

Antologia tekstów
dotyczących praw człowieka

KSIĘGA JUBILEUSZOWA RZECZNIKA PRAW OBYWATELSKICH

TOM III

**Antologia tekstów
dotyczących praw człowieka**

Redaktor
Jerzy Zajadło



RZECZNIK PRAW OBYWATELSKICH

MCMLXXXVIII – MMVIII

Praca zbiorowa

KSIĘGA JUBILEUSZOWA RZECZNIKA PRAW OBYWATELSKICH

Redaktor naukowy serii: *prof. UW dr hab. Marek Zubik*

Tom III

ANTOLOGIA TEKSTÓW DOTYCZĄCYCH PRAW CZŁOWIEKA

Redaktor naukowy tomu: *prof. dr hab. Jerzy Zajadło*

Ilustracja na okładce:

„Szkoła ateńska” – fresk namalowany przez Rafaela w latach 1509–1510, na zlecenie papieża Juliusza II. Rafael ukazał na nim spotkanie wszystkich wielkich filozofów starożytności. W centrum stoją Platon i Arystoteles. Na malowidle pojawiają się także: Pitagoras, Sokrates, Euklides, Diogenes i Heraklit.

© Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich, Warszawa 2008

Księga Jubileuszowa Rzecznika Praw Obywatelskich (T. I-IV)

ISBN 978-83-927049-0-4

Tom III

ISBN 978-83-927049-3-5

Wydawca

Biuro Rzecznika Praw Obywatelskich

00-090 Warszawa, Al. Solidarności 77

Przygotowanie do druku, druk i oprawa:

PPGK S.A. Drukarnia KART

Warszawa, ul. Przyce 20

„WOKÓŁ CZŁOWIEKA ORAZ JEGO WOLNOŚCI, PRAW I OBOWIĄZKÓW. OD MOJŻESZA DO BENEDYKTA XVI”

„Idea prawa to ostatecznie idea człowieka”

A. Kaufmann¹

Nie można zrozumieć istoty praw człowieka jako potężnej idei, która przenika współczesne myślenie o prawie, a bywa, że urasta do rangi wiodącej filozofii społecznej, bez zrozumienia samego człowieka. Trzeci tom wydawnictwa jubileuszowego, po dwóch poprzednich, obrazujących historyczny i aktualny stan normatywny w dziedzinie praw człowieka, uzupełnia perspektywę prawną o spojrzenie filozoficzne.

Zarysowana w niniejszej księdze, rozległa, historyczna panorama tekstów rozciąga się od samych źródeł naszej helleńskiej i judeochrześcijańskiej cywilizacji zachodniej, którą tak wymownie symbolizują słowa Platona, Mojżesza i Jezusa Chrystusa, poprzez dziedzictwo średniowiecza i renesansu, liczne teksty z epoki oświecenia i klasyczne już teksty myślicieli dziewiętnastowiecznych, aż po trudne do opanowania morze tekstów współczesnych na temat praw człowieka, pisanych z punktu widzenia komunitaryzmu i libertarianizmu, utylitaryzmu i jusnaturalizmu, feminizmu, postmodernizmu, relatywizmu i chrześcijańskiej ortodoksji.

Oprócz tekstów *stricte* filozoficznych, w niniejszej antologii znalazły się także wystąpienia mężów stanu, które swym oddziaływaniem wpłynęły na debatę w sferze idei. Podobnie jak w poprzednich tomach, podjęto próbę ukazania polskiego wkładu w rozwój idei praw człowieka. Stąd konieczna obecność tekstów Stanisława ze Skarbimierza, Pawła Włodkowica – patrona dorocznej nagrody Rzecznika Prawa Obywatelskich, czy wreszcie papieża Jana Pawła II.

W prezentowanym tomie znalazły się więc teksty, które sytuują problem praw człowieka w szerokiej perspektywie i pokazują, z jednej strony, człowieka jako autonomiczną osobę ludzką, wyposażoną w przyrodzoną i niezbywalną godność, z drugiej zaś, jako istotę zdeterminowaną różnego rodzaju zależnościami – społecznymi, politycznymi, ekonomicznymi, religijnymi, płciowymi, kulturowymi, etc.

Prawa człowieka są najczęściej uznawane za oświeceniowy projekt nowoczesności. Zdaniem jednych, np. J. Habermasa, projekt ten choć udany, pozostaje niedokończony. Dla innych, których głosem mógłby być choćby

¹ A. Kaufmann, *Problemggeschichte der Rechtsphilosophie*, [w:] Einführung, s. 118.

A. MacIntyre, projekt ten zakończony został niepowodzeniem. Prezentowana antologia tekstów pokazuje, że refleksja nad człowiekiem oraz jego wolnościami, prawami i obowiązkami ma jednak znacznie dłuższą tradycję i sięga samych początków ludzkiej cywilizacji. Nie oznacza to, by zawsze była to historia cywilizacyjnego postępu, gdyż nie brak przykładów swoistego moralnego i intelektualnego regresu.

Wspomniał już wyżej, że ostatnia połowa dwudziestego stulecia to czas szczególnie intensywnej refleksji i światowej dyskusji nad prawami człowieka. W debacie tej wyróżnia się trzy zasadnicze etapy, dla których charakterystyczne wypowiedzi zebrano w niniejszym tomie. Wskazuje się, że od 1945 r. do końca lat siedemdziesiątych dwudziestego wieku dyskusję o prawach człowieka cechował uproszczony aprioryzm, wyparty następnie przez dominującą do końca lat dziewięćdziesiątych kontestację uniwersalnych wartości pod hasłem relatywizmu kulturowego. Obecnie zdajemy się trwać w okresie weryfikacji stanowisk i poszukiwania konsensusu pomiędzy uniwersalizmem i relatywizmem. Czytelnik niniejszego wyboru nie będzie miał trudności ze wskazaniem punktu odniesienia dla poszczególnych tekstów.

Na początku nowego millenium Peter R. Baehr, nestor holenderskiej nauki prawa międzynarodowego w zakresie praw człowieka, podjął próbę określenia podstawowych kontrowersji, wokół których toczy się współczesna światowa debata w tej dziedzinie. Jego zdaniem sprowadzają się one do sześciu podstawowych problemów. Należy do nich kwestia uniwersalnego charakteru praw człowieka, problem znaczenia praw zbiorowych i po trzecie, dyskusja na temat promocji praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych obok praw osobistych i politycznych. Kolejne kontrowersje ogniskują się wokół znaczenia korporacji transnarodowych, odpowiedzialności za masowe naruszenia praw człowieka i wreszcie międzynarodowej interwencji w obronie praw człowieka.

Wiele z tych problemów składa się na naszą codzienność, w szczególności na pracę Rzecznika Praw Obywatelskich. Nasza moralność, której wyraz dają także normy prawne, np. art. 30 Konstytucji RP, opiera się na przeświadczeniu, że ludzie wymagają poszanowania. Jak pisał Charles Taylor, „cechą, która wyróżnia nowożytną kulturę Zachodu (...), jest to, że owa zasada poszanowania była najchętniej formułowana w kategoriach uprawnień”². Uprawnienia te, określane jako powszechne, naturalne i niezbywalne, łączą się z pojęciem autonomii. Inna sprawa, że treść owej autonomii jest przedmiotem filozoficznych kontrowersji. Czy człowiek jest oderwaną jednostką, czy z natury istotą społeczną? Czy jest Kantowskim czystym podmiotem racjonalnego działania, czy też organicznie wpisany jest w tradycję i wspólnotę, z którą dzieli zasadnicze przekonania moralne i obyczajowe?

² Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przekł. M. Gruszczyński i in., Warszawa 2001, s. 24.

Rzecznik Praw Obywatelskich, będąc zarazem dla obywateli współobywatel, zanurzonym w polskiej i europejskiej myśli, tradycji i kulturze prawnej, współtroszczącym się o dobro wspólne nie może uciec przed tymi problemami.

Zresztą żywotność debaty, którą ilustrują teksty prezentowane w naszej antologii wydaje mi się oczywista zarówno z punktu widzenia organów władzy publicznej, jak i świadomych obywateli. Wszak z ludzkich praw i wolności korzystać można wyłącznie – jak wskazywał John Finnis³ - w otoczeniu wzajemnego szacunku, zaufania i zrozumienia, w środowisku gdzie słabi nie muszą drżeć przed zachciankami silnych. Nie ulega wątpliwości, że takie środowisko jest ważnym aspektem dobra wspólnego.

Prezentowana antologia pobudza do rozmyślań nad przeszłością i terażniejszością idei praw człowieka, choć próbuje także pokazać, jaka będzie przyszłość debaty nad człowiekiem oraz jego prawami, wolnościami i obowiązkami. Czy rysuje się z tego obraz optymistyczny czy pesymistyczny? To w dużej mierze kwestia przyjmowanej perspektywy. Pewne jest to, że immanentną cechą ponowoczesnej dyskusji o prawach człowieka jest jej wielowątkowość i pluralizm. Zarazem jednak oddawany do rąk czytelników wybór tekstów potwierdza trwale miejsce, jakie prawa człowieka zajmują w dyskusji, zajmującej ludzkość od tysiącleci, a w której podstawowy problem sprowadza się do pytania *quid est homo?* – czym jest człowiek?

Janusz Kochanowski
Rzecznik Praw Obywatelskich

³ J. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, przekł. K. Lossman, Warszawa 2001, s. 242–245.

Mojżesz

DEKALOG

Źródło: *Wielkie Mowy Historii*, Polityka, Warszawa 2006, t. 1 *Od Mojżesza do Napoleona*
(przeł. ks. S. Łach)

[Mojżesz zszedł na dół do ludu i to mu oznajmił.]

Wtedy mówił Bóg wszystkie te słowa: „Ja jestem Pan, twój Bóg, który cię wywiódł z ziemi egipskiej, z domu niewoli.

Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie! Nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią! Nie będziesz oddawał im pokłonu i nie będziesz im służył, ponieważ Ja Pan, twój Bóg, jestem Bogiem zazdrosnym, który karze występki ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia względem tych, którzy Mnie nienawidzą. Okazuje zaś łaskę aż do tysięcznego pokolenia tym, którzy Mnie miłują i przestrzegają moich przykazań.

Nie będziesz wzywał imienia Pana, Boga twego, do czczych rzeczy, gdyż Pan nie pozostawi bezkarnie tego, który wzywa Jego imienia do czczych rzeczy.

Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić. Sześć dni będziesz pracować i wykonywać wszystkie twe zajęcia. Dzień zaś siódmy jest szabatem ku czci Pana, Boga twego. Nie możesz przeto w dniu tym wykonywać żadnej pracy ani ty sam, ani syn twój, ani twoja córka, ani twój niewolnik, ani twoja niewolnica, ani twoje bydło, ani cudzoziemiec, który mieszka pośród twych bram. W sześciu dniach bowiem uczynił Pan niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co jest w nich, w siódmym zaś dniu odpoczął. Dlatego pobłogosławił Pan dzień szabatu i uznał go za święty.

Czcij ojca twego i matkę swoją, abyś długo żył na ziemi, którą Pan, Bóg twój, da tobie.

Nie będziesz zabijał.

Nie będziesz cudzołożył.

Nie będziesz kradł.

Nie będziesz mówił przeciw bliźniemu twemu kłamstwa jako świadek.

Nie będziesz pożył domu; bliźniego twego. Nie będziesz pożył żony bliźniego twego, ani jego niewolnika, ani jego niewolnicy, ani jego wołu, ani jego osła, ani żadnej rzeczy, która należy do bliźniego twego”.

Jezus z Nazaretu

KAZANIE NA GÓRZE

Źródło: *Wielkie Mowy Historii*, Polityka, Warszawa 2006, t 1 *Od Mojżesza do Napoleona*, s. 78-83 (przeł. ks. R. Popowski)

Zobaczywszy te gromady, wszedł na górę. Gdy usiadł, przybliżyli się do Niego Jego uczniowie. Wtedy otworzył swoje usta i uczył ich, mówiąc:

„Błogosławieni ubodzy w duchu, bo ich jest królestwo niebieskie.

Błogosławieni płaczący, bo oni doznają pocieszenia.

Błogosławieni łagodni, bo oni odziedziczą ziemię.

Błogosławieni łaknący i pragnący sprawiedliwości, bo oni zostaną nasytzeni.

Błogosławieni miłosierni, bo oni miłosierdzia dostąpią.

Błogosławieni czyści w sercu, bo oni Boga zobaczą.

Błogosławieni, którzy wprowadzają pokój, bo oni nazwani zostaną dziećmi Boga.

Błogosławieni prześladowani z powodu sprawiedliwości, bo ich jest królestwo niebieskie.

Błogosławieni jesteście, gdy was znieważą, i oskarżą, i kłamiąc powiedzą o was wszelkie zło z mojego powodu. Cieszcie się i weselcie, bo wasza nagroda w niebie jest wielka. Przecież przed wami tak samo prześladowali Proroków.

Wy jesteście solą ziemi. Lecz jeśli sól straci swój smak, czy da się ona czymkolwiek posolić? Już do niczego się nie nadaje, chyba do wyrzucenia na dwór i podeptania przez ludzi.

Wy jesteście światłem świata. Nie może się ukryć miasto leżące na górze. Ani nie zapalają lampy i nie kładą jej pod korcem, lecz na świeczniku, i świeci wszystkim w domu. Niech tak świeci wasze światło przed ludźmi, aby widzieli wasze dobre uczynki i oddali chwałę Ojcu waszemu w niebie.

Nie myślcie, że przyszedłem znieść Prawo lub Proroków. Nie znieść przyszedłem, ale dopełnić. Tak, mówię wam: zanim niebo i ziemia nie przeminię, nie zginie z Prawa nawet jedno jota, nawet jeden rożek litery, aż wszystko się spełni. Kto zatem zwolni się z jednego z tych przykazań, choćby najmniejszego, i tak będzie uczył ludzi, ten będzie nazwany najmniejszym w królestwie niebieskim. A kto spełni i [tak] będzie uczył, ten będzie nazwany wielkim w królestwie niebieskim.

Zapewniam was, że jeśli wasza sprawiedliwość nie stanie się pełniejsza niż [sprawiedliwość] uczonych w Piśmie i faryzeuszów, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego.

Słyszeliście, że powiedziano przodkom: Nie zabijesz, a kto zabije, sądowi będzie podlegał. A ja wam mówię, że każdy, kto gniewa się na swojego brata, będzie podlegał sądowi. A kto powie do swojego brata: Raka, będzie podlegał Sanhedrynowi. A kto powie: Głupi, będzie podlegał [wyrzuceniu] do gehenny ognia. Jeśli więc przyniesiesz swój dar do ołtarza i tam sobie przypominasz, że twój brat ma coś przeciw tobie, zostaw przed ołtarzem swój dar i idź, pojednaj się najpierw ze swoim bratem, i wtedy dopiero, gdy wrócisz, składaj dar. Pogódź się od razu ze swoim przeciwnikiem, póki jesteś z nim w drodze, aby ten przeciwnik nie wydał cię sędziemu, a sędzia strażnikowi, i abyś nie został wtrącony do więzienia. Tak, zapewniam cię, nie wyjdiesz stamtąd, dopóki nie oddasz ostatniego grosza.

Słyszeliście, że powiedziano: Nie będziesz cudzołożył. A ja wam mówię, że każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już w sercu swoim dopuścił się z nią cudzołóstwa. I jeśli twoje prawe oko powoduje twój upadek, wylup je i odrzuć od siebie. Bo lepiej dla ciebie, aby zginął jeden z twoich członków, niż żeby całe twoje ciało zostało wrzucone do piekła. I jeśli twoja prawa ręka powoduje twój upadek, odrąb ją i odrzuć od siebie. Bo lepiej dla ciebie, by zginął jeden z twoich członków, niż żeby całe twoje ciało poszło do piekła.

Powiedziano też: Kto by oddalał swoją żonę, niech jej da dokument rozwodowy. A ja wam mówię, że każdy, kto oddała swoją żonę – poza wypadkiem związku cudzołożnego – czyni z niej cudzołożnicę; a kto z oddaloną się ożeni, dopuszcza się cudzołóstwa.

Słyszeliście jeszcze, że powiedziano przodkom: Nie będziesz fałszywie przysięgał, oraz: Dotrzymasz Panu swoich ślubów. A ja wam mówię, by w ogóle nie przysięgać: ani na niebo, bo jest tronem Boga; ani na ziemię, bo jest podnóżkiem Jego stóp; ani na Jerozolimę, bo jest miastem wielkiego Króla; ani na swoją głowę nie przysięgaj, bo nie możesz nawet jednego włosa uczynić białym lub czarnym. Wasza mowa niech będzie: Tak – tak, nie – nie. A co nadto, z zepsucia jest.

Słyszeliście, że powiedziano: Oko za oko, ząb za ząb. A ja wam mówię, aby nie występować przeciwko zepsuciu. Lecz jeśli ktoś ciebie uderzy w twój prawy policzek, nadstaw mu i drugi. A kiedy ktoś chce się z tobą sądzić i zabrać twoją suknię, oddaj mu i płaszcz. Jeśli ktoś przymusza cię do [przejścia] jednej mili, przejdź z nim dwie. Daj proszącemu cię i nie odwracaj się od tego, kto chce od ciebie pożyczyć.

Słyszeliście, że powiedziano: Będziesz miłował bliźniego swojego, a wroga swojego będziesz nienawidził. A ja wam mówię: miłujcie swoich wrogów i módlcie się za prześladowającymi was, abyście się okazali synami waszego Ojca, który jest w niebie, gdyż On .swojemu słońcu nakazuje wstawać nad zepsu-

tych i dobrych, i zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Jeśli będziecie miłować tylko tych, którzy was miłują, jaką będziecie mieć zapłatę? Czyż i celnicy tego nie czynią? I jeśli pozdrawiać będziecie tylko swoich braci, cóż nadzwyczajnego uczynicie? Czyż i poganie tego nie czynią? Wy zatem będziecie tak doskonali, jak doskonały jest wasz Ojciec niebieski.

Uważajcie, by swoich czynów sprawiedliwych nie spełniać przed ludźmi po to, aby was oglądali. Jeśli nie, nie będziecie mieć zapłaty u Ojca waszego, który jest w niebie. Kiedy więc będziesz spełniał uczynek miłosierdzia, nie otrąbiaj [tego] przed sobą, jak to robią obłudnicy w synagogach i na ulicach, by zdobyć pochwałę u ludzi. Tak, mówię wam: oni [już] odbierają swoją zapłatę. Gdy natomiast ty spełniasz uczynek miłosierdzia, niech nie wie twoja lewa [ręka], co czyni prawa, aby twój czyn miłosierdzia był w ukryciu. A twój Ojciec, który widzi w ukryciu, odda tobie.

Kiedy się modlicie, nie bądźcie jak obłudnicy. Bo [oni] lubią się modlić, stając w synagogach i na rogach ulic, aby się ludziom pokazać, tak, mówię wam: oni [już] odbierają swoją zapłatę. Gdy ty się modlisz, wejdź do swojego domu i zamknąwszy drzwi, pomódl się do Ojca swojego, który jest w ukryciu. A twój Ojciec, który widzi w ukryciu, da ci.

W modlitwie nie paplajcie jak poganie. Oni uważają, że dzięki swojej wielomówności zostaną wysłuchani. Nie upodabniajcie się do nich, gdyż wasz Ojciec wie, czego potrzebujecie, zanim Go poprosicie.

Wy zatem tak się módlcie: Ojcze nasz, który jesteś w niebie, niech się uczci jako święte imię twoje, niech przyjdzie twoje królestwo, niech wola twoja się spełni, jak w niebie, tak i na ziemi. Chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj. Przebacz nam nasze winy, jak i my przebaczyliśmy naszym winowajcom, I na próbę nas nie wystawiaj, lecz od zepsucia nas uratuj.

Jeśli bowiem przebaczycie ludziom ich przewinienia, przebaczy i wam wasz Ojciec niebieski; a jeśli nie przebaczycie ludziom, to i Ojciec wasz nie przebaczy waszych przewinień.

Gdy pościcie, nie bądźcie posępni jak obłudnicy, bo oni zmieniają swoje twarze, by ludziom pokazać, że poszczą, tak, mówię wam, [już] odbierają swoją zapłatę. Kiedy ty pościsz, natrzyj [olejkiem] swoją głowę i umyj swoją twarz, by nie ludziom pokazać, że pościsz, lecz twojemu Ojcu, który jest w ukryciu. A twój Ojciec, który widzi w ukryciu, da ci.

Nie chowajcie sobie skarbów na ziemi, gdzie mol i gryzoń niszczą i gdzie złodzieje włamują się i kradną; w niebie skarby sobie chowajcie, gdzie ani mól, ani gryzoń nie niszczą, i gdzie złodzieje się nie włamują i nie kradną. Gdzie bowiem jest twój skarb, tam będzie i serce twoje.

Lampą ciała jest oko. Jeśli więc twoje oko będzie zdrowe, całe twoje ciało będzie oświetlone; a jeśli twoje oko będzie zepsute, całe twoje ciało pograżone będzie w ciemności. Jeżeli zatem to światło w tobie będzie ciemnością, jakże wielka to ciemność!

Nikt nie może służyć dwom panom, bo jednym gardzić będzie, a drugiego polubi; o jednego dbał będzie, a drugiego zlekceważy. Nie możecie służyć Bogu i mamonie.

Dlatego mówię wam: nie martwcie się o swoje życie, co będziecie jeść lub co pić będziecie; ani o swoje ciało, czym się przyodziejecie. Czy życie nie jest ważniejsze od pokarmu, a ciało od odzienia? Popatrzcie na ptaki na niebie: nie sieją, nie żną, nie gromadzą w magazynach, a wasz Ojciec niebieski je żywi. Czy wy nie znaczyście więcej niż one? Kto z was swoim staraniem jedną chwilę może dodać do swojego wieku? Dlaczego martwicie się o odzienie? Przypatrzcie się liliom na polu, jak rosną: nie pracują ciężko ani nie przędą, a mówię wam, że nawet Salomon w całym swoim przepychu nie był ubrany tak, jak jedna z nich. Jeśli zatem to ziele na polu, które dziś jest, a jutro do pieca wrzucają, Bóg tak odziewa, to o wiele bardziej was, małej wiary! A zatem nie martwcie się, mówiąc: Co będziemy jeść? albo: Co będziemy pić? albo: Czym się odziejemy? Bo o to wszystko zabiegają poganie. A wasz Ojciec niebieski wie, że tego wszystkiego potrzebujecie. Zabiegajcie najpierw o królestwo i o jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane. Nie martwcie się zatem o jutro, bo jutro samo zatroszczy się o siebie. Starczy dniowi jego własnej biedy.

Nie osądzajcie, a nie będziecie osądzeni; bo jakim osądem sędzicie, takim zostaniecie osądzeni, i jaką miarą mierzycie, taką i wam zostanie wymierzone. Dlaczego patrzysz na ość w oku twojego brata, a w swoim oku drąga nie zauważasz? Lub jak możesz swojemu bratu mówić: Pozwól, niech usunę tę ość z twojego oka, a oto w twoim oku drąg!? Obludniku, najpierw wyrzuć drąg ze swojego oka i wtedy w pełni przejrzyś do tego, by usunąć ość z oka twojego brata.

Nie dajcie tego, co święte, psom, ani nie rzucajcie swych pereł przed świnie, by ich nie podeптаły swoimi nogami i was, obróciwszy się, nie rozszarpały.

Proście, a będzie wam dane; szukajcie, a znajdziecie; pukajcie, a zostanie wam otworzone. Bo każdy, kto prosi, otrzymuje, a kto szuka, znajduje, a pukającemu zostanie otworzone. Czyż jest wśród was taki człowiek, który, gdy syn o chleb go poprosi, poda mu kamień? Albo gdy o rybę poprosi, czy poda mu węża? Jeśli zatem wy potraficie, choć zepsuci jesteście, dawać swym dzieciom dobre dary, to o ileż bardziej Ojciec wasz, który jest w niebie, da to, co dobre, proszącym Go.

Tak wszystko ludziom czyńcie, jak chcielibyście, aby wam czynili. Bo to jest właśnie Prawo i Prorocy.

Wchodźcie przez ciasną bramę, bo przestronna brama i szeroka ta droga, która wiedzie do zguby, a wielu jest tych, którzy przez nią wchodzi. Jakże ciasna brama i wąska droga wiodąca do życia! Nieliczni są ci, którzy ją znajdują.

Mieście się na baczności przed fałszywymi prorokami. Oni przychodzą do was w przebraniu owczym, a wewnątrz są drapieżnymi wilkami. Poznacie ich po ich owocach. Czy zbiera się winogrona z cierni lub figi z ostów? Tak właśnie każde dobre drzewo rodzi dobre owoce, a drzewo zagrzybione rodzi owoce zepsute. Nie może dobre drzewo rodić zepsutych owoców, ani drzewo zagrzybione rodzić dobrych owoców. Każde drzewo, które nie rodzi dobrego owocu, jest wycinane i wrzucane do ognia. Tak zatem poznacie ich po ich owocach.

Nie każdy wołający do mnie: Panie, Panie, wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz spełniający wolę mojego Ojca, który jest w niebie. Wielu będzie wołać do mnie w owym dniu: Panie, Panie, czyż nie prorokowaliśmy, używając Twego imienia!? I czyż nie Twoim imieniem wyrzucaliśmy demony!? I nie z Twoim imieniem czyniliśmy wiele cudów? Jednak wtedy oświadczę im: Nigdy was nie poznałem; odejdźcie ode mnie popełniający nieprawość,

Otóż każdy, kto słucha tych moich słów i wykonuje je, stanie się podobny do człowieka mądrego, który swój dom zbudował na skale. Spadła ulewa, i ruszyły potoki, i wichry zadęły, i rzuciły się na ten dom – a nie zawalił się, bo na skale ma swoje fundamenty. A każdy słuchający tych moich słów, a nie wykonujący ich, stanie się podobny do człowieka głupiego, który swój dom zbudował na piasku. Spadła ulewa i ruszyły potoki, i wichry zadęły, i uderzyły w ten dom – i zawalił się, a upadek jego był wielki”.

[Gdy Jezus skończył te słowa, tłumy były zdumione Jego nauką. Uczyl ich bowiem jak mający władzę, a nie jak ich uczeni w Piśmie.]

POLITYKA I ETYKA NIKOMACHEJSKA

Źródło: *Władza. Wolność. Prawo*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1994
(przeł. L. Piotrowicz, przeł. D. Gromska)

Skoro widzimy, że każde państwo jest pewną wspólnotą, a każda wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra (wszyscy bowiem w każdym działaniu powodują się tym, co im się dobrem wydaje), to jasną jest rzeczą, że wprawdzie wszystkie [wspólnoty] dążą do pewnego dobra, lecz przede wszystkim czyni to najprzedniejsza z wszystkich, która ma najważniejsze z wszystkich zadanie i wszystkie inne obejmuje. Jest nią tzw. państwo i wspólnota państwowa [...].

Okazuje się z tego, że państwo należy do twórców natury, że człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie, taki zaś, który z natury, a nie przez przypadek żyje poza państwem, jest albo nędznikiem, albo nadludzką istotą, jak ten, którego piętnuje Homer, jako „człowieka bez rodu, bez prawa, bez [własnego] ogniska”. Kto bowiem z natury swojej jest taki, równocześnie i wojny namiętnie pożąda, będąc odosobniony jak ten kamień wyłączony w grze w kości.

Że człowiek jest istotą stworzoną do życia w państwie więcej niż pszczoła lub jakiegokolwiek zwierzę żyjące w stadzie, to jasną jest rzeczą. Natura bowiem, jak powiadamy, nic nie czyni bez celu. Otóż człowiek jedyny z istot żyjących obdarzony jest mową. Głos jest oznaką radości i bólu, dlatego posiadają go i inne istoty (rozwój ich posunął się bowiem tak daleko, że mają zdolność odczuwania bólu i radości, tudzież wyrażania tego między sobą). Ale mowa służy do określania tego, co pożyteczne czy szkodliwe, jak również i tego, co sprawiedliwe czy też niesprawiedliwe [...].

To bowiem jest właściwością człowieka odróżniającą go od innych stworzeń żyjących, że on jedyny ma zdolność rozróżniania dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości i tym podobnych; wspólnota zaś takich istot staje się podstawą rodziny i państwa [...].

Okazuje się tedy, że państwo jest tworem natury i że jest pierwiej od jednostki, bo jeśli każdy z osobna nie jest samowystarczalny, to znajdzie się w tym samym stosunku [do państwa], co i inne części do jakiejś całości. Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem, albo bogiem. Wszystkim ludziom właściwy jest z natury pęd do życia we wspólnocie, a ten, kto ją pierwszy zestroił, jest twórcą największych dóbr. Jak bowiem człowiek doskonale rozwinięty jest najprzedniejszym ze stworzeń,

tak jest i najgorszym ze wszystkich, jeśli się wyłamie z prawa i sprawiedliwości. Najgorsza jest bowiem nieprawość uzbrojona, człowiek zaś rodzi się wyposażony w broń, jaką są jego zdolności umysłowe i moralne, które, jak żadne inne, mogą być niewłaściwie nadużywane. Dlatego człowiek bez poczucia moralnego jest najniegodziwszym i najdzikszym stworzeniem, najpodlejszym w pożądlivosti zmysłowej i żarłoczności. Sprawiedliwość zaś jest znamię państwa, wymiar jej jest bowiem podstawą porządku istniejącego we wspólnocie państwowej, polega zaś na ustaleniu tego, co jest sprawiedliwe [...].

Owóż widzimy, że wszyscy chcą nazywać sprawiedliwością tę trwałą dyspozycję, dzięki której zdolni są dokonywać czynów sprawiedliwych, dzięki której postępują sprawiedliwie i pragną tego, co sprawiedliwe. I podobnie z niesprawiedliwością – tę trwałą dyspozycję, na skutek której postępują niesprawiedliwie i pragną tego, co niesprawiedliwe [...].

Otóż „sprawiedliwość” i „niesprawiedliwość” zdają się być wieloznaczne, lecz że różne ich znaczenia są bardzo do siebie zbliżone, przeto wieloznaczność uchodzi tu uwagi i nie jest tak oczywista, jak bywa wówczas, kiedy różnica znaczeń jest dużo większa. [...]

Rozważmy więc, w ilu znaczeniach używa się wyrazu „niesprawiedliwy”. Owóż niesprawiedliwy jest zarówno ktoś, kto wykracza przeciw prawu, jak i ten, co wykracza przeciw słuszności [czyli równości] – tak że człowiekiem sprawiedliwym jest rzecz jasna ten, co trzyma się prawa i przestrzega tego, co słuszne; to, co sprawiedliwe, jest tedy tym, co zgodne z prawem i ze słusznością, to zaś, co niesprawiedliwe, jest tym, co niezgodne z prawem i ze słusznością.

Ponieważ człowiek niesprawiedliwy jest żądny posiadania, przeto będzie nim zawsze w odniesieniu do jakichś dóbr – nie do wszelkich, lecz tylko do dóbr związanych z pomyślnością i niepomyślnością, które są zawsze, w bezwzględny tego słowa znaczeniu, dobrami, lecz dla pewnych jednostek nie zawsze. Owóż tych ostatnich właśnie dóbr ludzie pragną i dążą do nich. Ale nie powinni tego czynić, lecz pragnąć, by to, co jest dobre w bezwzględny tego słowa znaczeniu, było też dobre dla nich, i wybierać to, co w tym znaczeniu jest dobre dla nich. Nie zawsze jednak człowiek niesprawiedliwy pragnie mieć więcej, czasami pragnie mieć mniej: mniej tego, co jest złe w znaczeniu bezwzględny. A że mniejsze zło zdaje się poniekąd być dobrem, przedmiotem zaś żądzy posiadania jest zawsze dobro, przeto człowiek niesprawiedliwy zdaje się być żądnym posiadania. I dopuszcza się też niesłuszności [czyli nierówności]; to bowiem pojęcie [pojęcie nierówności] jest nadrzędne i wspólne dla obu.

Skoro człowiek wykraczający przeciw prawu był niesprawiedliwy, a ten, co się trzyma prawa, by sprawiedliwy, to jasne, że wszystko, co w zgodzie z prawem, jest w pewnym sensie sprawiedliwe; bo co jest ustanowione przez władzę ustawodawczą, to jest zgodne z prawem, i wszystko, co podpada pod to pojęcie, nazywamy sprawiedliwym. Owóż prawa normują wszystko zmierza-

jąc do tego, co korzystne dla wszystkich albo dla najlepszych albo dla tych, co dzierżą władzę bądź dzięki swej dzielności, bądź dzięki czemuś innemu w tym rodzaju; tak że w jednym znaczeniu nazywamy sprawiedliwym to, co we wspólnocie państwowej jest źródłem szczęśliwości i przyczynia się do jej utrzymania i do utrzymania wszystkiego, co się na nią składa. Otóż prawo nakazuje dokonywać zarówno aktów męstwa (np. nie opuszczać szeregu, nie uciekać, nie porzucać broni), jak aktów umiarkowania (np. nie cudzołożyć, nie dopuszczać się gwałtów), jak aktów łagodności (np. nie bić i nie lżyć) – i podobnie w odniesieniu do innych zalet i wad etycznych, pierwsze nakazując, drugich zabraniając; a wszystko to czyni prawo dobrze, jeśli jest dobrze sformułowane, gorzej zaś – jeżeli zostało naprędce byle jak sklecone.

Tak więc pojęta sprawiedliwość jest identyczna z doskonałością etyczną, jednakże doskonałością etyczną nie samą w sobie, w znaczeniu bezwzględnym, lecz w stosunkach z innymi ludźmi. I dlatego wydaje się czasem, że sprawiedliwość jest największą z cnót i że „ni zorza wieczorna, ni poranna tak podziwu jest godna”; stąd przysłowie: *W sprawiedliwości wszystkich cnót zawarty jest kwiat*.

Co więcej, sprawiedliwość jest identyczna z doskonałością etyczną w pełnym tego słowa znaczeniu, bo kto ją posiadał, może ją wykonywać nie tylko w stosunku do siebie samego, lecz także w stosunku do drugich; wiele bowiem ludzi umie postępować we własnych sprawach w myśl nakazów dzielności etycznej, ale nie umie tego czynić w stosunku do bliźnich. Toteż trafnym wydaje się powiedzenie Biasa, że władza „ukazuje, jakim jest człowiek”, gdyż kto ma władzę, pozostaje skutkiem tego w stosunkach z innymi ludźmi i jest członkiem społeczności. Dlatego właśnie sprawiedliwość, jedyna spośród cnót, zdaje się być „cudzym dobrem”, ponieważ obejmuje też stosunek do innych osób, jako że czyni to, co jest pożyteczne dla innych: bądź dla władcy, bądź dla współobywateli. Najgorszy więc jest ten, kto postępuje źle nie tylko wobec siebie samego, lecz i wobec przyjaciół; najlepszy zaś nie człowiek, który objawia swą dzielność etyczną w stosunku do siebie samego, lecz ten, kto to czyni w stosunku do innych; to bowiem jest trudnym zadaniem.

Tak pojęta sprawiedliwość nie jest częścią dzielności etycznej, lecz jest całą tą dzielnością; podobnie przeciwna tej sprawiedliwości niesprawiedliwość nie jest częścią niegodziwości, lecz całą tą niegodziwością. Czym zaś się różni dzielność etyczna od sprawiedliwości w tym znaczeniu, to wynika z powyższych wywodów; jest to mianowicie jedna i ta sama trwała dyspozycja, ale występująca pod inną postacią: rozważana ze względu na stosunek do bliźnich, jest sprawiedliwością, rozważana zaś w znaczeniu bezwzględnym, jest dzielnością etyczną [...].

Tu jednak idzie o sprawiedliwość jako o jedną z cnót. Istnieje bowiem, zdaniem naszym, sprawiedliwość w takim znaczeniu. A podobnie idzie nam tutaj też o niesprawiedliwość jako o jedną z wad etycznych.

Że taka niesprawiedliwość istnieje, o tym świadczy co następuje: kto popełnia czyn wynikający z innej wady etycznej, ten postępuje źle, ale nie odnosi przy tym żadnej korzyści kosztem drugich (np. jeśli ktoś z tchórzostwa rzuca swą tarczę lub jeśli w złości kogoś obraża albo ze skąpstwa odmawia komuś pomocy pieniężnej); jeśli zaś ktoś odnosi przy tym korzyść z krzywdą drugiego, to czyn jego często nie wypływa z żadnej ze wspomnianych przywar ani też z nich wszystkich razem wziętych, ale niemniej wypływa z jakiejś wady etycznej (bo przecież ganimy go), a mianowicie – z niesprawiedliwości. Istnieje tedy inna jakaś niesprawiedliwość, która jest częścią tamtej niesprawiedliwości w znaczeniu obszerniejszym, i coś niesprawiedliwego, co jest częścią tego, co niesprawiedliwe w obszerniejszym znaczeniu „czegoś, co wykracza przeciw prawu”. Jeśli ktoś dla zysku popełnia cudzołóstwo i każe sobie jeszcze za to płacić, ktoś inny cudzołóży ulegając żądzy, chociaż dokłada jeszcze do tego i ma wydatki – to drugi z nich jest, jak się zdaje, bardziej rozwiązły aniżeli żądny posiadania, pierwszy zaś postępuje niesprawiedliwie, lecz nie jest rozwiązły. Bo jasną jest rzeczą, że postępuje w ten sposób pod wpływem chęci zysku. Ponadto wszystkie inne czyny niewłaściwe dają się zawsze sprowadzić do jakiejś wady etycznej – np. cudzołóstwo do rozwiązłości, opuszczenie towarzysza podczas bitwy do tchórzostwa, czynna zniewaga do gniewu; ale jeśli ktoś odnosi korzyść z cudzą krzywdą, to nie sprowadza się tego nigdy do żadnej innej wady etycznej, lecz zawsze tylko do niesprawiedliwości. Oczywiście jest tedy rzeczą, że oprócz niesprawiedliwości w znaczeniu obszerniejszym istnieje jakaś inna niesprawiedliwość, w znaczeniu ciaśniejszym, która nosi tę samą nazwę co i tamta, ponieważ w myśl definicji obie podpadają pod ten sam rodzaj. Obie bowiem odnoszą się do stosunków z innymi ludźmi, tylko że jedna pozostaje w związku z zaszczytami lub pieniędzmi, lub z bezpieczeństwem albo pozostawałaby w związku ze wszystkim tym razem wziętym, gdybyśmy mogli wszystko to objąć jednym terminem – i celem jej jest przyjemność płynąca z zysku, druga zaś odnosi się do wszystkiego, co czyni człowiek szlachetny.

Że więc istnieje więcej niż jeden rodzaj sprawiedliwości i że istnieje jeszcze inna jakaś sprawiedliwość oprócz tej, która jest równoznaczna z dzielnością etyczną w ogóle – jest rzeczą jasną. Należy więc zdać sobie sprawę, czym ona jest i jaka jest.

W tym, co niesprawiedliwe, wyróżniliśmy to, co niezgodne z prawem, i to, co niesłuszne; w sprawiedliwości zaś wyróżniliśmy to, co zgodne z prawem, i to, co słuszne. Owóż temu, co niezgodne z prawem, odpowiada niesprawiedliwość w znaczeniu poprzednio omówionym. Skoro zaś to, co niesłuszne, nie jest identyczne z tym, co niezgodne z prawem, lecz różni się od niego tak jak część od całości (bo wszystko co niesłuszne, jest niezgodne z prawem, ale nie na odwrót), w takim razie i to, co niesprawiedliwe, i niesprawiedliwość nie są w obu znaczeniach tym samym, lecz różnią się między sobą, a mianowicie w jednym znaczeniu są częścią, w drugim zaś całością; niesprawiedliwość bo-

wiem w znaczeniu obecnie omawianym jest częścią niesprawiedliwości w znaczeniu obszerniejszym, a podobnie i sprawiedliwość [w znaczeniu ciaśniejszym] jest częścią sprawiedliwości [w znaczeniu obszerniejszym]. Musimy więc zająć się ową sprawiedliwością w znaczeniu ciaśniejszym i ową niesprawiedliwością w znaczeniu obszerniejszym, oraz tym, co w znaczeniu ciaśniejszym jest sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Porzucmy tedy rozważania dotyczące sprawiedliwości, która jest identyczna z dzielnością etyczną w ogóle, i odpowiadającej jej niesprawiedliwości; pierwsza z nich jest urzeczywistnieniem w stosunku do innych ludzi dzielności etycznej w ogóle, druga – urzeczywistnieniem niegodziwości. Jasną jest też rzeczą, w jaki sposób należy odróżniać znaczenia wyrazów „sprawiedliwy” i „niesprawiedliwy”, odpowiadających tym pojęciom sprawiedliwości i niesprawiedliwości. To bowiem, co jest zgodne z prawem, jest przeważnie identyczne z tym, co dyktuje dzielność etyczna w ogóle; wszak prawo nakazuje postępować zgodnie ze wszystkimi cnotami, nie pozwala zaś postępować w sposób podyktowany przez którąkolwiek z wad. (Wszystko zaś, co prowadzi do dzielności etycznej w ogóle, kształtowane jest przez postanowienia prawne, które dotyczą wychowania dla życia publicznego. Jeśli natomiast idzie o wychowanie jednostki, dzięki któremu staje się ona człowiekiem w ogóle dzielnym etycznie – to później określić trzeba będzie, czy jest ono rzeczą polityki, czy też innej jakiejś nauki; bo może co innego jest być człowiekiem etycznie dzielnym, a co innego dobrym obywatelem każdego bez wyboru państwa).

Co się zaś tyczy sprawiedliwości w znaczeniu ciaśniejszym i odpowiadającego jej znaczenia wyrazu „sprawiedliwy”, [A] to jeden jej rodzaj odnosi się do rozdzielania zaszczytów lub pieniędzy, lub innych rzeczy, które mogą być przedmiotem rozdziału pomiędzy uczestników wspólnoty państwowej (w tych bowiem rzeczach udział jednego obywatela może być różny od udziału lub równy udziałowi innego obywatela). [B] Drugi rodzaj sprawiedliwości w znaczeniu ciaśniejszym ma funkcję wyrównującą w rodzących zobowiązania stosunkach między ludźmi. Ten drugi rodzaj dzieli się z kolei znowu na dwa: owe rodzące zobowiązania stosunki między ludźmi mają mianowicie charakter [a] bądź zależny od woli, [b] bądź od niej niezależny; do zależnych należy np. kupno, sprzedaż, pożyczka, zastaw, używanie, depozyt, najem (wszystkie one są od woli zależne, ponieważ nawiązanie tych stosunków jest zależne od naszej woli); spomiędzy zaś niezależnych od woli [α] jedne wynikają z postępów tajnych, jak kradzież, cudzołóstwo, otrucie, rajfurstwo, uprowadzenie niewolnika, fałszywe świadectwo – [β] inne zaś są narzucone gwałtem, jak uszkodzenie cielesne, uwięzienie, zabójstwo, rabunek, okaleczenie, obmowa, obraza [...].

Powiedzieliśmy tedy, czym jest to, co niesprawiedliwe, a czym to, co sprawiedliwe. Z rozróżnienia ich wynika, że postępowanie sprawiedliwe jest środkiem między popełnianiem niesprawiedliwości a jej doznawaniem.

Popełniać ją to mieć zbyt wiele, doznawać jej – to dostawać za mało. Sprawiedliwość zaś jest pewnym umiarem, ale nie w ten sam sposób jak inne cnoty, lecz dlatego, że dotyczy czegoś, co jest środkiem; niesprawiedliwość natomiast dotyczy skrajności. Sprawiedliwość jest więc tą cechą charakteru, dzięki której o człowieku sprawiedliwym mówi się, że zgodnie z postanowieniem postępuje sprawiedliwie; że mając dokonać jakiegoś podziału, czy to między siebie a kogoś innego, czy to między dwie inne osoby, nie przydziela sobie więcej rzeczy pożądanego godnych (ani na odwrót, jeśli idzie o to co szkodliwe), lecz przydziela sobie to, co jest dla niego w stosunku do owej drugiej strony proporcjonalnie słuszne; a podobnie postępuje też, gdy idzie o podział między dwie inne osoby. I na odwrót: niesprawiedliwość jest tą trwałą dyspozycją, skutkiem której o człowieku niesprawiedliwym mówimy, że zgodnie z postanowieniem postępuje niesprawiedliwie. To zaś polega na nadmiernym i niedostatecznym przydzielaniu sobie i innym rzeczy pożytecznych lub szkodliwych, z pogwałceniem właściwej proporcji. Niesprawiedliwość jest więc nadmiarem, i niedostatkiem, dlatego że prowadzi do nadmiaru i niedostatku, mianowicie, jeśli idzie o własną osobę, do nadmiaru tego, co jest samo w sobie pożyteczne, a do zbyt małej ilości tego co szkodliwe. Jeśli zaś idzie o inne osoby, to rzecz ma się na ogół podobnie, tylko że tu pogwałcenie proporcjonalności może się odbywać w oba sposoby. Co się zaś tyczy krzywdy, to mieć za mało znaczy doznawać jej, mieć za dużo – wyrządzać ją [...].

Jeżeli można popełnić czyn niesprawiedliwy nie będąc mimo to człowiekiem niesprawiedliwym, to pytanie, jakie to czyny niesprawiedliwe popełnione sprawiają, że jest się już człowiekiem niesprawiedliwym w danej dziedzinie niesprawiedliwości, np. złodziejem, cudzołożcą czy rabusiem? Czy też w ten sposób nie dojdzie się tu do żadnej różnicy? Bo można przecież nawet mieć stosunek z kobietą, wiedząc, kim ona jest, ale czynić to nie na podstawie postanowienia, lecz pod wpływem namiętności. Popełnia się wówczas czyn niesprawiedliwy, nie będąc jednak człowiekiem niesprawiedliwym, tak jak nie będąc złodziejem popełnia się jednak kradzież lub nie będąc cudzołożcą, dopuścić się można jednak cudzołóstwa itp.

Powiedzieliśmy wyżej, w jakim stosunku pozostaje odwet do tego, co sprawiedliwe; nie trzeba jednak zapominać, że przedmiotem rozważań naszych jest nie tylko sprawiedliwość w bezwzględnym tego słowa znaczeniu, lecz i sprawiedliwość polityczna. Ta forma sprawiedliwości dotyczy osobników współżyjących z sobą tak, aby wytworzyć całość samostarczalną, osobników wolnych i równych wedle proporcji bądź geometrycznej, bądź arytmetycznej. Gdzie te warunki nie są spełnione, tam nie można mówić o sprawiedliwości politycznej we wzajemnych stosunkach między ludźmi, ale o pewnym rodzaju sprawiedliwości, i to dzięki podobieństwu. O sprawiedliwości bowiem można mówić tam, gdzie wzajemne stosunki między ludźmi unormowane są przez jakieś prawo, prawo zaś istnieje wśród ludzi, wśród których możliwa jest nie-

sprawiedliwość; bo wyrok sądu jest rozstrzygnięciem, co jest sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe. Owóż ludzie, w których charakterze leży niesprawiedliwość, popełniają też czyny niesprawiedliwe (ale nie na odwrót: nie każdy, kto popełnia czyn niesprawiedliwy, odznacza się niesprawiedliwym charakterem); popełnia zaś czyn niesprawiedliwy człowiek, który za dużo sobie przyznaje tego, co w bezwzględnym tego słowa znaczeniu dobre, a za mało tego, co w bezwzględnym znaczeniu złe.

Dlatego nie dopuszczamy do władzy jednostki lecz prawo, ponieważ jednostka sprawuje rządy dla własnej korzyści i staje się tyranem. Prawdziwy natomiast władca jest stróżem tego, co sprawiedliwe, a skoro tego, co sprawiedliwe, to i tego, co równe. Jeśli zaś, będąc sprawiedliwym, nie pragnie dla siebie nic ponad to, co mu się należy (bo nie przydziela sobie więcej tego, co dobre, chyba że proporcjonalnie mu się to należy, dlatego też pracuje dla innych, a stąd wspomniane już poprzednio twierdzenie, że sprawiedliwość jest „cudzym dobrem”), to jednak trzeba go za to jakoś wynagrodzić, a mianowicie przyznając mu zaszczyty i przywileje. Komu zaś to nie wystarcza, ten staje się tyranem [...].

Owóż sprawiedliwość jest cechą ludzi, którzy mają udział w tym, co dobre w bezwzględnym tego słowa znaczeniu, i u których możliwy jest pod tym względem nadmiar i niedostatek. Są bowiem istoty, jak np. zapewne bogowie, w odniesieniu do których niemożliwy jest nadmiar w tej dziedzinie; są inne, dla których nic zgoła z tych rzeczy nie jest pożyteczne, lecz wszystko szkodliwe: to ludzie niepoprawnie źli; są wreszcie takie, dla których te rzeczy są pożyteczne do pewnego stopnia. Dlatego sprawiedliwość jest czymś właściwym człowiekowi.

Cycon

O PRAWACH

Źródło: Cycon, *O państwie. O prawach*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999
(przeł. I. Źółowska)

Za dowód wyjątkowej głupoty należy uznać przekonanie, że wszelkie postanowienia i uchwały rozmaitych społeczności powinny być uznane za sprawiedliwe. Czy należy przyjąć nawet zarządzenia tyranów? Gdyby trzydziestu tyranów chciało nadać Atenom prawa, lub gdyby wszystkim Ateńczykom spodobały się postanowienia jedynowładców, czy z tego powodu ich akty prawne stałyby się sprawiedliwe? Nie bardziej, rzecz jasna, niż u nas decyzja urzędnika zwanego interreksem, który postanowił, że dyktatorowi wolno bez wyroku sądowego i całkiem bezkarnie zabić każdego obywatela. Jedna jest bowiem praworządność, która łączy ludzką wspólnotę i wywodzi się z prawa naturalnego, czyli poczucia sprawiedliwości objawionego w nakazach i zakazach. Mniejsza z tym, czy kiedykolwiek zostały spisane, czy nie; kto nie zna prawa naturalnego, jest niesprawiedliwy.

Przyjmijmy, że sprawiedliwość to bezwzględne podporządkowanie spisanim ustawom i zarządzeniom poszczególnych ludów. Gdyby, zgodnie z opinią części znawców przedmiotu, jako główne kryterium ustanowić pożytek, ten i ów przy pierwszej sposobności zacznie lekceważyć i łamać prawa, o ile uzna, że to mu przyniesie korzyść. Z tego wniosek, że sprawiedliwość nie może istnieć, o ile nie wynika z naturalnego porządku, natomiast prawa stanowione ze względu na korzyść, dla korzyści są też obalane. Gdyby zatem sprawiedliwość nie znajdowała potwierdzenia w naturalnym porządku, zniknęłyby również inne przymioty. Gdzie wówczas szukalibyśmy hojności, umiłowania ojczyzny, poczucia obowiązku, dobrodziejstw albo wdzięczności? Wszelkie zalety bowiem zawdzięczamy temu, że z natury skłonni jesteśmy miłować bliźnich, co stanowi podstawę sprawiedliwości. Gdyby nie to, zapomniano by nie tylko o względach należnych ludziom; zanikłyby także obrzędy religijne ku czci bogów, które moim zdaniem należy sprawować nie z obawy, lecz przez wzgląd na więź istniejącą między człowiekiem i bóstwem [...].

Gdyby prawa były stanowione jedynie z woli ogółu lub decyzją przywódców, można by uprawomocnić rozbój, cudzołóstwo, fałszowanie testamentów, o ile większość by to przegłosowała. Skoro zatem opinie i polecenia głupców rzekomo tak wiele znaczą, że ich uchwały mogą zmieniać naturalny porządek rzeczy, czemu nie stanowi się, że uczynki złe i zgubne należy mieć za dobre i zbawienne? Gdyby można nieprawość zmienić w prawo, czy zło nie stałoby

się dobrem? Z tego wniosek, że prawo dobre od złego możemy odróżnić wyłącznie przez odwołanie się do naturalnego porządku, co umożliwia nie tylko odróżnienie sprawiedliwości od niesprawiedliwości, lecz także szlachetności od hańby, zgodnie bowiem z ogólnym przekonaniem, które ułatwia nam ocenę faktów i pozwala się w nich rozeznaczyć, czyny szlachetne wynikają z męstwa, a podle z wad. Tylko szaleniec mógłby twierdzić, że podstawą tej oceny są jedynie nasze domysły, nie zaś naturalny porządek. Bo i szlachetność drzewa lub konia – świadomie nadużywam pojęcia – ocenia się nie wedle swego mniemania, lecz stosownie do natury. Skoro tak, naturalny porządek musi stanowić podstawowe kryterium osądu wszelkiej szlachetności oraz hańby. Gdyby o męstwie w ogólności wyrokowano jedynie na podstawie domysłów, tak samo oceniano by poszczególne jego przejawy. Któż by uznał, że ten czy ów zasługuje na miano człowieka mądrego i, że się tak wyrażę, bystrego, nie biorąc pod uwagę charakteru, tylko okoliczności zewnętrzne? Męstwo jest więc doskonałą roztropnością, opartą na porządku naturalnym, podobnie zresztą jak wszelkie przejawy szlachetności [...].

Zakończę swoje wywody następującym wnioskiem, który sam się nasuwa po omówieniu całej sprawy: sprawiedliwość oraz wszelkie przejawy uczciwości same przez się stanowią godny cel. Sprawiedliwość i prawo są však szczególnie bliskie wszystkim zacnym ludziom. Ci nie błądzą i cenią jedynie wartości nie wymagające żadnej rekomendacji. Prawo samo w sobie jest ważne i godne najwyższego uznania. Skoro tak, zasłużyła na nie również sprawiedliwość. Jeśli ona, to i wszelkie przejawy męstwa. Przykłady? Czy hojność jest bezinteresowna, czy też wynika z wyrachowania? Jeżeli ktoś bez oglądania się na profity okazuje życzliwość, gest nazwiemy bezinteresownym; gdy liczy na zysk, to przykład interesowności. Bez wątplenia człowiek zwany hojnym lub życzliwym ma wzgląd na powinność, a nie na chęć zysku. Sprawiedliwość również nie żąda ani nagrody, ani odpłaty. Sama przez się warta jest starań [...].

A rozważa, umiarkowanie, powściągliwość, skromność, poczucie godności i obyczajność? Co o nich powiemy? Czy to z lęku przed niesławą lub z obawy przed sądami i prawem unikamy rozpusty? Myślałby kto, że ludziom skromnym i powściągliwym zależy tylko na dobrej opinii i z tej samej przyczyny na ich twarzach pojawia się zapewne rumieniec; wstyd nawet wspomnieć o wstydlivosti. Mnie natomiast w zawstydzenie wprawiają obyczaje tych mędrców, którzy twierdzą, że kto się nie ustrzegł występku, zachowa twarz, jeśli zdoła uniknąć osądu. Cóż dalej? Czy możemy nazwać przyzwoitymi tych, co powstrzymują się od nierządu ze strachu przed niesławą, która jest však jedynie następstwem ohydneho uczynku? Czy wolno zatem chwalić lub ganić, jeżeli zatracą się wzgląd na istotę rzeczy, która uchodzi za wartą pochwały lub nagany? Skoro ułomności cielesne widoczne na pierwszy rzut oka wywołują pewien niesmak, czemu jawne duchowe kalectwo nie miałoby spowodować podobnej reakcji, zwłaszcza że same występkę wymownie świadczą

o jego ohydzie? Trudno wskazać przywarę wstrętniejszą niż chciwość, gorszą od rozwiązłości, bardziej godną pogardy niż tchórzostwo, nικczemniejszą od nieuctwa i tępoty. Cóż dalej? Czy ludzi odznaczających się jedną lub kilkoma z powyższych cech mamy za nieszczęśników ze względu na poniesione przez nich szkody i straty oraz doznane cierpienia, czy też z powodu samej natury i szpetnych następstw ich poczynań? Tę samą metodę oceny można zastosować, głosząc pochwałę męstwa. Dodajmy jeszcze, że gdyby się do niego dążyło przez wzgląd na inne dobra, konsekwentnie trzeba by przyjąć, że coś nad nim góruje. Czy to pieniądze, zaszczyty, uroda, zdrowie? Póki je mamy, nie są w cenie; poza tym w żaden sposób nie da się określić, na jak długo wystarczą. Wstyd mówić, ale może chodzi o tak zwaną rozkosz? Ale przecież męstwo objawia się najpełniej przez jej odrzucenie i wżgardę.

Marek Aureliusz

OBYWATEL ŚWIATA

Źródło: Marek Aureliusz, *Rozmyślania*, De Agostini - Altaya, Warszawa 2001
(przeł. M. Reiter)

Zaczynając dzień, powiedz sobie: Zetknę się z człowiekiem natrętnym, niewdzięcznym, zuchwałym, podstępny, złośliwym, niespołecznym. Wszystkie te wady powstały u nich z powodu braku rozeznania złego i dobrego. Mnie zaś, którym zbadał naturę dobra, że jest piękne, i zła, że jest brzydkie, i naturę człowieka grzeszącego, że jest mi pokrewnym, nie dlatego, że ma w sobie krew i pochodzenie to samo, ale że ma i rozum, i boski pierwiastek, nikt nie może wyrządzić nic złego. Nikt mnie bowiem nie uwikła w brzydotę. Nie mogę też czuć gniewu wobec krewnego ani go nienawidzić. Zrodziliśmy się bowiem do wspólnej pracy, tak jak nogi, jak ręce, jak brwi, jak rzędy zębów górnych i dolnych. Wzajemne więc szkoderzenie sobie jest przeciwne naturze, wzajemnym zaś szkoderzeniem jest uczucie gniewu i nienawiści [...].

Jeżeli to, co wewnątrz nas rządzi, jest zgodne z prawem natury, to taki jest stosunek do zdarzeń, że z łatwością dostosowuje się do wszelkich możliwości i do tego, co mu jest dane. Nie lubi żadnego tworzywa wyznaczonego, lecz co mu się nastręcza z pewnym wyborem przyjmuje: z tego zaś, co mu w jego drodze przeszkadza, czyni dla siebie tworzywo do opracowania, podobnie jak ogień, gdy zawładnie czymś, co weń wpadnie, a od czego światło słabe mogłoby zgasnąć: ogień pełny bardzo szybko przyswaja sobie to, co mu się przynosi, trawi i dzięki temu właśnie wznosi się wyżej [...].

Ustroni sobie szukają na wsi, nad morzem lub w górach. I ty zwyczajnie bardzo za tym tęsknisz. Wszystko to jest jednak bardzo niemądre, bo przecież można usunąć się, kiedykolwiek zechcesz, w głąb siebie. Nigdzie bowiem nie schroni się człowiek spokojniej i łatwiej jak do duszy własnej; zwłaszcza ten, kto ma taką ustronń wewnętrzną, że się natychmiast zupełny znajdzie spokój, jeżeli w nią się wpatrzy. A nic innego nie nazywam spokojem jak wewnętrzną ładu. Jak najczęściej więc stwarzaj sam sobie tę ustronń i odświeżaj sam siebie. A krótkie to niech będą i elementarne zasady, które ci wystarczą do natychmiastowego otwarcia tej ustroni i spowodują, że opuścisz ją w usposobieniu gotowym do cierpliwego znoszenia stosunków, do których wracasz. Z czegoż bowiem jesteś niezadowolony? Z przewrotności ludzi? Zastanowiwszy się raz jeszcze nad tym – co jest rzeczą rozstrzygniętą – że stworzenia rozumne istnieją dla wzajemnej pomocy i że wyrozumiałość jest częścią sprawiedliwości, i że ludzie błędzą wbrew swej chęci, i nad tym, ilu to ludzi zmarło i w proch się

rozsypało, którzy z sobą nawzajem walczyli, nawzajem się podejrzewali, nienawidzili, szli z sobą na noże – o tym pomyśl i odpocznij wreszcie! Może jesteś niezadowolony z losu? Przypomnij sobie alternatywę: albo opatrność, albo atomy i dowody twierdzenia, że świat – to państwo. A może dolegliwości cielesne cię trapią? Pomyśl, że dusza nie ulega żadnemu wpływowi ani łagodnemu, ani gwałtownemu, skoro się tylko sama w sobie zamknie i własną moc sobie uświadomi, i przypomnij sobie to wszystko, coś słyszał i przyswoił sobie z nauki o przykrości i przyjemności. Może cię żądza sławy marnej niepokoi? Popatrz, jak szybko wszystko ulega zapomnieniu! Popatrz na ogrom niezmiernego czasu przed tobą i po tobie, jak próżny jest ten brzęk sławy, jak są zmienni w sądzie i jak go nie mają ci, którzy ci się zdają sławę twą głosić, jak szczupłe miejsce, do którego się ta sława ogranicza. Cała bowiem ziemia – to punkcik, a w niej jakimże kącikiem część zamieszкана! A w niej iluż jest i co za jedni ci, co cię chwalić mają! Pamiętaj więc o tym, że możesz cofnąć się do tej własnej ustroni, a przede wszystkim nie daj się pociągnąć tu i tam, nie upieraj się przy niczym, lecz bądź wolnym i patrz na rzeczy jak mężczyzna, jak człowiek, jak obywatel, jak stworzenie śmiertelne. Dwa zaś pewniki niech będą wśród podręcznych, na których się oprzesz: jeden, że wypadki zewnętrzne duszy nie dotyczą, lecz stoją spokojnie poza nią, a wszelki niepokój jest jedynie skutkiem wewnętrznego sądu, i drugi, że wszystko, co widzisz, wnet ulega zmianie i wnet zniknie. I zawsze miej w pamięci, ilu już zmian sam byłeś świadkiem. Świat – to zmiana, życie – to wyobrażenie.

Jeżeli nam jest wspólna zdolność myślenia, to i wspólny jest rozum, na mocy którego jesteśmy istotami myślącymi. A w takim razie wspólny jest rozum, który nam nakazuje coś czynić lub nie. A w takim razie i prawo mamy wspólne. A w takim razie jesteśmy współobywatelami. A w takim razie jesteśmy członkami jakiegoś organizmu państwowego. A w takim razie świat jest poniekąd państwem. Co bowiem innego mieć będzie na myśli ten, kto powie, że cały ród ludzki tworzy wspólny organizm państwowy? Stamtąd to, z tego wspólnego państwa mamy i zdolność myślenia, i sądenia, i poczucie prawa. Bo skądże by? Bo jak część nasza ziemską oddzieliła się od jakiejś ziemi, a to, co wilgotne, z innego pierwiastka, a i to, czym oddychamy, z jakiegoś źródła pochodzi, i ciepłota, i to, co ogniste, z jakiegoś sobie właściwego źródła (nic bowiem z niczego pochodzi i w nic się obraca): tak więc i zdolność myślenia gdzieś musi mieć swój początek [...].

Wszystko, co się dzieje, dzieje się sprawiedliwie. Do tego przekonania pójdziesz, gdy się nad tym dokładnie zastanowisz. A nie myślę tylko o następstwie naturalnym rzeczy, lecz o zasadzie słuszności, o tym, że widać w tym jakby wolę kogoś, kto rozdziela wszystko według zasługi. Bacz pilnie na drogę, na którą wszedłeś, a cokolwiek czynisz, czyn tak, by być dobrym w tym znaczeniu, w jakim rozumie się właściwe pojęcie: dobry. Uważaj na to przy każdym czynie [...].

Co dla państwa nie jest szkodliwe, nie przynosi szkody i obywatelowi. Przy każdym wyobrażeniu szkody trzymaj się następującej zasady: jeżeli to państwu szkody nie przyniosło, to i mnie nie przyniosło. A jeżeli państwo szkodę ponosi, nie należy gniewać się na tego, kto przynosi szkodę państwu, lecz wskazać mu, w czym zbłądził [...].

Jeżeli bogowie uradzili coś o mnie i o tym, co mnie ma spotkać, to uradzili dobrze. Niełatwo bowiem wyobrazić sobie boga niezdolnego do mądrego postanowienia. A z jakiego też powodu mieliby dążyć do wyrządzenia mi krzywdy? Cóż by z tego przyszło im albo całości, która im przede wszystkim leży na sercu? A jeżeli nic nie postanowili osobno o mnie, to z pewnością postanowienie jakieś powzięli co do całości, a więc w następstwie tego powinienem uznawać i kochać i to także, co mnie przypadnie. A jeżeli nie przedsięwzięją postanowień co do niczego – myśl to bezbożna – to nie czcimy ich, nie módlmy się, nie wzywajmy ich w słowach przysięgi i nie czynimy innych rzeczy, które czynimy, wierząc w obecność i współbytność bogów. Jeżeli rzeczywiście nie przedsięwzięją postanowień w żadnej sprawie, która nas dotyczy, to ja mam władzę postanowienia sam o sobie. Mogę ocenić to, co dla mnie jest pożyteczne. A pożyteczne jest dla każdego to, co zgodne z jego ustrojem i naturą. Natura zaś moja jest obdarzona rozumem i stworzona do życia społecznego. Miastem i ojczyzną, jako Antoninowi, jest mi Rzym, jako człowiekowi – świat. To więc tylko jest dla mnie dobre, co jest pożyteczne dla tych państw [...].

Kto popełnia nieprawość, jest bezbożny. Skoro bowiem wszechnatura stworzyła istoty rozumne dla wzajemnej korzyści, by sobie nawzajem, stosownie do potrzeby, pomagały, a nigdy nie szkodziły, jasne jest, że ten, kto działa wbrew jej zamiarowi, występuje przeciw temu najczcigodniejszemu bóstwu. I kłamca grzeszy przeciw temuż bóstwu. Wszechnatura bowiem jest naturą rzeczywistości, a rzeczywistość jest związana z całą teraźniejszością stosunkiem przyjaznym. Prócz tego nazywa się ona prawdą; jest też przyczyną wszelkiej prawdy. Świadomy więc kłamca występuje przeciw bóstwu o tyle, że oszukując, popełnia nieprawość. A nieświadomy o tyle, że postępuje wbrew woli wszechnatury i burzy jej porządek, wypowiadając walkę naturze świata. Ale i przeciw sobie występuje ten, kogo pociągają rzeczy sprzeczne z prawdą. Otrzymał był bowiem od wszechnatury uzdolnienie tego rodzaju, że przez zaniedbanie rozwinięcia go nie jest teraz zdolny odróżnić kłamstwa od prawdy. A i ten, kto się ubiega za rozkoszami jako za dobrem, a unika przykrości jako zła, grzeszy przeciw bóstwu. Człowiek taki nieraz czuć musi niechęć do wszechnatury, mniemając, że niesłusznie wymierza coś ludziom złym i dobrym, bo często ludzie źli opływają w rozkosze i mają środki po temu, a ludzie dobrzy natrafiają na przykrości i na warunki, które przykrość stwarzają. Prócz tego ten, kto boi się przykrości, będzie się kiedyś z pewnością obawiał i tego, co zdarzy się we wszechświecie. A to już jest występkiem przeciw bogu. A kto

goni za rozkoszami, nie wstrzyma się od niesprawiedliwości. A to jest jawną bezbożnością. Powinni się więc wobec tego, co wszechnatura uważa za rzecz obojętną (nie stworzyłaby bowiem tego i tamtego, gdyby nie uważała tego za sprawę obojętną), zachowywać obojętnie ludzie, którzy chcą postępować zgodnie z wszechnaturą i będąc z nią jednej myśli. Kto więc nie patrzy obojętnie na przykrość i rozkosz albo na śmierć czy życie, albo sławę lub brak sławy, co wszystko obojętne jest dla wszechnatury, ten widocznie grzeszy przeciw bóstwu. A mówię, że wszechnatura zachowuje się wobec powyższych rzeczy obojętnie - w tym znaczeniu, że zdarzają się one bez jakiegokolwiek osobnego uzasadnienia w myśl prawa przyczynowości, jako skutek jakiegoś pierwotnego postanowienia opatrności, która wzięła się, od jakiegoś początku zacząwszy, do tego właśnie urządzania świata, zebrawszy w całość pewne prawzory rzeczy przyszłych i odgraniczywszy siły twórcze substancji, zmian i ich następstw [...].

Byłeś, człowiecze, obywatelem tego oto wielkiego państwa. Cóż ci na tym zależy, czy lat pięć, czy sto? Co jest według praw, to jest dla wszystkich równe. Cóż więc w tym strasznego, jeżeli cię usuwa z granic państwa nie tyran, nie sędzia niesprawiedliwy, ale natura, która cię w nie wprowadziła? Tak jak aktora usuwa ze sceny pretor, który go przyjął. «Alem nie odegrał pięciu aktów, tylko trzy» – Dobrze. Ale w życiu trzy akty tworzą sztukę całą. Bo kiedy się ma skończyć, wyznacza ów, kto przedtem zespół ułożył, a teraz rozpuszcza. Ty zaś ani w jednym, ani w drugim udziale nie brałeś. Odejdź więc łagodnie. Łagodny bowiem jest i ten, kto cię zwalnia [...].

Św. Paweł

NOWY TESTAMENT

Źródła: *Wielkie Mowy Historii*, Polityka, Warszawa 2006, t. 1 *Od Mojżesza do Napoleona*
(przeł. ks. R. Popowski)

[Paweł zatem, postawiony na środku Wzgórza Aresa, tak przemówił:]
„O Ateńczycy, na każdym kroku tu widzę, jak bardzo jesteście religijni. Gdy bowiem chodziłem, oglądając to, co służy waszej religii, napotkałem też ołtarz, na którym było napisane: Bogu niepoznawalnemu. Co więc czcicie, nie znając, ja wam przynoszę w poselstwie. Bóg, Stwórca świata i wszystkiego, co w nim, On, skoro nieba i ziemi jest Panem, nie mieszka w świątyniach ręką uczynionych; ani rąk ludzi nie potrzebuje do obsługi, jakby odczuwał niedostatek czegoś, bo sam każdemu dał życie, i tchnienie, i wszystko. Z jednego wywiódł każde plemię ludzkie, aby zasiedlali całe oblicze ziemi – a ich zasiedlaniu wyznaczył ściśle określone czasy i granice – oraz by szukali Boga, aby dotknąć Go niemal i znaleźć, bo naprawdę niedaleko On jest od każdego z nas.

W Nim bowiem żyjemy, poruszamy się i jesteśmy, co również powiedzieli niektórzy z waszych poetów: Bo też Jego plemieniem jesteśmy. Skoro więc jesteśmy plemieniem Boga, nie powinniśmy uważać, że Bóstwo jest podobne do złota, czy srebra, czy kamienia – do wytworu zręczności i pomysłowości człowieka. Bóg patrzący poza czasy niewiedzy wzywa teraz w każdym miejscu wszystkich ludzi, by się nawracali, gdyż wyznaczył dzień, w którym sprawiedliwie będzie sądził świat przez Człowieka, którego ustanowił, dając wszystkim porękę przez wskrzeszenie Go z martwych”.

Św. Augustyn

O PAŃSTWIE BOŻYM

Źródło: *Władza. Wolność. Prawo*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1994
(przeł. W. Kornatowski)

Czymże są więc wyzute ze sprawiedliwości państwa, jeśli nie wielkimi bandami rozbójników? Bo czyż i rozbójnicze bandy są czymś innym niż małymi państwami? Wszak i banda jest gromadą ludzi rządzących się rozkazami swego przywódcy, związaną przez ugodę o wspólności i rozdzielającą zdobycz wedle przyjętego przez się prawa. Gdy plaga ta przez napływ niegodziwych ludzi rozrasta się tak dalece, iż opanowuje niektóre okolice, zakłada swoje placówki, zagarnia miasta, ujarzmia narody, wówczas jawnie przyjmuje nazwę państwa, do czego się już całkiem wyraźnie przyczynia bynajmniej nie wyrzeczenie się chciwości, ale przydanie do niej bezkarności. Toteż udatna i zarazem słuszna była odpowiedź jakiegoś pojmanego korsarza, udzielona sławnemu Aleksandrowi Wielkiemu. Gdy bowiem król ten zapytał go, czym się powodował uprawiając rozbój na morzu, tamten z nieukrywaną zuchwałością odrzekł: „Tym samym, co i ty, uprawiając rozbój po całym świecie. Ponieważ jednak ja posługuję się przy tym małym okręcikiem, nazywają mnie rozbójnikiem, a że ty używasz do tego wielkiej floty, przeto zwą cię wodzem” [...].

SUMMA THEOLOGIAE oraz DE REGNO

Źródło: *Władza. Wolność. Prawo*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1994
(przeł. o. Pius Bełch, o. Jacek Salij)

Prawo jest niczym innym jak jakąś wytyczną (*dictamen*) rozumu praktycznego, a chodzi o rozum głowy państwa sprawującego rządy nad jakąś doskonałą wspólnotą. Otóż z tego, co w pierwszej części powiedziano, widać jasno, że światem kieruje Boska opatrność i że wszystko we wszechświecie jest rządzone według pomysłu Boga. I dlatego też i sam ów pomysł rządzenia rzeczami, istniejący w Bogu jako głowie wszechrzeczy, jest w istocie prawem. A ponieważ, jak czytamy w *Księdze Przysłów*, pomysł w Bogu nie powstaje w czasie ale jest wieczny, dlatego i to prawo trzeba uznać za wieczne [...].

A ponieważ dobro jest celem, a zło jest tego przeciwieństwem, dlatego wszystko to, ku czemu człowiek ma naturalną skłonność, rozum w naturalny sposób pojmuje dobro, i w następstwie uważa, że należy czynnie ku niemu dążyć, a przeciwieństwo tego uznaje za zło i każe go unikać. Odpowiednio zatem do porządku naturalnych skłonności istnieje porządek przykazań prawa naturalnego. Tak więc, po pierwsze, istnieje w człowieku skłonność ku dobru odpowiednio do natury, którą ma wspólnie z wszystkimi jestestwami. Chodzi mianowicie o to, że każde jestestwo pragnie zachowania swojego bytu odpowiednio do swojej natury. I jeśli chodzi o tę skłonność, do prawa naturalnego należy to wszystko, co służy utrzymaniu człowieka w istnieniu oraz oddaleniu tego, co jest temu przeciwne [...].

Prawa ustanowione przez ludzi są albo sprawiedliwe, albo niesprawiedliwe. Jeśli są sprawiedliwe, to z prawa wiecznego, od którego pochodzą, mają moc obowiązywania w sumieniu. Świadczą o tym słowa Biblii: „Przeze Mnie królowie panują i prawodawcy uchwalają sprawiedliwe prawa”. Prawa zaś są sprawiedliwe: albo ze względu na swój cel, kiedy mianowicie mają na uwadze dobro wspólne; albo z powodu twórcy, kiedy mianowicie wydane prawo nie przekracza władzy wydającej, albo w reszcie w swojej treści, kiedy mianowicie według równości proporcjonalnej nakładają podwładnym ciężary na rzecz dobra wspólnego. Skoro bowiem jeden człowiek jest częścią wielości osób, każdy człowiek przynależy do całości: zarówno jego osoba, jak i to, co posiada; podobnie jak i każda część należy do całości tym, czym jest. Toteż i natura wystawia jakąś część na ucierpienie szkody po to, aby ratować całość. W myśl tego, takie prawa, które rozkładają proporcjonalnie ciężary, są sprawiedliwe, obowiązują w sumieniu i są prawami legalnymi.

Prawa są niesprawiedliwe w dwojaki sposób: pierwszy, ponieważ są sprzeczne z dobrem ludzi. W przeciwieństwie do praw sprawiedliwych są z tymże dobrem sprzeczne: albo ze względu na cel, gdy np. jakiś naczelnik nakłada swoim poddanym uciążliwe prawa niesłużące pożytkowi wspólnemu ale raczej zaspokajaniu własnej pożądlivosti lub dla własnej chwały; albo z powodu ich twórcy; np. gdy ktoś w wydawaniu prawa wychodzi poza granice powierzonej sobie władzy; albo wreszcie w swojej treści; np. gdy nierówno rozkłada się ciężary na społeczeństwo, chociaż one służą dobru wspólnemu. Tego rodzaju prawa raczej są pogwałceniem niż prawami, bo jak mówi Augustyn: „Prawo niesprawiedliwe wcale nie jest prawem” [...].

Wszelkie prawo jest dziełem rozumu i woli prawodawcy: prawo Boskie i naturalne jest dziełem rozumnej woli Boga, a prawo ludzkie jest dziełem kierowanej przez rozum woli człowieka. Otóż gdy chodzi o działanie, to rozum i wola ujawniają się zarówno poprzez słowa, jak i poprzez czyny. To bowiem każdy wybiera i uznaje za dobre, czego czynem dokonuje. Jest zaś jasne, że słowem ludzkim można zmienić a także i wyjaśnić prawo, jako że słowo to ujawnia wewnętrzny ruch i pomysł rozumu ludzkiego. Stąd też również i za pomocą czynów, nader często powtarzanych, które wytwarzają zwyczaj, prawo może ulec zmianie i wyjaśnieniu, a nawet spowodować coś, co nabiera mocy prawa, jako że zewnętrzne często powtarzane czyny są najskuteczniejszym świadectwem wewnętrznego ruchu woli i pomysłu rozumu. Co bowiem wielokroć się czyni, to bodajże pochodzi z wyważonego sądu rozumu. W myśl tego zwyczaj: nabiera mocy prawa, znosi je i jest interpretacją prawa [...].

Zacznijmy od wyjaśnienia, jakie treści zawierają się w nazwie „król”. Otóż wszędzie tam gdzie jest jakieś ukierunkowanie na cel i gdzie można postępować tak albo inaczej, potrzebny jest jakiś kierownik, dzięki któremu dochodzi się prosto do właściwego celu. Nie dopłynąłby okręt, pchany w różne strony przez zmieniające się wiatry, do portu przeznaczenia, gdyby nie zabiegał o to kierujący nim sternik. Otóż człowiek ma pewien cel, ku któremu zwrócone jest całe jego życie i działanie, działa bowiem przez umysł, a ten – rzecz jasna – zawsze działa dla celu. Ludzie zaś w różny sposób dążą do tego, co zamierzeli. Świadczy o tym sama różnorodność ich wysiłków i działań. Potrzebuje więc człowiek jakiegoś kierowania ku celowi.

Otóż każdy człowiek ma wszczepione z natury światło rozumu, którym kieruje swoje czyny ku celowi. I gdyby człowiek, tak jak liczne zwierzęta, żył w pojedynkę, nie potrzebowałby żadnego innego kierowania, lecz każdy sam dla siebie byłby królem, poddanym najwyższemu królowi – Bogu, jako że sam kierowałby sobą w swoich czynach, dzięki światłu rozumu danemu mu przez Boga. Otóż człowiek jest z natury stworzeniem społecznym i politycznym, żyjącym w gromadzie, bardziej nawet niż wszystkie zwierzęta. Wynika to z naturalnej konieczności. Zwierzętom bowiem natura przygotowuje pokarm, przyodziewa futrami, daje broń w postaci zębów, rogów, pazurów, a przynajmniej

szybkość w uciekaniu. Człowiek zaś nie otrzymał od natury żadnej z tych rzeczy, lecz zamiast tego został obdarzony rozumem, aby mógł zapewnić sobie to wszystko pracą rąk. Ale jeden człowiek do tego nie wystarczy, gdyż nie zdoła on samodzielnie przejść przez życie. Jest więc dla niego czymś naturalnym, że żyje w licznej wspólnocie.

Skoro człowiek musi żyć w społeczności, jako że w pojedynkę nie potrafi zaradzić życiowym potrzebom, zatem tym doskonalsza jest społeczność, im bardziej samowystarczalna w zakresie potrzeb życiowych. Wprawdzie pojedyncza rodzina jest już jakoś życiowo samowystarczalna: w zakresie przygotowywania pokarmów, wychowania potomstwa itp.; pojedyncza wieś – w zakresie jakiegoś działu gospodarki; miasto natomiast, jako społeczność doskonała – w zakresie wszystkich potrzeb życiowych. Jeszcze bardziej cały kraj – ze względu na konieczność zwalczania nieprzyjaciół i wzajemnej przeciwko nim pomocy. Kto więc rządzi społecznością doskonałą czyli miastem lub krajem, nazywa się królem; kto zaś rządzi domem, nie nazywa się królem, ale gospodarzem, nosi jednak jakieś podobieństwo króla, toteż niekiedy królów nazywa się ojcami ludu.

Zatem królem jest ten, kto jako jeden rządzi społecznością miasta lub kraju, dla jej dobra wspólnego. Jak powiada Salomon: „Król rozkazuje całej ziemi, która mu służy” [...].

Otóż jak rządy króla są najlepsze, tak rządy tyrana są najgorsze. Albowiem republice przeciwstawia się demokracja, gdyż w obu wypadkach, jak mówiliśmy, rządy są sprawowane przez wielu; z kolei arystokracji przeciwstawia się oligarchia, obie bowiem są sprawowane przez nielicznych; królowaniu zaś – tyrania, gdyż w jednym i drugim wypadku są to rządy jednego. Wykazaliśmy już, że królestwo jest najlepszym [systemem] rządów. Ponieważ zaś najlepszemu przeciwstawia się najgorsze, wynika stąd, że rządy tyrana są najgorsze.

Dalej, siła zjednoczona skuteczniej osiąga cel, niż kiedy jest rozproszona lub moc, która działa ku dobru, bardziej się zjednoczyła, żeby z tym większą siłą czynić dobro, tak samo jest bardziej szkodliwe, kiedy moc czyniąca zło jest jedna, aniżeli kiedy podzielona. Otóż moc niesprawiedliwego władcy działa na zło społeczności, gdyż dobro wspólne społeczności odwraca on wyłącznie dla swojego własnego dobra. W rządach sprawiedliwych, im bardziej władca jest jeden, tym bardziej korzystne rządy, tak że monarchia jest korzystniejsza od arystokracji, arystokracja zaś od republiki. Przeciwnie jest w rządach niesprawiedliwych: im bardziej władca jest jeden, tym więcej przynoszą one szkody. Zatem tyrania jest bardziej szkodliwa niż oligarchia, oligarchia zaś niż demokracja.

Następnie, rządy w ten sposób stają się niesprawiedliwe, że wzgardziwszy dobrem wspólnym społeczności, władca szuka dobra prywatnego. Im bardziej zaś odchodzi od dobra wspólnego, tym bardziej niesprawiedliwe są rządy. Otóż więcej odchodzi się od dobra wspólnego w oligarchii, gdzie szuka się

dobra nielicznych, aniżeli w demokracji, gdzie szuka się dobra wielu. A jeszcze bardziej odchodzi się od dobra wspólnego w tyranii, gdzie szuka się dobra tylko dla jednego. Dla każdej bowiem całości bliższe jest liczne niż nieliczne, oraz nieliczne raczej niż pojedyncze. Zatem rządy tyrana są najbardziej niesprawiedliwe [...].

Stanie się to również jasne, jeśli rozważyć porządek Bożej opatrności, która najlepiej wszystkim kieruje. Albowiem dobro przychodzi do rzeczy z jakiejś przyczyny doskonałej, gdyż wszystko co może przyczynić się do dobra, jakby się jednoczy; natomiast zło [przychodzi] oddzielnie z poszczególnych braków. Nie będzie bowiem ciało piękne, jeżeli wszystkie członki nie będą stosownie ułożone; brzydotę zaś sprawia niestosowne ułożenie jakiegokolwiek członka. Tak więc brzydota pochodzi ona w różny sposób od różnych przyczyn, uroda zaś w jeden sposób od jednej przyczyny doskonałej. I tak jest we wszystkim, co dobre i złe, jakby Bóg o to się troszczył, żeby dobro pochodzące od jednej przyczyny było mocniejsze, zaś zło pochodzące z wielu przyczyn było słabsze. Lepiej więc, żeby rządy sprawiedliwe należały tylko do jednego: są wówczas mocniejsze. Jeśli zaś rządy odbiegają od sprawiedliwości, lepiej żeby sprawowali je liczni: są wówczas słabsze, a [rządzący] przeszkadzają sobie wzajemnie. Zatem wśród rządów niesprawiedliwych bardziej znośna jest demokracja – najgorsza zaś tyrania [...].

KAZANIE 46.

**O TYM, ŻE NALEŻY WYŻEJ CENIĆ MĄDROŚĆ
NIŻ OREŹ WOJENNY**

Źródło: *Wielkie Mowy Historii*, Polityka, Warszawa 2006, t. 1 *Od Mojżesza do Napoleona*
(przeł. B. Chmielowska)

„Lepsza jest mądrość niż oręż wojenne”

Z powodu ludzkiej skłonności do popełniania grzechów, a także z powodu ludzkiej chciwości, będącej przyczyną niezliczonych spraw spornych, żadna społeczność, żadne księstwo ni królestwo nie może właściwie istnieć, jeśli nie rządzi się jasno ustalonymi ustawami. Ustawa prawna, która zapewnia zbawienne rządy, winna być rozumna, przekonująca i godna poszanowania.

Ale, ponieważ daremna jest surowość wszelkich ustaw, jeśli nie są one odbiciem prawa boskiego, jak mówi Augustyn w szóstej księdze Państwa Bożego, przeto wszystkie ustawy muszą wypływać z tegoż prawa bożego i nigdy nic mogą być z nim sprzeczne, zgodnie z tym, co przez usta Salomona mówi Mądrość: „Przeze mnie królowie królują i prawodawcy stanowią, co jest sprawiedliwe”.

A zatem dobrze urządzona jest jedynie ta rzeczpospolita, która w rządzeniu posługuje się ustawami wypływającymi z prawa bożego, albowiem państwo wtedy jest boże, gdy siłą kierującą jest prawda, prawem miłość bliźniego, regułą sprawiedliwość i równość. Wprawdzie nie masz miasta, prowincji, księstwa ni królestwa, żeby nie posiadało ustaw, którymi ludzie muszą się kierować, podobnie jak konie kierowane są lejcami, niezmiernie rzadko jednak społeczność tak się rządzi, by zasługiwała na miano państwa bożego.

Dzieje się tak dlatego, że nie ma wiary, prawda ginie w zaułkach, nie ma bojaźni bożej, nie ma szacunku, brak pobożności, świętości, nie masz niewinności ani troski o dom boży, nie ma, na koniec, sprawiedliwości, bez której nie może się rządzić rzeczpospolita. Bo zaiste, zabierz człowiekowi reguły prawne, a czymże innym człowiek ten będzie jak nie „naczyniem gniewu”? Usuń z królestw sprawiedliwość, a czym będą królestwa jak nie bandami rozbójników, wedle Augustyna (Państwo Boże, ks. IV, rozdz. 4)? Usuń bojaźń bożą, a natychmiast świat wypełni się niegodziwością tak dalece, że słuszne będzie jego zgładzenie razem z ziemią. Usuń życzliwość wzajemną z granic państwa,

a „wszelkie królestwo, przeciw sobie rozdzielone, będzie spustoszone i dom na dom upadnie”, jak mówi Prawda u Mateusza w rozdz. 12.

Nie ma zaś zgody, jak tylko tam, gdzie króluje miłość bliźniego, która „z mnóstwa wierzących czyni jedno serce i jedną duszę”. A tam z kolei, gdzie panuje jednomyślna życzliwość, państwo jest silne i dla wrogów straszne niby zwarty obóz warowny. Gdzie bowiem nikt się ze złością nie odwraca od innych, nikt nie oszukuje drugiego słowami ani gestami nie zwodzi, a każdy gotów świadczyć drugiemu uczynność, tam sprawiedliwość mocne ma podstawy. Jeśli natomiast gotowość niesienia pomocy zyskuje się pochlebstwem lub kupuje za pieniądze, wtedy sprawiedliwość zmienia się stosownie do czasu i okoliczności. Przeto prawdziwa jest jedynie uczynność wypływająca z miłości do Boga, któremu winniśmy cześć, męstwo, poddanie, szacunek i bojaźń, albo z miłości bliźniego, któremu należy się z naszej strony łagodność, wsparcie, obrona, pokrzepienie i pocieszenie.

Jakoż do tego, aby wzrastała w siłę rzeczpospolita, trzeba jej się rządzić boskimi prawami i mądrością bożą. I niech się nie chełpi obfitością oręża, jeśli jej brakuje mądrości, ponieważ „lepsza jest mądrość niż oręż wojenne”. Widać to jasno, gdy się rozważa wojny prowadzone przez wiernych, a zwłaszcza przez Machabejczyków, kiedy to wiele tysięcy pogan, groźnych przez swoje uzbrojenie i doświadczenie wojenne, nieliczni wierni częstokroć pokonywali raczej słowami i mądrością niż siłą oręża. A to dlatego, że, jak powiada Juda Machabeusz, wojownik najdzielniejszy, „nie ma różnicy przed obliczem Boga niebieskiego wybawić przez wielu albo przez niewielu, bo nie przez mnóstwo wojska odnosi się zwycięstwo w bitwie, ale z nieba jest siła”. „Jeśli Bóg będzie z nami, kto przeciwko nam?”. Jeśli Bóg naszym sprzymierzeńcem, kim ten, kto mógłby nas zwyciężyć? Jeśli zaś Bóg nie jest z nami, któż stanie po naszej stronie? [...]

Cóż więc się stanie, jeśli to będzie grzech nie jednego człowieka, lecz wszystkich członków licznej społeczności? Zaiste, powinno obawiać się klęski wojsko, gdzie grzechy wielu wołają o pomstę do nieba. „Zobaczmy, mówi Pan o mieszkańcach Sodomy, czy dopuścili się uczynków wedle krzyku”. A ponieważ tak rzeczywiście było, wszyscy od największego do najmniejszego, z wyjątkiem Lota i jego rodziny, zesłi do piekieł ogniem i siarką strawieni.

Jeśli głos krwi rozlanej jednego człowieka słychać w niebiosach, aby boski majestat mógł wziąć pomstę na mordercy, to jakże nie będzie słychać połączonych głosów biednych, uciśnionych, upokorzonych, ofiar nierządu i cudzołóstwa, ginących z biedy i głodu, chorych i nieszczęśliwych mieszkańców ziemi? Czyż ujdzie to niepobłażliwym oczom Boga? Przenigdy, albowiem powiada prorok: „Bóg pomsty pan”. Tenże Bóg, jak mówi inny prorok, jest „Bogiem gorliwie tropiącym grzechy ojców na synach do trzeciego i czwartego pokolenia”.

Czyż pozostawi niepomszczone łupienie kościołów z posiadłości, dzieścicin i innych dóbr, dokonywane wbrew prawu boskiemu, prawu kanonicznemu, prawu wojennemu, prawu publicznemu, prawu prywatnemu i prawu naturalnemu? W żadnym wypadku gdy spostrzeże rozproszone swoje dziedzictwo, krwią własną odkupione, trzeba drżeć, by z ust siedzącego na tronie nie spadł na czyniących niegodziwości miecz z dwu stron wyostrzony.

O, jakże w naszych czasach nie zwraca się uwagi na straszliwe wyroki boże, którymi Bóg strącił z nieba za pychę anioła, „pieczęć podobieństwa, wszelkim drogim kamieniem okrytą”, z powodu kawałka zakazanego jabłka wypędził precz z rajy pierwszych rodziców i całe ich potomstwo, świat cały dla niegodziwości jego potopem zniszczył, a wszystkich ludzi, z wyjątkiem zaledwie ośmiu ocalonych, zatopił, pięć miast zniszczył cuchnącym pożarem, za bałwochwalczą cześć dla odlanego z metalu cielca odebrał w jednym dniu życie dwudziestu dwu tysiącom ludzi, do Ziemi Obiecanej z powodu niedowiarstwa i zatwardziałości serca wprowadził jedynie dwu, mimo że obiecał ją wszystkim. Na mocy tychże wyroków zgotował straszną śmierć Koremu i jego towarzyszom za uzurpowanie sobie prawa do godności kapłańskiej. Zniszczył, karząc występny rozpustę, cały okręg Beniamina, a ocalił jedynie sześciuset mieszkańców. Za pychę Dawida zgładził siedemdziesiąt dwa tysiące ludzi. Sławny wśród królestw Babilon, mający za nic pozostałe królestwa, za liczne grzechy jego mieszkańców wyludnił tak, że w pałacach królewskich i książęcych zamieszkały węże, a strusie uwiły swe gniazda. Na mocy tychże wyroków wydał Bóg w ręce Nabuchodonozora swój własny i szczególnie ukochany naród, a Nabuchodonozor wzięwszy ten naród w niewolę spalił święte miasto i świątynię.

Oto takie i inne jeszcze wyroki boże, których pełne jest Pismo św., zdają się być dla wielu igraszką i senną zjawą. A to dlatego, że gdy nie dosięga ich natychmiast kara Boga, bez lęku popełniają dalsze występki.

Przeto drżycie przed srogą sprawiedliwością bożą, która bez żadnej omyłki występny zgotuje męki, a dobrych obdarzy nagrodą bez miary. Zabiegajmy raczej o oręż mądrości niż o zbrojny tłum, albowiem „lepsza jest mądrość niż oręż wojenne”.

Na cóż bowiem przyda się siekiera, gdy brak ręki, która by przy jej pomocy rąbała? Cóż po włóczni, jeśli nie ma kto nią rzucić do celu? Cóż po tłumie, który nie uznaje dyscypliny? Łatwo wszak może ponieść klęskę wojsko choćby nie wiem jak wielkie, jeśli należytej dyscypliny w nim braknie. [...]

Niech więc będzie w wojsku karność, jeśli ma ono odnosić zwycięstwa. Niech też będzie biegłość w rzemiośle wojennym podobna panującej wśród żołnierzy Aleksandra, o którym opowiada Pompejusz Trogus w księdze dwunastej, że gdy dobierał żołnierzy do szczególnie niebezpiecznej bitwy, to nie wyznaczał do niej ani ludzi w sile wieku, ani bardzo młodych, lecz weteranów, po większej części nawet będących już w stanie spoczynku, takich, co

to wojowali jeszcze razem z jego ojcem i stryjem, tak iż można było sądzić, że to nie żołnierze doborowi, ale sami mistrzowie sztuki wojennej. Dowodzili też oddziałami wyłącznie mężczyźni sześćdziesięcioletni, toteż jeśli się patrzyło na czoło szyku, można było rzec, że się ma przed oczyma senat jakiejś rzezypospolitej. Dlatego nikt podczas bitwy nie myślał o ucieczce, a wszyscy o zwycięstwie i nikt nie liczył na szybkość nóg, lecz na siłę ramion. Przeciwnie natomiast było z Dariuszem i jego wojskiem. I dlatego żołnierze Aleksandra zwyciężyli, a Dariusza zostali pokonani.

Nic w tym dziwnego. Kto bowiem pragnie pomyślnego końca walki, zawierzy sztuce, nie losowi, a nadto mądrości Boga, która ręce przyuczy do bitwy, a palce do wojny; mądrość ta da nam zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi widzialnymi i niewidzialnymi, sprowadzi pokój i tycie spokojne i pozwoli nam osiąść w niebiosach „w piękności pokoju i w odpocznieniu bogatym” – Mądrość sama, Syn Boży przez wieki i na wieki wysławiony.

Paweł Włodkowiec

O WŁADZY PAPIEŻA I CESARZA W STOSUNKU DO POGAN

Źródło: *Wielkie Mowy Historii*, Polityka, Warszawa 2006, t. 1 *Od Mojżesza do Napoleona*
(przeł. L. Ehrlich)

Kiedy dawno temu srożyli się Prusowie, podówczas niewierni, oraz inni przeciw Polakom chrześcijanom, zostali wpuszczeni do Polski przez książąt Polski na pomoc Krzyżacy, którzy nazywają się Braćmi Świętej Marii Szpitala Jerozolimskiego z Domu Niemców, i przez książąt Polski zostały im wyznaczone i dane pewne posiadłości nad granicą rzeczonych niewiernych. Z tych to posiadłości, z pomocą Polaków i innych chrześcijan, z biegiem czasu podbili sobie okrutny naród Prusów, podówczas niewiernych, i zajęli państwo i dlatego nazywają się panami z Prus. Tam też pobudowano już to poważne i bardzo obronne miasta, już to bardzo mocne grody, a całe ich państwo bardzo silnymi obwarowaniami tak zostało umocnione, że stało się nie do zdobycia nawet dla więcej niż dziesięciokrotnej siły. I choć po podbiciu Prusów pod ich władzę już dawno skończyło się okrucieństwo pogan, przejawiane w napadaniu na chrześcijan, ci jednak Krzyżacy dotychczas nie przestali napadać niewiernych, choć uśmierzonych i spokojnych, i nachodzić ich ziemie i państwa; przeciwnie, pod pierwotnym pozorem, jakoby zaciekłość pogańska nadal srożyła się przeciw chrześcijanom, przywołując na pomoc chrześcijan biorą sobie za regułę nachodzić z silnym wojskiem ziemie niewiernych dwa razy na rok, mianowicie w następujących dniach i okresach: Wniebowzięcia i Oczyszczenia Chwalebnej Dziewicy Marii, które to kolejne wyprawy w swym ludowym języku nazywają rejsami. I tak przechodzi w zwyczaj błąd polegający na tym, że wierni Chrystusowi w celu pełnienia służby wojennej, wierząc, że oddają hołd Bogu, schodzą się tam tłumnie i spokojny naród niewiernych z okazji szerzenia wiary katolickiej jest okrutnie atakowany. Stąd wynikają zabójstwa, wierni na równi z niewiernymi są zagrożeni niebezpieczeństwem potępienia, następują rabunki i nieskończone inne niegodziwości. I tak rośnie sława Zakonu, rosną bogactwa z potęgą, z obu stron zgarniają Krzyżacy do skarbców i wzbogacają się: kosztem chrześcijan i kosztem pogan. Wyjednują pisma papieży i cesarza, aby ich były wszelkie okolice, ziemie czy państwa niewiernych, które zdobędą czy zajmą.

Wreszcie duch boży, który tchnie kędy chce, przywołując najpotężniejszych książąt pogan z błędu pogaństwa do wyznania prawdziwej wiary, za spr-

wą Polaków doprowadził ich dla obmycia do źródła chrztu świętego. Jeden z nich objął rząd królestwa Polski, drugi pozostał rządcą i władcą Litwy i innych sąsiednich krajów tak schizmatyckich, jak pogańskich. I za nimi, których potęga niegdyś przejmowała strachem kraje chrześcijańskie Prus, Inflant i Polski, idzie oto, aby wyznawać wiarę świętą, niezmierne mnóstwo pogan; biegną tłumnie to źródła chrztu świętego i prawie wszyscy ich poddani naturalni na ziemiach Litwy itd. przyjęli obmycie w świętym źródle, a inni nadal kolejno je przyjmują. Inni zaś jeszcze dobrowolnie poddali się ich władzy.

Rozważając te cuda Krzyżacy i jak gdyby zmartwieni, że przepadła im w ten sposób okazja zajmowania posiadłości i państw rzeczonych ludzi, z większą jeszcze zawziętością najeżdżają wielokrotnie w krótkich odstępach czasu, zwykłym zwyczajem, wielu wspomnianych nawróconych – i tak kapłanów, jak również innych, już ochrzczonych, jak i nieochrzczonych – okrutnie zabijają, palą ich nowiutkie kościoły i popełniają niezliczone inne czyny, o których uczciwość każe zamilczeć. A także takich, którzy z dawna są chrześcijanami, zwłaszcza zaś swych fundatorów, bardzo srodcie napadają, więzząc swych darczyńców, bardzo haniebnie postępując z książętami chrześcijańskimi, którzy uposażali ich Zakon, a wezwawszy sobie na pomoc liczny tłum wiernych Chrystusowi, przybierając pozory, jakoby to wszystko było przeciw niewiernym, choć upiększywszy pozory, wystawiają potęgę przeciw katolickiemu królowi Polski, najeżdżają wrogo królestwo Polski, burzą grody, inne obracają w perzynę, łupią, gwałcą i dzieje się tam wiele innych niegodziwych rzeczy, które pióro z trudnością mogłoby wyrazić.

A gdy w Polsce opląkuje się okrucieństwo, które w ten sposób od Prusów przeszło do Krzyżaków – bo ci, których Polacy przybrali sobie jako tarczę, przez zdziczenie swoje zmienili się w bicz na nich – to Polska nie tylko jęczy, że tak wielkie i zgubne dla niej okrucieństwo wyhodowała na swym łonie, lecz zmuszona jest też wreszcie przejść do oporu. Stały się więc z obu stron szyki i ścierają się w boju. Runęła z wyżyn potęga Zakonu, pole zapełnia się [niestety] trupami ludzkimi, a miecz Polaków nasycy się krwią krzyżacką nawet kilkakrotnie po kolei.

Ale jakkolwiek wobec ustania naporu jednych pogan już odrodzonych w chrzcie świętym, a innych już w zupełności poddanych władzy chrześcijańskiej, mianowicie wspomnianych już prawowiernych monarchów, dawno skończyła się w tamtych stronach funkcja prowadzenia walk pełniona przez tychże szpitalników, jednak sądzą oni, że wspomniane pisma cesarzy i papieży, które, jak twierdzą, posiadają, dały im sposobność i upozorowanie czynienia tego wszystkiego, co powyżej wspomniano.

Przeto, stwierdziwszy naprzód ten zupełnie prawdziwy i zupełnie oczywisty stan faktyczny, aby uczynić rycerzy chrześcijańskich ostrożniejszymi w pełnieniu zawodu rycerskiego, ja, mistrz Paweł Włodkowic, kustosz i kanonik diecezji krakowskiej, najmniejszy wśród doktorów dekretów, przedkładam

do rozważenia trzy sprawy z zastrzeżeniem, że zawsze mogą mnie korygować ci, do których to należy.

Po pierwsze, co do władzy papieża, po drugie, co do władzy cesarza odnośnie do niewiernych, a każda z tych spraw dla pełniejszego wyjaśnienia materii zawiera jedenaście pytań; po trzecie, będzie przytoczona pewna błędna opinia w tej sprawie, która zostanie odrzucona, a na jej racje dana będzie odpowiedź.

Jeśli idzie o pierwszą sprawę, to po pierwsze, zachodzi pytanie, czy monarchowie mogą bez grzechu wypędzać; Saracenów i żydów ze swego królestwa i zabierać im mienie. I czy papież może to monarchom polecać lub zalecać.

Po drugie, jeżeli niewierni mają królestwa i prowincje oddzielne od naszych i tam wykonują władzę i wszystko dzierżą, to czy wolno chrześcijanom bez grzechu wszczynać wojnę przeciw nim, żyjącym w pokoju, i zajmować ich mienie.

Po trzecie, w tym związku: czy wolno chrześcijanom bronić Ziemi Świętej i mieszkających w niej wiernych.

Po czwarte, czy wolno papieżowi z tytułu imperium rzymskiego zabierać niewiernym władzę, której ci niewierni pozbawili imperium.

Po piąte, czy Kościół rzymski i wszystkie inne godziwie dzierżą to, co dzierżą, skoro zdaje się, że to wszystko w drodze gwałtu nabyte zostało zbrojnie przez cesarzy rzymskich.

Po szóste, czy wolno zajmować mienie heretyków i schizmatyków.

Po siódme, czy w jakimś wypadku papież mógłby karać niewiernych.

Po ósme, czy papież może wykonywać władzę nad niewiernymi nie dzierżącymi ziemi, na której poprzednio mieli władzę monarchowie chrześcijańscy.

Po dziewiąte, zachodzi pytanie, czy papież może nakazać niewiernym, aby dopuszczali kaznodziejów głoszących Ewangelię na swoje ziemie.

Po dziesiąte, zachodzi pytanie, co się stanie, jeżeli papież faktycznie nie może ich ukarać.

Po jedenaste, zachodzi pytanie, jakie jest prawo, jeżeli lud jakiegoś niewiernego monarchy zostaje nawrócony na wiarę, a monarcha nie.

Jeśli idzie o drugą sprawę, to zachodzi po pierwsze pytanie co do władzy cesarza, mianowicie, jaką władzę czy kompetencję ma cesarz nad niewiernymi i ich mieniem, i tam jest naprzód pewna przedmowa, zawierająca liczne argumenty, które skutecznie dowodzą, że jedynie papież jest władcą świata mającym oba miecze, cesarz zaś jest ministrem w dziedzinie świeckiej, mającym władzę od papieża, z mocy prawa pozytywnego.

Po drugie, zachodzi pytanie, czy cesarz może dać upoważnienie do zajmowania ziem niewiernych, zwłaszcza nie uznających jego imperium.

Po trzecie, zachodzi pytanie, czy pisma papieży i cesarzy, dane Krzyżakom, a dotyczące zajmowania ziem niewiernych, przyznają im jakieś prawo nabywania tych ziem siłą lub pozywania o nie.

Po czwarte, zachodzi pytanie, czy Krzyżacy, walcząc ze spokojnymi niewiernymi, prowadzą wojnę sprawiedliwą.

Po piąte, zachodzi pytanie, czy w ogóle wolno niewiernych zmuszać bronią lub środkami ucisku do przyjmowania wiary.

Po szóste, czy jest do zniesienia lub dozwolone, że chrześcijanie przybywają Krzyżakom na pomoc w celu napadania na niewiernych dlatego, że są niewiernymi, niezależnie od tego, czyby się twierdziło, że to się dzieje dla szerzenia wiary chrześcijańskiej, czy że dla wykonywania zawodu rycerskiego.

Po siódme, czy w dni świąteczne wolno bez konieczności walczyć albo szykować się do walki z niewiernymi.

Po ósme, czy poddani Krzyżaków, walczący z niewiernymi albo nachodzący ich czy też odbywający przeciw nim „rejzy” dwa razy na rok, jak wyżej powiedziano, albo świadomie napadający niesprawiedliwie na chrześcijan nawet z rozkazu swych panów, mogą być uznani za nie grzeszących.

Po dziewiąte, zachodzi pytanie co do rzeczy, ziem czy państw zajętych w tego rodzaju wojnie: czy są odtąd tych, którzy je zajęli, i czy przeto mogą być zatrzymane bez grzechu. A jeżeli nie, to czy wódz w wojnie albo osoba czy osoby główne ma lub mają obowiązek pod grozą utraty zbawienia oddać to, co zabrano, i wynagrodzić szkody wyrządzone przez nich i przez innych, aby grzech został im odpuszczony.

Po dziesiąte, czy chrześcijanin może bez grzechu korzystać z pomocy niewiernych dla obrony własnej i swej ziemi.

Po jedenaste, zachodzi pytanie, czy niewiernemu, żądającemu przed sędzią chrześcijańskim zwrotu rzeczy zrabowanej, winna być wymierzona sprawiedliwość. [...]

Jeśli po powyższych ustaleniach postawić najpierw pytanie, jaką władzę czy moc ma cesarz nad niewiernymi i ich mieniem, zwłaszcza nad nie uznającymi jego imperium, to dla wyjaśnienia tych zagadnień trzeba wiedzieć, że władza królewska na ziemi powstaje w trojaki sposób. Pierwszym sposobem z woli Boga objawionej ludziom w jakiś sposób; drugim sposobem przez zgodę tych, którzy są rządzeni; trzecim sposobem przez gwałt. W pierwszy i drugi sposób władza królewska jest sprawiedliwa; w trzeci sposób nie. Wedle pierwszego sposobu usprawiedliwia się władzę papieża, zaczynając od władzy przekazanej patriarchom w Starym Testamencie, potem podjętej przez Chrystusa i przeniesionej na Piotra i jego następców. Ponadto władzę tę usprawiedliwia się i na drugi sposób, ponieważ cały Kościół katolicki i zrzeszenie wszystkich wiernych godzi się na to, a to już jest aprobowane przez bardzo starożytny zwyczaj,

którego przeciwnictwa nikt nie pamięta. Co do trzeciego sposobu nie potrzeba mówić więcej, ponieważ opiera się na fakcie raczej niż na prawie.

Ponieważ tedy nie wiadomo, aby imperium nad rzeczonymi niewiernymi w ogóle było usprawiedliwione w pierwszy lub drugi sposób, nie można powiedzieć, że cesarz ma jakąś władzę nad tymi niewiernymi inaczej jak tylko w trzeci sposób, przez gwałt i tyranie, jak wyżej powiedziano. [...]

A z tego wynika odpowiedź na pytanie drugie, że cesarz nie ma prawa dać upoważnienia do zawłaszczania ziem niewiernych, nie uznających jego imperium, a to wskutek braku władzy, która jest nie przy cesarzu, lecz przy papieżu. Cesarz bowiem ma tylko wykonywanie władzy, czyli ministerium, jak wyżej dostatecznie wywiedziono. Jedynie bowiem papież ma prawo wypowiedzieć im wojnę, a nie kto inny, wedle Innocentego, jak wyżej w traktacie pierwszym na pytanie dziesiąte.

Przywilejami cesarskimi nie mogą Krzyżacy uzasadniać zabierania ziem niewiernym.

A z tego, co powiedziano, wynika odpowiedź na pytanie trzecie: że pisma cesarzy, nadawane Krzyżakom na zawłaszczenie ziem niewiernych, nie dają im żadnego prawa walczenia o nie, gdyż nie daje nic ten, kto nie ma, a co się dzieje wbrew prawu, winno być uważane za niebyłe. [...]

Na podstawie tego zaś dochodzi się do jasnej odpowiedzi na następane pytanie: że Krzyżacy itd. walcząc ze spokojnymi niewiernymi jako takimi nigdy nie mieli wojny sprawiedliwej. Jest to oczywiste, ponieważ wszelkie prawo przemawia przeciw napadającym na tych, którzy chcą żyć w pokoju.

Prawo cywilne: C 1, 11, 6 i inne zgodne, które to prawo każe, aby niewiernych, gdy żyją spokojnie, nie molestować. Prawo kanoniczne: c. 2 X Multorum, 5, 6; c. 9 X Sicut, 5, 6; c. 11 Dispar, C. 23 qu. 8 – w drodze wniosku a contrario, z innymi zgodnymi. Prawo naturalne przemawia przeciw nim, mianowicie: „Czego chcesz dla siebie, czyń drugiemu”, itd. jak na początku Dekretów.

Prawo boskie przemawia przeciw nim, mianowicie: „Nie będziesz zabijał”, „Nie będziesz kradzieży czynił” (Wyjśc. 20 [13-15]). W wyrażeniu „Nie będziesz kradzieży czynił” zakazany jest wszelki rabunek, a w wyrażeniu „Nie będziesz zabijał” wszelki gwałt: mówi bowiem św. Augustyn w księdze *Zagadnień Księgi Wyjścia*, w trzecim rozdziale: „Pod nazwą kradzieży rozumie się oczywiście wszelkie niedozwolone zabranie rzeczy cudzej, nie pozwolił bowiem na rabunek ten, kto zakazał kradzieży, lecz właśnie chciał, aby pod nazwą kradzieży rozumiano w prawie Starego Testamentu także rabunek. Wyraźnie przecież dał do zrozumienia, że chodzi o ogół jakichkolwiek rzeczy, które bezprawnie zabiera się bliźnim”. Rabunek bowiem jest odmianą kradzieży wedle głosu w rzeczonym kanonie, bo każdy rabuś jest złodziejem.

Ponadto takie napadanie niewiernych, zwłaszcza bez sprawiedliwej przyczyny, nie godzi się z miłością bliźniego, ponieważ wejście jednego przeci-

wieństwa powoduje wyjście drugiego, bliźnimi zaś naszymi są wedle Prawdy zarówno wierni jak niewierni, bez różnicy. A ponieważ pisma tak papieży, jak cesarzy nie dają tu Krzyżakom przywileju, zwłaszcza wbrew prawu naturalnemu i boskiemu, przeto itd. [...]

Na podstawie tego, co powiedziano powyżej, można też łatwiej odpowiedzieć na dalsze pytanie, mianowicie, że nie jest dozwolone zmuszać niewiernych bronią albo uciskami do wiary chrześcijańskiej, ponieważ ten tryb jest z krzywdą bliźniego, a nie należy czynić złych rzeczy, aby wynikły dobre. Stąd w kanonie 1 Quid autem, di. 45 czyta się: „Nowe zaś i niesłychane jest to kaznodziejstwo, które chłostą wymusza wiarę”. A w c. 9 X Sicut, 5, 6 powiedziano: „Zaiste, nie wierzy się, aby wiarę Chrystusową miał ten, który siłą zmuszany jest do przyścia do chrztu chrześcijan, a nie przychodzi dobrowolnie”. Otóż wedle glosy wykazano tam, że nikogo nie należy zmuszać do wiary, ponieważ wiara nie powinna być wynikiem konieczności, gdyż służby wymuszone nie podobają się Bogu. I dlatego postanowiono na soborze powszechnym w Toledo, że ujmowaniem, a nie okrucieństwami powinni posługiwać się ci, którzy innych mają nawracać, jako rację podano tam, aby ludzi, których umysł mogli byli zjednać jasno tłumacząc im rację, nie odepchnęło złe traktowanie. I dodano: „Albowiem ci, którzy inaczej działają, wykazują, że popierają tam bardziej sprawy własne niż boże”. A u podstaw tego, co powiedziano o żydach, znajduje się zgoła ta sama racja, mająca zastosowanie do jakiegokolwiek niewiernego, a więc i to samo prawo. Gdzie zaś bardziej działa moc niż miłość, tam ludzie szukają tego, co ich, nie tego, co Jezusa Chrystusa, i dlatego łatwo odchodzi się tam od reguły prawa boskiego. Kiedy zaś bardziej pragnie się panować niż sprawować troskę, to zaszczyt rozdyma pychę i co było przewidziane dla zgody, prowadzi do szkody. [...]

Z tego wynika błędna konkluzja, której w żaden sposób nie wolno tolerować, mianowicie że chrześcijanie gromadzą się tam celem napadania niewiernych z racji tego, że są niewiernymi. A nie należy jej tolerować niezależnie od tego, czy się mówi, że to w celu szerzenia wiary chrześcijańskiej, gdyż pod pretekstem pobożności nie należy popełnić bezbożności, czy mówi się, że to w celu wykonywania zawodu rycerskiego itd. Wszyscy bowiem dobrowolnie udzielający pomocy Krzyżakom w napadaniu na spokojnych niewiernych nie mogą być uniewinnieni od śmiertelnego grzechu, czy są ich poddanymi, czy nie. Nie niesie bowiem pomocy ten, kto pomaga w grzeszeniu, a w konsekwencji ci, którzy tam bez skruchy giną popierając tego rodzaju niedozwoloną wojnę, są synami gniewu i należy słusznie sądzić, że dzielą los potępionych.

Natomiast wojna Hiszpanów przeciw Saracenom jest sprawiedliwa wedle Oldrada (*Quaestiones*, nr 72), dlatego że celem jej jest odzyskanie ziem chrześcijańskich, czyli takich, na których poprzednio mieszkali chrześcijanie.

Winien bowiem żołnierz katolicki, nie będący poddanym wojującego, być całkowicie przekonany o sprawiedliwości wojny, którą popiera wojując;

inaczej, jeżeli ma wątpliwości albo jest niepewny, naraża się na poważne niebezpieczeństwo. Wszak Ambroży mówi: „Jeżeli nie można komuś pomóc bez skrzywdzenia drugiego, lepiej jest żadnemu z nich nie pomóc, niż jednego skrzywdzić”. Albowiem tylko poddany ma usprawiedliwienie, gdy pomaga swemu panu, jeżeli zachodzi wątpliwość, poparta prawdopodobieństwem, co do sprawiedliwości wojny: ale tu działa węzeł posłuszeństwa, do którego to posłuszeństwa jest obowiązany. Inaczej jest, gdyby był pewien, że wojna jest niesprawiedliwa, albo z prawdopodobieństwem w to wierzył. Ta zaś racja ustaje, gdy idzie o niepoddanych, których nie wiąże prawo posłuszeństwa, lecz ich własna swobodna wola. Wedle Ostyjczyka i Rajmunda jest to prawdziwe co do poddanego, pod warunkiem, że w miarę swej możliwości rzecz zbadał i poradził się doświadczonych, a mimo to wątpliwość mu pozostała; w przeciwnym razie tylko udawałby nieświadomość i przeto byłby karany, jako nie pozbawiony wiadomości. A nie usprawiedliwia go obawa utraty rzeczy doczesnych, bo choć obawa zmniejsza winę, to jednak zupełnie jej nie wyklucza. O tym obszernie Ostyjczyk (w *Sumie*: De paenitentis et remissionibus, § Quibus et qualiter, wiersz Quid de rapina). Wymagane jest bowiem w tym upoważnienie przez prawo lub sędziego.

Stąd, dla jaśniejszej oczywistości tego, co powiedziano powyżej i co nastąpi, należy wiedzieć, że wymaga się pięciu rzeczy na to, aby wojna była sprawiedliwa, wedle Ostyjczyka za Rajmundem. Są to: osoba, przedmiot, przyczyna, duch i upoważnienie.

Osoba, mianowicie nadająca się do walczenia, to jest świecka, której wolno rozlewać krew, bo duchownemu nie wolno, chyba w wypadku nieuniknionej konieczności.

Przedmiot, mianowicie, aby szło o odzyskanie własności albo o obronę ojczyzny.

Przyczyna, na przykład taka, że się walczy z konieczności albo żeby przez walkę osiągnąć pokój.

Duch, aby wojna nie była z nienawiści albo zemsty lub z chciwości, lecz dla poprawienia i dla miłości, sprawiedliwości i posłuszeństwa, gdyż wojować nie jest grzechem, ale grzechem jest wojować dla łupu.

Upoważnienie, mianowicie, aby to było z upoważnienia Kościoła, gdy się walczy za wiarę, albo z upoważnienia monarchy.

Bartolomé de Las Casas

KRÓTKA RELACJA O WYNISZCZENIU INDIAN

Źródło: B. de Las Casas, *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1956 (przeł. K. Niklewiczówna)

Indie zostały odkryte w roku tysiąc czterysta dziewięćdziesiątym drugim, a w roku następnym zaczęli osiedlać się tam chrześcijanie narodowości hiszpańskiej. Tak więc przed czterdziestu dziewięciu laty pojechała tam wielka ilość Hiszpanów. Pierwszą ziemią, na którą wkroczyli, aby się na niej osiedlić, była wielka i szczęśliwa wyspa Hispaniola, mierząca sześćset mil obwodu. Wokół niej leżą niezliczone i rozległe wyspy; widzieliśmy je wszystkie tak gęsto zaludnione, jak to tylko być może i pełne pierwotnych mieszkańców, Indian. Odkryto już przeszło dziesięć tysięcy mil wybrzeża stałego lądu, odległego mniej więcej o dwieście pięćdziesiąt mil od Hispanioli, a odkrywa się go co dzień więcej. Wszystkie ziemie odkryte do roku czterdziestego pierwszego są tak pełne ludności, jak rojne ule – wydaje się, że Bóg umieścił na nich przeważającą część rodu ludzkiego.

Bóg stworzył te rozmaite niezliczone ludy pełne prostoty, bez złości i obłądki, bardzo posłuszne, niezwykle wierne swoim prawowitym panom i chrześcijanom, którym służą, najcichsze, najcierpliwsze, najbardziej w świecie pokojowo usposobione, niesklonne do sprzeczki, zamieszek, kłótni, bójki, nie chowające uraz, nie żywiące nienawiści ani mściwości. Ludy te są również najdelikatniejsze, najsłabsze i tak lichej kompleksji, że najgorzej znoszą trudy i najłatwiej umierają z byle choroby. U nas synowie władców i panów, wychowani w zbytku i wygodach, nie są delikatniejsi od tamtych, choćby nawet pochodzących z rodzin wieśniaczych. Są to jednocześnie ludzie bardzo ubodzy, najmniej posiadający i nie pragnący posiadać dóbr doczesnych, a przez to nie pyszni, ani żądni wyniesienia, ani chciwi. Pożywienie ich jest takie, iż zapewne jedzenie świętych ojców na pustyni nie było bardziej skąpe, mniej wyszukane, uboższe. Powszechnym strojem ich jest nagość, przykrywają tylko części wstydlive, a co najwyżej okrywają się płachtą bawełnianą kwadratową o szerokości półtora lub dwu łokci. Posłanie ich stanowią maty, a co najwyżej sypiają w takich jakby wiszących sieciach, które w języku wyspy Hispanioli nazywają się hamakami. Mają oni umysły prawe, otwarte i żywe, są bardzo zdolni i podatni na każdą nową naukę, wybitnie nadający się do przyjęcia naszej świętej wiary katolickiej i cnotliwych obyczajów, najmniej mający do tego przeszkód ze wszystkich ludzi, jakich kiedykolwiek Bóg stworzył. A skoro raz dowiedzą się czegoś o sprawach wiary, są tak niecierpliwi, żeby ją poznać, przystępo-

wać do sakramentów i brać udział w służbie Bożej, iż powiadam zaprawdę, że zakonnicy muszą być obdarzeni przez Boga darem wybitnej cierpliwości, żeby móc znieść ich natarczywość. Na koniec na przestrzeni wielu lat i po wiele-kroć słyzałem wielu świeckich Hiszpanów, którzy, nie mogąc zaprzeczyć dobroci, jaką widzieli u Indian, mówili: „Zaiste, ludy te byłyby najszcześniejsze w świecie, gdyby poznały Boga.”

Między te łagodne owce, obdarzone przez swego Stwórcę wspomnianymi zaletami, weszli Hiszpanie, a skoro tylko je poznali, stali się jako wilki i tygrysy i lwy najsrozsze, wygłodniałe od wielu dni. I od czterdziestu lat do dziś – a i dziś również nie robią nic innego – ćwiartują ich, zabijają, niepokoją, gnębią, męczą i niszczą mnóstwem dziwnych, nowych, różnorodnych, nigdy niewidzianych i niesłychanych sposobów i okrucieństw. O niektórych z nich będzie mowa później.

Doprowadziły one do tego, że z przeszło trzech milionów dusz, które widzieliśmy na wyspie Hispanioli, nie zostało dziś więcej niż dwustu tubylców. Wyspa Kuba, której długość równa jest odległości z Yalladolid do Rzymu, jest obecnie prawie cała wyludniona. Wyspy: San Juan i Jamajka, duże, szczęśliwe i piękne są spustoszone. Na Wyspach Lukajskich sąsiadujących od północy z Hispaniolią i z Kubą, których jest przeszło sześćdziesiąt wraz z Wyspami Gigantów i innymi dużymi i małymi – a najbiedniejsza z nich jest urodzajniejsza i piękniejsza niż królewskie ogrody w Sewilli i jest przy tym najzdrowszą ziemią w świecie – na wyspach tych, gdzie było przeszło pięćset tysięcy dusz, nie ma dziś ani jednego człowieka. Wszystkich mieszkańców tych wysp Hiszpanie przyprawili o śmierć przewożąc lub usiłując przewieźć na Hispaniolę, skoro spostrzegli, że jej mieszkańcy wymierają. Przez trzy lata jeździł okręt, aby szukać na tych wyspach ludzi; gdy już niemal wszystkich wywieziono, pewien dobry chrześcijanin, powodowany współczuciem dla pozostałych, zapragnął ich nawrócić i zdobyć dla Chrystusa; znalazło się już tylko jedenaście osób, które sam widziałem. W podobny sposób zniszczono i wyludniono przeszło trzydzieści innych wysp w pobliżu San Juan. Wszystkie te wyspy wyludnione i puste będą miały około dwóch tysięcy mil obszaru.

Wiemy na pewno, że na stałym lądzie nasi Hiszpanie okrucieństwami swymi i niegodziwymi czynami wyludnili i zniszczyli przeszło dziesięć królestw i sprawili, że królestwa te, pełne ongi istot rozumnych, są dziś opustoszałe, a są one rozleglejsze od całej Hiszpanii, licząc razem z Anagonią i Portugalią, i mają dwa razy więcej ziemi niż jest między Sewillą a Jerozolimą, to znaczy przeszło dwa tysiące mil.

Przyjmiemy za słuszne i prawdziwe obliczenie, że w ciągu wspomnianych czterdziestu lat tyrańskim sposobem postępowania i piekielnymi zbrodniami chrześcijanie zabili niesłusznie i okrutnie przeszło dwanaście milionów ludzi – mężczyzn, kobiet i dzieci – a sądzę, że się nie pomylę; mówiąc, iż było ich przeszło piętnaście milionów.

Ci, którzy tam pojechali i którzy nazywają się chrześcijanami, posługiwali się głównie dwoma sposobami wypleniania i głądzenia z oblicza ziemi owych pożałowania godnych narodów. Jeden sposób – to niesprawiedliwe, okrutne, krwawe, tyrańskie wojny. Drugi sposób to – po wybicciu wszystkich, którzy mogliby” pragnąć wolności, wdychać do niej, myśleć o niej albo szukać wyjścia z mąk, które cierpią, a więc po wybicciu wszystkich prawowitych władców oraz dorosłych mężczyzn (bo zwykle podczas wojny pozostają przy życiu jedynie młodzież i kobiety) – wyniszczanie również pozostałych trudami najsurowszej, najstraszniejszej i najcięższej niewoli, w jaką kiedykolwiek mogli dostać się ludzie czy zwierzęta. Do tych dwóch sposobów piekielnej przemocy sprowadzają się, ograniczają i podporządkowują im jako rodzajom wszelkie inne, różnorodne metody wyniszczania tych ludów, a ilość metod jest nieskończona.

Chrześcijanie zabili i wytracili tylu wartościowych ludzi, wprost nieskończoną ich ilość, jedynie z Jej przyczyny, że celem ich ostatecznym było: złoto. Pragnęli w krótkim czasie opływać w bogactwa i wznieść się na nieodpowiednie dla siebie bardzo wysokie stanowiska. Wszystko to wynikało z nienasyconej żądzy i ambicji Hiszpanów, która mogła być większa niż gdziekolwiek w świecie, ponieważ ziemie owe były szczęśliwe i bogate, a ludzie potulni, cierpliwi i łatwi do podbicia. Najeźdźcy nie szanowali jednak tubylców, licząc się z nimi już nie mówię jak z bydłami (bo dałby Bóg, żeby ich tak traktowano i ceniłono jak bydło), ale dbając o nich tyle, co o mierzwę na polu, albo jeszcze mniej. Tak to troszczono się o ich życie i dusze i przez to wspomniane tysiące ludzi pomarły bez wiary i sakramentów. A jest prawdą znaną i sprawdzoną, o której wiedzą i którą przyznają wszyscy, nawet tyrani i mordercy, że nigdy Indianie z żadnej okolicy nie zrobili krzywdy chrześcijanom, raczej uważali ich za przybyłych z nieba, póki sami albo ich sąsiedzi nie doznali niejednokrotnie od nich wiele zła, grabieży, gwałtów i prześladowań i nie ponieśli strat w ludziach.

Wyspę Hiszpanię, pierwszą na którą przybyli chrześcijanie, gdy zaczęli dzieło zagłady tych ludów, zniszczyli i wyludnili w ten sposób, że zabierali Indianom kobiety i dzieci, aby się nimi posługiwać i na złe ich używać, zjadali żywność, którą tamci zdobywali w pocie i trudzie, nie zadowolając się tym, co Indianie dawali im dobrowolnie, odpowiednio do swych możliwości, które zawsze są niewielkie. Indianie bowiem nie zwykli mieć więcej niż to, co niezbędne i co kosztuje niewiele pracy, tak że ilość żywności wystarczającą dla trzech domów czy dziesięciu osób na miesiąc zjada chrześcijanin w jeden dzień. Sprawiali im też wiele udręki, popełniali gwałty i akty przemocy. Indianie zaczęli rozumieć, że ci ludzie zapewne nie przybyli z nieba. Przeważnie jedni chowali żywność, drudzy – żony i dzieci, inni wreszcie uciekali do lasu, aby oddalić się od ludzi o tak strasznych i trudnych do zniesie-

nia obyczajach. Chrześcijanie policzkowali ich, okładali kułakami, kijami, a nawet podnieśli rękę na władców państwewek. Doszło do takiego zuchwalstwa i bezwstydu, że pewien dowódca hiszpański zgwałcił żonę najznakomitszego króla i pana całej wyspy. Odtąd Indianie poczęli szukać sposobów wypędzenia chrześcijan ze swoich ziem. Zaopatrzyli się w broń słabą, mało wytrzymałą i nie bardzo zdatną do ataku, a tym mniej do obrony – z tego powodu wszystkie ich wojny niewiele groźniejsze są od naszej bijatyki na kije i to wśród dzieci. Chrześcijanie przy pomocy swych koni, mieczy i włóczni rozpoczęli rzeź i wymyślne okrucieństwa. Wchodzili do wiosek i nie przepuszczali dzieciom, starcom ani kobietom ciężarnym czy położnicom, ale rozpruwali im brzuchy i ćwiartowali, jak gdyby natknęli się na baranki zamknięte w swych zagrodach. Zakładali się o to, który z nich jednym cięciem przetnie człowieka przez pół, albo odetnie mu głowę jednym pchnięciem włóczni, albo obnaży mu wnętrzności. Odrywali za nóżki niemowlęta od piersi matek i roztrzaskiwali im głowy o skały. Inni rzucali je na wznak do rzeki śmiejąc się i szydząc, a gdy wpadały do wody, mówili: „Jeszcze się rusza, diabelskie nasienie!” Jeszcze inne dzieci przesywali mieczem, podobnie robili z matkami i ze wszystkimi, których napotykali na swej i drodze. Robili długie szubienice i wieszali po trzynastu na każdej – na cześć i na chwałę naszego Zbawiciela i dwunastu apostołów – tak, że wisielcy prawie dotykali nogami ziemi, a podkładając drzewo i ogień palili ich żywcem. Niektórzy zaś pętali czy obwiązywali całe ciało ofiar suchą słomą i w ten sposób palili Tym wszystkim, których chcieli wziąć żywcem, odcinali obie dłonie i wlekli powiesiwszy za ręce, mówiąc im „Idźcie z listami”, co należy rozumieć: „Nieście te nowiny ludziom, którzy schronili się w lasach”. Zwykle władców i szlachtę zabijali w ten sposób, że robili ruszt z drągów opartych na widłach, przywiązywali na nich ofiary, a u dołu rozkładali niewielki ogień, aby te pomału oddawały ostatnie tchnienie jęcząc w rozpaczliwych mękach.

Raz widziałem, jak męczyło się na ruszcie czterech czy pięciu znakomitych panów (myślę nawet, że były dwa czy trzy takie ruszty, na których płonęli inni), a ponieważ krzyczeli głośno i przywódca zrobiło się ich żal, albo może nie dawali mu spać, kazał ich udusić. Gorszy od kata strażnik, który ich palił (wiem, jak się nazywał i nawet znałem jego krewnych w Sewilli), nie chciał ich zadusić, wepchnął im ręką kawałki drewna do ust, aby nie wydawali głosu i podsycił ogień aż upiekli się powoli, jak chciał. Widziałem wszystkie tu opisanie rzeczy i nieskończenie wiele innych. A ponieważ cała ludność, która mogła uciekać, chroniła się do lasu i w góry uciekając od tak nieludzkich istot, tak bezlitosnych i dzikich bestii, niszczycieli i śmiertelnych nieprzyjaciół rodu ludzkiego, przeto ci nauczyli i wyćwiczyli psy gończe, wielce krwiożercze, które zobaczywszy Indianina rozdzierały go w ciągu jednej zdrowaśki, a napadały nań i pożerały jak wieprzaka. Ofiary w ludziach wyrządzone przez

psy były bardzo duże. A ponieważ zdarzało się, że Indianie czasami zabijali kilku chrześcijan, zresztą słusznie i sprawiedliwie, przeto ci ustanowili między sobą prawo, że za jednego chrześcijanina zabitego przez tubylców chrześcijanie mieli zabijać stu Indian.

Giovanni Pico della Mirandola

O GODNOŚCI CZŁOWIEKA

Źródło: *Wielkie Mowy Historii*, Polityka, Warszawa 2006, t. 1 *Od Mojżesza do Napoleona* (przeł. H. Lubicz-Trawkowska)

Czytałem, najczcigodniejsi Ojcowie, w arabskich pismach, iż Abdallah Saracen, zapytany o to, co na tej, by tak rzec, scenie świata zda mu się rzeczą najbardziej godną podziwu, odpowiedział, iż nic nie wydaje mu się cudowniejsze od człowieka. Odpowiedź owa jest całkowicie zgodna ze zdaniem Merkurego [Hermesa Trzykroćwielkiego]: „Wielkim cudem, o Asklepiosie, jest człowiek!”

Kiedy zastanawiałem się nad słusznością tych wypowiedzi, nie nazbyt wystarczające wydały mi się liczne uzasadnienia podawane przez wielu autorów, a dotyczące wyższości natury ludzkiej: że oto człowiek jest pośrednikiem między stworzeniami, zżytym z istotami wyższego rzędu, rządzącym istotami niższymi, tłumaczem natury dzięki wyczuleniu zmysłów i dociekliwości rozumu, przerwa pomiędzy nieruchomą wiecznością a upływem czasu oraz, jak powiadają Persowie, łącznikiem świata, a nawet Hymenem, kimś niewiele mniejszym od aniołów, jak zaświadcza prorok Dawid. Zaiste, ważne to racje, jednakże nie fundamentalne, czyli takie, które słusznie sprawiają, że można człowiekowi oddać przywilej bycia istotą najwspanialszą. Bo czemuż nie mamy bardziej podziwiać samych aniołów i błogosławionych chórów nieba?

W końcu zdało mi się, że rozumiem, czemuż to najszczęśliwszą, a zatem godną najwyższego podziwu istotą jest człowiek, a tak że jakie naprawdę przypadło mu położenie w po rządku wszechświata, którego zazdroścą mu nie tylko zwierzęta, lecz i gwiazdy, a nawet duchy z zaświatów. Rzecz niewiarygodna, zadziwiająca! Czemuż by nie, skoro dlatego właśnie człowieka zwie się i uważa za cud wielki i istotę naprawdę godną podziwu?

Jakież to położenie? Posłuchajcie, Ojcowie, nakłońcie chętnie uszy, a dzięki waszej wyrozumiałości łaskawie potraktujcie tę moją rozprawę.

Już oto Pan Bóg, Ojciec najwyższy i Budowniczy, zgodnie z zasadami tajemnej mądrości, stworzył ten widzialny dla nas boski dom świata, najdosłowniejszą świątynię. Ponad niebiański region ozdobił Inteligencjami, ożywił eteryczne globy wiecznymi duszami, wypełnił mnogością stworów wszelakich części cuchnące, nieczyste i mętne świata niższego. Gdy jednak Architekt dzieło ukończył, zapragnął, by znalazł się ktoś, kto rozważyłby zasadność owego dzieła, umiłował jego piękno, podziwiał ogrom jego. Gdy zatem wszystko gotowe było (jak zaświadcza Mojżesz i Timajos), na końcu pomyślał o stworze-

niu człowieka. Otóż pośród archetypów nie było z czego ukształtować nowej progenitury, ani pośród skarbów niczego, by nowemu synowi dać dziedzictwo, ni na ławach całego świata najpośledniejszego choćby miejsca, na którym ten wszechświata kontemplator mógłby zasiąść. Wszędzie było już pełno, wszystko rozdzielono między porządek wyższy, pośredni oraz niższy. Nie byłoby jednak godne Ojcowskiej Wszehmocy uczynienie niedostatku, jakoby osłabła w ostatnich chwilach porodu; nie byłoby godne Mądrości używanie wybiegów, w braku rozwiązania, w tak ważnej sprawie; nie byłoby godne Miłości dobrotliwej, aby istota powołana do wychwalania szczodrości Bożej w pozostającym stworzeniu zmuszona była potępiać ją w tym, co się tyczyło jej samej. Ostatecznie Robotnik najdoskonalszy postanowił, iż dla tego, kto niczego nie może na własność otrzymać, odpowiednie będzie wszystko to, co w szczególności zostało dane każdej istocie z osobna. Wziął zatem człowieka, owo dzieło o niejasnym wizerunku, a umieściwszy je pośrodku świata, ozwał się doń tymi słowy: „Jeśli nie daliśmy ci, Adamie, ani określonej siedziby, ani własnego oblicza, ani żadnego szczególnego daru, to dlatego, byś siedzibę, oblicze, dary jakie tylko zechcesz, posiadał wedle twego życzenia i pomysłu. Co do pozostałych istot, ich określona natura trzymana jest w ryzach wskutek praw, jakie im przypisaliśmy – co do ciebie zaś, zawierzyłem cię własnej twej ocenie, która pozwoli ci określić własną naturę. Jeślim cię postawił w świecie na miejscu pośrednim, to po to, byś stamtąd łatwiej przepatrywał wszystko, co się znajduje w świecie dookoła. Jeślim cię nie uczynił ni niebiańskim, ni ziemskim, ni śmiertelnym, ni nieśmiertelnym, to po to, byś, wyposażony niejako w polubowną i honorową zdolność kształtowania i formowania siebie samego, nadał sobie kształt dowolny. Będziesz się mógł wyrodzić w formy poślednie, od zwierząt idące; będziesz się mógł, decyzją swojego umysłu, odrodzić w formach wyższych, które są boskie.”

O, najwyższa dobroci Boga Ojca, o, najwyższa i podziwu godna szczęśliwości człowieka! Zostało mu dane mieć, co zechce, być, kim zechce. W chwili narodzin zwierzęta przynoszą ze sobą „z brzucha matki” (jako rzeczce Lucyliusz) to, co posiadać będą. Duchy wyższe od początku lub nieco później były tym, czym miały być na wieki wieków. Ale człowiekowi Ojciec dał przy narodzinach wszelkiego rodzaju nasiona i wszelkiego gatunku załążki życia. Te, które każdy będzie kultywował, rozwiną się w nim i wydadzą owoc: roślinne sprawią, iż stanie się rośliną; zmysłowe uczynią zeń zwierzę; rozumne wyniosą go do rzędu istoty niebiańskiej; intelektualne uczynią zeń anioła i syna Bożego. Jeśli zaś, nie zadowolając się losem żadnego stworzenia, skupi się pośrodku swojej jedyności, tworząc z Bogiem jednego ducha, w nieprzeniknionej samotności Ojca wyniesionego ponad wszelkie rzeczy, będzie mieć pierwszeństwo przed wszystkimi.

Któż by nie podziwiał naszego kameleona? Lub, ogólniej rzecz ujmując, któż miałby więcej podziwu dla czegokolwiek innego? Asklepios z Aten nie

mylił się, mówiąc, iż w tajemnicach, z racji zmiennej i potrafiącej się samoistnie zmieniać natury tej istoty, określa się ją mianem Proteusza. Stąd słynne metamorfozy u Hebrajczyków i u pitagorejczyków.

Zaiste, z jednej strony najbardziej zakryta teologia żydowska przemienia już to Henocha w świętego posłańca boskości [...], już to inne postaci w inne bóstwa. Z drugiej strony pitagorejczycy czynią zbrodniarzy zwierzętami, a także, jeśli wierzyć Empedoklesowi, roślinami; idąc w ich ślady, Mahomet lubił mawiać, iż oddalając się od prawa bożego popada się w zezwierzęcenie – i miał rację. Nie kora bowiem czyni roślinę, lecz jej natura, głupia i nieczuła; nie skóra czyni zwierzęta robocze, lecz ich dusza, bydlęca i zmysłowa; nie zaokrąglone ciało czyni niebiosa, lecz prostota planu; nadto nie oddzielenie się od ciała, lecz duchowa inteligencja czyni anioła. Gdy więc widzicie człowieka po ziemi pełzającego a wydanego swemu brzuchowi, to nie człowieka macie na oczach, lecz kłodę; gdy widzicie człowieka, który, ze wrokiem zamglonym próżnymi mrzonkami imaginacji swojej, jakoby przez Kalipso, urzeczony posępnym czarem, popada w niewolę swoich zmysłów, to macie na oczach bydlę, nie człowieka. Jeśli widzicie filozofa, jak rozróżnia wszystkie rzeczy wedle słusznej racji, oddajcie mu cześć: niebiańska to istota, nie ziemską; jeśli widzicie czystego kontemplatora, jak, o własne ciało się nie troszcząc, wycofuje się do świątyni swego umysłu, to już nie chodzi o istotę ziemską ani niebiańską, lecz o bóstwo wspanialsze, w ludzkim ciele ukryte.

Któż zatem wstrzyma się od podziwu dla człowieka? [...] I ku czemu to wszystko zmierza? Abyśmy pojęli, iż, jako że los nasz przy narodzinach pozwała nam być tym, czym zechcemy, powinniśmy czuwać przede wszystkim nad tym, by nie oskarżano nas, jakbyśmy nie wiedzieli o naszym wysokim stanowisku, stając się wreszcie bydlętom roboczym podobnymi i zwierzętom bezrozumnym. Rzeknijmy raczej za prorokiem Asafem: „Jesteście bogami i wszyscy – synami Najwyższego”; nie nadużywajmy zatem największej łaskawości Ojca, czyniąc zgubny użytek z wolnego wyboru, jaki nam dał dla naszego zbawienia. [...]

Jakimż jednak dysponujemy środkiem, cóż wreszcie powinniśmy czynić? Spójrzmy, co tamci [Serafiny, Cherubiny, Trony] czynią, jaki prowadzą żywot? Jeśli także my taki żywot będziemy wiedli (bowiem możemy tak czynić), już postawimy nasz los na poziomie ich losu. Serafin płonie ogniem miłości [*charitas*]; Cherubin jaśnieje blaskiem inteligencji; Tron stoi jak osąd niewzruszony. [...] Jakże jednak przenieść swój osąd lub swoją miłość na coś, czego nie znamy? Umiłował Mojżesz Boga, którego zobaczył; z tego, co zobaczył podczas rozmyślań na górze, uczynił, jako sędzia, regułę dla swego ludu. Zatem jako pośrednik przygotowuje nas Cherub przez swoją światłość do seraficznego ognia, podobnie jak promiennością swoją kieruje nas ku osądowi Tronów. Taki jest węzeł pierwszych umysłów, palladyjski porządek, który przewodzi kontemplacyjnej filozofii [...].

Zasięgnijmy rady Apostoła Pawła, naczynia wybranego, pytając, co też ujrzał pośród zastępów Cherubinów, kiedy został porwany do trzeciego nieba. Pospiesz z odpowiedzią, głosem Dionizego, iż owi się oczyszczają, następnie doznają iluminacji, i wreszcie stają się doskonali. [...]

Lecz po to, by nie zadowalać się naszymi jedynie autorami, zapytajmy patriarchy Jakuba, którego wizerunek rzeźbiony błyszczą na siedzisku chwały. Pouczy nas, Ojciec przemądry, który spał w świetle na dole a czuwa w tym na górze, [...] iż drabina, oparcie całkiem na ziemi znajdując, wznosi się ku zwieńczeniu nieba, podzielona na szereg niezliczonych stopni; Pan stoi na jej szczycie, anioły kontemplujące zaś przebiegają po niej wchodząc i schodząc na przemian.

Jeśli powinniśmy się starać, by tak samo czynić, my, którzy dążymy do żywota anielskiego, pytam was: czy mamy postawić na szczeblach Pańskich zbrukaną stopę, położyć na nich brudne dłonie? Tajemnice mówią, iż świętokradztwem jest, by nieczyste stykało się z czystym. O jakież jednak chodzi tu stopy? O jakie dłonie? Chodzi, oczywiście, o stopę duszy, [...] o dłonie duszy. [...] Owe dłonie, owe stopy, innymi słowy, cała ta zmysłowa część, na której się zasadza powab ciała i która unieruchamia duszę, dławiąc ją za szyję (jak powiadają) – obmyjmy je w filozofii moralnej, niczym w wodzie żywej, w obawie, iż przegonią nas z drabiny za sprawą bezbożności i nieczystości.

To jednak jeszcze nie wystarczy, jeśli pragniemy być po stronie aniołów, którzy przebiegają drabinę Jakubową: nadto wcześniej potrzebne są i niezbędne zdolność i skłonność do pójścia naprzód zgodnie z regułami, szczebel za szczeblem, byśmy nigdy nie zбочyli z drogi, jaką wskazuje drabina, i byśmy chodzili w obu kierunkach. [...]

Przepytajmy także Hioba sprawiedliwego, który zawarł z Bogiem przymierze na życie, nim jeszcze sam życie otrzymał; spytajmy go, jaka jest, pomiędzy dziesiątkami setek tysięcy cnót, które skupiły się w jego pobliżu, ta cnota, jakiej Bóg Najwyższy najbardziej pragnie. Nie omieszka odpowiedzieć, iż jest nią spokojność, zgodnie z tym, co zapisane w jego księdze: „Ten, który czyni pokój na wysokości”. [...] Niewątpliwie, Ojcowie, mieszka w nas wiele niezgodności, skrywamy w naszym wnętrzu gorsze jeszcze boje niż wojny domowe: jeśli pragniemy tego pokoju, który może nas pociągnąć na tyle wysoko, byśmy się znaleźli pomiędzy najszlachetniejszymi stworzeniami Boga - jedynie filozofia stłumi je w nas i całkowicie uspokoi. [...]

Przywołani w tak pochlebny sposób, wezwani z tak wielką przychylnością, niesieni przez nasze uskrzydłone stopy niczym ziemski Merkury w objęcia tej błogosławionej matki, będziemy się cieszyć upragnionym pokojem: pokojem najświętszym, niepodzielnym zjednoczeniem, zgodną przyjaźnią, dzięki której wszystkie umysły nie tylko godzą się w jednej jedynej inteligencji ponad wszelkimi inteligencjami, lecz nawet kończą dochodząc, w sposób niewysłowny, do najgłębszej jedni. Taka to przyjaźń, o której powiadają pitagorejczycy,

iż jest celem wszelkiej filozofii, taki to pokój, który Bóg uczynił na wysokości i który aniołowie, zstąpiwszy na ziemię, przyszli ogłosić ludziom dobrej woli, aby pomógł samym ludziom pójść do nieba i stać się aniołami. [...]

Zwróćmy się także do samego Mojżesza, stojącego całkiem nie opodal try-skającego źródła pełni najświętszej i niewysłowionej inteligencji, której nektarem upajają się anioły.

Zaprawdę, nie tylko Mojżeszowe czy chrześcijańskie tajemnice, lecz także teologie pierwszych wieków sprawiają, że widzimy zalety i godność owych sztuk wyzwolonych, co do których podjąłem dyskusję. Cóż bowiem innego oznaczają stopnie inicjacji stosowane w tajemnych ceremoniach Greków? Wtajemniczanym, których wcześniej poddano oczyszczeniu dzięki sztukom niejako oczyszczającym, o których mówiliśmy – moralności i dialektyce – dozwolano przystąpić do tajemnic. Na czym to polegać może, jeśli nie na interpretowaniu przez filozofię sekretów natury? W tym, i tylko tym stadium zdarzała im się owa słynna *ἐποπτεία*, to jest wewnętrzne widzenie rzeczy boskich poprzez światło teologii. [...] Dajmy się unieść, Ojcowie, dajmy się unieść sokratycznym furiiom, które wiodą nas poza myśl, aż myśl tę i nas samych doprowadzają do Boga. Furie te poniosą nas jeszcze dalej, gdy najpierw wykonamy to, co jest w nas. Jeśli bowiem, dzięki moralności z jednej strony, słuszna zgodność wiedzie ku miarkowaniu siły namiętności, w taki sposób, że obie nawzajem zestrzają się w trwałą harmonię, nadto jeśli, dzięki dialektyce z drugiej strony, postęp rozumu wiedzie ją ku liczbie, [to] niesieni furiami Muz pozwolimy płynąć w naszych wewnętrznych uszach harmonii niebiańskiej. [...]

Święte imiona Apollina, jeśli spróbujemy zgłębić ich znaczenia i tajemnice w nich zawarte, ukazują dobitnie, iż Bóg jest równie filozofem co prorokiem. Jako że Ammonios wystarczająco zajmował się tą kwestią, nie ma najmniejszego powodu, bym ją tu osobno wykladał; wspomnijmy jednak, Ojcowie, na [...] delfickie maksymy, absolutnie niezbędne każdemu, kto wejdzie do świętego i dostojnego przybytku, nie tego apollińskiego z bajek, ale prawdziwego, który oświeca każdą duszę na świat przychodzącą: ujrzycie, iż nie zachęcają nas one do czegoś innego niż do przyłgnięcia z całej siły do trójdzielnej filozofii, przedmiotu dzisiejszej dyskusji.

Słynne bowiem *μηδέν ἄγαν* (*meden agan*), czyli „nic ponad miarę”, zaleca właśnie normę i regułę cnót wszelakich poprzez obliczenie złotego środka, o czym mówi moralność. I Następnie *γνώθι σεαυτόν* (*gnothi seauton*), czyli „poznaj samego siebie”, namawia nas i nakłania do studiowania całej Natury, w której natura człowieka zajmuje miejsce pośrednie i niejako mieszane [...].

Poradźmy się także wielkiego mędrca Pitagorasa – mędrca nade wszystko dlatego, iż nigdy nie uważał się za godnego tego miana. Poradzi nam on najpierw, byśmy nie siadali na korcu, innymi słowy, nie odmawiali, siedząc dalej leniwie i beczynn timer, tej rozsądnej części duszy, która pozwala wszystko

zmierzyć, osądzić i zbadać – lecz przeciwnie, kierowali nią wytrwale i wprawiali ją w ruch przez dialektyczne ćwiczenie i regulację. Następnie wskaże nam dwie rzeczy, których szczególnie należy unikać: oddawanie moczu pod słońce i obcinanie paznokci podczas składania ofiary. [...]

Wreszcie poradzi nam on, by karmić koguta, innymi słowy sycić boską część naszej duszy poznawaniem tego, co boskie, jakoby stałym pokarmem i niebiańską ambrozją. Ów kogut jest tym, co wzbudza u lwa – innymi słowy, u każdej ziemskiej władzy – strach i szacunek. Ten właśnie kogut, jak czytamy w księdze Hioba, otrzymał dar inteligencji. Śpiew tego koguta sprawia, iż człowiek obłąkany wraca do siebie. O brzasku ten kogut łączy się z gwiazdami dnia, by codziennie wyśpiewywać na chwałę Pańską. Umierający Sokrates, w nadziei, iż połączy boskość swej duszy z boskością lepszego świata i odtąd będzie już poza jakimkolwiek zagrożeniem chorobą, o tym właśnie kogucie rzekł, iż winien go jest Eskulapowi, czyli lekarzowi dusz.

Rozpatrzmy również teksty Chaldejczyków, a ujrzymy, jeśli damy im wiarę, jak te same nauki otwierają śmiertelnikom drogę ku szczęśliwości. Jak piszą Chaldejscy interpretatorzy, Zaratusztra określał duszę jako „skrzydlatą”, dodając, iż kiedy odpadną jej skrzydła, dusza zostaje strącona w ciało, by, skoro tylko odrosną, ponownie ulecieć ku niebiosom. Ponieważ uczniowie pytali go, w jaki sposób dostać duszę ptaka, ze skrzydłami piórami okrytymi, powiedział im: „Podlewajcie skrzydła wodą życia”. A gdy chcieli się za wszelką cenę dowiedzieć, gdzie tej wody szukać, odrzekł im (jak miał w zwyczaju) przypomnieć: „Cztery rzeki obmywają i nawadniają Raj Boży. Tam właśnie winniście czerpać wodę waszego zbawienia. Ta, co płynie z północy, zwie się Pizson, czyli prosto; ta z zachodu Gichon, co znaczy pokuta [oczyszczenie]; ta ze wschodu Chiddekel, co oznacza światło; ta z południa Perath, co jako pobożność [miłość] wyłożyć można” Weźcie, Ojcowie, pod uwagę te Zaratusztry nauki, a rozważcie starannie ich sens: zaiste, nie zachęcają nas one do niczego innego, jak do posługiwania się nauką moralną jakoby iberyjską falą, dla obmycia naszych oczu z nieczystości; dialektyką jakoby północnym kordonem, by ich spojrzenie skierować prosto ku dobru, następnie rozważaniem natury, abyśmy się przyzwyczaili do wytrzymania światła prawdy, tak jeszcze słabego jak pierwsze promienie wstającego słońca, a wreszcie teologiczną *pietas* oraz najświętszym kultem Boga, byśmy mężnie i do końca wytrzymali, na podobieństwo orłów niebiańskich, oslepiający blask południowego słońca. [...]

Oto, najczcigodniejsi Ojcowie, racje, które mnie nie tylko pchnęły, lecz i zmusiły do studiowania filozofii. [...] Otóż za dni naszych – co jest nie-
szczęściem tych czasów – cała ta działalność filozoficzna bardziej do pogardy i zniewag prowadzi niż do zaszczytów i chwały. [...] Co gorsza, niestety, zaczęto uznawać za mędrców jedynie najemników mądrości, do tego stopnia, iż widzimy Palladę cnotliwą, która z łaski bogów wybrała u ludzi pomieszkanie, jak jest przepędzana, wyszydzana, wygwizdywana; nie masz nikogo, kto by ją

miłował i okazywał jej zainteresowanie, chyba że się niejako sprostytuuje i, pobrawszy nędzną zapłatę za swe zdeflorowane dziewictwo, wrzuci do szkatuły któregoś kochanka ten niedobrze nabyty pieniądz. [...] Prawdę ukochałem namiętnie, do tego stopnia, iż zarzuciłem wszelką troskę o sprawy, zarówno własne, jak i publiczne, by mieć przyjemność całkowitego oddania się kontemplacji; nie udało się dotychczas i nie uda się w przyszłości odwieść mnie od tego, ani przez krytykę zawistników, ani przez obelgi wrogów mądrości. To właśnie filozofia nauczyła mnie polegać raczej na własnym sumieniu niż na zewnętrznych osądach – i zawsze mniej się troskać o niedobre opinie na mój temat niż o konieczność, bym sam nie mówił albo nie czynił nic złego.

[...] Stało się już bowiem zwyczajem ujadanie równie, jeśli nie bardziej, natarczywe na przedsięwzięcia słusznie i skrupulatnie zmierzające ku cnotcie, co i na przedsięwzięcia niesłuszne i złe, których cel jest niegodziwy. Niektórzy zupełnie nie pochwalają tego rodzaju dyskusji i tego sposobu publicznego spierania się nad uczonymi kwestiami, pod pretekstem, iż jakoby chodzi tu bardziej o wystawianie na pokaz inteligencji oraz popisywanie się swoją wiedzą niż o nauczanie. [...]

W ich oczach nie ulegało wątpliwości, iż po to, by dojść do poznania prawdy, przedmiotu ich poszukiwań, nic nie równało się z powtarzaniem ćwiczeniem dyskusji. Jak bowiem gimnastyka pozwala na zwiększenie sił ciała, podobnie ta, że tak powiem, literacka palestra stanowi miejsce, w którym siły duchowe w najwyższym stopniu wzmagają się, wzmacniają i ożywiają. Co do mnie, trudno mi uwierzyć, by poeci, wychwalając zbroję Pallady, albo Żydzi, kiedy twierdzą, iż żelazo [...] jest symbolem mędrców, dawali nam do zrozumienia cokolwiek innego niż doskonałość tego rodzaju zmagania, niezbędnych dla nabycia mądrości. Stąd, być może, pragnienie Chaldecyzytów, by przyszły filozof miał się narodzić w chwili, gdy Mars jest w trygonie z Merkurem – jak gdyby w braku tych styczności i starć cała filozofia miała stać się gnuśna i ospała.

Trudniej mi, zaiste, znaleźć linię obrony przeciwko tym, co powiadają, iż do swego zadania nie dorosłem: twierdząc bowiem, iż dorosłem, narażani się na to, że zostaną posądzeni o nieskromność i zarozumiałstwo; w przeciwnym razie, o zuchwalstwo i nierozwagę. [...] Mógłbym przytoczyć ten fragment z [Księgi] Hioba, zgodnie z którym duch jest we wszystkich, i wysłuchać tego, co zostało powiedziane Tymoteuszowi: „Niechaj nikt nie lekceważy twego młodego wieku”. Prawdziwiej jednak rzeknę zgodnie z własnym sumieniem, iż nie ma w nas niczego wielkiego ani szczególnego. Nie przeczę, że mam upodobanie do studiów i zamiłowanie do sztuk wyzwolonych, nie daję sobie jednakże ani przywłaszczam miana uczonego. [...]

Po trzecie, pozostaje mi odpowiedzieć tym, którzy czują się urażeni wielką liczbą przedstawionych tez, zupełnie jakby to brzemień im ciążyło na ramionach i jakby zadanie, choćby nie wiedzieć jak trudne, nie obarczało mnie

samego. [...] Ogólnie rzecz ujmując, w tak śmiałym przedsięwzięciu mogłem jedynie albo przepaść, albo sobie poradzić. Jeśli sobie poradzę, nie pojmuję, czemu miano by uznać za naganną obronę w dziewięciuset kwestiach tego, co chwalebnie jest bronić w dziesięciu. Jeśli przepadnę, ci, co mnie nienawidzą, będą mieli mnie za co obwiniać, a ci, co mnie kochają, będą mieli mi co wybaczać. [...]

Otóż utrzymuję, iż nie ma w tym żadnej przesady z mojej strony, a jedynie potrzeba; absolutna potrzeba, z którą powinni się zgodzić wbrew sobie, jeśli uznają moją metodę filozofowania. Istotnie, ci, co przyłączyli się do którejkolwiek ze szkół filozoficznych uważanych dziś za najlepsze, przez co oczywiście rozumiem [szkołę] Tomasza lub Szkota, mogą ich doktrynę wystawić na próbę, dyskutując jedynie nad niewielką liczbą kwestii. Co do mnie, przeciwnie, bez składania przysiąg cudzymi słowami, przyjąłem za zasadę dzielić się pośród wszystkich mistrzów filozofii, roztrząsać wszystkie ich stronice, poznawać wszystkie ich szkoły. [...] Z pewnością też właściwe jest ciasnemu umysłowi zamykanie się w jednej tylko szkole, Portyku lub Akademii. Nie da się słusznie wybrać spośród wszystkich doktryn tej własnej, jeśli pierwej nie zapoznamy się bliżej ze wszystkimi.

Dodajmy, iż każda odznacza się jakąś szczególną cechą, której nie dzieli z pozostałymi. By więc zacząć od naszych, do których filozofia doszła na końcu, powiem, że jest coś żywego i dialektycznego u Jana Szkota, coś solidnego i zrównoważonego u Tomasza, czystego i precyzyjnego u Idziego, bystrego i wnikliwego u Franciszka, staroświeckiego, obszernego i podniosłego u Alberta; u Henryka zaś, jak mi się wydaje, zawsze coś szlachetnego, co zmusza do szacunku. Co do Arabów – znajdujemy coś zdecydowanego i niepodważalnego u Awerroesa, poważnego i przemyślanego u Awempace i u Alfarabiego, boskiego i platońskiego u Awicenny. Grecy razem wzięci mają filozofię jasną, a przede wszystkim czystą: bogatą i obfitą u Simplicjusza, elegancką i zwartą u Temistiusza, spójną i uczoną u Aleksandra, poważnie opracowaną u Teofrasta, gładką i wdzięczną u Ammoniosa. A jeśli zwrócimy się ku platonikom, choć przyrzec się możemy jedynie ich garstce, to u Porfiriusza wysoce sobie cenić będziemy mnogość tematów, jak również wielopostaciową religijność; u Jamblicha czić będziemy filozofię najbardziej zakrytą i misteria barbarzyńców; u Plotyna nic nie ma, co bardziej podziwiać by można niż resztę, bowiem wszędzie okazuje się podziwu godzien, powiadając o rzeczach boskich bosko, o ludzkich rzeczach zaś w sposób dalece człowieczeństwo przekraczający, swoim uczenie pokrętnym językiem - który platonicy w pocie czoła ledwie pojmują. Pomijam najnowszych [...].

Oto, co pchnęło mnie do wyłożenia zasad nie jednej jedynej doktryny (jak pragnęliby niektórzy), lecz doktryn wszelkiego rodzaju: zestawiając w ten sposób wiele szkół, poddając rozmaite filozofie pod dyskusję, pragnąłem, by blask prawdy – jak powiada Platon w *Listach* – świecił największą jasnością

w naszych duszach, niczym słońce wschodzące z góry. Czemuż zajmować się jedynie filozofią łacinników, czyli Alberta, Tomasza, Szkota, Idziego, Franciszka, Henryka, nie uwzględniając filozofów greckich i arabskich, jeżeli wszelka wiedza szła od barbarzyńców do Greków, a od Greków do nas? Przeto nasi rodacy zawsze przy filozofowaniu zadowalali się przyswajaniem odkryć zagranicznych i kultywowaniem poglądów obcych. [...] Jeśli wieśniak nienawidzi nieurodzajności swego pola lub mąż bezpłodności żony, bez wątpienia duch Boży, przyłączony i zlany z nieurodzajną duszą, znienawidzi jej tym bardziej, im więcej oczekuje od niej szlachetnych wytworów.

Oto dlaczego, nie kontenci z dodania do powszechnych doktryn pewnej liczby uwag na temat pierwotnej teologii Merkurego Trzykroćwielkiego, nauk Chaldejczyków i Pitagorasa, najbardziej tajemnych misteriów żydowskich, poddaliśmy także pod dyskusję pewną liczbę odkryć i koncepcji, jakie są nam właściwe w dziedzinie fizycznej i teologicznej. Najpierw podkreśliśmy, że Platon i Arystoteles są zgodni: wielu przed nami tak sądziło, nikt dostatecznie tego nie udowodnił. [...]

W drugiej kolejności nasze rozważania nad filozofią zarówno arystotelesowską jak i platońską zostały wzbogacone o siedemdziesiąt dwie nowe propozycje fizyczne i metafizyczne [...]

Poza tym systemem, przedstawiliśmy nowy sposób filozofowania, oparty na liczbach: choć zaczął się od starożytności, podjęli go pierwsi teolodzy, przede wszystkim Pitagoras, Aglaofemos, Filolaos, Platon i pierwsi platonicy; jednakże w naszych czasach, jak wielu innym znakomitym rzeczom, lekceważenie następców pozwoliło mu tak podupaść, że ledwie można dostrzec jego ślady. Platon pisze w *Epinomis*, iż ze wszystkich sztuk wyzwolonych oraz ze wszystkich nauk kontemplacyjnych najważniejszą i najbardziej boską jest sztuka liczb. Na pytanie zaś, dlaczego człowiek jest najmądrzejszą z istot, również odpowiada: ponieważ umie liczyć. O poglądzie tym pamięta też Arystoteles w *Problemach*. Abusamar pisze, iż, zdaniem Awenzoara z Babilonu, wie wszystko ten, kto nauczył się liczyć. Nie może to być w żaden sposób prawda, jeśli przez sztukę liczb rozumiemy tę sztukę, w której dziś przodują przede wszystkim przekupnie; świadkiem sam Platon, który stanowczym głosem poucza nas, byśmy nie brali naszej boskiej arytmetyki za arytmetykę kupców. I otóż sądzę, iż ja, po wielu nocnych czuwaniach, tę jakże wzniosłą arytmetykę gruntownie posiadałem; a po to, by się poddać próbie, zobowiązałem się publicznie odpowiedzieć metodą liczb na siedemdziesiąt cztery pytania, uznane za najważniejsze spośród tych, które styczność mają z naturą i boskością.

Przedstawiliśmy także teorematy magiczne, w których wykazaliśmy, iż magia jest dwójaka: pierwsza zależy w całości od działania i władzy demonów – rzecz, słowo dając, obmierzła i potworna; druga, gdy z bliska jej się przyjrzeć, jest niczym innym jak doskonałym spełnieniem filozofii naturalnej. Wymieniając je obie, Grecy [...] *goeteian*, nie uważając jej za godną miana magii; tę

zaś określają terminem właściwym i szczególnym [...] *mageian*, jako mądrość doskonałą i najwyższą. Istotnie, według Porfiriusza, „mag” w języku Persów oznacza to, czym dla nas jest interpretator i czciciel tego, co nadprzyrodzone. [...] Pierwsza nie może uchodzić ani za sztukę, ani za naukę; druga, pełna wzniosłych tajemnic, wiąże się z najgłębszą kontemplacją rzeczy najbardziej tajemnych, a ostatecznie, z poznaniem całej natury. Wyciągając, by tak rzec, z ich kryjówek rozproszone i rozsiane po świecie z łaski Pańskiej cnoty, nie tyle czyni ona cuda, ile skwapliwie służy wykonującej je naturze. Po dogłębnym zbadaniu harmonii świata, którą Grecy bardziej wyraziście zwą [...] *sympatheian*, po przemyśleniu wzajemnego poznania natur, przydającego każdej rzeczy jej naturalnych, jak również swoich własnych, uroków, które są nazywane magicznymi [...] *iugges* lub zaklęciami, wyłania na światło dzienne, jak gdyby była ich twórcą, cuda ukryte z zakątkach świata, w łonie natury, w schowkach i kryjówekach Bożych; a podobnie jak rolnik łączy szczepy winne z młodymi wiązami, tak i mag łączy ziemię z niebem, czyli to, co niższe, z zaletami i cnotami tego, co wyższe. Tym sposobem ta pierwsza magia zda się potworna i szkodliwa, gdy tymczasem ta druga – boska i zbawcza. [...]

Zgodnie z tym, co napisali słynni żydowscy doktorzy, lecz także spośród naszych Ezdrasz, Hilary i Orygenes, Mojżesz nie otrzymał na Górze jedynie Prawa, które miał przekazać potomności, spisane w pięciu księgach, lecz także prawdziwy i wielce tajemny do tegoż Prawa komentarz; otóż, o ile Bóg nakazał mu Prawo rozpowszechnić wśród ludu, o tyle zabronił mu zamieszczenia jego interpretacji w księgach i jej obwieszczenia – poza Jozuem; ten ostatni miał za zadanie wyjawić ją następnie pozostałym wielkim kapłanom, swoim następcom, ze skrupulatnym zachowaniem milczenia. [...] Zatem nie decyzją człowieka, lecz na rozkaz Boga wszystko to zostało skryte przed pospółstwem, a głoszone jedynie między doskonałym – jedynymi, jak powiada św. Paweł, do których kieruje słowa mądrości Tej zasady niezwykle skrupulatnie przestrzegali starożytni filozofowie. Pitagoras nie napisał nic, poza kilkoma zdaniami, które umierając, powierzył swojej córce Damo. Wyrzeźbione przed egipskimi świątyniami sfinksy przypominały, iż trzeba przez węzeł zagadek stawiać mistyczne nauki poza zasięgiem tłumy profanów. „Muszę mówić zagadkami – powiada Platon w liście do Dionizego na temat najwyższych substancji – w obawie, by inni nie pojęli, o czym do ciebie piszę, na wypadek gdyby list ten wpadł w obce ręce”. Arystoteles powiadał, że księgi o metafizyce, w których omawia rzeczy nadprzyrodzone, zostały opublikowane bez ich wydania. Czy trzeba iść dalej? Orygenes zapewnia, iż Jezus Chrystus, nasz pan życia, przedstawił swoim uczniom liczne objawienia, których ci nie chcieli pozostawić na piśmie, w obawie, że trafią do pospółstwa. Potwierdza to najzupełniej Dionizy Areopagita, którego zdaniem najbardziej zakryte tajemnice zostały przekazane przez ojców naszej wiary [...] *ek nou eis noun dia meson logon*, czyli z umysłu w umysł, bez pisania, za pośrednictwem słowa. W dokładnie taki

sposób, na rozkaz Boży, została Mojżeszowi objawiona prawdziwa interpretacja Prawa, które przekazał mu Bóg – nazwano ją zatem Kabałą, które to słowo oznacza u Żydów to samo, co po łacinie *receptio*; przyczyną, w sposób najoczywistszy, był tu fakt, iż nauka ta nie była przekazywana z rąk do rąk jako dokumenty spisane, lecz jako regularne następstwo objawień, na zasadzie prawa dziedziczenia.

Otóż, po wyzwoleniu ich przez Cyrusa z niewoli babilońskiej i po odbudowaniu Świątyni za czasów Zorobabela, Żydzi zaczęli odtwarzać Prawo: wówczas to Ezdrasz, kierujący ich wspólnotą religijną, poprawił Księgę Mojżesza; [...] po zebraniu pozostałych przy życiu mędrców, postanowił, iż każdy wyłoży to, co zachowało się w jego pamięci z tajemnic Prawa, oraz że powoła się pisarzy do utrwalenia tych wspomnień w siedemdziesięciu tomach (taka bowiem była mniej więcej liczba mędrców Sanhedrynu). Abyście nie musieli na moim tylko polegać świadectwie, posłuchajcie, Ojcowie, słów samego Ezdrasza: „Gdy minęło dni czterdzieści, Najwyższy przemówił i rzekł: »Coś najpierw napisał, przedstawił ludowi, iżby przeczytali godni i niegodni; lecz siedemdziesiąt ksiąg najnowszych masz zachować, byś je mędrcom twego ludu przekazał. W nich bowiem jest natchnienie inteligencji, źródło mądrości i rzeka nauki«. Tak też uczyniłem”. [...]

Papież Sykstus IV, bezpośredni poprzednik Innocentego VIII, pod którego kierunkiem szczęśliwie żyjemy, z wielką starannością i gorliwością, w interesie publicznym naszej wiary, podjął łaciński przekład tych dzieł; tym sposobem po jego śmierci były już przetłumaczone trzy z nich. U dzisiejszych Żydów księgi te czczone są z tak wielką pobożnością, iż nikomu nie wolno ich tknąć nim nie ukończy lat czterdziestu. Kupiwszy je niemałym kosztem, przeczytałem je niestrudzenie od deski do deski w największym skupieniu i znalazłem – Bóg mi świadkiem – nie tyle religię Mojżeszową, ile chrześcijańską. Jest w nich tajemnica Trójcy Świętej, jest wcielenie Słowa i boskość Mesjasza; tam o grzechu pierworodnym, o jego odkupieniu przez Chrystusa, o Jeruzalemie niebieskim, o upadku diabłów, o hierarchiach anielskich, o mękach czyścowych i piekielnych, przeczytałem na tych stronicach także i to, co dnia każdego u Pawła i Dionizego, u Hieronima i Augustyna czytamy. Jeśli zaś chodzi o filozofię, można by zaiste sądzić, iż słyszysz Pitagorasa i Platona, których zasady są tak bliskie wierze chrześcijańskiej: do tego stopnia, iż nasz Augustyn składa niezmiernie dzięki Bogu za to, że owe księgi ze szkoły platońskiej w ręce mu spadły.

By rzecz wszystko – nie istnieje między nami i Żydami żaden punkt sporny, co do którego dzieła kabalistyczne nie pozwoliłyby ich odeprzeć i mieszać, nie pozostawiając im ani kątką, gdzie mogliby się schronić. [...]

[...] Nie chciałem tu dowieść, iż wiem wiele rzeczy, lecz raczej przekonać, że wiem rzeczy, których wielu nie wie. [...]

Andrzej Frycz Modrzewski

O PRAWACH

Źródło: *Antologia polskiej myśli politycznej okresu przedrozbiorowego*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005

Rękojmią praw jest to, że postanawiają wszystko ku uczciwości i pospólnej korzyści, a to w ten sposób, że za takie same cnoty wyznaczają takie same nagrody, a za takie same występki – takie same kary. Niczyje wolności nie powinny być tak wielce ważne, by ktoś nimi mógł osłaniać swoje występki gwoili bezkarności albo nierówności w wymiarze kar. Prawdziwa bowiem wolność polega na poskramianiu przewrotnych skłonności i błędów, a nie na swobodzie czy to brojenia, co komu wola, czy też lżejszego karania występnych. Jeśli należy utrzymać jakieś różnice w karaniu za tę samą zbrodnię, to takie, które winny ukrócić wodze złości, a nie folgować im. Magnaci tedy, szlachta i ci, co urzędy piastują, powinni być srożej karani niż ludzie bezbronni, plebejusze, ludzie prywatni.

Pierwszą tedy troską prawodawcy musi być to, aby przy ustanowieniu prawa nie odstępował od rozumnej zasady i aby przy wszystkich prawach (jak sam rozum przepisuje) miał na względzie już to uczciwość, już to wspólną korzyść. Jak bowiem owo lekarstwo jest dobre, które bądź leczy całe ciało, bądź też lecząc jakąś jego część uzdrawia ją bez szkody dla innych, tak należy pochwalić i prawo, które za takie same cnoty naznacza, takie same nagrody, a znów na takie same zwyrodnienia i występki stosuje bądź te same lekarstwa, bądź kary.

Któż by, u Boga świętego, chętnie brał takie lekarstwo, które by odgoniło gorączkę od wątroby, a wprowadziło zimne do żołądka? Myślę, że nikt. Bo gdy żołądek zziębnie, nie strawi żadnych pokarmów, wtedy zaś będzie musiała chorzeć i wątroba, i pozostałe członki ciała. Jakże tedy można będzie uznać za dobre prawo, które by nie było w tej samej mierze korzystne dla całej Rzeczypospolitej, które by nie nagradzało takiej samej cnoty takimi samymi nagrodami ani takimi samymi karami nie karało takich samych przestępstw, popełnionych w ten sam sposób przez różnych ludzi, ale jednym zbytnio pobłażając popuszczaloby wodzów do grzeszenia, a innym wyznaczając najsroższe kary odejmowałoby możliwość bronienia się przed krzywdą? Mówię bowiem dla przykładu o prawie naznaczającym za mężobójstwo dla jednych – bardzo lekkie, dla drugich – bardzo srogie kary. Lecz co tu powiedziano o jednym prawie, rozumie się także i o innych podobnych.

Zdarzyło się w pewnym mieście, że dwu ludzi, jeden ze stanu szlacheckiego, drugi plebejusz, obaj zasobni w ziemię i bogacze, pobili ciężko i wielokrotnie poranili człeka nie tak bogatego, jak oni, przecież jednak szlachcica. Zaprowadzono go do balwierza, ponieważ jednak niektóre rany były śmiertelne, przeto zmarł w miesiąc albo dwa. Odwiedzający go w czasie choroby czy to z powinności przyjacielskiej, czy przysłani przez sędziego dla obejrzenia jego ran, pytali, któremu z napastników przypisywał większą winę. Odpowiedział, że to ów szlachcic rozpoczął zwadę i bójkę, ale że bili go obaj jednakowo zaciekle, tak że zgoła nie wie, kto z nich zadał mu cięższe rany. Nastawano wtedy na niego pytaniami mówiąc, że za poranienie obaj napastnicy muszą być ukarani; gdyby zaś owe rany miały spowodować śmierć, którego z nich należy pozwać o mężobójstwo? Prawa nasze bowiem nie pozwalają karać dwu ludzi za jedno mężobójstwo. Odrzekł na to ów ciężko poraniony, że o życiu swym całkowicie już wątpił, nie może jednak ustalić wedle swego sumienia, z jakim niedługo stanie przed sądem boskim, którego z tamtych dwu powinno się obwinić o zabójstwo, skoro on zginąć musi od ran zadanych przez obu.

Kiedy ów człowiek umarł od ran, szukają owego plebejusza, stawiają go przed sądem, oskarżają, głowę mu ucinają. Jest bowiem prawo, że plebejusz zabijając czy raniąc, czy ciężko kalecząc szlachcica, który by nie dał żadnej przyczyny do napaści, odpowiada głową. I to jest kara, którą ów napastnik plebejusz za zbrodnię już poniósł. Ale ten napastnik, który jest szlachcicem, żyje dotychczas i chodzi na oczach ludzkich. Powiadają ludzie: trzeba go pozwać z jego posiadłości przed sędziego i ukarać wedle prawa polskiego grzywną pieniężną albo za rany, albo za mężobójstwo. Na Boga nieśmiertelnego! Czyż to nie tak, jakby dla tych dwu rodzajów ludzi chciało się mieć dwie różne rzeczypospolite, i to tak od siebie odległe, że z żadnej z nich nie masz dostępu do drugiej, że żadna od drugiej pomocy nie potrzebuje, że mieszkańcy żadnej ani się ze sobą nie stykają, ani nie znają, że wreszcie ni im woda wspólna, ni powietrze, ni słońce? Czyż nie jest jakimś potwornym dziwem to, co się u nas praktykuje, że mianowicie z tych samych ludzi, mieszkających ze sobą pospołu w jednej Rzeczypospolitej, jedni za to samo płacą głową, za co innych traktuje się najbardziej pobłażliwie?

I nie można mieć nadziei, żeby Rzeczypospolita, w której panuje takie prawo, iż ktoś jest panem twojego życia i śmierci, ty zaś z lęku przed śmiercią musisz znosić od niego wszystkie krzywdy i zniewagi; gdzie dla niego jest żartem i igraszką zabić ciebie, podczas gdy tobie poczytuje się zabicie go czy poranienie za zbrodnię główną – żeby taka Rzeczypospolita zmierzała do tego celu, dla którego powstają ludzkie społeczności, to jest – aby wszyscy obywatele mogli żyć spokojnie i szczęśliwie. [...]

Tu tyle tylko powiem, że konieczną rękojmą dla prawa jest myśl, aby obywatele mogli żyć, jak im nakazuje cnota, i aby przy karaniu występków nie brano żadnego względu na osoby. Bo z prawami rzecz się ma (aby pozostać

przy poprzednim przykładzie) tak jak z lekarstwem, przy którego stosowaniu żaden doświadczony lekarz nie ogląda się na osobę chorego; wystarczy mu wiedzieć, na co chory niedomaga, a nie kłopotczy się tym, czy ten, co wymaga leczenia, jest panem czy sługą, szlachcicem czy plebejuszem. Tak samo i prawa po to istnieją, aby karały występki winowajców jedną miarą i jednakowo troszczyły się o pożytki, spokój i całość wszystkich. A dla osiągnięcia tego nie znaleźć bodaj drogi sposobniejszej jak ta, gdy się będą stosowały do owej zasady, wedle której winniśmy tak czynić innym, jak chcielibyśmy, by nam czyniono. To bowiem jest zasada, która – jakoby z nieba zesłana – przyłgnęła do naszej natury i którą Chrystus, zbawiciel nasz, tylokrotnie wypowiedział dla poprawy naszego życia i naszych uczynków.

Niechże dobrze zrozumieją, co mówią, ci, którzy chcą, by przy ustanawianiu praw brano wzgląd na ich zasługi lub na nie wiem już na jakie tam wolności. Bo przez zasługi trzeba rozumieć, w czym się przejawia czyjaś cnota przy czynieniu dobrze czy to dla Rzeczypospolitej, czy dla ludzi prywatnych. Daleka ode mnie niechęć, aby prawodawca nie baczył na takie zasługi, dalekim od tego, aby nie pragnąć widzieć je uświetniane największymi nagrodami. Ale jeśli ktoś uważa za zasługę niesprawiedliwie popełnione mężobójstwo sądząc, że ponieważ jest szlachcicem zacnego rodu, powinien lżej być karany, ten zanadto już nadużywa pięknej zasady, odnosząc ją do występku zamiast do cnot, do mordy, który popełnia, zamiast do świętych uczynków. Co zaś do wolności, o której mówi, to prawdziwa wolność nie polega na swawoli czynienia, co by się tylko zachciało, ani na nadmiernej pobłażliwości prawa dla tych, co się dopuścili zbrodni głównych, ale na poskramianiu ślepych i szalonych namiętności i na panowaniu nad nimi rozumem, wedle którego wskazań żyje się najlepiej i najświętobliwiej, jak też na niezawodnej karności w życiu, na sprawiedliwym porządku prawa; na takim samym odnoszeniu się do takich samych spraw bez żadnego względu na osoby; na równi w sądzeniu, wydawaniu wyroków i wykonywaniu ich. Czy są straszniejsi władcy od namiętności, co w ludziach, w których wezbrały i w siłę porosły, rozum i sąd obalają, przemagają i łamią? Nikt nie jest bardziej niewolnikiem niż ten, co służy tak bezwzględny panom, choćby i opływał w majątności i zaszczyty. Czyż więc można wyobrazić sobie większą wolność jak niepodleganie ich władzy?

Porównajże z tą wolnością owych chełpliwych chwalców wolności, której nadużywają najczęściej nie inaczej niż konie, co bez wędzideł i uździenic wpadają na siebie, zębami i kopytami zadając sobie nawzajem rany, tak że w końcu nie mogą się na nic przydać Rzeczypospolitej. Cóż zaiste byłoby dla tych koni bardziej pożądane jak poskromienie ich wędzidłem, by ani sobie, ani innym nie mogły uczynić nic złego? I coś pożyteczniejszego dla jeźdźca jak wraziwszy w pysk takiej dzikiej bestii ostre wędzidło powodować nią wedle swojej woli? Lecz bydłeta tego nie rozumieją, a przeto sobie i nie życzą. A dla ludzi obdarzonych rozumem nie powinno być nic słodsze, nic miłszego,

jak kielzać swe namiętności wędzidłem praw i uczynki swe kierować w szranki dobrego rządzenia nimi. Może się to wydawać pętami, ale w każdym razie takimi, które powstrzymują nas od lekkomyślności, wyuzdania, okrucieństwa i innych wad, a wiodą do roztropności, skromności, ludzkości i powinności wszystkich cnót.

Nikt nie uważa, że Bóg pozbawiony jest wolności, dlatego że grzeszyć nie może; dlatego niech nikt nie sądzi, że swoboda jego jest ograniczona, jeśli prawa i surowe kary odejmują mu wolność grzeszenia. Najszpetniejsza to bowiem i najniebezpieczniejsza dla rodzaju ludzkiego wolność, gdy ktoś popuszcza wodzów namiętnością nieprawym, czyha na cudze, zdradza, krzywo przysięga, rabuje, co raz sobie zuchwale poczyna z życiem i dołą ludzi niższego stanu, a po tym i temu podobnych sprawkach chełpi się swym rodem i majątnością, pod których osłoną albo jak najpobłażliwym karom podpada, albo ich goła uchodzi.

Na niego nie masz praw – powiada –
To sobie weźmie, co mu szabla nadała.

Ale jeśli inni się czegoś wobec niego dopuścili, uważa, że jest to godne najsurowszej kary. Któż tedy nie widzi, że owa wolność związana jest z największą niewolą ludu? A i nadmierna niewola i wolność nadmierna jest rzeczą nienawistną; kiedy natomiast są umiarkowane, mogą być długotrwałe i wedle mniemania ludzkiego są czymś bardzo dobrym.

Piszą historycy, że jak państwo perskie niszczało przez zbytnią niewolę, tak ateńskie przez nadmierną wolność. U nas plebejusze są ponad miarę gnienieni niewolą, a szlachta zbytnio swawoli na skutek wielkiej wolności. Czegóż tedy dobrego można się spodziewać z tego jaskrawego nadużywania rzeczy wręcz przeciwnych?

Niechże sobie rozważy, kto chce, obyczaję tych ludzi, których serca opanowane są mamidlami ich przywilejów i tytułów do wolności. Wielu z nich z jakiejś nienawiści do ludzi, inni z przyrodzonej dzikości, niektórzy z natury nawet dobrzy i skromni, ale jakby zarażeni towarzystwem złych, wszyscy oni popełniają wiele czynów bezecnych wobec ludzi niższych stanów, jawnie ich cnocie zazdroszcząc, zniekształcając ich najznamięnitsze uczynki oszczerstwami i okrutną złośliwością.

Cóż nam mówić o tych, którzy zabijają ludzi, jak im tylko przyjdzie chętka, zachęceni oczywista tym prawem, co ledwo ich karząc za krzywdy i zabójstwa stawia bogaczy ponad ubogimi, szlachtę nad plebejuszami, niby ludzi nad psami, jak to odczuwają i głośno nazywają rozliczni obrońcy tej wolności. Ilu tedy szlachciców, tyle królewiat nad plebejuszami, i ilu możniejszych tyle królewiat nad biednymi. Żaden bowiem król, żaden nawet tyran nie może mieć władzy większej niż władza nad czyimś życiem i śmiercią; że nasze pra-

wa taką władzę dały temu, kto silniejszy, to obszerniej wykazywałem gdzie indziej.

Nie masz tedy dla Rzeczypospolitej rzeczy niebezpieczniejszej niż niejednakie prawa i kary, zależnie od różności przestępców. Bo jednakie prawo winno do wszystkich i takim samym głosem przemawiać, jedną i taką samą władzą panować nad wszystkimi, i kiedy nakazuje, i kiedy zakazuje, uzasadniać i uświęcać jednaką i taką samą racją i pożytki wszystkich, i przykrości, i krzywdy. Kto takim prawom służy, tego trzeba uważać za prawdziwie wolnego, jako tego, który zgodził się być niewolnikiem prawa, aby móc być długo wolnym. Tamtą zaś wolność, połączoną z żądzą czynienia, co jeno zechcesz, ledwo można znaleźć barbarzyńskiego jakiegoś narodu, a daleko ona od tego, by godziła się dobrze urządzonej rzeczypospolitej.

Prawa po największej części tak są ułożone, by służyły korzyściom możliwych, a biedaków gniotły niewolą, aby tych chwyciły i wikały w sieci, które tamci drą jak pajęczyny. By już bowiem nie roztrząsać prawa o mężobójstwie, jakż to cel owych bez żadnej słusznej przyczyny czynionych zwłok po rozesłaniu powozów? Jaki cel owego prawa, że nie wolno więzić ludzi, choćby zbrodnię popełnili, ponieważ mają liczne posiadłości ziemskie? Jakby, zaprawdę, sprawa z nimi szła o ich posiadłości, a nie o zbrodnię, której się dopuścili! Niechże rozstrzygają mędrcy, czy godne imienia praw są te i tym podobne, o których gdzie indziej powiem.

Jeżeli te same prawa mają rządzić Rzeczpospolitą, to i tymi samymi karami należy karać przestępców. Nic bowiem mniej prawom nie przystoi, jak owa różnorodność w karaniu tej samej zbrodni, zależnie od tego, czy się jej ci, czy inni dopuścili, skoro zaiste – gdyby rzecz brać skrupulatnie – cięższa godzi się kara tym, co grzeszną na wyższych stopniach dostojności niż ludziom podlejszej kondycji. Platon każe surowiej karać za kradzież obywatela swojej rzeczypospolitej niż niewolnika albo przychodnia, dlatego że tamten dopuścił się tak wielkiego przestępstwa, mimo że wychowany w doskonałej rzeczypospolitej, a tych może gorzej wykształcono w nocie i przeto skłonniejsi są do występku. O ileż surowiej należy karać za przestępstwa tych, co chcą uchodzić za znamienicie urodzonych, wychowanych, tak doskonałych na ciele i duszy, że we wszystkim lepsi od innych – aniżeli tych, co na duchu, na ciele, na majątności i we wszystkim są upośledzeni.

Ale u nas inaczej patrzą na to ci, którzy uważają, że za jakiegokolwiek przestępstwo mniejsza się im należy kara właśnie dlatego, że są szlachtą. Jak gdyby doprawdy szlachectwo ich urosło ze swawoli w grzeszeniu, z bezczelności i bezkarności za zbrodnię. Nie dowodziłoby ono prawdziwego szlachectwa, lecz hańby jakiejś, zmały społeczności i choroby, o której przegnanie z naszych granic wszyscy prawdziwie szlachetni winni się starać, ile tylko w nich mocy i zdolności.

Jeśli by się tedy miało ustanawiać jakieś różnice w karaniu, to ciężej należy karać tych, co stoją na wyższym urzędzie, niż tych, co na niższym; surowiej bogatych niż biednych, szlachtę od plebejuszów, tych, co na urzędach, niż ludzi prywatnych. Bo ci szcudrzej obdarzeni darami i duszy, i majątności, więcej mają powodów, by się powstrzymać od grzeszenia, ich zbrodnia przeto jest cięższa. A choć wystarcza to do ustanowienia dla nich kary cięższej, to i ten do niej przyłącza się powód, że im wyżej stoi przestępca, tym jego zbrodnia widoczniejsza i zwykle licznych znajduje naśladowców. Przeszpstwa ludzi biednych są mniej widoczne, ponieważ żywot ich jest mało widoczny, i dlatego nie dają innym tyle przykładu do naśladowania.

Tak tedy, myślę, rozważnie to mogę zakończyć, że dla wszystkich żyjących w tej samej rzeczypospolitej i winnych tych samych przestępstw ta sama powinna być kara. A jeżeli ma się jakąś różność jej ustanowić, to z pewnością nie taką, aby nią swawolę możnych jeszcze powiększyć, ale taką, która by zmierzała do ochrony słabych przed krzywdami. Skoro bowiem obowiązkiem praw jest krzywdom zapobiegać, to z pewnością nie inaczej się to osiągnie jak karząc gwałcicieli ludzi ubogich srożej niż tych, co krzywdzą bogatych. Bo nie tak łatwo pokrzywdzić możnych jak ludzi niższego stanu, których krzywdy przeto surowiej trzeba karać niż krzywdy tamtych. [...]

Hugo Grotius

O PRAWIE WOJNY I POKOJU

Źródło: H. Grotius, *O prawie wojny i pokoju*, PWN, Warszawa 1957, t. I-II
(przeł. R. Bierzanek)

Ale na pogląd, jaki wyraził [...] filozof, a za nim poeta: *Ani natura nie zdoła oddzielić dobra od zła*, w żadnym razie zgodzić się nie można. Człowiek jest wprawdzie żywą istotą, ale osobliwego rodzaju i znacznie więcej różni się od wszystkich innych żywych istot niżeli poszczególne ich rodzaje między sobą. Dowodu na to dostarcza wiele czynności właściwych rodzajowi ludzkiemu. Jedną z cech właściwych człowiekowi jest popęd społeczny (*appetitus societatis*), to znaczy popęd do życia wspólnie z innymi ludźmi, i to nie w jaki bądź sposób, ale w sposób pokojowy i zorganizowany odpowiednio do właściwości ludzkiego umysłu. Tego rodzaju wspólne życie stoicy nazywali wspólnotą domową [...]. Dlatego nie można zgodzić się na twierdzenie, jakoby natura skłaniała wszystkie żywe istoty do szukania tylko własnych korzyści, jeśli twierdzenie to ujmuje się jako zasadę ogólną [...].

Albowiem inne żywe istoty zachowują miarę w dążeniu do własnych korzyści, częściowo przez wzgląd na potomstwo, częściowo zaś z uwagi na pozostałe istoty tego samego gatunku. Sądzimy, że dzieje się tak na podstawie jakiejś rozumnej zasady, znajdującej się poza tymi istotami, ponieważ me pojawia się w nich podobna inteligencja w za kresie innych czynności, bynajmniej dla nich nie trudniejszych. To samo należy powiedzieć o dzieciach, u których przed rozpoczęciem wychowania objawia się, jak trafnie zauważył Plutarch, pewna skłonność do czynienia innym dobrze; tak więc już w tym wieku samorzutnie ukazuje się litość. Ponieważ człowiek w wieku dojrzałym potrafi działać podobnie w podobnych przypadkach, idąc za wyraźnym popędem społecznym, którego szczególnym narzędziem, właściwym jedynie człowiekowi, jest mowa, słusznie przyjmuje się, że posiada on także zdolność (*facultas*) poznawania i działania według ogólnych wskazań, a to, co jest zgodne z tą zdolnością, nie odpowiada bynajmniej naturze wszystkich żywych istot, a tylko naturze ludzkiej [...].

Ta więc troska o zachowanie społeczeństwa, o której pobieżnie już była mowa, odpowiadająca umysłowi człowieka, jest źródłem prawa natury, które właściwie oznaczono tą nazwą. W zakres tego prawa wchodzi powstrzymanie się od tego, co jest własnością innych; dokonanie zwrotu, jeśli mamy co cudzego, wraz z zyskiem, jaki osiągnęliśmy; obowiązek dotrzymania przyrzeczeń; na

prawienie szkody wyrządzonej z własnej winy i uznawanie zasady, że pomiędzy ludźmi pewne czyny zasługują na karę [...].

Z tego pojęcia prawa wypływa inne szersze pojęcie. Ponieważ człowiek wyróżnia się spośród innych żywych istot nie tylko popędem społecznym, o którym była mowa, ale także zdolnością dokona nią oceny, co jest pożyteczne albo szkodliwe – nie tylko w dobie obecnej, ale również na przyszłość – oraz oceny środków, które mogą przy nieść pożytek lub wyrządzić szkodę, dlatego od powiada ludzkiej naturze, iż także w zakresie tych spraw należy w granicach umysłowości ludzkiej – postępować według zdania opartego na należytych przesłankach, nie dać się natomiast zwieść ani groźbą, ani też przyjętą chwilowej przyjemności i nie pozwolić również unieść się lekkomyślnemu popędowi. A to, co pozostaje w jawnej sprzeczności z takim zdaniem, jest również przeciwne prawu natury, oczywiście – prawu ludzkiej natury [...].

To, co powiedzieliśmy, zachowuje w pewnym stopniu znaczenie nawet, gdyby dopuścić, czego nie można uczynić bez popełnienia najcięższej zbrodni, że Bóg nie istnieje lub że nie troszczy się o sprawy ludzkie. Ponieważ częściowo rozum, częściowo zaś nieprzerwana ciągła tradycja przekonują nas o czymś przeciwnym, a przemawia za tym wiele argumentów i potwierdzają cuda, o których świadczą wszystkie wieki, wynika stąd, że powinniśmy być posłuszni Bogu bez zastrzeżeń jako Stwórcy i jako temu, któremu zawdzięczamy naszą egzystencję i wszystko, co posiadamy, zwłaszcza że w rozmaity sposób okazał się i najlepszym i wszech mocnym do tego stopnia, że może dać najwyższą nagrodę tym, którzy go słuchają, i do tego nagrodę wieczną, ponieważ sam jest wieczny. Należy również wierzyć, że pragnie On tego tym więcej, iż wyraźnie to przyrzekł, w co my chrześcijanie wierzymy, pokładając pełną ufność w wiarygodne świadectwa [...].

I jest to już inne źródło prawa, poza tamtym naturalnym źródłem, wpływające oczywiście z wolnej woli boskiej, której powinniśmy się poddać, jak to nakazuje sam nasz rozum w sposób nie dopuszczający sprzeciwu. Można również słusznie przypisać Bogu prawo naturalne, o którym mówiliśmy, czy to prawo społeczności (*ius sociale*), czy też prawo w szerszym znaczeniu tego słowa, jakkolwiek prawo to wypływa z wewnętrznych zasad człowieka. Bóg bowiem chciałby zasady takie w nas istniały. W tym znaczeniu Chryzyp i stoicy twierdzili, że źródła prawa nie należy szukać gdzie indziej jak tylko u samego Jowisza, dlatego też można powiedzieć, że prawdopodobnie łacińskie słowo pochodzi od słowa Jowisz [...].

Dodać trzeba, że zasady prawa naturalnego uczynił Bóg bardziej jasnymi przy pomocy wydanych przez siebie praw, ażeby były zrozumiałe także dla tych, którzy posiadają słabą zdolność wyprowadzania wniosków. I nie pozwolił Bóg, by sprowadzały nas z tej drogi różne skłonności – wbrew dobru naszemu i innych, rozciągając nad bardziej gwałtownymi spośród tych skłonności ścisłą kontrolę i zakreślając im pewne ramy i granice [...].

A następnie Pismo Święte – niezależnie od tego, że zawiera wskazówki dla naszego postępowania – w niemałym stopniu wzmacnia nasze po czucie społeczne (*affectus socialis*), między innymi wtedy, gdy uczy nas, że wszyscy ludzie pochodzą od tych samych pierwszych rodziców. A więc także w tym znaczeniu można powiedzieć, co w innym znaczeniu powiedział Florentinus, że istnieje między nami pokrewieństwo ustanowione przez naturę, z czego wynika, że niegodziwością jest, by jeden człowiek czyhał na drugiego człowieka. Wśród ludzi rodzice są dla dzieci jak gdyby jakimiś bogami; z tego powodu należy się im posłuszeństwo, które nie jest posłuszeństwem nieograniczonym, ale posłuszeństwem swoistego rodzaju [...].

A następnie, ponieważ dotrzymanie umów jest najściślej związane z prawem natury (konieczny był bowiem jakiś sposób wzajemnego zobowiązania się przez ludzi, a nie można było wymyśleć innego sposobu naturalnego), z tego właśnie źródła wypływają prawa cywilne. Ci bowiem, którzy przyłączyli się do jakiejś społeczności (*coetus*) albo też poddali się władzy jednego człowieka lub pewnej ilości ludzi, zaciągnęli zobowiązanie w sposób wyraźny lub też, co wynika z natury czynności prawnej, zobowiązali się w sposób milczący, że stosować się będą do tego, co postanowiła większość społeczności, albo ci, którym oddano władzę [...].

Dlatego też, ściśle mówiąc, nie jest prawdą to, co twierdzi nie tylko Karneades, ale także inni: *Sama pożyteczność – sprawiedliwości i słuszności matka*. Matką bowiem prawa naturalnego jest sama natura ludzka, która wymagała by od nas, byśmy dążyli wspólnie do życia społecznego, nawet gdybyśmy nie odczuwali żadnych potrzeb; matką zaś prawa cywilnego jest właśnie zobowiązanie będące wynikiem naszej zgody, a ponieważ zobowiązanie czerpie swą moc z prawa naturalnego, można uważać naturę jak gdyby za prababkę tego prawa. Ale do prawa naturalnego dochodzi jeszcze pożytek. Twórca natury chciał bowiem, abyśmy byli jako jednostki słabi i potrzebowali wielu rzeczy do prowadzenia życia w sposób należyty, i abyśmy w następstwie tego tym bardziej byli skłonni do uprawiania życia społecznego. Pożytek zaś stworzył pole działania dla prawa cywilnego, zaczęto bowiem zakładać społeczności, o których mówiliśmy, i wprowadzać podległość ze względu na pewien pożytek. A następnie ci, którzy stanowią prawa dla innych, zazwyczaj w czynności tej upatrują pewien pożytek albo powinni upatrywać [...].

Podobnie jak prawa każdego państwa mają na względzie pożytek tego państwa, tak też mogły powstać pewne prawa w stosunkach pomiędzy państwami, bądź to wszystkimi, bądź też w znacznej części, na podstawie porozumienia państw. I w rzeczywistości powstały prawa, które mają na względzie pożytek nie pojedynczych społeczności (*coetus*) ale pożytek owej wielkiej powszechności (*universitas*). Jest to prawo, które nazywamy prawem narodów, ilekroć chcemy je odróżnić od prawa naturalnego. Karneades pominął tę gałąź prawa

dzieląc wszelkie prawo na prawo naturalne i prawo cywilne poszczególnych narodów, gdy tymczasem, mając zamiar zająć się prawem stosunków pomiędzy narodami (dodał bowiem mowę o wojnach i rzeczach nabytych w drodze wojny), powinien był uczynić wzmiankę o tym prawie [...].

W błędzie pozostaje Karneades, gdy sprowadza sprawiedliwość do pojęcia głupoty. Nie jest bowiem – jak sam przyznaje – głupi ten obywatel, który w państwie przestrzega przepisów prawa cywilnego, chociażby w następstwie poszanowania prawa miał utracić rzeczy korzystne dla siebie; tak samo nie jest głupi naród, który nie przywiązuje aż takiej wagi do własnych korzyści, by dla ich osiągnięcia łamać wspólne prawa narodów; w obu bowiem przypadkach racja jest taka sama. Podobnie jak obywatel, który dla doraźnej korzyści narusza prawo cywilne, burzy przez to podstawy trwałych korzyści własnych i swego potomstwa, tak też naród, który gwałci prawa natury i narodów, niszczy w ten sposób szanse swego spokoju w przyszłości. A nawet gdyby z przestrzegania prawa nie wynikała żadna korzyść, byłoby przejawem mądrości, a nie głupoty zdążać do celu, do którego, jak wiemy, prowadzi nas nasza natura [...].

Dlatego nie są na ogół prawdziwe słowa: „Przyznać musisz, że prawa wynaleziono w obawie przed niesprawiedliwością” – który to pogląd jeden z dyskutantów u Platona wyjaśnia w ten sposób, że ustawy wymyślano z obawy przed krzywdą i że stosowanie przymusu skłania ludzi do przestrzegania sprawiedliwości. Odnosi się to bowiem jedynie do pory pomiędzy osobami, które nie są związane wspólnym prawem cywilnym, dotyczą albo okresu wojny, albo okresu pokoju. Spory takie mogą powstać pomiędzy osobami, które nie uformowały jeszcze narodu, oraz osobami, które należą do różnych narodów, czy to będą osoby prywatne, czy też sami królowie lub równi królom pod względem prawnym, jak arystokracja (*optimates*) albo wolne narody. Ale ponieważ wojnę podejmuje się w celu osiągnięcia pokoju i ponieważ nie ma sporu, który by nie mógł doprowadzić do wojny, przy omawianiu prawa wojennego właściwą będzie rzeczą zająć się wszelkimi sporami, jakie zazwyczaj mają miejsce; wojna zaś doprowadzi nas z kolei do pokoju jako do swego celu [...].

Prawo naturalne jest to nakaz prawnego rozumu, który wskazuje, że, w każdej czynności, zależnie od jej zgodności lub niezgodności z rozumną naturą człowieka, tkwi moralna ohyda lub moralna konieczność i w konsekwencji Bóg, który jest twórcą natury, czynności takiej zabrania lub ją nakazuje. Czynności, w stosunku do których istnieje taki nakaz rozumu, są same przez się obowiązkowe lub niedozwolone i dlatego uważa się, że Bóg z konieczności nakazał je lub ich zabronił. Na skutek tego prawo naturalne różni się nie tylko od prawa ludzkiego, ale także od boskiego prawa pozytywnego, które nie nakazuje i nie broni tego, co samo przez się z własnej istoty jest obowiązkowe lub niedozwolone, ale zabraniając powoduje, że czynność będzie niedozwolona, i nakazując sprawia, że będzie ona obowiązkowa [...].

Prawo naturalne jest do tego stopnia niezmiennie, że sam Bóg nie może go zmienić. Jakkolwiek bowiem potęga boska jest nieograniczona, można jednak wyrazić słowami pewne rzeczy, na które nie rozciąga się ona, ponieważ są to słowa, które pozostają tylko słowami, nie mają zaś sensownego odpowiednika w rzeczywistości. Tak więc nawet Bóg nie może sprawić, by dwa razy dwa nie było cztery, ani też, by to, co w sobie jest złe, nie było takim [...].

Są dwa sposoby, którymi zazwyczaj dowodzi się istnienia prawa naturalnego, jeden – a priori, drugi – a posteriori. Pierwszy z tych sposobów jest bardziej subtelny, drugi – bardziej rozpowszechniony. Dowód a priori ma miejsce wówczas, gdy wykaże się zgodność lub niezgodność jakiejś rzeczy z rozumną i społeczną naturą człowieka; dowód zaś a posteriori – gdy na podstawie zupełnie pewnych lub bardzo prawdopodobnych wiadomości dochodzimy do wniosku, że prawem naturalnym jest to, co za takie prawo uważają wszystkie narody, lub narody bardziej cywilizowane. Powszechny skutek wymaga bowiem powszechnej przyczyny; trudno wyobrazić sobie, by przyczyna tak powszechnej opinii mogła mieć inne źródło aniżeli powszechne mniemanie (*communis sensus*) [...].

Sporną jest [...] rzeczą, czy sprawiedliwa jest przyczyna wojny rozpoczętej w obronie obcych poddanych przed krzywdą ze strony ich władcy. Jest rzeczą bezsporną, że od czasu utworzenia społeczności państwowych władcy każdej takiej społeczności nabyli szczególne prawo w stosunku do swych poddanych [...].

Ale ma to miejsce tylko wówczas, gdy poddani naprawdę dopuszczają się przestępstw; dodajmy, że także wtedy, gdy sprawa jest wątpliwa; dla tych bowiem celów wprowadzono podział państw między władców. Ale nie wówczas, gdy krzywda jest oczywista; jeżeli zatem jakiś Buzyrys, Falarys lub Diomedes z Tracji wyprawia ze swymi poddanymi rzeczy, na które żaden człowiek uczciwy nie może się zgodzić, wówczas nie będzie przeszkód, by znalazło tu zastosowanie prawo ludzkiej społeczności.

Thomas Hobbes

LEVIATHAN

Źródło: *Władza. Wolność. Prawo*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1994
(przeł. Cz. Znamierowski)

Uprawieniem przyrodzonym, które pisarze nazywają zazwyczaj *jus naturale*, jest wolność, jaką ma każdy człowiek, używania swej własnej mocy wedle swojej własnej woli dla zachowania własnej istoty, to znaczy: swego własnego życia; i co za tym idzie, wolność czynienia wszystkiego, co w swoim własnym sądzie i rozumieniu będzie on uważał za najstosowniejszy środek do tego zachowania. [...]

Prawem natury (*lex naturalis*) jest przepis lub reguła ogólna, którą znajduje rozum i która człowiekowi zabrania czynić to, co jest niszczące dla jego życia lub co odbiera mu środki zachowania życia; i która nakazuje mu dbać o to, co w jego rozumieniu najlepiej może jego życie zachować.

Choć bowiem ci, którzy mówią o tej sprawie, zazwyczaj mieszają *jus* i *lex*, *uprawnienie* i *prawo*, to przecież należy te rzeczy rozróżnić. Albowiem uprawnienie polega na wolności, by coś wykonać lub czegoś zaniechać; gdy tymczasem prawo wyznacza jeden z tych sposobów zachowania i czyni go obowiązkiem; tak iż prawo i uprawnienie różnią się tak bardzo, jak zobowiązanie i wolność, które nie mogą istnieć jednocześnie w tej samej sprawie.

Że zaś stanem człowieka [...] jest stan wojny każdego z każdym, w którym to przypadku każdym człowiekiem rządzi jego własny rozum i nie ma rzeczy, jakiej by nie mógł użyć, jeśli może mu być pomocna dla obrony jego życia przeciw wrogom, przeto w takim stanie rzeczy każdy człowiek ma uprawnienie do każdej rzeczy, nawet do ciała drugiego człowieka. A wobec tego tak długo, jak trwa to naturalne uprawnienie każdego człowieka do każdej rzeczy, nie może być bezpieczeństwa dla żadnego poszczególnego człowieka (choćby nie wiedzieć jak był silny lub mądry) i żadnej pewności, że przeżyje czas, jaki zazwyczaj natura pozwala przeżyć ludziom.

A stąd jest przepisem czy regułą ogólną rozumu, że *każdy człowiek winien dążyć do pokoju, jak dalece tylko ma nadzieję go osiągnąć, a gdy go osiągnąć nie może, wolno mu szukać wszelkich środków i rzeczy dlań korzystnych w wojnie i ich używać*. Pierwsza część tej reguły zawiera pierwsze i podstawowe prawo natury, którym jest: *dążyć do pokoju i podtrzymywać go*. Druga część tej reguły zawiera najwyższe uprawnienie przyrodzone, którym jest: *bronić samego siebie wszelkimi środkami, jakie są możliwe*.

Z tego podstawowego prawa natury, które każe wszystkim ludziom szukać pokoju, wynika to drugie prawo, że *człowiek winien być gotów, jeśli inni są również gotowi, zrezygnować z tego uprawnienia do wszelkich rzeczy, jak dalece będzie to uważał za konieczne dla pokoju i dla obrony własnej; i winien zadowolić się taką miarą wolności w stosunku do innych ludzi, jaką gotów jest przyznać innym ludziom w stosunku do samego siebie*. Tak długo bowiem, jak każdy człowiek zachowuje to uprawnienie, by czynić wszystko, co mu się podoba, wszyscy ludzie znajdują się w stanie wojny. Lecz jeżeli inni ludzie nie chcą zrezygnować ze swych praw tak, jak dany człowiek, to wówczas nie ma racji, by ktokolwiek wyzbywał się swych uprawnień. Byłoby to bowiem wystawić się raczej na pastwę innych (do czego żaden człowiek nie jest zobowiązany), niż wykazać swoje pragnienie pokoju. I to jest prawo sformułowane w Ewangelii: *Cokolwiek chcecie, iżby inni dla was uczynili, to im czyńcie*. I jest to prawo wszystkich ludzi: *quod tiki fieri non vis, alteri ne feceris*.

Zrezygnować z jakiegoś uprawnienia do jakiejś rzeczy, jest to wyzbyć się wolności przeszkadzania innemu człowiekowi w korzystaniu z jego uprawnienia do tej samej rzeczy. Ten bowiem, co się uprawnienia zrzeka lub je innemu oddaje, nie daje temu innemu uprawnienia, którego ten ostatni nie miałby przedtem, albowiem z natury nie ma rzeczy, do której każdy człowiek nie miałby uprawnienia. Rezygnując ze swego uprawnienia, człowiek tylko ustępuje z drogi temu drugiemu, iżby ten mógł korzystać ze swego własnego uprawnienia przyrodzonego bez przeszkody z jego strony, lecz nie bez przeszkody ze strony innych ludzi. Tak więc, gdy jeden człowiek zrzeka się swego uprawnienia, to wychodzi na korzyść drugiemu tylko to, że zmniejszają się dla niego przeszkody w korzystaniu z jego własnego przyrodzonego uprawnienia.

Człowiek zrzeka się swego uprawnienia bądź po prostu rezygnując z niego, bądź też przekazując je komuś innemu. Po prostu rezygnując, gdy nie troszczy się on o to, komu wyjdzie to na korzyść; przekazując zaś, gdy korzyść z tego oddaje jakiejś określonej osobie lub osobom.

I gdy człowiek na jeden z tych sposobów wyzbył się swego uprawnienia albo je komuś innemu zapewnił, wówczas mówi się, że jest zobowiązany albo że winien nie przeszkadzać tym, którym takie uprawnienie zostało zapewnione lub pozostawione, by z niego korzystali; i że winien on, że jest jego obowiązkiem, by nie czynił próżnym swego własnego dobrowolnego aktu; i że takie przeszkodzenie w korzystaniu z uprawnienia jest niesprawiedliwością i bezprawiem, jako że jest sine jure: z uprawnienia wszak zrezygnował on już przedtem lub je przeniósł. Tak więc krzywda czy niesprawiedliwość w sporach tego świata jest czymś podobnym do tego, co w dysputach szkolarzy nazywa się niedorzecznością. Jak bowiem tam nazywa się niedorzecznością przeczyć temu, co się twierdziło na początku, tak też w świecie nazywa się niesprawiedliwością i krzywdą rozmyślnie odrabiać to, co na początku zrobiło się z własnej woli. Człowiek bądź po prostu się zrzeka, bądź przenosi swe upraw-

nienie przez deklarację lub znak (czy znaki) rozmyślnie dany i wystarczający, że się rzeka lub przenosi, albo że już się rzekł lub przeniósł uprawnienie na kogoś, kto je przyjął. I znakami tymi są bądź tylko słowa, bądź też tylko działania; albo (jak to się dzieje najczęściej) i słowa i działania. I te znaki są zobowiązaniami, które ludzi wiążą i obligują; zobowiązaniami, które mają swą moc nie z własnej swej natury (niczego bowiem nie łamie się łatwiej niż danego słowa), lecz ze strachu przed pewnymi ujemnymi konsekwencjami, gdyby zostały złamane.

Gdy człowiek przenosi swe uprawnienie lub się go rzeka, to czyni to albo mając na widoku jakieś uprawnienie, które zostaje przeniesione na niego wzajemnie, albo jakieś inne dobro, które ma nadzieję przez to zdobyć. Jest to bowiem akt woli, a przedmiotem każdego aktu woli u każdego człowieka jest jakieś dobro własne. Toteż są pewne uprawnienia, o których nie można sobie pomyśleć, iżby jakiś człowiek rzekł się ich lub je przekazał jakimikolwiek słowami czy znakami. A więc, po pierwsze, człowiek nie może zrezygnować z uprawnienia do stawiania oporu tym, którzy nastają na niego siłą, by mu odebrać życie; nie można by bowiem rozumieć, iż taką rezygnacją zmierza on do jakiegokolwiek dobra własnego. Toż samo można powiedzieć o ranach, łańcuchach i uwięzieniu; a to zarówno dlatego, że ze znoszenia tego nie wypływałaby żadna taka korzyść, jaka może wypłynąć z tego, iż znosimy, że inny człowiek cierpi od ran lub że jest uwięziony; jak również dlatego, że człowiek nie może powiedzieć, gdy widzi, iż inni ludzie nastają na niego, czy chcą go pozbawić życia, czy też nie. Wreszcie zaś motywem i celem, dla którego człowiek tak rzeka się i przenosi uprawnienie, nie jest nic innego, niż bezpieczeństwo własnej osoby, życia i zabezpieczenia środków do zachowania życia tak, iżby nie stało się ono uciążliwe. Jeśli więc człowiek słowami lub innymi znakami zdaje się rezygnować sam z tego celu, któremu miały służyć te znaki, to nie należy rozumieć, iż on to miał na myśli lub że to była jego wola, lecz że nie wiedział, jak takie słowa i działania należy interpretować.

Wzajemne przenoszenie uprawnień ludzie nazywają umową.

Z tego prawa natury, wedle którego jesteśmy zobowiązani do przenoszenia na innych ludzi takich uprawnień, których zatrzymanie stanowi przeszkodę do ustalenia pokoju w rodzaju ludzkim, płynie prawo trzecie, a mianowicie, że ludzie winni dopełniać zawartych umów, bez czego umowy te są próżne i nie są niczym innym niż pustymi słowami; i wówczas uprawnienie wszystkich ludzi do wszelkich rzeczy pozostaje niezmiennie i my znajdujemy się wciąż w stanie wojny.

To prawo natury jest źródłem i pierwowzorem sprawiedliwości. Gdzie bowiem nie została początkowo zawarta żadna ugoda, tam żadne uprawnienie nie zostało przeniesione i każdy człowiek ma prawo do każdej rzeczy, i co za tym idzie, żadne działanie nie może być niesprawiedliwe. Lecz gdy zostanie zawarta ugoda, wówczas złamać ją jest rzeczą niesprawiedliwą. I definicją nie-

sprawiedliwości nie jest nic innego niż niedopełnienie ugody. Wszystko zaś, co nie jest niesprawiedliwe, jest sprawiedliwe.

Ugody, oparte na wzajemnym zaufaniu, gdzie zachodzi po obu stronach obawa, że nie zostaną dopełnione, są nieważne, a wobec tego, chociaż źródłem sprawiedliwości jest zawieranie ugód, to przecież nie można uczynić czegoś niesprawiedliwego, póki przyczyna takiej obawy o dopełnienie ugody nie zostanie usunięta; a tego uczynić nie można, póki ludzie znajdują się w przyrodzonym stanie wojny. Dlatego też, nim nazwy „sprawiedliwy” i „niesprawiedliwy” będą mogły się zjawić, musi już istnieć jakaś moc, wywierająca przymus, która by zmuszała ludzi w równym stopniu do dopełnienia ich ugód strachem przed jakąś karą, większą niż korzyść, jakiej się spodziewają, o ile złamią swą ugodę; i która by zabezpieczała tę własność, jaką ludzie zdobywają przez umowę, w zamian za ogólne uprawnienie do wszystkiego, z którego rezygnują; ale takiej mocy nie ma, nim powstanie państwo. To samo można również wyprowadzić ze zwykłej definicji sprawiedliwości, jaką dają Szkoły. Mówią one bowiem, że *sprawiedliwość jest trwałą wolą dawania każdemu człowiekowi tego, co mu się należy*. Ale tam, gdzie jeszcze do człowieka nic nie należy, to znaczy: gdzie nie ma własności, nie ma również niesprawiedliwości. I gdzie na mocy, która wywiera przymus, to znaczy: gdzie nie ma jeszcze państwa, tam nie ma i własności, jako że tam wszyscy ludzie mają uprawnienie do wszystkich rzeczy. Stąd więc tam, gdzie nie ma państwa, nic nie jest niesprawiedliwe. Tak więc istota sprawiedliwości polega na dotrzymywaniu ważnych ugód; ważność zaś ugód zaczyna się dopiero z ustanowieniem mocy państwowej wystarczającej do tego, iżby zmuszać ludzi do zachowania ugód; i dopiero wówczas również zaczyna się własność.

To wszystko [Hobbes wymienia łącznie osiemnaście praw natury – *przyb. red.*] może się wydać zbyt subtelnym wywodem praw natury, by go mogli pojąć wszyscy ludzie, których większa część jest tak pochłonięta zdobywaniem pożywienia, a reszta zbyt mało się troszczy, by to rozumieć. Niemniej, by żaden człowiek nie mógł się tłumaczyć, wszystkie te prawa zostały ściągnięte w jeden łatwy skrót, zrozumiały nawet dla najmniejszej pojętności; tym skrótem jest: *nie czyni drugiemu tego, czego byś nie chciał, iżby ten drugi czynił tobie*. To wskazuje człowiekowi, że ucząc się praw natury, nie potrzebuje czynić nic więcej, niż ważyć działania innych ludzi ze swoimi, gdy mu tamte zdają się zbyt ciężkie, przełożyć je na drugą szalę wagi, a na tę położyć własne swoje czyny tak, iżby własne uczucia i miłość dla siebie nie dodawały nic do ich wagi; a wówczas nie będzie prawa natury, które by mu się nie wydawało bardzo rozumne.

Prawa natury obowiązują *in foro interno*; to znaczy: zobowiązują one do pragnienia, by tak było, jak one mówią; natomiast nie zawsze obowiązują *in foro externo*, to znaczy: nie zawsze zobowiązują do tego, by je wprowadzać w czyn. Człowiek bowiem, który byłby skromny, uprzejmy i który by dopełniał wszystkich swoich przyrzeczeń w takim czasie i miejscu, gdzie żaden inny człowiek

tego nie czyni, wystawiałby się tylko na pastwę innych ludzi i sprowadziłby pewną swoją zagładę, co by było sprzeczne z podstawą wszelkich praw natury, które dążą do tego, ażeby zachować to, co jest dane przez naturę. A ten znowu, kto by nie przestrzegał sam praw natury, gdy ma wystarczającą pewność, że inni będą je przestrzegali w stosunku do niego, dąży nie do pokoju, lecz do wojny; i co za tym idzie, do zniszczenia swej własnej istoty przez gwałt.

Wszelkie prawa, które obowiązują *in foro interno*, mogą być naruszone nie tylko przez fakt niezgodny z prawem, lecz również przez fakt z nim zgodny, gdy człowiek myśli, że ten fakt jest z prawem niezgodny. Jakkolwiek bowiem w tym przypadku jego działanie będzie zgodne z prawem, to przecież jego zamiar był przeciwny prawu, co jest naruszeniem prawa, gdzie ono obowiązuje *in foro interno*.

Prawa natury są niezmiennie i wieczne, albowiem niesprawiedliwość, niewdzięczność, arogancja, pycha, niesłuszność, stronność i rzeczy podobne nigdy nie mogą się stać zgodne z prawem. Nigdy bowiem nie może być tak, iżby wojna zachowywała życie, a pokój je niszczył.

Te prawa łatwo przestrzegać w życiu, ponieważ zobowiązują one tylko do tego, by pragnąć pewnych rzeczy i do nich dążyć, przez co rozumiem: dążyć naprawdę i stale. Nie wymagają one bowiem niczego więcej, niż dążenia: kto dąży do ich przestrzegania, już je wypełnia; kto zaś wypełnia prawo, jest sprawiedliwy.

Znajomość tych praw jest prawdziwą i jedyną filozofią moralną. Filozofia moralna bowiem nie jest niczym innym, niż wiedzą o tym, co jest dobre i złe w obcowaniu ludzi i w życiu społecznym. Dobro i zło to nazwy, co oznaczają nasze apetyty i awersje, które są różne przy różnych usposobieniach, zwyczajach i poglądach ludzi. I różni ludzie różnią się między sobą nie tylko w swym sądzie o tym, co jest przyjemne i nieprzyjemne we wrażeniach smaku, dotyku, węchu, słuchu i wzroku, lecz również o tym, co jest zgodne czy niezgodne z rozumem w działaniach życia co dziennego. Co więcej, ten sam człowiek w różnym czasie jest różny; w jednej chwili ceni, to znaczy: nazywa dobrem to, co w innej chwili ceni ujemnie i nazywa złem. A stąd powstają spory, dysputy i wreszcie wojna. Póki więc człowiek pozostaje w pierwotnym stanie natury (który jest w stanie wojny), jego osobisty apetyt jest miarą dobra i zła. Lecz wszyscy ludzie zgadzają się co do tego, że pokój jest dobrem, i że, co za tym idzie, dobre są również drogi czy środki do pokoju, jakimi są (jak już wskazałem powyżej) sprawiedliwość, wdzięczność, skromność, słuszność, łagodność i inne rzeczy, wskazane przez prawa natury; to znaczy, że są to cnoty moralne, a ich przeciwstawienia są przywarami i złem. Otóż nauka o cnotach i przywarach jest filozofią moralną; i wobec tego prawdziwa nauka o prawach natury jest prawdziwą filozofią moralną. Ale pisarze, którzy traktują o filozofii moralnej, choć uznają te same cnoty i przywary, to jednak nie wiedzą, na czym polega ich wartość; i nie wiedzą też, że cnoty są cenione jako środki do pokojo-

wego, społecznego i wygodnego życia; i dlatego też widzą je w umiarkowaniu uczuć, jak gdyby nie przyczyna, lecz stopień śmiałości stanowił o odwadze; i jak gdyby nie przyczyna, lecz wielkość daru stanowiła o szczodrości.

Te wskazania rozumu ludzie zwykli oznaczać mianem praw, lecz niesłusznie. Są to bowiem konkluzje czy twierdzenia, dotyczące tego, co prowadzi do zachowania i obrony człowieka, gdy tymczasem prawo w ścisłym znaczeniu jest słowem tego, kto ma uprawnienie, by rozkazywać innym. Niemniej, jeżeli rozważamy te twierdzenia jako słowa podane przez Boga, który ma uprawnienie, by rozkazywać wszelkim rzeczom, wówczas właściwie nazywa się je prawami.

Prawo natury i prawo państwowe obejmują się wzajemnie i są równe w swej rozciągłości. Prawa natury bowiem, które dotyczą słuszności, sprawiedliwości, wdzięczności oraz innych cnót moralnych, które zależą od tamtych, w pierwotnym stanie natury nie są właściwie prawami (jak to już powiedziałem powyżej w końcu rozdziału piętnastego), lecz cechami, które usposabiają ludzi do pokoju i do posłuszeństwa. Gdy jakieś państwo zostanie już stworzone, wówczas dopiero te prawa natury stają się rzeczywistymi prawami, nie zaś wcześniej; dopiero wtedy bowiem są one nakazami państwa, a więc prawami państwowymi: jako że władza suwerenna dopiero narzuca ludziom obowiązki, by się tych spraw słuchali. Ażeby bowiem w sporach między prywatnymi ludźmi zdecydować, co jest słuszne, co jest sprawiedliwe i co jest wartościowe moralnie, i ażeby temu nadać moc obowiązującą, trzeba koniecznie nakazów władzy suwerennej, trzeba, by były nakładane kary na takich, którzy je przekraczają; nakazy te są częścią prawa państwowego. Prawo natury jest więc częścią prawa państwowego we wszystkich państwach świata. Odwrotnie, również prawo państwowe jest częścią tego, co dyktuje natura. Sprawiedliwość bowiem, to znaczy: dopełnianie ugody i dawanie każdemu człowiekowi tego, co mu się należy, jest podyktowane przez prawo natury. Ale przecież każdy poddany w państwie ugodził się, że będzie posłuszny prawu państwowemu (albo jeden z drugim, jak wówczas, gdy ludzie zbierają się, iżby stworzyć wspólną reprezentację, albo też każdy z osobna z reprezentacją, gdy pobici mieczem przyrzekają posłuch, by zachować życie). A wobec tego posłuch dla prawa państwowego jest również częścią prawa natury. Prawo państwowe i prawo natury to nie odmienne rodzaje, lecz tylko różne części prawa, z których jedna jest pisana i nazywa się prawem państwowym, druga zaś, niepisana, prawem natury. Ale uprawnienie przyrodzone, naturalne, to znaczy: naturalna wolność człowieka, może być ukrócone i ograniczone przez prawo państwowe. Co więcej, celem ustanawiania praw jest nie co innego niż takie właśnie ograniczenie, bez którego nie mogłoby być pokoju. I prawo zostało wprowadzone w świecie nie dla czego innego, lecz właśnie dlatego, by ograniczyć naturalną wolność poszczególnych ludzi w ten sposób, iżby nie mogli krzywdzić się wza-

jemnie, lecz by mogli wzajemnie sobie pomagać i łączyć się ze sobą przeciw wspólnemu wrogowi. [...]

Znajduję, że nawet u najbardziej uczonych autorów wyrazy *lex civilis* i *jus ciuivilis*, to znaczy: prawo cywilne i uprawnienie cywilne, są używane dla oznaczenia tej samej rzeczy, co przecież nie powinno mieć miejsca. Uprawnienie bowiem jest wolnością, a mianowicie tą wolnością, którą pozostawia prawo państwowe. Prawo państwowe natomiast jest zobowiązaniem i odejmuje nam wolność, jaką nam dało prawo natury. Natura dała każdemu człowiekowi uprawnienie do tego, by stwarzał sobie bezpieczeństwo własną swoją siłą i aby napadał na podejrzanego sąsiada tytułem prewencji. Prawo państwowe zaś odejmuje tę wolność we wszystkich przypadkach, gdzie ochrona, jaką daje prawo, może tę samoobronę zastąpić. Tak więc *lex* i *jus* są równie różne od siebie, jak zobowiązanie i wolność.

Podobnie używa się zamiennie dla oznaczenia tej samej rzeczy wyrazów prawo i przywilej. A przecież przywileje są darami suwerena; i nie są prawami, lecz uwolnieniem spod prawa. Zwrotem, jakiego używa prawo, jest *jubeo, injungo, rozkazuję, zalecam*; zwrotem, jakiego używa przywilej, jest *dedi, concessi, datem, zawarowałem*. Co zaś zostało dane czy też zawarowane człowiekowi, to nie zostało mu narzucone przez prawo. Prawo może wiązać wszystkich poddanych państwa; wolność czyli przywilej jest dany tylko jednemu człowiekowi albo jakiejś jednej części ludności.

Każdemu z praw, wymienianych tu przez Nas i wypływających z natury, odpowiadają w tym samym człowieku i obowiązki. Prawa te i obowiązki, udzielane czy też nakazywane przez prawo naturalne, z niego biorą swój początek, treść i bezwzględnie obowiązującą moc.

I tak, aby posłużyć się paroma przykładami, prawo człowieka do życia wiąże się z obowiązkiem utrzymywania własnego życia; prawo do poziomu życia godnego człowieka – z obowiązkiem godziwego życia; prawo do wolności w poszukiwaniu prawdy – z obowiązkiem dalszego pogłębiania i poszerzania tych poszukiwań.

Z dotychczasowych wywodów wynika również, że w społeczności ludzkiej każdemu prawu naturalnemu jednego człowieka odpowiada obowiązek innych ludzi, a mianowicie obowiązek uznania i poszanowania tego prawa. Każde bowiem bardziej istotne prawo człowieka czerpie swą moc i siłę z prawa naturalnego, które je wyznacza i wiąże z odpowiadającym mu obowiązkiem. Tych więc ludzi, którzy dopominają się o swe własne prawa, a równocześnie albo całkowicie zapominają o swych obowiązkach, albo wykonują je niedbale, trzeba porównać z tymi, którzy jedną ręką wnoszą gmach, a drugą go burzą.

Przez wolność rozumie się zgodnie z właściwym znaczeniem tego słowa, brak zewnętrznych przeszkód, które często mogą pochłoniąć część sił człowieka, jakie by mógł użyć na osiągnięcie swego celu, ale nie mogą mu prze-

szkodzić, by zużył resztę swych sił wedle tego, co mu dyktuje rozumienie i rozum.

Wolność czy swoboda oznacza, ściśle biorąc, brak przeciwstawienia (przez przeciwstawienie rozumieć zewnętrzne przeszkody dla ruchu); i można o niej mówić równie dobrze, gdy chodzi o istoty nierozumne i nieożywione, jak i o istoty rozumne. Gdy bowiem cokolwiek jest tak związane czy też otoczone innymi rzeczami, iż się może poruszać tylko w pewnej określonej przestrzeni, i gdy ta przestrzeń jest wyznaczona przez przeciwstawienie się pewnych ciał zewnętrznych, to mówimy, że dana rzecz nie ma swobody, iżby się poruszyć dalej. I tak samo mówi się o wszelkich istotach żywych wtedy, gdy są uwięzione, otoczone murami lub ujęte w łańcuchy; mówi się to o wodzie, gdy jest ujęta przez brzegi; i o statkach, które wypłynęłyby na szerszą przestrzeń, gdyby nie te brzegi. O tych wszystkich rzeczach mówimy zazwyczaj, że nie mają swobody, by się poruszać tak, jakby się poruszały, gdyby nie te przeszkody zewnętrzne. Lecz gdy przeszkoda ruchu tkwi w samej strukturze rzeczy, to zwykle nie mówimy, że jej brak swobody, lecz że jej brak mocy, iżby się poruszała; na przykład wówczas, gdy kamień leży w spokoju, lub gdy człowiek przywiązany jest do łóżka chorobą.

Zgodnie z tym właściwym i powszechnie przyjętym znaczeniem słowa, *człowiek wolny to ten, któremu w tych rzeczach, jaki przy swojej sile i swoim dowcipie jest on zdolny uczynić, nic nie przeszkadza, by uczynił to, co ma wolę czynić*. Lecz gdy słowa wolny i wolność stosowane są do jakiejś innej rzeczy niż do ciała, to użyte są źle, co bowiem nie podlega ruchowi, nie może spotykać przeszkody. Gdy więc się mówi (na przykład): droga jest wolna, to ma się na myśli nie wolność samej drogi, lecz wolność tych, którzy po niej chodzą bez zatrzymania. I gdy mówimy, że jakiś dar jest wolny, to nie mamy na myśli jakiejś wolności samego daru, lecz wolność tego, kto darowuje i kto nie był zmuszony przez jakieś prawo czy jakąś ugodę, żeby go dać. Podobnie, gdy mówimy swobodnie, to nie jest to swoboda głosu czy wymawiania słów, lecz swoboda człowieka, którego żadne prawo nie zobowiązało, by mówił inaczej niż mówi. Wreszcie ze sposobu używania zwrotu wolna wola nie można wyprowadzać wniosku co do wolności woli, pragnienia czy skłonności; można tylko wyprowadzać wolność człowieka, która polega na tym, iż nic go nie zatrzymuje w czynieniu tego, co chce lub pragnie uczynić albo do czego ma skłonność.

Strach i wolność mogą współistnieć, jak na przykład wówczas, gdy człowiek rzuca swoje dobra do morza z obawy, że statek pójdzie na dno: choć się boi, czyni to przecież zupełnie wolny i może tego nie czynić, jeśli zechce. Jest to więc działanie człowieka, który jest wolny. Podobnie płaci czasem człowiek swój dług tylko ze strachu przed uwięzieniem; takie działanie było działaniem człowieka, który ma wolność, jako że żadne ciało nie przeszkadzało mu od tego działania się powstrzymać. I ogólnie biorąc, wszelkie działania, jakie lu-

dzie wykonują w państwach ze strachu przed prawem, są działaniami, co do których mają swobodę, by ich nie wykonać.

Wolność i konieczność mogą współistnieć, na przykład w wodzie, która nie tylko ma wolność, lecz i konieczność, by spłynąć kanałem. Podobnie rzecz ma się z działaniami, jakie ludzie wykonują z własnej woli; te działania wypływają z ich woli, z ich wolności; a przecież wobec tego, że każdy akt woli człowieka, każde jego pragnienie i każda skłonność wypływa z jakiejś przyczyny, ta z kolei z innej przyczyny w nieprzerwanym łańcuchu (którego pierwsze ogniwo w rękę Boga jest pierwszą z wielkich przyczyn), przeto działania te wypływają z konieczności. I dla tego, kto mógłby widzieć związek między tymi przyczynami, konieczność wszelkich wolnych działań ludzkich byłaby oczywista. Toteż Bóg, który widzi wszystkie rzeczy i nimi dysponuje, widzi również, że swobodzie, jaką ma człowiek czyniąc to, co chce, towarzyszy konieczność uczynienia tego, co chce Bóg, ni mniej, ni więcej. Choć bowiem ludzie czynią wiele rzeczy, jakich nie każe im czynić Bóg, i choć nie jest on wobec tego sprawcą tych rzeczy, to przecież nie mogą oni żywić ani uczucia, ani pragnienia jakiejś rzeczy, którego wola Boga nie byłaby przyczyną. I gdyby jego wola nie sprawiała, iżby konieczny był akt woli człowieka i co za tym idzie, żeby konieczne było wszystko to, co od tej woli człowieka zależy, to wolność człowieka byłaby sprzecznością i przeszkodą w stosunku do wszechmocy i wolności Boga. Tego wystarczy (gdy chodzi o nasz temat), co się tyczy wolności przyrodzonej, która jedynie we właściwym tego słowa znaczeniu nazywa się wolnością.

Ale podobnie jak ludzie, by osiągnąć pokój, a przez to zachować swoje istnienie, utworzyli sztucznego człowieka, którego my nazywamy państwem, tak również stworzyli sztuczne łańcuchy, zwane prawami państwowymi, które oni sami, mocą wzajemnych ugód, jednym końcem przywiązali do ust tego człowieka czy tego zgromadzenia, któremu dali moc suwerenną, drugim zaś końcem do własnych uszu. Te więzy z własnej swej natury są słabe, niemniej można uczynić tak, by trzymały dzięki niebezpieczeństwu, jakie jest związane z ich zerwaniem, choć nie dzięki temu, iżby je trudno było rozerwać.

Właśnie tylko ze względu na te więzy będą teraz mówił o wolności poddanych. Wobec tego bowiem, że nie ma państwa na świecie, w którym byłaby ustanowiona dostateczna ilość reguł kierujących wszelkimi działaniami i słowami ludzi (jako że to jest rzecz niemożliwa), przeto z konieczności rzeczy we wszelkich rodzajach działania, o których nie wspominają prawa, ludzie mają wolność czynienia, co im poddaje własny ich rozum jako rzecz dla nich najkorzystniejszą. Jeśli bowiem weźmiemy wolność we właściwym tego słowa znaczeniu, jako wolność cielesną, to znaczy: jako wolność od więzów i więzienia, to zgoła niedorzeczne będzie, żeby ludzie krzykliwie domagali się, jak to rzeczywiście czynią, wolności, z której tak oczywiście korzystają. Również jeżeli weźmiemy wolność jako niepodleganie prawom, to niemniej niedorzeczne jest, że ludzie domagają się, jak to faktycznie czynią, tej wolności, przy której

wszyscy inni ludzie mogliby być panami ich życia. A przecież, choć to jest tak niedorzeczne, tego właśnie się domagają, nie wiedząc, że prawa nie mają mocy, by im dawać ochronę, bez miecza w rękach człowieka czy ludzi, którzy by sprawiali, iż te prawa będą wykonywane. Wolność poddanego leży więc tylko w tych rzeczach, które suweren pomiął milczeniem, regulując działania ludzi. Taka jest, na przykład, wolność kupowania i sprzedawania oraz zawierania innych umów między sobą; wolność wybierania własnego mieszkania, obierania sposobu odżywiania, swojego zajęcia zarobkowego, wychowywania swych dzieci oraz rzeczy temu podobnych według swego uznania.

Niemniej, nie należy rozumieć, iżby taka wolność obalała lub ograniczała suwerenną władzę nad życiem i śmiercią. Już bowiem pokazaliśmy powyżej, że żadna rzecz, jaką suwerenna reprezentacja uczyni poddanemu przy jakiegokolwiek okazji, nie może być właściwie nazwana niesprawiedliwością czy bezprawiem, albowiem każdy poddany jest mocodawcą każdego aktu, jaki wykonuje suweren. Tak więc suweren ma uprawnienie zawsze i do każdej rzeczy, z tym tylko, że jest zobowiązany przestrzegać praw natury, jako że sam jest poddanym Boga. [...] to samo odnosi się do suwerennego władcy, który skazuje na śmierć niewinnego poddanego. Jakkolwiek bowiem działanie jest tu przeciwne prawu natury, jako że jest niezgodne ze słusnością (jak było niesłuszne to, że Dawid zabił Uriasza), to przecież nie było to bezprawie w stosunku do Uriasza, lecz w stosunku do Boga. Nie było to bezprawie w stosunku do Uriasza, jako że uprawnienie do tego, by Dawid uczynił, co mu się będzie podobowało, dał mu sam Uriasz; ale było to bezprawie w stosunku do Boga, jako że Dawid był poddanym Boga i że zakazywało mu uczynić jakkolwiek niesprawiedliwość prawo natury. To rozróżnienie w oczywisty sposób potwierdził sam Dawid, gdy kajać się z tego powodu, powiedział: *wobec ciebie tylko zgrzeszyłem*. [...]

Wolność, o której wspomina się tak często i z szacunkiem w dziełach historycznych i filozoficznych Greków starożytnych i Rzymian oraz w pismach i mowach tych, którzy od nich czerpali całą swoją uczość w polityce, nie jest wolnością jednostek ludzkich, lecz wolnością państwa; a to jest ta sama wolność, jaką by miał każdy człowiek z osobna, gdyby nie było praw państwowych i państwa w ogóle. I skutki tej wolności są te same. Oto bowiem między ludźmi, nad którymi nie ma władzy, jest nieustannie wojna każdego człowieka z jego sąsiadami; i nie ma tam dziedziczenia, tak iżby ojciec mógł przekazywać dobra synowi; syn zaś oczekiwać ich od ojca; nie ma też własności dóbr ani ziemi, ani bezpieczeństwa; ale pełna i bezwzględna wolność przynależy każdemu poszczególnemu człowiekowi. Podobnie, gdy państwa nie zależą zupełnie jedno od drugiego, każde z nich (nie zaś każdy człowiek z osobna) posiada wolność absolutną i nie może czynić, co uzna (to znaczy: co uzna człowiek lub zgromadzenie, które jest jego reprezentantem) za najbardziej korzystne. Ale z tym żyją te państwa w stanie nieustannej wojny i w stałej gotowości

bojowej, granice ich są obstawione wojskiem, a działa wymierzone są przeciw wszystkim sąsiadom naokół. Ateńczycy i Rzymianie byli wolni, to znaczy: tworzyli państwa wolne; nie iżby każdy poszczególny człowiek miał wolność, by przeciwstawić się własnej swej reprezentacji, lecz ich reprezentacja miała wolność, by się przeciwstawić innym narodom albo na nie napadać. Na wieżyzkach miasta Lucca wypisane jest do dziś wielkimi literami słowo *Libertas*; a przecież nie można stąd wyprowadzić wniosku, że poszczególny człowiek ma tu więcej wolności czy też większy immunitet od służby dla państwa niż w Konstantynopolu. Czy państwo jest monarchią, czy demokracją, wolność jest zawsze ta sama.

Ale ludzi łatwo może wprowadzać w błąd zwodnicze miano wolności; i z braku umiejętności sądzenia i rozróżniania ludzie łatwo mogą brać za swoje prywatne dziedzictwo i uprawnienie przyrodzone to, co jest tylko uprawnieniem ogółu. I gdy ten błąd potwierdzi autorytet ludzi, którzy osiągnęli sławę swymi pisma mi dotyczącymi tej sprawy, to nic dziwnego, jeśli to błędne przekonanie wywołuje zamieszki i zmianę rządu. W tych zachodnich częściach świata zwykliśmy przyjmować poglądy dotyczące ustanowienia i uprawnień państwa od Arystotelesa, Cicerona i innych ludzi, Greków i Rzymian, którzy, żyjąc w państwach demokratycznych, wyprowadzali te uprawnienia nie z zasad natury, lecz wpisywali je do swych dzieł, biorąc je z praktyki swego własnego państwa, które było demokratyczne; [...] czytając tych autorów greckich i rzymskich ludzie od dzieciństwa nawykli (pod fałszywym pozorem wolności) darzyć przychylnością rozruchy i kontrolować arbitralnie działania swych suwerennów; [...]

Przechodząc teraz do szczegółów, co się tyczy prawdziwej wolności poddanego, to znaczy: do tego, jakich rzeczy może, nie popełniając niesprawiedliwości, poddany odmówić wykonać, choć suweren by je mu rozkazał. Rozważmy tu, jakie uprawnienia przenosimy, gdy tworzymy państwo; albo (co na jedno wychodzi), jakiej wolności się wyrzekamy, przyjmując za swoje wszelkie (bez wyjątku) działania człowieka czy zgromadzenia, które czynimy naszym suwerenem. Na akcie poddania się pod władzę bowiem opiera się zarówno nasze zobowiązanie, jak i nasza wolność, i wobec tego wnioski co do tej wolności wyprowadzać należy z tego aktu poddania, jako że na człowieku nie ciąży żadne zobowiązanie, które by nie wywodziło się z jakiegoś własnego jego aktu: wszyscy wszak ludzie w równej mierze są wolni z natury. A ponieważ takie wywody muszą opierać się bądź na wyraźnych słowach: *upoważniam go do wszelkich działań*, bądź też na intencji tego, który poddaje się władzy suwerena (którą to intencję należy wyprowadzać z celu, dla którego on się poddaje tak władzy), przeto zobowiązanie i wolność poddanego wyprowadzać należy bądź z tych słów (albo ze słów temu równoważnych), bądź też z celu, jaki ma ustanowienie suwerenności, a mianowicie z pokoju między samymi poddanymi, z ich obrony przed wspólnym wrogiem.

Po pierwsze więc, wobec tego, że suwerenność ustanowiona jest ugodą każdego człowieka z każdym innym i że suwerenność nabyta powstała z ugod między zwycięzonymi a zwycięzcą albo między dzieckiem i rodzicem, przeto jest jasne, że każdy poddany ma wolność w tych wszystkich rzeczach, do których prawo nie może być przeniesione ugodą. Pokazałem już powyżej w rozdziale XI, że ugody, iż człowiek nie będzie bronił swego własnego ciała, są próżne. A wobec tego:

Jeżeli suweren rozkazuje człowiekowi (choćby ten został sprawiedliwie skazany), by sam siebie zabił, zranił albo okaleczył; albo żeby nie stawiał oporu tym, którzy na niego napadną; albo żeby powstrzymał się od przyjmowania pożywienia, oddychania, przyjmowania lekarstw czy też innych jakichś rzeczy, bez których nie może żyć, to ten człowiek ma wolność, by się nie słuchać.

Jeżeli człowieka bada suweren albo jego pełnomocnik co do zbrodni, którą popełnił, to nie jest on zobowiązany (o ile mu nie zapewniono przebaczenia) przyznawać się do niej, jako że żaden człowiek nie może być obowiązany ugodą do tego, by oskarżać samego siebie.

Zgoda poddanego na władzę suwerenną zawiera się w tych słowach: uznaję czyli biorę na siebie wszystkie jego działania. W tym nie ma żadnego ograniczenia pierwotnej wolności przyrodzonej, albowiem pozwalając mu zabić mnie, nie zobowiązuję się zabić samego siebie, gdy on mi to rozkazuje. Co innego jest powiedzieć: zabij mnie lub mego towarzysza, jeśli ci się podoba; a co innego powiedzieć: zabiję sam siebie lub mego towarzysza. Wynika więc stąd, że żaden człowiek nie jest zobowiązany na podstawie słów powyższych ani zabić samego siebie, ani żadnego innego człowieka; a co za tym idzie, zobowiązanie, jakie czasem może mieć człowiek wobec rozkazu suwerena, by wykonać jakieś niebezpieczne lub hańbiące zadanie, opiera się nie na słowach naszego aktu poddania się, lecz na tej intencji, jaką należy przyjmować ze względu na cel tego poddania. Gdy więc nasza odmowa posłuchu uniemożliwia cel, dla którego została ustanowiona suwerenność, to wówczas człowiek nie ma wolności, by odmówić posłuchu; w innych przypadkach ją ma. [...]

Co się tyczy innych wolności, to zależą one od milczenia prawa. W przypadkach, gdzie suweren nie ustalił żadnej reguły, poddany ma wolność, by czynić czy też nie czynić zgodnie ze swym własnym sądem o rzeczach. Takiej więc wolności w jednych miejscach jest więcej, a w innych mniej; i w jednych okresach więcej, w innych mniej, zależnie od tego, jak tym, którzy mają suwerenność, wydaje się najbardziej dogodnie. [...]

Jeżeli monarcha albo suwerenne zgromadzenie daje wszystkim albo niektórym spośród swoich poddanych taką gwarancję wolności, która czyni go niezdolnym, by zapewnić bezpieczeństwo poddanym, to wówczas gwarancja nie ma mocy, chyba że on wprost zrzeka się suwerenności albo ją przenosi na kogoś innego. Z tego bowiem, że mógł on otwarcie i jasno (jeśli taka była jego wola) zrezygnować z suwerenności albo ją przenieść, czego nie uczynił,

należy wnioskować, że to nie było jego wola, lecz że dał tę gwarancję, nie wiedząc, iż zachodzi niezgodność między taką wolnością a władzą suwerenną. I wobec tego zostaje nadal zachowana suwerenność, i co za tym idzie, wszystkie te moce, które są niezbędne do jej wykonywania, takie, jak moc prowadzenia wojny i zawierania pokoju, sądzienia, mianowania urzędników i radców, zbierania pieniędzy i innych rzeczy, które zostały wymienione w rozdziale XVIII.

Uważa się, że zobowiązanie poddanych w stosunku do suwerena trwa tak długo i nie dłużej, niż trwa moc, dzięki której jest on zdolny ich ochraniać. Uprawnienia bowiem, jakie mają ludzie od natury, by się chronić przed niebezpieczeństwem, gdy ich nikt inny chronić nie może, nie można się zrzec żadną ugodą. Suwerenność jest duszą państwa; gdy raz opuści ciało, to jego członki już nie otrzymują ruchu od niej. Celem posłuszeństwa jest ochrona przed niebezpieczeństwem; i gdziekolwiek człowiek widzi tę ochronę, bądź we własnym mieczu, bądź w mieczu innych ludzi, tam natura skłania go do posłuchu i do tego, że stara się on podtrzymać to, co mu daje ochronę. I choć suwerenność w intencji tych, którzy ją ustanawiają, jest nieśmiertelna, to przecież z samej swej natury podlega ona śmierci gwałtownej nie tylko w wojnie z obcymi, lecz również, wskutek niewiedzy i namiętności ludzkich, ma ona w sobie od samego jej ustanowienia wiele zarodków naturalnej śmiertelności wskutek niezgody wewnętrznej.

Mówimy, że państwo jest ustanowione, gdy wielość ludzi godzi się czy zawiera ugodę, każdy z każdym, iż skoro jakimś człowiekowi czy też zgromadzeniu większość tej wielości da uprawnienie do reprezentowania osoby zbiorowej, obejmującej ich wszystkich (to znaczy: uczyni tego człowieka czy to zgromadzenie reprezentantem całości), to każdy poszczególny człowiek, zarówno ten, kto oddał głos za, jak i ten, co głosował przeciw, upoważni do wszystkich działań i decyzji tego człowieka lub to zgromadzenie zupełnie tak samo, jak gdyby one były jego własnymi działaniami i decyzjami zmierzającymi do tego celu, by mógł żyć w pokoju wśród nich i korzystać z ochrony przed innymi ludźmi.

Z tego ustanowienia państwa wypływają wszelkie uprawnienia i kompetencje tego, czy tych, na kogo została przeniesiona moc suwerena na podstawie zgody całego zebranego ludu.

Po pierwsze, skoro ci ludzie zawierają ugodę, to należy rozumieć, że żadną inną wcześniejszą ugodą nie są zobowiązani do żadnej rzeczy niezgodnej z tą umową. A stąd ci, którzy już ustanowili państwo, skoro już zobowiązali się na podstawie ugody uznawać działania i decyzje jednego człowieka, nie mogą prawnie zawrzeć nowej ugody między sobą, że będą posłusznymi komuś innemu w czymkolwiek, bez pozwolenia tamtego człowieka. A więc ci, którzy poddali się monarsze, nie mogą bez jego pozwolenia znieść monarchii i wrócić do stanu zamieszania, jaki panuje w wielości, w której zerwała się jedność; ani też nie mogą przenieść swej osobowości zbiorowej z tego monarchy, który ją

reprezentuje, na innego człowieka czy też na inne zgromadzenie. Albowiem są oni obowiązani, każdy wobec każdego innego, uznawać za własne i być uważanym za mocodawcę wszystkiego tego, co uczyni i będzie uważał za wskazane ten, kto już jest ich suwerenem. Gdyby bowiem jakiś jeden człowiek zerwał ugodę, to wszyscy inni winni by zerwać swoją ugodę z tym człowiekiem, co jest niesprawiedliwe. A każdy z tych ludzi oddał suwerenność temu, kto ucieleśnia ich osobowość zbiorową; gdyby więc chcieli oni pozbawić go władzy, to odebraliby mu to, co jest jego własnością, a to znowu byłoby niesprawiedliwe. A poza tym, gdyby ten, kto usiłuje odebrać władzę swemu suwerenowi, został zabity albo ukarany przez niego za takie usiłowanie, to będzie on sam mocodawcą tego, że zostanie ukarany, jako że na mocy ustanowienia władzy jest on mocodawcą wszystkiego tego, co uczyni jego suweren. Że zaś jest niesprawiedliwe, gdy człowiek czyni coś, za co może być ukarany na mocy upoważnienia, jakie dał sam, przeto niesprawiedliwy jest on z tego samego tytułu. Nie którzy ludzie chcieli uzasadniać swe nieposłuszeństwo względem swego suwerena nową ugodą zawartą nie z ludźmi, lecz z Bogiem; lecz to jest również niesłuszne, ugodę bowiem z Bogiem zawrzeć można tylko za pośrednictwem jakiejś osoby, która reprezentuje osobę Boga; a tej nie reprezentuje nikt inny niż zastępca Boga, który ma władzę suwerenną z woli Boga. To powoływanie się na ugodę z Bogiem jest kłamstwem tak oczywistym nawet we własnym sumieniu tych, którzy się na taką ugodę powołują, że jest ono wyrazem nie tylko niesłusznego, lecz również niskiego i niemęskiego sposobu myślenia.

Po wtóre, skoro uprawnienie do reprezentowania zbiorowej osoby tych wszystkich ludzi zostaje dane temu, kogo oni czynią suwerenem, na mocy jedynie ugody każdego z nich z każdym innym, nie zaś na mocy ugody suwerena z którymkolwiek z nich, przeto nie może się zdarzyć, iżby suweren złamał ugodę; a co za tym idzie, żaden z jego poddanych nie może być zwolniony ze swego poddaństwa pod pretekstem, że suweren nie zachował ugody. Że ten, kto został uczyniony suwerenem, nie zawiera z góry żadnej umowy ze swymi poddanymi, to jest oczywiste, musiałby bowiem zawierać ją bądź z całą wielością, jako ze stroną ugody, bądź też musiałby zawierać ugody z osobna z każdym poszczególnym człowiekiem. Z całością jako jedną stroną ugoda jest niemożliwa, gdyż ci ludzie do tej chwili jeszcze nie są jedną osobą; gdyby zaś suweren zawarł tyle różnych ugód, ilu jest ludzi, to ugody te stałyby się nieważne, gdy on już posiada suwerenność, jako że każdy akt, który by mógł jeden z poddanych uznać za naruszenie ugody, jest teraz aktem jego własnym i wszystkich pozostałych poddanych, jest bowiem dokonany w imieniu i na podstawie uprawnienia każdego z nich poszczególnie. A poza tym, jeśli jeden z nich lub wielu twierdzi, że suweren złamał ugodę zawartą, gdy była ustanawiana jego władza, inni zaś albo tylko jeden z spośród jego poddanych, albo on sam tylko twierdzi, że nie było żadnego naruszenia ugody, to wówczas nie ma sędziego, który by mógł rozstrzygnąć ten spór i znów więc powraca się

do miecza, i znów każdy człowiek uzyskuje uprawnienie, by bronić się swoją własną siłą, wbrew zamiarowi, jaki mieli ci ludzie ustanawiając władzę. Próżną więc rzeczą jest opierać suwerenność na uprzedniej ugodzie z suwerenem. Pogląd, że jakiś monarcha otrzymuje swą moc przez ugodę, to znaczy: pod warunkami, wypływa z braku zrozumienia tej łatwej prawdy, że ugody, które są tylko słowami i tchnieniem powietrza, nie mają innej mocy, by zobowiązywać, hamować, przymuszać czy też ochraniać kogokolwiek, poza tą mocą, jaką im daje miecz publiczny, to znaczy: nieskrępowana ręka tego człowieka czy zgromadzenia, które dzierży suwerenność i którego działania uznane są przez wszystkich i wykonywane siłą ich wszystkich, zjednoczoną w suwerenie. [...]

Po trzecie, ponieważ większość zgodnymi głosami wyznaczyła suwerena, przeto ten, kto się z tym nie zgadzał, teraz musi zgodzić się z resztą, to znaczy: musi zadowolić się tym, że uzna wszelkie działania, które ten będzie wykonywał, albo też zostanie sprawiedliwie zniszczony przez resztę ludzi. Jeśli bowiem on z własnej woli wszedł do zebrania tych, którzy byli zgromadzeni, to tym dostatecznie wykazał swą wolę (a tym samym milcząco zawarł ugodę), że będzie poddawał się temu, co zarządzi większość. A wobec tego, jeżeli odmówi on posłuszeństwa dla tej większości albo będzie protestował przeciw jakiejś spośród tej decyzji, to uczyni rzecz sprzeczną z zawartą przez niego ugodą i tym samym postąpi niesprawiedliwie. I czy był on na tym zebraniu, czy nie, i czy pytano o jego zgodę, czy nie, musi albo poddać się decyzjom większości, albo pozostać w stanie wojny, w jakiej znajdował się poprzednio, w którym to stanie mógłby być zniszczony bez niczyjej niesprawiedliwości przez każdego człowieka.

Po czwarte, ponieważ każdy poddany przez fakt ustanowienia władzy jest mocodawcą wszelkich działań i orzeczeń ustanowionego suwerena, przeto cokolwiek ten suweren uczyni, nie może to być niezgodną z prawem krzywdą dla żadnego z jego poddanych; i żaden z poddanych nie ma prawa oskarżać go o niesprawiedliwość. Albowiem ten, kto czyni jakąś rzecz z upoważnienia innego, nie czyni krzywdy temu, z którego mocy działa. Że zaś przez utworzenie państwa każdy poszczególny człowiek jest mocodawcą wszystkiego, co czyni suweren, przeto ten, kto żali się na bezprawną krzywdę, jaką mu uczynił suweren, żali się na to, czego sam jest mocodawcą i sprawcą; i wobec tego nie powinien oskarżać nikogo, lecz tylko siebie; lecz i siebie nie powinien oskarżać o zadanie krzywdy, niemożliwe jest bowiem, by człowiek sam sobie czynił krzywdę. Prawda, że ci, którzy mają moc suwerenną, mogą popełnić rzecz niesłuszną, ale to nie jest niesprawiedliwość czy krzywda we właściwym znaczeniu.

Po piąte, zgodnie z tym, co zostało powiedziane ostatnio, żaden człowiek, który ma władzę suwerenną, nie może sprawiedliwie być skazany na śmierć ani w żaden inny sposób ukarany przez swoich poddanych. Skoro bowiem

każdy poddany jest mocodawcą działań swego suwerena, to karałby go za działania, których sam dokonał.

A ponieważ celem tego ustanowienia władzy jest pokój i obrona dla wszystkich poddanych; i ponieważ ten, kto ma uprawnienie do danego celu, ma też uprawnienie do środków, przeto należy do uprawnień każdego człowieka czy zgromadzenia, które ma władzę suwerenną, iżby był czy było sędzią, decydującym zarówno co do środków prowadzących do pokoju i obrony, jak również co do przeszkód i naruszeń pokoju i bezpieczeństwa; i żeby czynił, co będzie uważał za konieczne, zarówno z góry dla zachowania pokoju i bezpieczeństwa przez zapobieganie niezgodzie wewnątrz kraju i działaniom nieprzyjacielskim z zewnątrz, jak i dla przywrócenia pokoju i bezpieczeństwa, gdy zostaną naruszone. A wobec tego:

Po szóste, z władzą suwerenną wiąże się uprawnienie do tego, by rozstrzygać, jakie poglądy i doktryny są sprzeczne z pokojem, a jakie do niego prowadzą; i co za tym idzie, uprawnienie do tego, by rozstrzygać, w jakich sytuacjach, jak dalece i co do czego należy ludziom pozwalać, by przemawiali do dużych gromad ludu, oraz by rozstrzygać, kto ma badać doktryny wyłożone w książkach, nim zostaną opublikowane. Działania ludzi bowiem wpływają z ich poglądów; i na należytych kierowaniu opinią polega należyte kierowanie działaniami ludzi, iżby one prowadziły do pokoju i zgody.

Ostateczną przyczyną, celem czy zamiarem ludzi (którzy z natury rzeczy miłują wolność i władzę nad innymi), gdy nakładają na siebie ograniczenia (którym, jak widzimy, podlegają w państwie), są widoki na zachowanie własnej osoby i na bardziej szczęśliwe dzięki temu życie. To znaczy: widoki na to, że wydobędą się z nędznego stanu wojny, który jest nieuniknioną konsekwencją przyrodzonych uczuć i namiętności ludzi tam, gdzie nie ma widzialnej mocy, która by ich trzymała w strachu i obawą kary zmuszała do dopełnienia zawartych ugód oraz do przestrzegania tych praw natury.

Albowiem prawa natury (takie, jak sprawiedliwość, słuszność, skromność, miłosierdzie i, krótko, czynienie innym tego, co byśmy chcieli, żeby nam czyniono) i przestrzeganie ich przez ludzi z własnej woli, bez przymusu wywieranego przez jakąś moc – to rzeczy przeciwne naszym przyrodzonym uczuciom, które skłaniają nas do stronności, pychy, zemsty i rzeczy temu podobnych. I ugody, bez miecza, są tylko słowami i nie mają mocy, by dać człowiekowi bezpieczeństwo. Dlatego też mimo praw natury (które każdy człowiek respektuje, gdy chce je respektować i gdy może to czynić bez ryzyka), jeżeli nie zostanie ustanowiona żadna moc albo zostanie ustanowiona nie dość wielka, by nam zapewnić bezpieczeństwo, to każdy człowiek będzie liczył na własną swą siłę i sztukę, gdy chodzi o zabezpieczenie się przed innymi ludźmi, i będzie to czynił prawnie.

Jedyną drogą do tego, żeby ustanowić taką moc nad ogółem ludzi, która by była zdolna bronić ich od napaści obcych i od krzywd, jakie sobie czynią

wzajemnie, i która by przez to dawała im takie bezpieczeństwo, iżby swoim własnym staraniem i płodami ziemi mogli się wyżywić i żyć w zadowoleniu - otóż jedyną taką drogą jest przenieść całą ich moc i siłę na jednego człowieka albo na jedno zgromadzenie ludzi, które by mogło większością głosów sprowadzić indywidualną wolę ich wszystkich do jednej woli. A to znaczy tyleż, co: ustanowić jednego człowieka czy jedno zgromadzenie, które by ucieleśniało ich zbiorową osobę. I trzeba by też, by każdy uznawał i przyznawał, że jest mocodawcą wszystkiego tego, co uczyni lub sprawi, iż zostanie uczynione wspólnego rzeczach dotyczących wspólnego pokoju i bezpieczeństwa, ten, kto reprezentuje ich osobę; żeby więc każdy podporządkował swoją wolę woli tego reprezentanta i swój sąd o rzeczach jego sądowi. To jest czymś więcej niż zgodą czy zezwoleniem; to jest realna jedność wszystkich w jednej i tej samej osobie, powstała na mocy ugody każdego człowieka z każdym innym tak, jak gdyby każdy człowiek powiedział każdemu innemu: *daję upoważnienie i przekazuję moje uprawnienia do rządzenia moją osobą temu oto człowiekowi albo temu zgromadzeniu, pod tym warunkiem, że i ty przekażesz mu swoje uprawnienia i upoważnisz go do wszystkich jego działań w sposób podobny*. Gdy się to stanie, wielość ludzi, zjednoczona w jedną osobę, nazywa się *państwem*, po łacinie *civitas*. I tak powstaje ten wielki Lewiatan, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem) ten *bóg śmiertelny*, któremu, pod władztwem *Boga nieśmiertelnego*, zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę. Przez to bowiem upoważnienie, jakie mu daje każdy poszczególny człowiek w państwie, rozporządza on tak wielką mocą i siłą mu przekazaną, że strachem przed tą mocą może kształtować wolę wszystkich tych ludzi i zwracać ją w kierunku pokoju wewnętrznego oraz wzajemnej pomocy przeciw wrogom zewnętrznym. I w nim tkwi istota państwa, które (iżby je określić) jest jedną osobą, której działań i aktów każdy członek jakiejś dużej wielości stał się mocodawcą, przez ugody, jakie ci ludzie zawarli między sobą w tym celu, by ta osoba mogła użyć siły ich wszystkich i ich środków, jak to będzie uważała za korzystne dla ich pokoju i wspólnej obrony.

John Locke

DWA TRAKTATY O RZĄDZIE

Źródło: *Władza. Wolność. Prawo*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1994
(przeł. Z. Rau)

Jakkolwiek jest to stan wolności, nie jest to jednak stan, w którym można czynić, co się komu podoba. Człowiek posiada w tym stanie niemożliwą do kontrolowania wolność dysponowania swą osobą i majątkiem, nie posiada jednak wolności unicestwienia samego siebie ani żadnej istoty znajdującej się w jego posiadaniu, jeżeli nie wymagają tego szlachetniejsze cele niż tylko jego samozachowanie. W stanie natury ma rządzić obowiązujące każdego prawo natury. Rozum, który jest tym prawem, uczy cały rodzaj ludzki, jeśli tylko ten chce się go poradzić, że skoro wszyscy są równi i niezależni, nikt nie powinien wyrządzać drugiemu szkód na życiu, zdrowiu, wolności czy majątku. Ludzie, będąc stworzeni przez jednego, wszechmogącego i nieskończenie mądrego Stwórcę, są wszyscy sługami jednego, suwerennego Pana, zostali przysłani na świat z Jego rozkazu i na Jego polecenie, są Jego własnością, Jego dziełem, zostali stworzeni, by istnieć tak długo, jak Jemu, a nie komukolwiek innemu, będzie się podobać. Wszyscy oni zostali wyposażeni w takie same zdolności i wszyscy należą do wspólnoty natury. Nie można więc zakładać istnienia wśród nas takiej podległości, która upoważniałaby do unicestwienia jeden drugiego tak, jak gdybyśmy zostali stworzeni jeden dla pożytku drugiego, jak gdyby chodziło tu o stworzone dla nas istoty niższego rzędu. Każdy, tak jak jest zobowiązany do zachowania siebie samego i niedopuszczania rozmyślnie swego miejsca, wtedy, kiedy jego własne samozachowanie nie jest wystawione na szwank, powinien także, według swych możliwości, zachować resztę rodzaju ludzkiego. Nie powinien on ograniczać bądź pozbawiać innego życia ani niczego, co służy jego zachowaniu, a więc wolności, zdrowia, ciała czy dóbr, chyba że w ten sposób ma zostać wymierzona sprawiedliwość przestępcy [...].

A zatem wszyscy ludzie mają powstrzymać się od naruszania uprawnień innych, od wyrządzania jeden drugiemu krzywd i przestrzegać postanowienia prawa natury, które nakazuje pokój i zachowanie całego rodzaju ludzkiego. W tym stanie wykonywanie prawa natury spoczywa w ręku każdego człowieka, każdy jest uprawniony do ukarania przestępcy wobec tego prawa w takim stopniu, w jakim może to powstrzymać jego pogwałcenie. Prawo natury, jak wszystkie inne prawa, które dotyczą człowieka na tym świecie, istniałoby na próżno, gdyby nie było nikogo, kto w stanie natury nie posiadałby władzy jego

wykonywania, a tym samym ochrony niewinnych i powściągnięcia przestępców. Skoro zaś choć jeden może karać innego za zło, które ten wyrządził, tak może też uczynić każdy. W tym stanie zupełnej równości, gdzie naturalnie nie ma żadnej zwierzchności ani jurysdykcji jednego nad drugim, każdy musi być bezwzględnie uprawniony do czynienia tego, na co pozwala się każdemu, kto dochodzi tego prawa [...].

A zatem, niezależność człowieka, wolność postępowania zgodnie z jego własną wolą, opiera się na posiadaniu rozumu, który jest zdolny zapoznać go z prawami, jakich ma przestrzegać, oraz uświadamiać mu, w jakim stopniu może on kierować się wolną wolą. Pozostawienie mu swobody korzystania z nieograniczonej wolności, zanim będzie się mógł kierować rozumem, którym się będzie mógł kierować, nie stanowiłoby naturalnego przywileju bycia wolnym, lecz byłoby wprowadzeniem go między dzikie bestie do stanu, w którym ludzie są tak samo nikczemni, jak one [...].

Jeśli człowiek jest, jak to zostało już powiedziane, wolny w stanie natury, jeśli jest absolutnym panem własnej osoby i majątku, równy najpotężniejszym i nie podlega nikomu, to dlaczego chce zrezygnować ze swej wolności? Dlaczego chce przekazać swe imperium i podporządkować się panowaniu i kontroli jakiejś innej władzy? Odpowiedź na to jest oczywista: chociaż w stanie natury ma on takie uprawnienia, to już korzystanie z nich jest bardzo niepewne, albowiem jest on nieustannie narażony na napady innych. Skoro wszyscy, tak jak i on, są królami, a jeden człowiek jest równy drugiemu, nikt zaś ściśle nie przestrzega zasad słuszności i sprawiedliwości, to korzystanie z własności w tym stanie jest bardzo ryzykowne, bardzo niebezpieczne. To zaś powoduje, że chce on zmienić stan, który jakkolwiek cechuje wolność, jest jednak także pełen strachu i ciągłych niebezpieczeństw. Oto przyczyna, dla której szuka on społeczeństwa i chce przystąpić do niego wraz z innymi, którzy już się zjednoczyli albo mają zamiar się zjednoczyć dla wzajemnego zachowania swego życia, wolności i majątku, które określam wspólnym mianem własności [...].

Tym wielkim i naczelnym celem, dla którego ludzie łączą się we wspólnotach i sami podporządkowują się rządowi, jest zachowanie ich własności. Do tego zaś w stanie natury brakuje wielu rzeczy:

Po pierwsze, brakuje w nim ustanowionego, znormalizowanego, znanego prawa, powstałego i akceptowanego przez powszechną zgodę, takiego, by było ono miernikiem dobra i zła, powszechną podstawą do orzekania we wszystkich sporach między nimi. Bo chociaż prawo natury jest proste i zrozumiałe dla wszystkich rozumnych istot, to ludzie, pochłonięci własnymi interesami, nie studiują go, nie wiedzą o nim zbyt wiele i zwykli nie uznawać go za prawo, które miałyby zastosowanie do ich własnych spraw.

Po drugie, w stanie natury brakuje znanego i bezstronnego sędziego, którego autorytet rozstrzygałby wszelkie spory zgodnie z postanowieniami prawa. W stanie tym każdy jest sędzią i wykonawcą prawa natury, a ludzie w stosunku

do siebie samych – stronniczy, stąd bardzo prawdopodobne, że namiętności i chęć odwetu mogą ich zaprowadzić za daleko we własnej sprawie – mogą przesadzić w uniesieniu, w sprawach natomiast innych ludzi, opieszałość czy niefrasobliwość może uczynić ich obojętnymi.

Po trzecie, w stanie natury często brakuje władzy, która wspierałaby i podtrzymywała słuszne wyroki, a także wykonywałaby je. Ci bowiem, którzy krzywdząc kogoś dokonali przestępstwa, rzadko zostaną poskromieni, jeśli tylko będą dysponować siłą chroniącą ich postępek. Ich opór może uczynić czasami wykonanie kary niebezpiecznym, a często zgubnym dla tego, kto próbuje tego dokonać.

Tak więc, mimo wszelkich przywilejów stanu natury, ludzie unikając niedogodności położenia, w jakim się dotąd znajdowali, przystępują pośpiesznie do społeczeństwa. To tłumaczy, dlaczego tak rzadko możemy spotkać jakąś grupę ludzi żyjących razem w tym stanie przez pewien czas. Niedogodności, na jakie są oni w nim narażeni, sprowadzają się do tego, że nieregularne i wątpliwe korzystanie z władzy, jaką każdy człowiek posiada w stosunku do innych, by karać przestępców, skłania ich do schronienia się pod opiekę ustanowionych przez rząd praw i szukania tam sposobu zachowania swej własności. To również powoduje, że każdy z nich jest gotów przekazać swą osobistą władzę karania w ten sposób, by jeden wyznaczony spośród nich sprawował ją tak, jakby czyniła to cała wspólnota, oraz by został upoważniony do realizacji wspólnie ustalonego celu. I tutaj mamy pierwotne uprawnienie i genezę powstania obydwu władz – ustawodawczej i wykonawczej, a także rządów i samych społeczeństw.

Pomijając wolność, którą człowiek pierwotnie delekтуje się w stanie natury, ma on jeszcze dwie władze:

Pierwsza jest władzą czynienia wszystkiego, co uzna on za słuszne dla zachowania siebie i innych, jak zezwala na to prawo natury. Ono bowiem jest powszechnym prawem wszystkich, mocą którego on, wraz z pozostałą częścią rodzaju ludzkiego, stanowi jedną wspólnotę, tworzy społeczność wyróżnioną od pozostałych istot. I gdyby nie zepsucie i rozpusta zwyrodniałych ludzi, nikt nie odczuwałby potrzeby ani konieczności odejścia z tej wielkiej naturalnej wspólnoty i przyłączenia się w wyniku pozytywnej ugody do innych, mniejszych i podzielonych wspólnot.

Drugą władzą człowieka w stanie natury jest władza karania przestępstw przeciwko temu prawu. Obie te władze przekazuje on, kiedy przyłącza się – jeśli tak można powiedzieć – do prywatnego, a szczególnie politycznego społeczeństwa, i wstępuje do odłączonej od reszty rodzaju ludzkiego wspólnoty [...].

Ludzie wstępując do społeczeństwa przekazują w jego ręce równość, wolność i władzę wykonawczą, którą posiadali w stanie natury, by legislatura dysponowała nią tak dalece, jak tego będzie wymagać dobro społeczeństwa. Czynią

tak w tym celu, by każdy mógł lepiej zachować siebie samego, swoją wolność i własność (żadna bowiem myśląca istota nie mogłaby przypuszczać, że ktoś będzie zmieniał swe położenie z zamiarem pogorszenia go). Nie można więc sądzić, iż tak ukonstytuowana przez nich władza społeczeństwa bądź legislatywy mogłaby sięgać dalej, niż nakazuje wspólne dobro. Jest ona zobowiązana tylko do zabezpieczenia własności każdego z nich przed tymi trzema wskazanymi wyżej niedogodnościami, które czynią stan natury tak niebezpiecznym i trudnym. A więc ten, do kogo należy legislatywa czy najwyższa władza jakiejś wspólnoty, zobowiązany jest do rządzenia na mocy niezmiennych, stanowionych, ogłaszanych i znanych ludowi praw, a nie w oparciu o sporządzane na poczekaniu dekrety. Ma on rządzić przy pomocy bezstronnych i prawych sędziów, którzy muszą według tych praw rozstrzygać spory. Ponadto jest on zobowiązany do użycia siły wewnątrz wspólnoty tylko w celu wykonania tych praw, a na zewnątrz, by nie dopuścić do wyrządzania krzywd przez obcych, karać ich oraz ochraniać wspólnotę przed atakami i napadami. Czyniąc to wszystko nie może on zmierzać do żadnego innego celu niż pokój, bezpieczeństwo i dobro publiczne ludu [...].

Skoro wszyscy ludzie są, jak to już zostało powiedziane, wolni, równi i niezależni w stanie natury, nikt nie może bez własnej zgody zostać tego stanu pozbawiony i poddany władzy politycznej innego. Jedyny sposób, w jaki można oddać swą naturalną wolność i nałożyć okowy społeczeństwa obywatelskiego, jest ugoda z innymi dotycząca połączenia i zjednoczenia się z nimi w społeczności, zawarta dla zapewnienia im wygody, bezpieczeństwa i pokojowego współżycia, a także dla zabezpieczenia prawa korzystania z ich własności oraz lepszej ochrony przed wszystkimi, którzy nie należą do wspólnoty. Taka grupa ludzi, zawiązując wspólnotę, nie narusza wolności pozostałych, gdyż ci trwają, jak poprzednio, w wolności stanu natury. Kiedy jakaś grupa ludzi porozumiała się co do zawiązania wspólnoty bądź powołania rządu, wówczas przyłączają się oni do niej równocześnie i tworzą jedno ciało polityczne, w którym większość posiada uprawnienie do działania i pociągnięcia za sobą reszty.

Stąd też, kiedy grupa ludzi za zgodą każdej jednostki utworzyła wspólnotę, to przez tę wspólnotę utworzyli oni jedno ciało z władzą działania jak jedno ciało, zgodnie z ustaleniami i wolą większości. Konieczne jest, by powstała za zgodą tworzących ją jednostek wspólnota, która jest jednym ciałem, zmierzała w działaniach swych w jednym kierunku, czyli tam, gdzie niesie ją większa siła, jaką jest zgoda większości. Byłoby niemożliwe, by wspólnota mogła działać i przetrwać jako jedno ciało, jedna społeczność inaczej, niż zostało to postanowione za zgodą wszystkich należących do niej jednostek. W wyniku tej zgody każdy jest zobowiązany do podlegania większości. I tak widzimy, że tam, gdzie jakieś zgromadzenie jest upoważnione do działania na podstawie prawa pozytywnego, jak też tam, gdzie żadna grupa ludzi nie została do tego w ten sposób upoważniona, postanowienia większości oznaczają postanowie-

nia całej wspólnoty, tak jak na mocy prawa natury i rozumu wyrażałyby władzę całości [...].

Tak więc należy założyć, że jednostki łącząc się poza stanem natury w społeczność odstępują na rzecz większości całą władzę niezbędną do realizacji celów, dla których połączyły się w społeczeństwo, chyba że w wyraźny sposób ugodziły się z jakąś inną grupą liczniejszą od tej większości. Ma to miejsce w wyniku udzielenia wyraźnej zgody na zjednoczenie się w społeczeństwie politycznym. Zgodę tę wyraża niezbędna umowa zawarta międzyjednostkami, które wchodzi do wspólnoty bądź powołują ją. Tym, co zapoczątkowuje ukształtowanie społeczeństwa politycznego, nie jest nic innego, jak tylko zgoda pewnej grupy wolnych ludzi, zdolnych do utworzenia większości mającej na celu zjednoczenie się i połączenie w takim społeczeństwie. To i tylko to jest tym, co dało lub mogło dać początek istnieniu jakiegokolwiek prawowitego rządu na świecie [...].

Stanisław Staszic

PRZESTROGI DLA POLSKI

Źródło: S. Staszic, *Przestrogi Polski*, Ossolineum 2003 lub *Antologia polskiej myśli politycznej okresu przedrozbiorowego*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005

Z tych praw, które Najwyższa Istność świat tworząc wyrzekła, te prawa wypadły dla człowieka: Każdy człowiek z życiem odbierze czucie. Nikt nie odbierze życia doskonałego. Wszystkich ludzi życie będzie się powiększać i zmniejszać stopniami. Równie wszystkich ludzi czucie będzie mieć pewną miarę: może się powiększać do pewnego stopnia, na którym albo razem ginąć, albo zmniejszać się przynaglone zostanie. Tylko z powiększeniem się czucia powiększy się człowieka czynność.

Człowiek musi rodzić się, rósć, starzeć i umierać. Każdy człowiek musi podlegać boleści i rozkoszy. Każdy człowiek stanie się przez swoje czucie koniecznym celem działalności wszystkich obtaczających go jestestw. Ta działalność zewnętrznych jestestw, która utrzymywaniu życia ludzkiego przyjazna, sprawi w człowieku czucia miłe, czyli rozkosz. Ta działalność zewnętrznych jestestw, która utrzymywaniu życia ludzkiego przeciwna, sprawi w człowieku boleść.

Każdy pod boleścią i pod śmiercią musi starać się o utrzymanie życia swego. Urodzaje ziemi i sen do utrzymania życia konieczne potrzebne. Dla poznania działalności zewnętrznych jestestw, życiu ludzkiemu sprzyjających, i dla unikania działań tychże jestestw, życiu ludzkiemu szkodliwych, odbierze każdy człowiek zmysły. Nikomu z ludzi pozwolono nie będzie poznać istotę zewnętrznych rzeczy: każdemu człowiekowi zmysły tylko doniosą uczucia, czyli skutki, które na nich te zewnętrzne jestestwa sprawują. Tych odebranych uczuć mieć będzie każdy pamięć i władzę wywodzenia sobie z nich wyobrażeń. Wyobrażenia wewnętrzne równie mocno wpływać będą w wolę człowieka, jak uczucia zewnętrzne. Każdy do naśladowania mieć będzie wielką łatwość, do myślenia trudność.

Nie tylko utrzymywać życie własne, ale musi każdy człowiek pomnażać plemię własne. Uczucia jednego człowieka będą mogły poruszać zmysły człowieka drugiego i budzić w nim stosowne do siebie czucie. Boleść cierpiącego człowieka powinna wzruszać w drugim człowieku boleść.

Każdy człowiek odbierze władzę wyrażenia przez mowę drugiemu człowiekowi swoich uczuć i udzielenia mu swoich wyobrażeń. Dla obrony i dla używania tych własności, czyli praw, nadane będą każdemu człowiekowi moc i rozum. Nikt nie ma mocy ani rozumu dla wydarcia praw drugim. Przeto

moc większa, rozum doskonalszy w nikim nie będą stałymi ani się udzielać będą rodem, ale zostaną tylko czasowym przymiotem osoby.

Przeto każdy człowiek będzie się rodził słabym, długo w wieku dzieciennym będzie na siłach i na rozumie niedołącznym. Z wiekiem dojrzeje w nim moc i rozum. Ale ten odbierze mu co kilka godzin sen – i wkrótce znowu, jak poprzednie dzieciństwo, tak dalej starość osłabi [...].

Więc ludzie co do praw wszyscy równi, co do sposobu używania tych praw nie są wszyscy równi. Ta nierówność daje im wspólne potrzeby i każdego człowieka do życia w towarzystwie koniecznie przymusza. Ta nierówność nie może rozciągać się nigdy tak dalece, aby jeden wszystkim, aby mniejsza część większej prawa wydrzeć i na siebie używać mogła. Bo osobista moc i rozum w każdym człowieku są odmienne z wiekiem, z czasem, z namiętnością, podlegają chorobom, co kilkanaście godzin potrzebują spoczynku, niedołączniają starością, kończą się śmiercią.

Powszechna zaś moc i rozum towarzystwa lub większej części ludzi są stałe, niczym nieodmienne, ani wiekowi, ani chorobom niepodległe, zawsze najdzielniejsze. Jak prawa ludzi, tak one są nieśmiertelne. Moc i rozum większej części ludzi są więc tą nienaruszoną praw człowieczeństwa warownią, którą Najwyższy tych praw Stwórca sam ustanowił [...].

Równość, wolność i własność są najpotrzebniejszym i najprostszy wnioskiem z praw człowieka. Nikt nie rodzi się ani z przywilejem nieoddzielnym próżnowania i bogactwa, ani z przeznaczeniem nieodmiennym pracy i ubóstwa. Wszelkie dla ludzi bogactwo znajduje się w ziemi. Nie można bez największego gwałtu zabronić któremukolwiek człowiekowi nabywania własności ziemi. Prawo, czyli podług praw używanie własności osobistych, sposobi każdemu człowiekowi własność gruntową.

Nikt nie rodzi się z znamieniem poddaństwa, niepoczciwości, wzgardy i wstydu odebranego życia, jako nikt nie rodzi się z przywilejem szlachetności, panowania, szacunku i honoru. Tylko użyteczność stanowi między ludźmi różność [...].

Człowiek do towarzystwa stworzony. Końcem towarzyszenia się ludzi jest ubezpieczenie praw natury. Każdy człowiek w towarzystwie zarzeka się, iż nie użyje osobistej mocy i rozumu na obronę swojego prawa, ale poświęci tę całą moc i rozum na obronę towarzystwa.

A towarzystwo nawzajem zabezpiecza każdemu człowiekowi obronę jego praw i wolność używania wszelkiej własności podług tychże praw. Ustawa towarzystwa dla ludzi jakiegokolwiek klimatu jest jedna, bo żadne położenie kraju nie odmienia naturalnych praw człowieka, klimat zmniejsza tylko lub powiększa w człowieku czucie. Taka odmiana wyciąga jedynie odmiany w ustawie rządu, w prawach cywilnych, w nagrodach i karach [...].

Najwyższa moc i wola, czyli najwyższa udzielność, istnieje w narodzie. Taka moc i wola jest ustawą samego Stwórcy. Przeto tylko ta władza pochodzi od

Boga, którą wyraźnie sam naród udziela. Wolność człowieka zasadza się na wolnym używaniu swoich własności według prawa. Prawo w towarzystwie jest wyrokiem woli powszechnej. Wola powszechna jest zbiorem woli wszystkich. Do ustanowienia prawa każdy obywatel albo przez siebie, albo przez swojego posła należy.

Prawo, czyli woli powszechnej wyrok, nie powinno zakazywać, tylko czynności takie, co prawu wszystkich, czyli towarzystwu, są szkodliwe. Najpierwszym znakiem woli powszechnej jest jednomyślność. Drugim znakiem woli powszechnej jest zgoda dwóch trzecich części narodu.

Prosta większość może być czasem zawodnym znakiem woli powszechnej. Gwałt woli powszechnej dzieje się, kiedy tylko trzecia część narodu przeciwko dwom częściom czyni albo kiedy trzecia część dwom czynić nie pozwala. Im mniejsza jest ta część trzecia, tym większy dzieje się gwałt.

Największy gwałt wtenczas, kiedy jedna ziemia, jedno województwo, jeden człowiek tamuje wolę kilkudziesiąt ziem, województw lub milionów ludzi. To stanie się najczęściej, kiedy niewiadomość za znak woli powszechnej wyznaczy tylko samą jednomyślność.

Powszechna moc i wola tak są każdemu narodowi wistoczne, iż wyzuć się z nich żaden naród nie ma władzy. W towarzystwie każdy wyrok osobistej woli jednego człowieka, jednej albo kilkudziesiąt rodzin, nie jest prawem, ale prawa gwałtem. W towarzystwie gwałcicielami praw są te wszystkie stany, rodziny albo ta jedna rodzina, która by utrzymywała, że urodzenie nadaje jej więcej praw niżeli innym ludziom, że one lub ona jedna tylko ma moc panowania nad innymi ludźmi, dawania im praw, wyznaczania im własności, szczęścia, pokoju, sprzedawania ich, ustępowania innemu panu, zamieniania lub dawania w posagu.

Oszustami politycznymi są te wszystkie rodziny albo ta jedna rodzina, która by wmawiała, że Bóg nadał jej jednej najwyższą moc i rozum nad milionami ludzi, że jej jednej rozum i wola są nieomyślne, nigdy od prawdziwego dobra tych milionów ludzi nieoddzielne, żadnej osobistości, żadnym namiętnościom ani ciała słabości podległe. Tylko opinia, to jest tylko fałszywe, a już ogólne wszystkim ludziom wpojone wyobrażenia, mogą grabież woli powszechnej w rękę gwałciciela poważnie. Przeto mówić, pisać, drukować, udzielać innym ludziom swoich wyobrażeń, tak powinno być wolno każdemu człowiekowi, jak mu jest wolno używać swoich myśli, osobistych własności, dopokąd nie szkodzi prawu innych ludzi [...].

Najwyższa moc i wola narodu są nierozdzielne. Naród z najwyższą wolą bez najwyższej mocy byłby podobny do człowieka paralityka; naród z najwyższą mocą bez najwyższej woli byłby podobny do człowieka głupiego. Wszelka magistratura, każdy w kraju urzędnik jest narzędziem nie mającym innej władzy, tylko tę, którą mu najwyższa moc udziela. Najwyższa moc nie może się

udzielić cała, a tym bardziej nie może nadać komukolwiek mocy większej od siebie.

Straszylłem jest polityki, nie dobrym rządem, gdzie urzędnik wykonania praw strzegący ma więcej mocy niżeli sam prawodawca, gdzie król miewa czasami większą władzę od mocy i woli powszechnej. Moc najwyższa magistraturom prawa wykonywającym tylko taką władzę udzielać powinna, która by się nigdy ukazać nie mogła groźną towarzystwa wolności; a która zawsze ukazywałaby się groźną partykularnych przemocy ...].

Tylko wola powszechna może stanowić magistratury sędziowskie, nadać im władzę i opisać sposoby dochodzenia i rozpoznania, czyli strony żalącej się dowody są prawdziwe, karę zaś wyznaczy samo prawo. Tam nie ma równości, wolności ani własności, tam prawa człowieka już wzruszone, gdzie jeden obywatel ma władzę wyznaczenia sędziów dla współobywateli swoich.

Tam prawa człowieka są w ustawicznym niebezpieczeństwie, gdzie jedna magistratura dla całego kraju sędziów obiera. Z równości i z wolności człowieka wypada, aby sędziego obierali tylko ci sami obywatele, których on sądzić będzie Wyrokiem sądu nic innego być nie może, tylko słowa samego prawa [...].

Obrona wewnętrzna praw obywatela przeciwko obywatelowi tak być urządzoną powinna, aby nigdy ukazać się nie mogła groźną towarzystwa wolności, a ukazywała się. zawsze tak groźną obywatelowi każdemu, aby skrzywdzony za samym ukazaniem wyroku sądu odbierał nagrodę, swoją własność i pokój. Obroną zewnętrzną powinna być powszechna moc narodu. Ta nikomu być udzielaną nie może.

Więc z bezpieczeństwem praw człowieka tylko sami obywatele być swojego kraju obrońcami powinni. Obrona kraju jest to ubezpieczenie praw ludzi, wolności i własności obywatelskich. Więc obrona kraju nie powinna mieć nawet podobieństwa możności szkodzenia tym prawom. Ta obrona, która od mocy całego narodu silniejszą stając się, może być użytą na niewolę tego narodu, której utrzymywanie nie cierpi wolności człowieka, odbiera mu koniecznie własność osobistą i niszczy własność gruntową, po których naruszeniu nie ma już czego bronić, taka, mówię, obrona nie może być czym innym, tylko narzędziem gwałtu a obroną tyraństwa.

Ta obrona towarzystwa gwałci własność osobistą, która rzuca wieczną niespokojność w dusze rodziców i dzieci kraju całego, która utrzymać się nie może bez przymuszenia z największym gwałtem nie wszystkich, ale tylko niektórych obywateli, do opuszczenia na zawsze domu, rodziców, krewnych i majątku; do wyrzeczenia się skłonności wrodzonych, obranego sposobu życia i wolności używania praw człowieka. Ta obrona kraju niszczy własność gruntową, która niestosownie do powszechnej woli narodu, ale stosownie do wzrastającej obrony sąsiedzkiego kraju albo do partykularnej ambicji jednej

familii, powiększać się przymuszoną być mogą, zabiera obywatelom wszelki z własności pożytek, a zostawia im tylko prace i niedostatek.

Wojska regularne i gotowe nie mogą być, tylko obroną niewoli i despotyzmu: albowiem nie mogą swojego wzrostu i swoich niezmiernych potrzeb stosować do praw ludzi, do własności i do wolności obywatela, ale prawo ludzi, wolność i własność obywatela stosują do siebie. Według praw Stwórcy tylko powszechna moc narodu, od powszechnej woli tegoż narodu umiarkowana, to jest tylko sami obywatele są naturalnymi obrońcami swoich praw, wolności i własności. Więc sposób wojny nie powinien by się zasadzać na sztuce, ale na sile i męstwie człowieka [...].

Prawami narodów są prawa człowieka powszechniej wzięte. Jak z natury każdy człowiek ma rozum i moc na obronę swoich praw, nie na wydarcie praw drugim, tak każdy naród mieć powinien wolność używania swojej mocy i rozumu na obronę swoich praw, nie na wydzieranie praw narodom drugim. Jak w towarzystwie ten obywatel gwałci prawa drugich, który sobie więcej od nich prawa przyczynia, tak w narodach ta familia, ten naród gwałci prawa innych narodów, który więcej od innych sobie praw przywłaszcza.

Wojna jest ustawą Stwórcy, zgadza się z rozrządzeniem Stwórcy, kiedy jej końcem jest ocalenie rodzaju ludzkiego. Wojna jest to jedyny sposób, który Najwyższy Prawodawca podał ludziom dla obronienia swoich praw, dla oswobodzenia się od gwałcicieli.

Tylko ta wojna jest godziwą i sprawiedliwą, która prawa ludzi broni.

Gwałcicielem praw narodów jest każdy despot, albowiem gdziekolwiek choć jeden tylko despotyzm istnieje, tam w pogranicznych narodach już z trudnością utrzymują się rzeczypospolite.

Gwałcicielem praw narodów są wszystkie te familie, każdy ten człowiek, który w jakimkolwiek narodzie sobie jednemu władzę prawodawczą przywłaszcza; gwałcicielem praw narodów jest ta familia, to społeczeństwo, które utrzymuje wojsko regularne, bo nadaje stu tysięcy ludziom przez sztukę większą moc, niżeli Bóg nadał milionom.

Gwałcicielem praw narodów jest ta familia albo te familie, które jak ziemię, bydło i inne stworzenia, tak ludzi swoją własnością nazywać ozuchwalają się.

Gwałcicielem praw narodów jest każdy ten książę [król, cesarz], zgoła jakikolwiek człowiek, jakikolwiek urzędnik, który waży się przymuszać bronią obcego człowieka, obcą wieś, miasto, prowincję, obcy naród, aby pod jego rządem zostawali, kiedy ten człowiek, ta wieś, to miasto, prowincja, naród pod innym swe szczęście mieć rozumieją.

Gwałcicielem praw narodów jest taki [książę, król, cesarz], który wydaje wojnę jakiemu krajowi dla odzierzenia go lub dla zagrabienia mu prowincji, nie wstydząc się zasadzać na tym najsromotniejszym dla ludzi a najzuchwal-

szym dla niego dowodzie, że te miliony są posagiem jego żony, są puścizną po babie, stryju albo wuju.

Sprzysięzcami na prawa narodów są wszystkie te familie, pod jakimkolwiek imieniem, które czynią tajemne spiski na podzielenie między siebie narodów, które sprzedają, frymarczą, wojnami sobie wydzierają, a po wojnach przez ugody dzielą między siebie miliony takichże jak oni ludzi, ustępują sobie, zamieniają naród za naród. Podpisywać niewolę jednej części współobywateli żaden człowiek i żadne zgromadzenie nie ma władzy. Tylko trzeba zezwolenia dobrowolnego tych samych ludzi, o których wolność rzecz idzie. Sejm najlegalniejszy tylko część narodu może z swojego towarzystwa wymazać, ale oddawać w niewolę nie ma żadnej władzy. Ktokolwiek na to się poważa, czyni występki przeciwko ludzkości. Człowiek być własnością człowieka nie może.

Dzisiaj już cała ziemia podzielona, obsiadła jest najsprawiedliwszą własnością tego, co ją uprawia. Przeto dzisiaj inny sprawiedliwy zamiar wojen być nie może, tylko praw narodów całość. Ta każda wojna jest niesprawiedliwą, którą zaczyna ktokolwiek dla innego pożytku, nie dla ocalenia praw narodów ani dla powrócenia jakiemu ludowi wrodzonej wolności zawierania towarzystwa z tym, z kim dobrowolnie zechce, albo obierania sobie rządu takiego, jaki mu się podoba.

Nie można prowadzić wojny dla odzierzenia pod jakimkolwiek pozorem ziemi, bo każda ziemia jest własnością tych ludzi, którzy ją pierwsi obsiedli. Nie można też prowadzić wojny dla odzierzenia tych ludzi, bo ludzie nie są bydłętami, ażeby własnością drugiego człowieka być mogli. Ale tylko wojna na tym kończyć się powinna, aby tych ludzi przez wojnę postawić w tym stanie wolności, żeby stowarzyszyć się mogli z tym, z kim sami zechcą, i obrali sobie rząd, jaki im się podobać będzie.

Hugo Kołłątaj

PRAWO POLITYCZNE NARODU POLSKIEGO

Źródło: red. W. Wojdyło, G. Radomski *Antologia polskiej myśli politycznej okresu przedrozbiorowego*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005

Kto bierze pióro do rąk wtenczas, kiedy mu go brać każe miłość ludzkości, całość i szczęście własnej Ojczyzny, ten nie jest troskliwy, jakie miejsce ma zająć w pamięci ludzkiej pomiędzy pisarzami, co im się zdało, że bawić lub uczyć potrafią. Wypłaca on się jedynie z długu winnego społeczności, w której się znajduje, do której go los, majątek, wychowanie i powołanie przywiązały, czyni, co z niego jest, radzi, ile poznaje, ostrzega o niebezpieczeństwie, ile go mógł dostrzec, przynosi ulgę dla nędzy człowieka, pragnie wyrwać z ucisku i spod niesprawiedliwego władania rodzaj ludzki, ile jest w siłach, ile w jego zdolności. Te i ja miałem przed oczyma widoki, biorąc w ręce pióro, poświęcając go prawdzie i Ojczyźnie. Te były najpierwszym poruszeniem serca mojego, bez nich nie byłbym nic dla publiczności pisał, z nimi mniej troskliwy jestem, jaki los czeka to małe dzieło. [...]

Was wszystkich, którzy pisma mojego będziecie sędziami, was, których naród upoważnił do napisania trwałej i doskonałej formy rządu, was, którzyście byli śmieli wyrwać i zniszczyć prawa od obcej narzucone mocy, wzywam przed ołtarz prawdy, przed sąd waszego serca, przed którym dziś toczy się ważna sprawa, sprawa wasza własna, całości waszej Ojczyzny, szczęścia lub nieszczęścia tylu milionów ludzi; sprawa, która czy wśród błogosławieństwa, czy przeklęstwa zostawi odległym pokoleniom pamięć wasze. Prawodawcy ludu polskiego! Odzywa się do was głos prawdy, ten to gość szanowny, który już dawno w granicach państw Rzplitej nie był widziany; odzywa się do was głos za ludem i za powszechną całego narodu szczęśliwością. Zastanówcie się nad nim. Sąd prawy wyższy jest nierównie nad wasze prawodawczą powagę. Nie masz katuszy w żywiołach przyrodzonych zamkniętej, która by go zastraszyć potrafiła; nie masz w rządzie politycznym siły, która by go przytłumić zdołała; nie masz ani na tronie, ani w zbiorze prawodawców tyle mocy, która by go zgniebić mogła. Prawda wszystko zwycięża, a uzbrojony nią człowiek mocniejszy jest nad ogromne wojsk zastępy. Można wyroki prawdy na ogień skazać, można jej zwolenników prześladować i niszczyć, ale gdy się raz w sercach ludzkich zajmie, żadna moc, żadna potęga wytepić jej nie zdoła.

Przyszedł już czas i dla tej nieszczęśliwej ziemi. Prawda rzuciła na jej mieszkańców swoje promienie; prawda zaczęła; prawda swego dzieła dokonać musi. Naród polski zbyt długim nieszczęść przeciągiem skołatany, niesprawiedliwo-

ścią wewnętrzną i przemocą zewnętrzną tak długo w więzach trzymany, zaczyna już czuć prawa swoje, a moment, w którym się mu prawda objawiła, jest epoką, od której nie wolno już myśleć o szczęśliwości kilkukroć stotysięcy ludzi, trzeba myśleć o swobodzie wszystkich, o sprawiedliwości dla wszystkich.

Te tak ważne przyczyny ośmieliły mnie, abym podał deputacyi projekt niniejszy. Uczyniłem podług czucia serca mojego i z pobudek, żem obywatel tej wolnej ziemi, że mnie do tego wyrok prawa zachęcił. Czytający będą sędziami tego pisma. Władza prawodawcza uczyni, co zechce. Może znajdą się tacy, którzy obstawając za prerogatywami szczególnymi, zazwyczaj popularną jednoczącymi przychylnością, pismo to wartym spalenia osądzą, a piszącego prześladowaniem okryją. Lecz jeżeli zawiera w sobie prawdę, jeżeli zgodzi się z czuciem serca ludzkiego, nie masz na to środka ani w rozumie złością uprzedzonym, ani w woli usiłującej pewnej tylko liczbie ludzi uczynić offiarę z zaszczytów i swobód powszechnych, który by prawdę przytłumić zdołał.

Narodzie polski i wy prawodawcy nieszczęśliwego od dawna ludu! Czyńcie, co chcecie, dążcie, dokąd was uleganie zastarzałej opinii prowadzić może; ja śmiało przepowiem, że ani naród cały, ani mieszkańcy jego swobodnymi nie będą, jeżeli prawodawstwo wasze, względne na małą część ludzi, zostawi resztę pod przemocą i uzurpacją, jeżeli konstytucja rządu nie będzie ułożona porządnie i ciągle, jeżeli obok wolności niewola, obok sprawiedliwości bezprawia, obok prawdy uprzedzenie umieszczonymi zostaną.

Wielu projekt mój za zbyt śmiały osądzą, gdy ja sam, zagłębiając się w przyszłości, która łatwiejszy przystęp prawdzie do serc ludzkich zgotuje, patrzę nań jako nieodpowiadający zupełnie chęci dobrem ludzkości zajętej. Przyjdą następne po nas pokolenia i jeżeli to małe pismo czytać będą, rzekną: „Przecież w roku 1789 odważono się mówić za prawdą, lecz jak wówczas przesądom ulegać trzeba było, kiedy w nim nie dość jeszcze śmiało przy prawdzie obstawano”.

Gdy się obił o uszy nasze odgłos rewolucji francuskiej, wzdrygnęła się natura na popełnione okrucieństwa; widząc jednak, że lud francuski odzyskuje wolność, każdy z nas błogosławił Niebu; czemuż? Bośmy nie do czucia własnego, lecz do powagi jedynowładnej wypadki wspomnianej rewolucyi stosowali. Ale chcemyż wiedzieć o wyroku prawdy? Szukajmy go w ustach narodów prawdziwie wolnych; pytajmy się, co o nas sądzi Anglia, co mówi Bataw i Helwet, co Francuz? Spoglądają oni na rewolucyjną naszą, jako na kłótnie między despotyzmem a despotyzmem, spoglądają na Polskę i mówią: „Polska zrzuciła z siebie jarzmo dependencji obcej, skruszyła władzę berła, ale w niej nad milionami ludzi panuje jedynowładnie stan jeden; naród ten chce być niepodległym, a nie ośmiela się wszystkich mieszkańców zrobić uczestnikami wolności; każda przychylna despotyzmowi okoliczność łatwo bardzo okuje na nowo w dawne więzy sto tysięcy familii ludzi wśród niewolników mieszkających”.

Dlatego w dziele moim nie oglądam się na zastarzałe przesady, ale tylko na dobro i pomyślność całego kraju. Pisałem go dla wszystkich, których Polska w łonie swoim żywi; w szczęściu i swobodzie powszechnej upatruję prawdziwą siłę narodu, jego wielkość, jego potęgę, a nade wszystko pewność rządnej wolności przeciw straszniemu zawsze jednego władaniu. Osoba człowieka, jej bezpieczeństwo jest u mnie zasadą całego Rzeczypospolitej gmachu. Rzekłem najpierwej: wszelki człowiek w Polszcze zrodzony, zamieszkały lub przychodzić wolny jest, pewien swojej osoby i swojego majątku; rzekłszy raz, swobodę i bezpieczeństwo jego przez insze wszystkie warunki szczęśliwie i pomyślnie przeprowadzić mogę, bo na tej pierwszej zasadzie ugruntowany człowiek, jakiegokolwiek warunki w społeczności zastanie, z jakimi się spotka prawami, zawsze je odnosić musi do pierwiastkowych reguł przyrodzonej wolności. I tak prawa uważane względem człowieka też same uważają się i powtarzają względem społeczności ludzkiej, też same względem różnych klas ludzi w jednej społeczności, czy podziały takowe z natury, czy z konwencji wypływają. Ktokolwiek człowieka i jego prawa dobrze obejmie, ten nie zbłądzi w prawodawctwie ani politycznym, ani cywilnym, bo idzie drogą utorowaną, drogą praw, na których się gruntuje porządek moralny. Dokaże on tego, że wielorakie stany i ludzie w nich umieszczeni nie ucierpią bynajmniej od konwencji. Lecz jeżeli przeciwnie, pójdzie za nałogami, w które go fałszywa wprawiła opinia, wyniesie pewną część ludzi nad ich przyrodzoną równość, ale poniżej prawa ludzkości powszechne, unikczemni rodzaj ludzki i zawsze do dwóch ostateczności w dziele swoim przyjdzie: jednego człowieka lub małą część innych odurzy, wpoi im w głowę, że są więcej niż ludzie, że w żyłach ich krew inszym balsamem zaprawiona płynie, a resztę milionów zdegraduje na los bydła i, ucisnąwszy ich niewolniczymi opisami, dokaże tego, że człowiek ogołcony z prawa swego, jak gdyby nowy rodzaj pomiędzy zwierzętami obejmie. I w samej rzeczy, zawsze tak być musi, ilekolwiek prawodawca nie od praw człowieka, lecz od przywilejów z konwencji pochodzących opis prawodawstwa zaczynać usiłuje.

Przywileje szczególne dla pewnej liczby ludzi mogą być obszerniejsze nad prawo natury człowiekowi służące? nad prawa społeczności, którą nam własne wskazały potrzeby? Nadając szlachcicowi wolność, nie nadaję mu nic więcej, tylko prawa każdego człowieka. Jeżeli prawa wolności służą tylko szlachcicowi, cóż się, proszę, zostanie dla rolnika, rzemieślnika i kupca? W takim przypadku reszta ludzi nie będą mieli praw przyrodzonych; muszą więc pozostać w jednej klasie z bydłem, okryci nędzą, głupstwem, nałogami, zmierzaniem życia własnego, muszą być nie ludźmi. Będę się ratował sposobami, arbitralna moja wola nad niektóre przywileje miastom i ich mieszkańcom. Cóż, proszę, te przywileje znaczyć będą, jeżeli nie osobne swobody mieszczan? Ale że podług mego układu idąc, całą ich obszerność posiadał szlachcic, przeto mieszczanin bądź kupiec, bądź rzemieślnik ma ich tylko pewną udzieloną

częstkę, a prywatcja stosowana do całej obszerności prerogatyw szlacheckich jest najwidoczniejszym obrazem tej odległości, jaka zachodzi między prawami szlachcica i rolnika, kiedy rolnik spogląda na mieszczanina jako na istotę nie równie niższą od szlachcica, względem której sam jest jeszcze rzeczą podlejszą i nikczemniejszą.

Temi to drogami wiek nieoświecenia, wiek krwawego barbarzyństwa unikczemnił do reszty naturę ludzką, bo wszyscy nad swoimi przywilejami rozmyślać lubią, a nikt nie jest śmiały zastanowić się nad tym prawem, które Stwórca dobroczynny, powszechny wszystkich ludzi Ojciec, każdemu nadał. Potrafi człowiek człowieka odsunąć od prawa jego, potrafił zniżyć go aż do bydła, ale tego nigdy dokazać nie mógł, aby uzurpacja nie prowadziła go do równej niewoli, czyliby ją nań włożył zuchwały despota, czyli wykorzeniony nierząd. Przewodził długo szlachcic we Francji nad mieszczaninem i chłopem; przysłała nieszczęśliwa kolej, feudalne zaszczyty stać się musiały ofiarą jedyn o władnego rządu. – Zgnębiony lud nie mógł więcej dostarczyć zbytkom i potrzebom panującego, trzeba było szlachetniejsze stany ucisnąć i obdrzeć z ich własności. Pomogłyby były w tym przypadku przywileje i zaszczyty osobne? Naród francuski nie byłby dotąd wolnym, gdyby szlachta, do pierwiastkowych praw wracając, nie wyciągnęła rąk do ludu. – Moment, w którym Francuzi odwołali się do praw człowieka, w którym zrzucili wszystkie uprzywilejowane zaszczyty, uczynił ich prawdziwie wolnymi, a wszelkie swobody, które sobie na prawach człowieka ubeśpieczyli, najskuteczniej przestrzegać będą wolności powszechnej przeciw uzurpacji despotycznej władzy. Wzdryga się, prawda, czucie każdego na ostateczności, których się tym razem Francuzi dopuścili, ale nikogo rzetelnej wolności sprzyjającego nie masz aby nie uwielbiał stanów francuskich, że do praw swoich prawa człowieka przywrócili.

Któż nie widzi podobnego u nas obrazu w czasach owych, gdy nieszczęśliwa Polska pod przemocą obcą i przewodzącym możnowładztwem w najhydlwszy sposób, jak niegdyś Ameryka, dzieloną była? Naród ten szukał wolności i niepodległości, ale jej nie szukał w prawach człowieka; przywileje i zaszczyty szlacheckie były nadto mdłe na ocalenie własności i swobód powszechnych. Brały mocarstwa obce w niewolą szlachcica, spoglądał na to milionowy niewolnik z obojętnością, tak właśnie, jak wprawiony do jarzma wół rozwozi ćwierci nieszczęśliwych a podobnych do siebie ofiar, jak ptak siedzący na drzewie spokojnie patrzy, gdy chciwy połowu myśliwiec ugania się w kniej za niedźwiedziem lub wilkiem. Niewolnik nie dbał bynajmniej, komu się miał opłacić i komu robić; pomyślał sobie, że się nic nadzwyczajnie nie dzieje, gdy mała część zawsze przewodząca, zawsze niespokojna, do tegoż samego losu przywiezioną zostanie, który miała za naturalny dla tylu milionów ludzi.

Tym to sposobem szlachcic polski ze wszystkimi swymi przywilejami stał się niewolnikiem jedynowładztwa w zabranych krajach, tym sposobem jedynowładzca potrafił być niesprawiedliwym uciemężycielem przez uzurpacją

własności gruntowej tego, który był uzurpatorem własności osobistej rolnika. Szlachcic i rolnik w zabranych Polsce prowincjach będą niewolnikami poty, póki się obydwaj do praw sobie przyrodzonych nie wrócą i póki w swym źródle nie upewnią dla siebie swobód, których uzurpacją zabezpieczyć nie potrafi. Chcemyż i my być prawdziwie wolnemi? Nie szukajmy na to przywilejów w ustawach ludzkich, słuchajmy głosu prawdy. Stwórca wszech rzeczy napisał zbiór swobód człowieka w jego własnym sercu. Wróćmy się do nich, a nie będzie despoty, który by je zgwałcić ważył się. Konstytucja rządu zacznie się od praw niewzruszonych. Nikt nam nie będzie zazdrościł prerogatyw szlachectwa, gdy postrzeż, że te nie gnębią i nie poniżają praw człowieka. Inaczej wszystkie roboty nasze próżnym staną się ułudzeniem, będziemy igrzyskiem nas samych, póki nas sąsiedzi do reszty nie rozbiorą, póki nie zaczniemy być łupem jakiegokolwiek despoty.

„Nie masz energii w narodzie. Nikczemność i podłość opanowała wszystkich”. – Są to brzmiące słowa w uściech naszych. A gdzie się ta energia znaleźć może? To pewnie w liczbie stu tysięcy familii, między którymi znaczna część przyuczona do podłości, do przekupstwa, do zaprzędania rozumu i serca dumnemu możnowładztwu? Energia polska na czym, proszę, zależała, jeżeli nie na wzbudzaniu jednych przeciw drugim, na spalaniu miast i włości, na wydzierstwach i rozbojach; co wszystko ulubiona amnestyja pokrywała. Konfederacyje zbierały kupy, gotowe na skinienie swych wodzów zabijać i palić, rujnować i niszczyć, tak jak w kniei myśliwy zabija i wytepia zwierza, nie wiedząc o przyczynie rozruchów i postrzałów. Na każdą elekcyjną, na każde poróżnienie możnych drżał biedny rolnik i rzemieślnik wyglądał, rychło mu najeźdnik odbierze sposób do życia, spali mu mieszkanie albo życie odejmie. Oswojony przez lat kilka cudzoziemiec, kosztownie do miast sprowadzony, uciekał natychmiast, niosąc w odległe prowincje strach i nienawiść do tej ziemi, względem której nie człowiekiem, ale niewolnikiem być się rozumiał. Samo nawet słowo konfederacyja jest najsilniejszym odstręceniem dla każdego cudzoziemca.

Przeto, jeżeli nie zaczniemy praw rządu polskiego od praw człowieka, jeżeli nie powiemy, że ziemia polska jest ziemią ludu wolnego, że człowiek na niej stojąc jest człowiekiem wolnym i siebie samego pewnym, złudziemy tylko nas samych, wydamy się na pośmiewisko wolnych narodów, kraj nasz będzie zawsze wygodną knieją, w której na przemian raz możnowładztwo wewnętrzne, drugi raz przemoc za graniczną poty nas szarpać będzie, póki do szczytku nie wyginie imię polskie lub póki nie stanie wpośród nas człowiek determinowany, równie odważny jak przebiegły, i zrobi nas swoją własnością.

Gdyby mi tak okropne nie wystawiały się myśli, gdybym nie postrzegął, gdzie nas próżna pędzi animozycja, gdybym widział, że jest czas przypuścić pewne postępowania stopnie, wstrzymałbym jeszcze pióro moje i zostawiłbym oświecёнszemu czasowi prawdy, które się zdają być za ostre na dzisiaj, ale

przekonany w gruncie serca mego, że stracona terazniejsza pora nigdy się podobno nie wróci, że gdy z jednej strony światło prawdy zbyt silnie dopieka, należy z drugiej strony gruntownie pomyśleć, abyśmy nie dali miejsca zgorzeniu, ażeby nawet zdradniczy uzurpator nie znalazł się tyle zuchwały, żeby rąk niewolniczych na ich i nasze nie poniósł nieszczęście. Tak to ważne przyczyny zachęciły mię do podania projektu niniejszego, który na trzy podzieliłem księgi.

W pierwszej księdze mówię o prawach ludzkich. Zaczynam od praw kardynałnych, na prawie natury zasadzonych, idę do praw wpływających z układu społeczności, dalej opisuję te, które wolna społeczność rozsądnie między sobą ułożyć może; majestat rządu krajowego składam w rękę właścicieli ziem, jej podział na własność ziemską do osoby przywiązana i własność miejską, czyli municypalną rozbięram; rozbiór ten prowadzi mię do uważania ludzi w dwoistym względzie: w pierwszym znajduję dziedziców ziemskich; w drugim znajduję obywateli miast. I te dwa gatunki własności doprowadziły mię do wyobrażenia dwóch prawodawczych stanów, bo ludzi w nich umieszczonych, stosując do posiadanej własności gruntowej, uważam za zbiór familii, które własności swoje szczególne złączywszy razem, uformowały naród. W tym przeto narodzie właścicielom ziemi oddaje majestat rządu krajowego, a upewniwszy dla wszystkich prawa natury i prawa społeczności, przypuszczam dopiero te do których konwencyja tak silno nas przywiązała. Stan szlachecki, z umowy pochodzący, wspieram na niewątpliwych prawach własności ziemskiej co do władzy rządowej; stan miejski, lubo co do rzeczonyj władzy przywiązuję jedynie do własności municypalnej, nie przeto usuwam go od wolności posiadania dóbr ziemskich. Nad tymi stanami głową narodu i ojcem Ojczyzny pragnę mieć króla, którego nie wyborem, lecz prawem spadku usiłują przywiązać do troskliwego czuwania nad całością państw Rzplitej, a chcąc, żeby naród ten utrzymywał się po wszystkie wieki przy swych swobodach, naznaczam mu trzy wielkie zasady: oświecenie, religią i spoiną obronę. Stąd mi wypadają trzy największe profesyje, na których doskonałość rządu i trwałość jego wykonania najwięcej zależy. Profesyje te nazywam stanami w Rzplitej usługowymi, a raczej dobroczynnymi, bo ile powinnościom swoim zadość czynią, tyle rząd dzielny i nieporuszony staje się. Stan nauczycielski, stan duchowny i stan żołnierski nie składają u mnie stanów osobnych prawodawczych, ale na to miejsce nie tracą żadnych prerogatyw, które się im należą jako ludziom umieszczonym w dwóch pierwszych stanach, to jest: ziemskim i miejskim. Wszędzie albowiem prawa człowieka są u mnie na pierwszej baczności. Władzę narodu dzieląc na prawodawczą i wykonawczą, czynię ją spoiną obudwom stanom; dogadzam opinii, rozdzielając władzę prawodawczą na dwie Izby, lecz nawzajem dogadzam potrzebie prawodawstwa; i gdyby dogadzanie opinii dozwoliło reprezentantów ziemskich i miejskich w jednej mieścić Izbie, chętnie bym układu tego odstąpił, alebym nigdy nie odstąpił dwóch Izb Prawodawczych, które

uważam jako istotną zasadę dobroci i do skonałości prawodawstwa narodu [...].

Człowiek nie może przyjść na ten świat, tylko w społeczności, nie może być wychowywany bez społeczności; w ciągu całego życia potrzebuje społeczności, w kalectwie, w chorobach, w wieku zgrzybiałym, potrzebuje wsparcia od społeczności, umiera nawet na łonie społeczności, zgoła: przeznaczony jest od przyrodzenia żyć w społeczności. A zatem podług tych praw przyrodzenia ma należytości i powinności wzajemne, które obowiązują wszystkich i każdego nawzajem.

NALEŻYTOŚCI CZŁOWIEKA WZGLĘDEM DRUGICH LUDZI

1. Każdy człowiek ma zupełną należytość swej osoby, czyli jest jej jedynym właścicielem z daru przyrodzenia.

2. Każdy człowiek, będąc właścicielem swej osoby, jest wraz właścicielem swych sił, może ich używać jak sądzi dla siebie lepiej, może je doskonalić i nabywać nimi przez pracę rzeczy potrzebnych.

3. Każdy człowiek nabywający rzeczy przez pracę, nabywa do nich własności; ma prawo spokojnie posiadać taką własność i onej używać.

4. Każdy człowiek obdarzony jest władzą samowolnego działania, ma wolność czynić podług własnej woli, obioru, i zezwolenia, zgoła ma wolność przyrodzoną działania.

5. Każdy człowiek jako właściciel swej osoby i rzeczy, może się z drugim dobrowolnie umawiać o pracę, zamianę lub odstąpienie rzeczy, byle takowe umowy były zawarte godziwie i bez krzywdy trzeciego.

6. Każdy człowiek ma należytość bronić się przeciw napaści i odeprzeć gwałt mocą.

7. Każdy człowiek ma należytość do pomocy wzajemnej lub łaskawej drugich ludzi.

POWINNOŚCI CZŁOWIEKA WZGLĘDEM DRUGICH LUDZI

1. Żaden człowiek nie powinien przywłaszczać sobie osoby drugiego ani naruszać w niczym jego własności osobistej

2. Żaden człowiek nie powinien przeszkadzać drugiemu w użyciu jego sił, w ich doskonalaniu, w nabywaniu przez pracę rzeczy jemu potrzebnych.

3. Żaden człowiek, jak nie powinien przeszkadzać drugiemu w nabywaniu rzeczy jego własnymi siłami, tak powinien jego nabytą własność szanować i onej nie wydierać ani sobie mocą przywłaszczać.

4. Żaden człowiek nie powinien przeszkadzać ani tamować wolności drugiego człowieka.

5. Każdy człowiek powinien dotrzymać dobrowolnej umowy, zawartej go-dziwie i bez krzywdy trzeciego.

6. Żaden człowiek nie powinien napastować drugiego ani używać przeciw niemu mocy, chyba w potrzebie sprawiedliwej obrony.

7. Żaden człowiek nie powinien odmawiać pomocy wzajemnej lub łaska-wej drugim ludziom, ile tylko może.

Thomas Paine

PRAWA CZŁOWIEKA

Źródło: *Władza. Wolność. Prawo*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1994
(przeł. B. Szlachta)

Pośród nieuprzejmości, którymi narody i jednostki wzajem się prowokują i denerwują, pamflet Pana Burke'a poświęcony Rewolucji Francuskiej odgrywa nadzwyczajną rolę. Ani lud Francji ani [francuskie] Zgromadzenie Narodowe nie zajmowały się wypadkami dziejącymi się w Anglii lub angielskim parlamencie; podjęty przez Pana Burke'a w parlamencie i publicznie, niczym nie sprowokowany atak, jest działaniem, którego nie można wytłumaczyć obyczajami ani usprawiedliwić racjami politycznymi. Trudno zaiste znaleźć w języku angielskim obraźliwy epitet, jakiego Pan Burke nie użyłby wobec narodu francuskiego i Zgromadzenia Narodowego. Wszystko, cokolwiek podyktować mogły złośliwość, przesąd, ignorancja lub wiedza, namiętnie przelane zostało na papier, zajmując blisko cztery setki stron. W tym duchu i wedle swego planu Pan Burke mógłby zresztą napisać wiele tysięcy stron, gdy bowiem język lub pióro poddają się furii namiętności, wówczas wyczerpanym bywa człowiek, a nie przedmiot jego zainteresowań.

Pan Burke błędnie i mylnie opisał dziejące się we Francji wypadki; a jednak szczerosc jego nadziei (albo zgryźliwość jego rozpaczy) jest tak wielka, że dostarcza mu podnieci do zgłaszania stale nowych pretensji. Był czas, gdy Pana Burke'a nie można było przekonać, że we Francji może wybuchnąć rewolucja, bowiem w jego przekonaniu ani duch Francuzów nie skłaniał do jej podjęcia ani nie posiadali oni dość hartu, by udzielić jej wsparcia; teraz jednak, gdy rewolucja stała się faktem, Pan Burke w jej potępieniu szuka drogi odwrotu. Jego praca nie poprzestaje na potępieniu Zgromadzenia Narodowego; wielki jej fragment zajmuje potępienie doktora Price'a (jednego z najszlachetniejszych spośród żyjących) oraz dwóch stowarzyszeń w Anglii, znanych jako Towarzystwo Rewolucji i Towarzystwo Informacji Konstytucyjnej. 4 września 1789 roku doktor Price wygłosił kazanie z okazji rocznicy czegoś, co nazwane zostało w Anglii Rewolucją roku 1688. Mówiąc o kazaniu [Price'a], Pan Burke rzekł: Polityczna Boskość [Divine] zmierza do dogmatycznego stwierdzenia, że dzięki zasadom Rewolucji lud Anglii zdobył trzy fundamentalne uprawnienia (*rights*):

1. do wyboru swoich władców;
2. do składania ich z urzędu w razie prowadzenia błędnej polityki;
3. do kształtowania rządu dla samych siebie.

Doktor Price nie mówi, że takie uprawnienia przysługują tej lub innej osobie albo temu lub innemu rodzajowi osób, ale że przysługują one wspólnocie, że uprawnienia te przysługują Narodowi. Pan Burke, przeciwnie, wątpi, by takie uprawnienia przysługiwały narodowi jako całości lub by przysługiwały jego części, a nawet, by przysługiwały komukolwiek; co więcej – a co daleko bardziej niepokojące i zdumiewające – twierdzi on ponadto, że lud Anglii w pełni wyrzeka się takiego uprawnienia i oprze się jego praktycznemu zastosowaniu swym życiem i swą majątnością. To, że ludzie powinni chwycić za broń i postradać życie i majątki nie w obronie swych uprawnień, lecz dla utrzymania stanu ich nie posiadania, jest gatunkiem odkrycia zupełnie nowym, pasującym do paradoksalnego geniuszu Pana Burke'a.

Metoda, którą posłużył się Pan Burke chcąc wykazać, że lud Anglii nie posiada takich uprawnień i że takie uprawnienia nie przysługują Narodowi ani jako całości ani jego części ani w ogóle komukolwiek jest równie zdumiewająca i przerażająca jak to, co już był powiedział; jego teza głosi bowiem, że jednostki, że pokolenia, do których jednostki te się zaliczały, przeminęły, a wraz z nimi także uprawnienie przestało istnieć. Dowodząc swą tezę, Pan Burke przywołuje deklarację parlamentu, który przed ponad wiekiem sformułował wobec Wilhelma i Marii następujące słowa: Panowie duchowni i świeccy, a także Izba Gmin, działając w imieniu wyżej wymienionego ludu [tj. żyjącego wówczas ludu Anglii], najpokorniej i z największym oddaniem podporządkowują się na ZAWSZE wraz ze swoimi spadkobiercami i następcami. Odwołuje się także do klauzuli zawartej w innym akcie parlamentu działającego w okresie panowania tych samych władców, która stwierdza, że wiąże nas [tj. ówczesnych ludzi], naszych spadkobierców i naszych następców z nimi [Królewskimi Mościami], ich spadkobiercami i następcami aż do końca czasów. Przywołując wspomniane klauzule, Pan Burke uznał swe stanowisko za dostatecznie uzasadnione, dodatkowo je wzmacniając twierdzeniem, iż [klauzule te] znoszą na zawsze uprawnienie Narodu. A jednak nie poprzestając na tej wciąż powtarzanej deklaracji, nie omieszkiał dodać, iż jeśli nawet lud Anglii posiadał takie uprawnienie przed Rewolucją [co w jego mniemaniu miało miejsce we wczesnym okresie nie tylko zresztą w Anglii, ale w całej Europie], to Naród Angielski najuroczyściej porzucił je i wyrzekł się go podczas Rewolucji na zawsze, i to tak w odniesieniu do siebie, jak i wszystkich swoich następców.

Podczas gdy Pan Burke aplikuje niekiedy jad sączący się z jego wstrętnych zasad (o ile nie jest profanacją nazywanie tego zasadami) nie tylko Narodowi Angielskiemu, ale także Rewolucji Francuskiej i Zgromadzeniu Narodowemu, wyzywając od uzurpatorów dostojne, oświecone i oświecające grono ludzi, ja – *sans ceremonie* – przedstawię inny, przeciwny jego, system zasad.

Parlament angielski uczynił w roku 1688 coś, co – poprzez w nim zasiadających jako takich i z upoważnienia ich wyborców – uprawniony był uczynić

i co okazało się być słuszne; obok jednak uprawnienia otrzymanego przez nich [członków parlamentu] mocą delegacji, przyjęli oni inne uprawnienie przez uznanie, albo wiem uznali, iż [ich postanowienia] wiążą, zaś oni władają swymi następcami aż do końca czasów. Dlatego przypadek ten dzieli się na dwie części: uprawnienie posiadane przez nich mocą delegacji oraz uprawnienie przyjęte przez nich przez uznanie. Pierwsze przyjąłem, w odniesieniu jednak do drugiego odpowiadam następująco:

W żadnym kraju nigdy nie istniał i istnieć nie będzie, a nawet nigdy istnieć nie może parlament, jakaś inna grupa ludzi albo pokolenie, które byłoby uprawnione lub posiadało moc wiązania albo władania następcami do „końca czasów” lub nakazywania raz na zawsze, w jaki sposób świat powinien być rządzony albo kto powinien nim rządzić; dlatego wszelkie tego rodzaju klauzule, akty i deklaracje, w których ich twórcy zmierzają do wykazania czegoś, do czego nikt nie jest uprawniony, czego nikt nie ma władzy czynić ani nikt nie ma mocy, by to wykonać, są same w sobie nicością i pustką. Każdy wiek i każde pokolenie muszą być w równym stopniu i we wszystkich przypadkach wolne w działaniach podejmowanych względem siebie, podobnie, jak wolne były [w tym względzie] poprzedzające je stulecia i pokolenia. Pycha i arogancja sprawowania władzy zza grobu jest najbardziej komiczną i zuchwałą ze wszystkich tyranii. Człowiek nie jest własnością drugiego człowieka; żadne pokolenie nie jest właścicielem pokoleń po nim następujących. Parlament lub naród roku 1688 albo jakiegoś innego okresu nie jest bardziej uprawniony do decydowania o ludziach żyjących obecnie ani do wiązania lub rządzenia nimi w jakikolwiek sposób niż obecny parlament lub naród do podporządkowywania sobie i wiązania tych, którzy żyć będą za lat sto lub tysiąc. Każde pokolenie jest – i być musi – miarodajnym w zakresie swoich własnych celów, których realizacji wymagają okoliczności. Wpływają one bowiem na żywych, a nie na umarłych. Gdy człowiek umiera, jego władza i jego potrzeby odchodzi wraz z nim; przestając brać udział w rozstrzyganiu o sprawach tego świata, zmarły nie posiada także żadnego autorytetu w zakresie decydowania o tym, kto powinien być jego władcą, jak powinien być zorganizowany lub jak powinien działać rząd.

Nie kruszę kopii o tę lub inną formę rządu ani nie opowiadam się za tą lub inną partią w tym lub w jakimkolwiek innym kraju. Pan Burke powiada – nie. Po czyjej stronie znajduje się tedy owo uprawnienie? Ja opowiadam się za uprawnieniami żywych, protestuję zaś przeciwko wiązaniu ich wolą wyrażoną dawno, przeciwko podporządkowywaniu i zobowiązaniu ich wobec dokumentu, za którym stoi autorytet umarłych; Pan Burke natomiast walczy o przewagę autorytetu umarłych nad uprawnieniami i wolnościami żywych. Był czas, gdy królowie dysponowali swoimi koronami na łożu śmierci, przekazując lud – jak bydłeta na łące – któremuś z wybranych przez siebie następców. Jest to obecnie zjawisko prawie zapomniane, a jednocześnie tak

straszne, że aż trudno w nie uwierzyć; a jednak klauzule parlamentarne, na których Pan Burke buduje swoją świątynię polityczną mają tę samą naturę. Prawa (*laws*) każdego kraju odpowiadać muszą jakiejś powszechnej zasadzie. W Anglii żaden rodzic, żaden nauczyciel ani nawet cały autorytet parlamentu – wszechmocnego, jak sam siebie nazywa – nie mogą nawet związać ani podporządkować sobie wolności osobistej jednostki po ukończeniu przez nią 21 roku życia. Na jakiej tedy podstawie parlament roku 1688 lub jakikolwiek inny parlament mógłby wiązać na zawsze następne pokolenia?

Ci, którzy świat ten już opuścili i ci, którzy nań jeszcze nie przybyli są od siebie wzajem oddaleni tak dalece, jak tylko do granic wyteżona wyobraźnia z ledwością może to pojąć. Jak tedy możliwe jest istnienie zobowiązania między nimi, jakże istnieć może правило lub zasada wobec tych nie istniejących realnie [pokoleń], z których jedno odeszły, inne zaś jeszcze nie przyszły, słowem wobec tych, którzy nigdy na tym świecie nie mogą się spotkać; jak może istnieć правило lub zasada, iż jedni powinni podporządkowywać sobie drugich aż do końca czasów? Mawia się w Anglii, że nie można zabierać pieniędzy z kieszeni człowieka bez jego zgody. Któż jednak uppełnomocnił lub któż mógłby uppełnomocnić parlament roku 1688 do podporządkowywania i odbierania wolności następcom (którzy nie istnieli, a zatem nie mogli wyrazić lub wstrzymać się od wyrażenia zgody) oraz ograniczania i zakreślania na zawsze ich uprawnień do podejmowania działań w pewnych przypadkach?

Niepodobna popaść w większą niedorzeczność jak ta, którą zaprezentował Pan Burke swoim czytelnikom. Powiedział im (i nadchodzącemu światu), że pewna grupa żyjących sto lat wcześniej ludzi ustanowiła prawo (*law*), i że żadna siła istniejąca w Narodzie nie zmieni go ani zmienić nie może. Jakże chytrze, a zarazem absurdalnie włacza się w głowy łatwowiejnej ludzkości boskie uprawnienie do rządzenia! Pan Burke odkrył nowy absurd, skracając tym samym swą drogę do Rzymu, gdy odwołał się do władzy owego nieomylnego parlamentu z dni minionych; opiera się on na jego postanowieniach jak na boskim autorytecie, jego władza musi być bowiem większą niż czysto ludzka, skoro żadna ludzka władza nie może zmienić jego postanowień do końca czasów.

Ale przedstawiając publicznie wspomniane klauzule Pan Burke przysłużył się nie swojej sprawie, lecz sprawie swego kraju, albowiem klauzule te wskazują na konieczność ciągłej czujności wobec prób nadużycia władzy oraz zapobiegania jej nadmiernemu rozrostowi. Jest zjawiskiem zgola nadzwyczajnym, że występki, który spowodował pozbycie się Jakuba II – ustanawianie władzy przez uznanie, miał zostać powtórzony w zmienionej formie przez parlament, który pokonał króla. Fakt ten ujawnia, że w okresie Rewolucji uprawnienia człowieka były niedoskonale rozumiane; jest bowiem oczywiste, że uprawnienie, które ówczesny parlament ustanowił na zawsze wobec osób i wolności następców przez uznanie (bowiem z mocy delegacji wcale go nie posiadał

i nie mógł go posiadać, gdyż nikt nie byłby w stanie takiego uprawnienia mu nadać), było równie tyrańskie i bezpodstawne, jak to, na mocy którego Jakub uznał, że stoi ponad parlamentem i Narodem, a które stanowiło podstawę złożenia go z urzędu. Jedyna istniejąca między tymi przypadkami różnica (albowiem co do zasady, różnicy między nimi nie znajdujemy) to ta, że w przypadku pierwszym [króla Jakuba] dochodzi do aktu uzurpacji, względem żyjących, gdy w drugim – względem nienarodzonych; w końcu, jeśli żaden z wymienionych przypadków nie posiada za sobą większej mocy autorytetu, „oba siłą rzeczy muszą być równie puste i próżne, jak pozbawione skuteczności.

Skąd, z jakiego źródła, wywodzi Pan Burke uprawnienie jakiegokolwiek ludzkiej władzy, by wiązać potomnych na zawsze? Wprowadza swoje klauzule, ale musi także przywołać dowody wskazujące na to, że takie uprawnienie istniało i wykazać, jak ono istniało. Jeśli bowiem kiedykolwiek istniało, tedy istnieć musi także obecnie, ponieważ cokolwiek należy do natury człowieka nie może zostać przez człowieka unicestwione. Do natury człowieka należy śmierć: ludzie będą umierać tak długo, jak długo będą się rodzić. A jednak Pan Burke wprowadza pewien rodzaj politycznego Adama, z którym wszyscy potomkowie pozostają na zawsze złączeni; musi jednak wykazać, że jego Adam posiada tego rodzaju władzę lub tego rodzaju uprawnienie. Im słabszy sznur tym mniej może być napinany, tym gorsza jest polityka napinania jeżeli nie jest nakierowana na zerwanie go. Gdyby ktoś próbował obalić stanowisko Pana Burke’a, tedy powinien dowodzić tak jak on. Winien przeto wyolbrzymić autorytety, by następnie móc je zakwestionować; z chwilą podniesienia kwestii uprawnienia autorytetów, ich upadek jest niechybny.

Wymaga zgoła niewielkiego przebłysku inteligencji uchwycenie faktu, że chociaż prawa (*laws*) ustanowione przez jedno pokolenie obowiązują pokolenia następne, to jednak wciąż wywodzą one swoją moc z przyzwolenia żyjących. Prawo (*law*) nie uchylone wciąż posiada moc obowiązującą, ale nie dlatego, że nie mogło być uchylone, ale tylko dlatego, że nie zostało uchylone; nie uchylenie [prawa] uchodzi za przyzwolenie [na jego obowiązywanie]. A jednak klauzule Pana Burke’a nie mają za sobą nawet tej jakości. Stają się próżne, gdy próbują stać się nieśmiertelne; ich natura wyklucza przyzwolenie. Niszczą bowiem uprawnienie, które mogłyby posiadać, opierając się na uprawnieniu, którego posiadać nie mogą. Nieśmiertelna władza nie jest bowiem uprawnieniem ludzkim, a zatem nie może się też stać uprawnieniem parlamentu. Parlament roku 1688 mógłby być równie dobrze wydać akt upoważniający jego członków do wiecznego życia, jak wydał akt wiecznego trwania swego autorytetu. Wszystko tedy, co o jego klauzulach da się powiedzieć to to, że są one jedynie słownymi formułami, mającymi tyle wagi, co skierowane do samych siebie gratulacje tych, którzy je ułożyli, wołając w orientalnym duchu właściwym starożytności: O Parlamencie, obyś żył wiecznie!

Jak wypadki świata wciąż ulegają przemianom, tak opinie ludzi nie są stałe, skoro rząd jest dla żywych, a nie dla umarłych, przeto jedynie żyjący mają wobec niego jakiekolwiek uprawnienia. To, co uznane być może za słuszne (*right*) i odpowiednie w jednym okresie, w innym może zostać potraktowane jako błędnie odpowiednie. Któż ma w takich przypadkach decydować: żywi czy martwi. Blisko sto stron swej książki poświęca Pan Burke owym klauzulom; naturalnym następstwem faktu, że owe klauzule same przez się – tak dalece, jak ustanawiają one uznaną uzurpację władzy nad następcami aż po wsze czasy – pozbawione są autorytetu, jest to, że pozostają one próżne i puste; że wobec tego arsenał wniosków Pana Burke’a, stwierdzeń z nich wyprowadzanych i na nich wspartych także pozostaje próżny; na tym opieram swoje rozważania.

Muszę teraz pójść za Panem Burkem przez dzikie ostępy pieśni pochwalnych) szczególnego rodzaju peanu na cześć rządów, w którym domaga się on czego dusz zapagnie, przy założeniu, że wszyscy mu uwierzą nie wymagając od niego prezentacji wystarczających dowodów albo przesłanek takiego postępowania. Zanim cokolwiek może zostać doprowadzone argumentami do konkluzji, pewne fakty, zasady lub dane, z których wnioskujemy muszą zostać stwierdzone, przyjęte lub odrzucone. Pan Burke z właściwą sobie gwałtownością potępia Deklarację Praw Człowieka przyjętą przez Zgromadzenie Narodowe we Francji jako fundament, na którym wspiera się francuska konstytucja. Akt ten nazywa on lichym i mglistym arkuszem papieru poświęconym uprawnieniom człowieka. Czy Pan Burke przeczy, że człowiek posiada uprawnienia? Jeśli tak, to musi sądzić, że nigdzie nie istnieje coś takiego, jak uprawnienia, że wobec tego także on sam ich nie posiada; ktoś jednak jest na tym świecie, jąknie człowiek? Lecz jeśli Pan Burke zakłada, że człowiek uprawnienia posiada, tedy postawić należy pytanie następujące: jakie są owe uprawnienia i jak człowiek został w nie wyposażony?

Błąd tych, którzy istnienie uprawnień człowieka wywodzą za pomocą precedensu ze starożytności polega na tym, że nie dość głęboko sięgają w starożytność. Nie przemierzają całej drogi. Zatrzymują się na stadiach pośrednich co jakieś sto lub tysiąc lat, przyjmując to, co wówczas czyniono jako zasadę właściwą dla obecnych czasów. Nie jest to jednak żaden autorytet. Jeśli [bówiem] posuwać się będziemy dalej w starożytność, znajdziemy przewagę zupełnie przeciwnych opinii i praktyk; jeśli chcielibyśmy przypisać autorytet starożytności jako takiej, tedy zważmy, iż podobnych autorytetów wzajem sprzecznych moglibyśmy odnaleźć tysiące; jeśli jednak posuwać się będziemy wciąż dalej i dalej, to w końcu dobrze na tym wyjdziemy: dotrzemy bowiem do dni, gdy człowiek wyszedł z rąk swego Stwórcy. Kim wówczas był? Człowiekiem. Człowieczeństwo to jego wielki i jedyny tytuł; żaden wyższy nie może mu być dany. O tytułach przeto mówić zamierzam dalej. Sięgnęliśmy oto do początków człowieka i początków jego uprawnienia. Sposób, w jaki świat ten

był rządzony od tego dnia do czasów nam współczesnych, nie interesuje nas bardziej niż tylko po to, by zrobić właściwy użytek z błędów i usprawnień pojawiających się w historii. Ci, którzy żyli sto lub tysiąc lat temu byli w tym okresie współczesnymi, jak my jesteśmy nimi obecnie. Mieli oni swoich starożytnych, ci zaś mieli jeszcze innych, podobnie jak my staniemy się starożytnymi w swoim czasie. Jeśli li tylko pojęcie starożytności jest tym, które ma kierować sprawami życia, wówczas ludzie, którzy żyć będą za sto lub tysiąc lat mogą nas traktować jako precedens równie dobrze, jak my traktujemy jako precedens tych, którzy żyli sto lub tysiąc lat temu. Fragmenty starożytności używane do tłumaczenia wszystkiego nie ustalają niczego. Przez cały czas autorytet staje przeciwko autorytetowi aż dochodzimy do boskich początków uprawnień człowieka odnajdywanych w akcie stworzenia. Tutaj nasze badania osiągają kres zaś rozum znajduje swą przystań. Jeśliby dyskusja na temat uprawnień człowieka prowadzona była po stu latach od dnia stworzenia, trzeba by sięgnąć do tego właśnie źródła autorytetu, do którego także my musimy się obecnie uciekać.

Choć nie zamierzam omawiać żadnej sekciarskiej zasady religijnej, warto jednak odnotować, że genealogia Chrystusa sięga Adama. Dlaczegoż tedy nie wyprowadza się uprawnień człowieka sięgając do aktu jego stworzenia? Odpowiem na to pytanie. Ponieważ istniały samozwańcze Rządy, działające arogancko wobec biernego człowieka. Jeśli jakiegokolwiek pokolenie ludzi posiadało kiedykolwiek uprawnienie do wskazania sposobu, w jaki świat winien być na zawsze rządzony, to było nim pierwsze pokolenie; jeśli zaś to pokolenie go nie posiadało, to żadne następne nie mogło ujawnić autorytetu pozwalającego na wskazanie takiego sposobu, a tym bardziej nie mogło żadnego [autorytetu] ustanowić. Oświecająca i boska zasada równych uprawnień człowieka (wywodzących się od Stwórcy człowieka) odnosi się nie tylko do żyjących jednostek, ale także do następujących po sobie pokoleń. Każde pokolenie jest równe w zakresie uprawnień względem pokoleń je poprzedzających, a to w oparciu o tę samą zasadę, która sprawia, że każda jednostka rodzi się równą jej współczesnym w zakresie uprawnień.

Wszelkie dzieje stworzenia i wszystkie tradycyjne relacje znajduwane tak w kulturach piśmiennych, jak i niepiśmiennych, różnić się mogą co do opinii i wiary w odniesieniu do pewnych szczegółów, wszystkie jednak zgodne są co do tego jednego elementu: jedności człowieka; rozumiem przez to, że wszyscy ludzie są jakościowo jednakowi i – w konsekwencji – wszyscy rodzą się równi, z jednakowymi mi uprawnieniami naturalnymi; tak jakby następstwo trwało przez kreację, a nie przez generację, albowiem to drugie stanowili tylko sposób, w jaki to pierwsze się odbywa; w rezultacie, każde dziecko przychodzące na świat musi być traktowane jako biorące swe istnienie od Boga. Świat jest dla niego tak nowy, jak był dla pierwszego człowieka, a jego naturalne uprawnienie jest tego samego rodzaju.

Mozaistyczny opis stworzenia, niezależnie od tego, czy traktowany jako autorytet boski czy tylko historyczny, w pełni uznaje wspomniany element: jedność albo równość człowieka. Wypowiedzi nie pozostawiają w tym zakresie żadnych wątpliwości. A wreszcie rzekł Bóg: „Uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam”. Stworzył więc Bóg człowieka na Swój obraz, na obraz Boży go stworzył; stworzył mężczyznę i niewiastę (Rdz 1, 26-27) Zauważona została tutaj różnica płci, nie wspomina się jednak o żadnej innej. Jeśli nawet za powyższymi stwierdzeniami nie stałby autorytet boski, to – ostatecznie – stoi za nimi autorytet historyczny, pokazujący, że równość ludzi, doktryna tak daleka od miana nowoczesnej, jest najstarszą z odnotowanych w dziejach. Należy także zauważyć, że wszystkie znane światu religie w traktowaniu człowieka opierają się na jego jedności, na jakościowej identyczności wszystkich ludzi. W niebie, w piekle czy w jakimkolwiek państwie, gdzie człowiek może od swego stworzenia istnieć, zawsze jedyną dystynkcją pozostaje dystynkcja dobra i zła. Powiem więcej, nawet prawa (*laws*) rządów zobowiązane są kierować się ku zasadzie ferowania wyroków w odniesieniu nie do osób, lecz do przestępstw.

Pozostaje to jedną z najważniejszych prawd i największych, a godnych przestrzegania, korzyści. Rozważając człowieka z tej perspektywy i pouczając go, by z niej spoglądał na samego siebie, wiąże się go ściśle z wszystkimi jego obowiązkami, odnoszącymi się zarówno do jego Stwórcy, jak i stworzenia, którego częścią pozostaje; człowiek jedynie wówczas staje się rozpustny, gdy odrywa się od swych korzeni albo - by użyć modniejszej frazy - porzuca swój ród i rodzinę. Jednym z największych uchybień właściwych obecnie istniejącym rządóm całej Europy pozostaje fakt, iż człowieka – rozpatrywanego jako człowieka – odsuwa się na wielką odległość od jego Stwórcy, gdy sztucznie wytworzoną przez to przestrzeń wypełnia się dziedzictwem barier lub szczególniego rodzaju zwodzonych mostów, przez które każe mu się przechodzić. Pragnę zacytować zbiór barier, jakie Pan Burke stawia między Człowiekiem i jego Stwórcą; uznając się za profetyka, twierdzi bowiem: Boimy się Boga – odnosimy się z lękiem do królów – z uczuciem do parlamentu – z poczuciem obowiązku do urzędów – ze czcią do księży, zaś z respektem do szlachty. Pan Burke zapomniał wspomnieć o „rycerstwie”, jak zapomniał o Piotrze.

Obowiązek człowieka nie polega na pokonywaniu licznych zwodzonych mostów, które – posiadając bilet – kolejno miałyby przechodzić. [Jego obowiązek] jest jasny i prosty, składa się bowiem z dwóch tylko punktów: powinności względem Boga, który każdy człowiek musi odczuwać oraz względem swego bliźniego, aby postępować tak, jak pragnąłby, by ten postępował wobec niego. Jeśli ci, którym delegowana została władza postępują dobrze, wówczas cieszyć się będą szacunkiem; jeśli źle – będą lekceważeni; o tych zaś, którym nie delegowano żadnej władzy, acz sami po nią sięgnęli, racjonalny świat nie może nawet wiedzieć.

Jak dotąd mówiliśmy jedynie (a i to nader pobieżnie) o naturalnych uprawnieniach człowieka. Teraz rozważyć musimy jego uprawnienia cywilne, by pokazać, w jaki sposób wywodzą się one z uprawnień naturalnych. Człowiek nie wszedł do społeczeństwa, by stać się gorszym niż był uprzednio, ani po to, by mieć mniej uprawnień niż poprzednio, lecz po to, by znaleźć lepszą ochronę swych [naturalnych] uprawnień. Uprawnienia naturalne człowieka stanowią fundament wszystkich jego uprawnień cywilnych. By precyzyjniej ująć tę dystynkcję wydaje się koniecznym zaznaczenie jakościowych różnic istniejących między uprawnieniami naturalnymi i cywilnymi. Kilka słów wystarczy, by to wyjaśnić. Uprawnienia naturalne to te, które właściwe są człowiekowi jako człowiekowi. Tę jakość posiadają wszystkie uprawnienia intelektualne albo uprawnienia myśli, a także wszystkie te uprawnienia, z których jednostka korzysta dla swej własnej wygody lub szczęśliwości, a które nie wkraczają w dziedzinę naturalnych uprawnień innych. Z kolei uprawnienia cywilne to te, które właściwe są człowiekowi jako członkowi społeczeństwa. Każde uprawnienie cywilne posiada fundament w postaci jakiegoś wcześniej przysługującego jednostce uprawnienia naturalnego, do zrealizowania którego we wszystkich przypadkach indywidualna władza jednostki jednak nie wystarcza. Tę jakość posiadają wszystkie te [uprawnienia], które odwołują się do bezpieczeństwa i potrzeby ochrony.

To krótkie omówienie pozwala z łatwością odróżnić tę klasę uprawnień naturalnych, które człowiek zachowuje wkraczając do społeczeństwa od tych [uprawnień], które jako członek społeczeństwa przekazuje do wspólnego zasobu. Uprawnienia naturalne zachowywane przez człowieka to te, których władza wykonania leży po stronie jednostki w stopniu równie pełnym jak samo uprawnienie. Wśród tego rodzaju uprawnień, jak już wskazywałem, znajdują się wszystkie uprawnienia intelektualne lub uprawnienia myśli, tedy – konsekwentnie – jednym z nich jest religia. Nie zachowywane przez jednostkę uprawnienia naturalne to te, których – chociaż w jednostce uprawnienie jest w pełni swej doskonałości – władza wykonawcza [po stronie człowieka – podmiotu uprawnienia] jest ułomna. Nie odpowiadają one celowi jednostki. Człowiek, z mocy naturalnych uprawnień, posiada uprawnienie, by być sędzią we własnej sprawie; w zakresie uprawnień myśli, człowiek nigdy uprawnienia do sądenia we własnej sprawie nie traci. Co jednak upoważnia go do sądenia, jeśli nie posiada władzy wynagradzania? Oddaje on przeto owo uprawnienie do wspólnego zasobu społeczeństwa, otrzymując w zamian jego ramię (którego zresztą sam pozostaje częścią), działając w ten sposób na rzecz własną i we własnym interesie. Społeczeństwo niczego mu nie daje. Każdy człowiek jest bowiem w społeczeństwie gospodarzem pobierającym kapitał w oparciu o uprawnienie.

Z tych założeń wynikną dwie albo trzy oczywiste konkluzje:

Pierwsza, że każde cywilne uprawnienie wyrasta z uprawnienia naturalnego; albo – innymi słowy – że jest odmienionym uprawnieniem naturalnym.

Druga, że właściwie rozważana władza cywilna jako taka składa się z ogółu tych uprawnień naturalnych człowieka, które stają się ułomne, jeżeli chodzi o władzę jednostki, i nie odpowiadają jej celowi, a która w razie jej zgromadzenia staje się miarodajna wobec celów każdego.

Trzecia, że władza wynikająca ze złożenia uprawnień naturalnych [jednostek], niedoskonałych w zakresie indywidualnym, nie może być wykorzystana do naruszenia uprawnień naturalnych, które jednostki zachowują i których władza wykonania pozostaje równie doskonała jak samo uprawnienie.

Cesare Beccaria

O PRZESTĘPSTWACH I KARACH

Źródło: C. Beccaria, *O przestępstwach i karach*, Wydawnictwo prawnicze, Warszawa 1959 (przeł. E. S. Rapaport)

Między okrucieństwami zwyczajem u wielu Narodów wziętemi, są y tortury, na ktore winowayca pod czas wywodzenia processu pociągany bywa; a to bądź dla wyciśnienia na nim przyznania się do zbrodni, bądź dla objaśnienia niezgodnych jego na pytania y zarzuty odpowiedzi, bądź dla wymuszenia na nim aby odkrył współników zbrodni, bądź dla wymacania innych iakich występów, o ktore on nie iest wprawdzie pomowiony, ale może być, że ie popełnił, bądź na koniec dla iakiejsz trudney do pojęcia y metafizycznej potrzeby, aby obwiniony oczyścił się z niesławy, y onęż zmazał.

Przełożę tu naprzod niektore ogulne przyczyny dowodzące niesłuszności y srogości używania tortur, a potym rostrząsać będę niedostateczność pobudek, ktore były pochopem do wprowadzenia ich w sądy.

A *naprzod* możnaż człowieka poczytać za winnego przed wydanym nań od sędziego wyrokiem? Możeż mu Społeczność uchylić protekcji publiczney, wprzod, niżeliby dostatecznie był przekonany iż pogwałcił obowiązki, pod ktoremi też protekcja była mu przyrzeczona. Y ktoreż wzdy prawo, procz prawa mocy y gwałtu, Sędziego nadać może władzą do karania Obywatela, ktorego ieszcze rownie przewinienie, iak niewinność wątpliwości podpada? Boć zaiste, występki albo iest iawny y dowiedziony, albo nie: ieżeli iawny, tedy nie należy zań kara tylko ta, którą prawo przepisuie: a zatym tortury w tym razie są niepotrzebne, bo y wyznania wymuszonego przez nie na winowaycy, potrzeby nie masz żadney. Ieżeli zaś występki iest niepewny y niedowiedziony, tedy nie należy zań dręczyć torturami osoby oskarżoney, ponieważ nie godzi się karać niewinnego; zaś podług praw niewinnym iest; komu nie dowiedziono występk.

Powtore, Zamiar polityczny w postanowieniu kar nie inszy iest, tylko ażeby mocą przykładu skutkować w ludziach kaianie się występku: więc kary mają być publiczne. Co gdy tak iest, iakież proszę zdanie mieć należy o owych potajemnych katuszach, w głębokości okropnego więzienia, okrutnym zwyczajem, zbrodniom y niewinnym rownie zadawanych? Wiele wprawdzie zależy na tym, ażeby żaden iawny występki bez kary nie uchodził: Lecz dochodzić Sprawcy tajemney zbrodni, zdaie się rzecz być wcale niepożyteczna. Zbrodnia popełniona, na którą nie masz więcey lekarstwa, tyle tylko u Społeczności polityczney zasługiwać na karę może, ileby przez tę zapobiegło się podobnym krymi-

nałom, którychby inni, przez nadzieję uniknięcia kary dopuścić się mogli. A jeżeli to prawda, iako o tym wątpić nie można, iż w Narodzie Ludzkim większa iest liczba tych, co praw całości z boiaźni kary, lub zamiłowania cnoty przestrzegają, a niżeli tych, co ie przez pogardę gwałcą, tedy zawsze trafiać się będzie mogło, że zamiast winnego męczony będzie niewinny, ponieważ pozorniejsza rzecz iest, ile przy okolicznościach rownych, że obwiniony iest raczej z liczby tych, co prawo zachować, a niżeli tych, co ie pogwałcić chcieli.

Potrzenie, nie iest-że to wstecz iść sentymentom wrodzoney człowiekowi ku samemu sobie przychylności, wymagać po nim, ażeby iednegoż czasu, y oskarżonym był, y sam siebie oskarżał? A przecież to się oczywiście w torturach dzieie. Prawo albowiem nakazujące tortury w te niby do człowieka słowa odzywa się:

„Człowiecze znoś y wytrzymuy bol; Natura wprawdzie wlała w ciebie miłość nieprzewycięzoną iestestwa twego; „natura dała ci udzielne, y pod niczyią moc nie podpadaiaące prawo bronienia samego siebie; ale ia utwarzam w tobie sentyment, wręcz tamtemu przeciwny, sentyment, mówię, heroicznej samego siebie nienawiści; to iest: rozkazuję ci, ażebyś oskarżał samego siebie, y wyiawiał prawdę, która ci się natychmiast fatalną stanie w polamaniu stawow, y pogruchotaniu kości twoich.”

Rostrząśniemy teraz pobudki, ktore do wprowadzenia tortur w sądy służyły.

Pierwsza iest mniemanie owe, iżby bol niezawodnym był sposobem do odkrycia zbrodni, y domacania się prawdy. Iakby to właśnie proba iey doświadczająca zawierała się w stawach, kościach, y żyłach człowieka, nad którym się pastwią na torturach. Sposob ten wyciskania prawdy rownie sromotny iak okrutny, iest zabytkiem po dziśdzień trwaiącym dzikiego prawodactwa dawnych owych wiekow, w których dowody prawdy czynione przez ogień, ukrop wrzący, y niepewny pojedynkow los, zwane były dowodami niby od Boga samego ukazanemi. Iakby to właśnie wieczna owa wyrokow Boskich osnowa, w Bogu samym początek swoy biorąca, powinna była ustawnie być rwana dla błahych y lekkomyślnych ustaw ludzkich. Jednę szczegulnie położyć można różnicę między dowodami wyciśnionemi przez tortury, y temi, których przez ogień, wodę wrzącą, lub pojedynki zasięgano, iż skutek tortur zawisł iedynie od woli obwinionego człowieka, skutek zaś proby przez ogień, lub ukrop,

zależy od zwierzchnego y fizycznego tychże elementow działania. Wszakże różnica ta bardziey iest na pozor, y do oka, a niżeli rzetelna. Rownie albo-wiem nie iest w mocy człowieka pociągnionego na torturach wyiawić prawdę wśród mąk nieznośnych, iako przedtym nie było w mocy człowieka, zapobie-żeć y przeszkodzić temu, chyba zdrady używając, ażeby ogień y woda wrząca nie miały skutkow dzielności własney okazać.

Y zaiste każda woli naszej czynność iest zawsze proporcjonalna mocy ze-wnętrznego w zmysłach naszych poruszenia, iako początkowi swemu; czułość zaś y dotkliwość w każdym człowieku iest ograniczona, a przeto natężenie bolu może do tego stopnia postąpić, iż we wszystkich duszy siłach rospostarł-szy moc własną, nie zostawi człowiekowi na torturach passuiącemu się, więcey wolności, y czynności, tylko, ażeby sobie drogę do uniknienia bolu iak nay-krotszą obrał. Na ten czas więc odpowiedź obwinionego człowieka rownie nieuchronnie nastąpić musi, iak po uczynionym przez ogień lub wodę wrzącą doświadczeniu. Na ten czas, aczkolwiek niewinny człowiek, dla uniknienia dalszey męki wrzeszczeć będzie: *zawiniłem*. A zatym wszelka między winnym y niewinnym spełnie różnica przez zażycie iednegoż środka do rozeznawa-nia winnego y niewinnego.

Wynalazek tedy tortur iest raczey środkiem nieomylnym do potępienia niewinnych, kiedy są słabi, y na bol nie wytrzymali, a drogą niezawodną do uwolnienia od kary zasłużoney silnych y trwałych złoczyńcow. Te to są nader straszne y okropne skutki, ktore za sobą wiedzie wprowadzony w sądy zwy-czaj dociekania prawdy przez tortury, ktorych okrucieństwo ledwie Kanni-bala iakiego godne, y ktorego Rzymianie nawet sami, z wielu miar za dzikich y srogich poczytani, przeciwko samym iedynie dopuszczali się niewolnikom, owym to nieszczęśliwym ofiarom dzikiey, y pożał się Boże, że nad to chwalo-ney cnoty!

Lecz dla lepszego tey prawdy objaśnienia supponuemy dwie osoby, row-nie winne, lub też niewinne, na tortury skazane: zaiste ta, ktora mocniejszy y twardszey będzie konstytucyi, niewinną uznana, y wolną zostanie; ta prze-ciwnie, ktora lękliwsza iest, y konstytucyi słabszey, sądu zapewne y kary nie uydzie; a to wszystko na fundamencie ślicznego owego wyvodu:

„Ja Sędzia muszę naostatek dożyć koniecz-
„nie y domacać się kogoś winowaycy. Cie-
„bie więźniu, ponieważ dosyć miałeś siły do
„wytrzymania y zwyciężenia bolu, niewin-
„nym y wolnym ogłaszam. Ciebie zaś, rze-
„cze przeciwnie drugiemu, żeś uległ pod
„ciężkością męki, potępiam, winnym, y ka-
„ry godnym być sądzę. Testem wprawdzie
„u siebie przekonany, że wyznanie mocą

„y bólem na tobie wyciśnione nic, albo ma-
„to co waży; atoli, jeżeli tego, coś wyznał
„na torturach, znowu, skoro ci pofolgują,
„nie potwierdzisz, męczyć cię na nowe
„każę.”

Resultatum więc tortur jest sprawą Matematycznego kalkułu, y ludzkiego temperamentu, który w każdym człowieku musi być inszy podług różnego wymiaru siły y dotkliwości iego w zmysłach; tak dalece: że tą drogą prawdy dochodząc, prędzeyby iey doszedł Matematyk, niżeli Sędzia, y proporcya w tych właśnie terminach mogłaby się ułożyć:

„Dociekłszy siły w stawach, y dotkliwości
„w żyłach człowieka obwinionego, zgadnąć
„stopień bólu, który na nim wymusi, że się
„przyzna do zarzuconey zbrodni.”

Procz tego, jeżeli tak jest trudno doycć prawdy, z powierzchowney postawy, z gestu, z twarzy człowieka, zaufaną, y nieulekcioną minę okazuiącego, daleko zapewne trudniej będzie można wyczytać ją z człowieka, którego ból całego zmienił, na którego twarzy znikły owe znaki, przez które dobywa się na wierzch prawda, mimo naywiększą do utaienia iey usilność, zwłaszcza gdy wszelka sprawa gwałtowna, y stanowi człowieka nienaturalna nie dozwala widzieć, y miesza drobne te w poruszeniach różnice, po których częstokroć prawdę od fałszu rozeznac można.

Lecz co okropnieysze jest, a nieuchronnie wynika z używania tortur, iż niewinny skazany na nie zawsze nieszczęśliwzemu podpada losowi, niżeli winowayca. Tamtemu bowiem wszystkie okoliczności są nieprzyjazne, y albo się przyzna do winy, a tak karę odniesie, albo niewinność iego uznana będzie, a tak poniosł na torturach męki, na które bynajmniey nie zasłużył. Winowayca przeciwnie tyle zyskuje, iż powytrzymanych mężnie y walecznie torturach, nie przyznawszy się do winy, uwolniony bywa; a kara, którą wycierpiał, lżeysza jest, niżeli ta, która go za zbrodnią, gdyby się był do niey przyznał, czekała. A tak w torturach niewinny zawsze ukrzywdzony być musi, winowayca często zyskuje.

Poymowali acz nieiaśnie, poymowali Prawodawcy nawet sami niedostateczność sposobu dochodzenia tą drogą prawdy, kiedy za nieważne osądzili wyznanie na człowieku torturami wymuszone, jeżeliby go potym przysięgą nie utwierdził; wszakże, jeżeliby się wzbraniał przysięgi, ciągnąć go powtore każą. Niektórzy Nauczyciele prawni, iako y Narody niektóre do trzech tylko razy ponawiać tortury dozwalaia, inni zaś zdaią to na rozsadek Sędziego.

Ale na coż się przyda w głębsze około tey prawdy wchodzić uwagi, lub na ich wzmocnie nie przytaczać przykłady tylu niewinnych Osob, które po-

ciągnięte na tortury, wśród bólów nieznośnych przyznały się do zbrodni, o której popełnieniu nawet nie pomyślały. Nie ubogi zaiste w takowe przykłady kray, y wiek każdy; a ludzie tym czasem nie postrzegają się, y nie wnoszą, coby powinni wnosić tak z przykładów, które im są wiadome, iak z prawd y maksym, które przyjmują. Nie masz pewnie człowieka na świecie, któryby daley cokolwiek pomknąwszy się myślą nad istotne życia ludzkiego potrzeby, cichym y sekretnym natury przywołany głosem, nie rad się do niey powrócić y chętnie znowu na iey cisnąć się łono, gdyby go zwyczaj, ow to okrutny ludzkich umysłów tyran nie odrażał od przedsięwzięcia, y nie zatrzymywał w zapędzie.

Powtore, wprowadzone są do sądów tortury na to, ażeby przez nie zasiągnąć iakiego objaśnienia w niezgadzaających się z sobą więźnia odpowiedziach, na zarzuty y pytania które mu podczas konfessat wolnych zadaia. Jakby to właśnie kary boiaźni, losu niepewność, postrach sądu, przerażająca powaga Sędziego, niewiadomość równie winnym y niewinnym wspólna, nie miały nabawić różnych myśli, a zatym y powieści sobie przeciwnych, tak lękliwą niewinność, iako y złoczyńcę pokryć się niewinności płaszczem usiłującego; Iak by to właśnie niezgodność owa y kontradycya ludziom nawet bynajmniej niepotrwożonym tak bardzo zwyczajna, nie miała powiększyć się w człowieku zewsząd strapionym, y przemyślającym iedynie o sposobie, iakby się wiszącego nad sobą niebezpieczeństwa uchronić?

Potrzenie, skazany bywa na tortury więzień, ażeby się przyznał, czyli oprócz tych, o które iest obwiniony, innych iakich nie dopuścił się zbrodni; Co na iedno wychodzi, iak gdyby Sędzia tak z obwinionym rezonował:

„Człowiecze dopuściłeś się iedney zbrodni;
„więc może być żeś y sto podobnych po-
„pełnił. Wątpliwość y niepewność, w kto-
„rey zostaie, wielce mnie niespokojnym
„czyni, y trapi. Chcę więc koniecznie pew-
„ności w tey mierze zasiągnąć zwykłym
„moim dochodzenia prawdy trybem. Prawa
„skazują cię na tortury, nie tylko dla tego,
„żeś iest winien, lecz że możesz większym
„ieszczę być winowaycą.”

Poczwarte, biorą na tortury obwinionego, ażeby wspólnikow zbrodni własney wydał. Lecz iezeli tortury, nieskutecznym są, iako się wyżej dowiodło, środkiem docieczenia prawdy, iakże ich można zażywać ku odkryciu towarzyszw winowaycy, gdy to odkrycie iest z liczby prawd, o których docieczenie trudność zachodzi? Człowiek z bolu tylko przyznający się do winy, której nie popełnił, izaliż innych tym łatwiej nie powoła? A potym godziważ rzecz iest człowieka za cudzy występki trapić y dręczyć? Iakby to nie można doysć y na-

macać współników zbrodni inną prócz tortur drogą; naprzykład: rostrząsając pilnie zeznania świadków, wyznanie winowaycy, dowody, y *corpus delicti*, nakoniec wszystkich tych sposobów używając, ktoremi winowaycę przeświadczo-no. Pospolicie towarzysze zbrodni, gdy ieden z nich iest poymany, ucieczką sobie radzić zwykli. Losu, iaki ich spotkać może, niepewność, sprawia w nich, że zawczasu na wygnanie dobrowolne uchodzą, a tym samym Społeczność, w ktorey obcowali, pozbawiaią kłopotu, y boiaźni, a upewniaią, że od nich uszczerbku nie odniesie więcey. Przez ukaranie zaś samego winowaycy, ktorego Społeczność w rękach ma, staie się dosyć zamierzonemu w karach celowi, ktory nie inszy iest, tylko, ażeby mocą przykładu sprawić w ludziach wstręt y boiaźń występku.

Naostatek, wprowadzone są do sądow tortury na bardzo śmiesznym fundamencie uwidzianej iakieys potrzeby, ażeby osoba obwiniona oczyściła się z niesławy. Przecież w tak oświeconym wieku, iaki iest ośmnasty, nie należa-łoby cierpieć tak grubego zwyczaiu, y tak śmieszney pobudki! Bol iest uczul-nością, ktora się do względu moralnego, iaki iest niesława, ściągać nie może, ktora nic inszego nie iest, tylko na szczere obyczaiow złość wytykaiące nazwi-sko. Iest-li tortura tygłem lub alembikiem, albo niesława tak w ciało wpoiona, y z nim zmieszana, ażeby ią z tegoż ciała przez tortury, niby przez Chymią wyciągać?

Niesława za prawem ani za rozumem nie idzie; skutkiem iest mniemania ludzkiego. Iakżeby się więc przez tortury oczyścić z niesławy można, gdy też tortury w rozumieniu ludzkim rzetelną, na tego, ktory ie poniosł, zaciagaią niesławę?

Lecz zkądby ta śmiechu godna ustawa, tortury z wspomnionego pochopu nakazująca, początek wzięła, łatwo się można domysleć; ile kiedy to pewna, że nayplonniejsze częstokroć zwyczaje y obrządki, ktorych się Narod iaki chwycił, maią zawsze iakowys związek z innemi dawniey iuz w tymże narodzie przy-jętymi y powszechnie poważanemi obrządkami y zwyczajami. Wielkie więc iest podobieństwo, iż zwyczaj, o ktorym mowiemy, wszczął się z obrządkow y praktyk Religii, ktorych tak wielka w każdym wieku y kraiu nad umysłami ludz-kiemi przewaga widocznie pokazuie się. Wiara nas uczy, iż skazy pozostałe, grzechow powszednich, ktore na wieczną Boga niełaskę nie zasługuią, w przy-szłym żywocie przez ogień Czyscowy, ktorego niepoięta iest moc y dzielność, zagładzone zostaią. Gdy więc ta iest skuteczność mąk czyscowych, iż skazy du-szy ludzkiej zupełnie znoszą; a czemużby męki na torturach zadane nie miały zgładzić niesławy, ktora skazą iest y przywarą cywilną? Podobnież konfessaty wolne, ktorych sądy niektore za istotną kondycją do potępienia winowaycy wyciągaią, zdaia się być przeięte od trybunału Pokuty świętey, gdzie wyznanie dobrowolne y szczere grzechow istotną iest Sakramentu częścią. Tak to lu-dzie po-rywczy są ku skażeniu y użyciu na złe naypewniejszych nawet prawideł obiawienia, y gdy same obiawionej Religii prawdy w tym doczesnym życiu

w pośród grubey niewiadomości zostaią nieskażytelne, do nich narod ludzki w wszystkich prawie okolicznościach ucieczkę zwykł czynić, sprośnie ie niekiedy do nayniegodziwszych ustaw y zwyczajow swoich nakręcaiąc.

Poznawali bardzo dobrze moc przerwczonych prawd y dowodów, które przeciwko torturom przywiedliśmy, Rzymscy Prawodawcy, gdy tortury na samych tylko przepisali niewolnikow, ktorych prawa Rzymskie za głowy umarłe dla kraiu pocztyły. Poznaie niemniej y Narod Angielski, gdy zwyczajui tak okrutnego w kraiu swoim nie cierpi; Narod, o ktorego praw dobroci y słuszności należytą miarę brać można z postępkui, który uczynił w naukach, z wygorowania przed innemi Narodami wszystkiemi w handlu y w bogactwach, a zatym y w potędze, która nie odbicie za rozkrzewieniem nauk, handlu, y bogactw idzie, na koniec z przykładow cnoty y waleczności, które się w tym Narodzie obficie liczą. Zwyczaj używania tortur zniesiony iest w Szwecyi, zatracony w stanach Króla Pruskiego.

Naostatek y prawa Woyskowe za niepotrzebne osądziły tortury, gdyż między artykułami woyskowemi żadnego onychże śladu, żadney wzmianki nie masz. A przecież w Woysku, które po wielkiej części z odmiotu ludzi składa się, używanie tortur zdaie się być znośnieysze, a niżeli w każdej inney społeczności ludzi. Rzecz cale dziwna, ile kto nigdy głębiey nie zastanowił się myślą nad tym, iak okrutna iest zwyczajui zadawnionego tyrania; rzecz, mowię, dziwna, że ludzie z obowiązku professyi własney do krwi ludzkiej y do zaboystw przywykli, daią z siebie wzor ludzkości Prawotworcom Cywilnym ludu pokojem cieszącego się, ucząc ich łagodnieyszego w sądach obeyścia [...].

Immanuel Kant

METAFIZYKA MORALNOŚCI

Źródło: I. Kant, *Metafizyka moralności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005
(przeł. E. Nowak)

Prawo publiczne stanowi całokształt ustaw, które należy podać do wiadomości powszechnej, ażeby zaprowadzić stan prawny. – Jest ono przeto systemem ustaw skierowanych do narodu [*Volk*] jako rzeszy ludzi albo też do szeregu narodów, które – skoro wchodzą ze sobą w stosunki i wzajemnie na siebie oddziałują – także przejawiać mogą potrzebę zaprowadzenia wspólnego ładu (*constitutio*), aby móc zażywać sprawiedliwości. – Jeśli stan taki ukształtuje się pomiędzy jednostkami tego samego narodu, powiązanymi wzajemnym stosunkiem, to zwie się on wówczas stanem obywatelskim (*status civilis*), a całość tych wszystkich jednostek – zwrotnie odniesiona do swoich poszczególnych części – państwem (*civitas*), które od strony formalnej (ponieważ zostało w interesie wszystkich zobowiązane do tego, aby zapanował powszechny ład prawny) uważać można za republikę (*res publica latius sic dicta*); natomiast państwo w swym odniesieniu do innych narodów stanowi po prostu potęgę polityczną (*potentia*) (od czego pochodzi też słowo potentat). Ponadto też – z tej racji, że lud odziedziczył obecny kształt państwa po swych przodkach, którzy połączyli się ze sobą przed wiekami – może się on z dumą tytułować narodem (*gens*), dając nam asumpt do tego, abyśmy pod pojęciem prawa publicznego rozumieli nie tylko prawo państwowe, lecz także prawo narodów (*ius gentium*). Wzięte razem, prawa te wiodą nas dalej ku idei prawa ludów politycznych (*ius gentium*) lub inaczej – prawa obywatelskiego w rozszerzeniu na cały świat (*ius cosmopolitanum*), jako że dostępna ludom powierzchnia ziemi nie jest wielkością nieskończoną. Gdyby zabrakło tu chociażby jednej z owych trzech możliwych form stanu prawnego, którego pryncypium wymaga ograniczenia wolności zewnętrznej przez prawa ustawowe, to wówczas cała misterna konstrukcja, jaką one tworzą, nie tylko zatrząsłaby się w posadach, lecz w ogóle runęła [...]

Ani doświadczenie, ani nauczka, jaką ludzie wynoszą z maksym, za które obrali sobie gwałt i złośliwość, ani nawet awanturnictwo poprzedzające nastanie silnej instancji zewnętrznego prawodawstwa – jakie należą przecież do sfery najprawdziwszych faktów – nie przesądzają jeszcze o konieczności zaprowadzenia publicznego rygoru prawnego. Bo gdyby nawet nie było pod słońcem istoty potulniejszej i szczerzej miłującej prawa niż człowiek, to konieczność taka tkwiłaby w wysuwanej *a priori* przez rozum idei owego stanu, według któ-

rej pojedyncze istoty ludzkie, a także całe ludy i zgoła państwa nie potrafią się należycie zabezpieczyć przed wzajemnym gwałtem, dopóki nie ustanowią publicznego ładu prawnego. (Nie uda im się to nawet wówczas, gdy nie słuchając cudzych podszeptów będą one postępować podług własnego prawa, które wydaje im się słuszne i zgoła najlepsze). Wobec tego najpierwszą rzeczą, jaką muszą one postanowić chcąc położyć kres bezprawiu, wyraża taka oto zasada: trzeba porzucić stan naturalny, w którym każdy kieruje się własnym rozumem, i złączyć się z innymi (wszak wzajemna styczność jest rzeczą tak czy inaczej nieuniknioną), poddając się zewnętrznemu rygorowi publicznego prawa i wstępując w taki stan, gdzie prawo każdemu zapewni to, co uzna za należne mu, i gdzie władza (nie osobista, lecz zewnętrzna) będzie na tyle skuteczna, że uczyni owo należne mu dobro jego udziałem; człowiek – nim podejmie jakiegokolwiek kroki – powinien najpierw wkroczyć w stan prawny.

Stan naturalny był siedliskiem niesprawiedliwości (*iniustus*) nie z tej przyczyny, że stosunki między ludźmi oparte tam były na gwałcie i przemocy; był to przecież stan bezprawia (*status iustitia vacuum*), w którym – skoro tylko jakieś prawo stawało się źródłem sporu (*ius controversum*) – nigdzie nie można było znaleźć sędziego, zdolnego wydać kompetentny wyrok; z takiego porządku rzeczy wynikało tedy jasno, że konieczne jest przejście do stanu prawnego, i że każdemu wolno uciec się zgoła do przemocy, aby nakłonić do tego innych. Bo chociaż wedle wszelkich danych prawo dopuszczało tam nabywanie przedmiotów zewnętrznych w drodze zajęcia bądź umowy, wszystko to miało jedynie charakter prowizoryczny; utrzymuje się on tak długo, póki akt nabycia nie zostanie usankcjonowany przez prawo publiczne. W stanie naturalnym nie uświadczymy się żadnych tego rodzaju zabezpieczeń, albowiem nie ma tam w ogóle publicznej sprawiedliwości (w szczególności rozjemczej) ani też władzy, która wykonuje prawo.

Ale gdyby już przed wkroczeniem w stan obywatelski nie uznawano jakiegokolwiek choćby prowizorycznego aktu nabycia za czynność uprawnioną, to stan ten nie byłby w ogóle możliwy. Oto bowiem – formalnie rzecz biorąc – już te prawa, które w stanie naturalnym rozgraniczać mają „Moje” i „Twoje”, posiadają tę samą treść, co przepisy stanowione w późniejszym stanie obywatelskim, zaprojektowanym wedle pojęć wysuwanych przez czysty rozum: tyle tylko, że w stanie obywatelskim określone zostają warunki, pod którymi prawa te mają być wykonywane (zgodnie ze sprawiedliwością rozjemczą respektując władzę sądowniczą). – Jeśli więc w stanie naturalnym nie mogłoby wystąpić to, co nazwaliśmy „Moim” i „Twoim” (choćby w formie prowizorycznej), to nie dałoby się też z niego wywieść żadnych obowiązków prawnych, mających na celu zabezpieczenie własności, ani w ogóle jakiegokolwiek nakazu [...]

Państwo (*civitas*) stanowi zjednoczenie rzeszy ludzi pod panowaniem zasad prawnych. W tej mierze, w jakiej nie są one zwykłymi ustawami, lecz zasadami odznaczającymi się koniecznością *a priori*, które samoistnie wpływają

z pojęć prawa zewnętrznego w ogóle, jego forma stanowi wzorzec państwa jako takiego, tj. państwo w jego idei, takie, jakim powinno ono być w warstwie pryncypiów prawnych, przy czym idea ta służyć może za wzorzec (*norma*) każdemu rzeczywistemu ludowi, który jednocząc się w celu powołania republiki, wytwarza jej zawartość wewnętrzną.

Każde państwo zawiera w sobie trojakiemu rodzaju władzę, a ściślej: powszechną, zjednoczoną wolę wszystkich, której uosobieniem byłaby owa trójdzielna jedność władzy (*trias politica*). W triadzie tej władza zwierzchnia należy więc do prawodawcy (suwerena), władza wykonawcza do rządu (wedle ordynacji przewidzianej prawem), zaś władza sądownicza (przyznająca zgodnie z prawem każdemu to, co mu należy) – do sędziego (*potestas legislativa, rectoria et iudicialis*). Porządek ten odzwierciedlać ma trzy zasady rozumu praktycznego, zbiegające się w jeden logiczny wniosek, gdzie przesłanka większa [*Obersatz*] zawiera prawo owej woli, przesłanka mniejsza [*Untersatz*] – nakaz procedury zgodnej z prawem (którego inną nazwą jest zasada podporządkowująca moment drugi momentowi pierwszemu), i gdzie wreszcie wniosek końcowy [*Schlusssatz*] zawiera sentencję [*die Sentenz*] orzekającą to, co w danym przypadku słuszne i sprawiedliwe.

Władza prawodawcza przysługiwać może jedynie zjednoczonej woli ludu. Skoro to z niej właśnie początek bierze wszelkie w ogóle prawo, to zasada tej woli zawczasu już wykluczać musi możliwość wyrządzenia komukolwiek niesprawiedliwości. Jest bowiem całkiem prawdopodobne, że jedna osoba może się jej dopuścić w stosunku do innej; ale żeby wystąpić przeciwko samej sobie – to przecież zakrawa na niepodobieństwo (zgodnie z porzekadłem *volenti non fit iniuria*). Zatem prawo może być stanowione wyłącznie przez zgodną i zjednoczoną wolę wszystkich, w tej mierze, w jakiej każdy decyduje tu o wszystkich, a wszyscy decydują o każdym.

Członkowie tej zjednoczonej gwołi stanowienia wspólnych praw społeczności (*societas civilis*) – będącej skądinąd państwem – zwa się obywatelami (*cives*), przy czym do istoty obywatelstwa nieodłącznie przynależą takie atrybuty jak: wolność w granicach wyznaczonych przez prawo, gdzie posłuszeństwo okazywać można tylko takiemu prawu, które istnieje za naszym rozumnym przyzwoleniem; równość obywatelska, polegająca na tym, że w obrębie własnego ludu nikt nie uznaje nad sobą żadnego innego zwierzchnika oprócz tego, którego sam zobowiązał moralnie do tego, iżby z kolei on nakładać mógł zobowiązania na nas jako obywateli; i po trzecie wreszcie, do owych atrybutów obywatelstwa należy też samodzielność [*Selbständigkeit*], wyrażająca się w tym, że obywatel zawdzięcza swój byt i trwanie najwyraźniej nie samowoli któregoś ze współziomków, ale własnym prawom i siłom życiowym, które ucieleśnia jako członek tej samej wspólnoty, co ostatecznie kształtuje jego obywatelską osobowość, której istota tkwi właśnie w tym, że nikt oprócz niego nie może być rzecznikiem wszelkich przysługujących mu praw.

Jako obywatela zakwalifikować jednak możemy tylko osobę zdolną do głosowania [*Stimmgebung*]; wszelako zdolność ta zakłada samodzielność tej osoby w obrębie własnego ludu o ile jej życzeniem jest być czymś więcej, aniżeli częścią wspólnoty, tzn. jeśli naprawdę chce ona być jej członkiem, który wspólnie z innymi angażuje się w działalność [*handelnder Theil*] na rzecz tej pierwszej. Ta ostatnia jakość życia obywatelskiego zmusza nas więc do przyjęcia zasadniczej różnicy pomiędzy obywatelem zachowującym się czynnie i biernie, aczkolwiek wydaje się, że drugie z tych określeń nie dostaje do znaczenia, jakie skłonni jesteśmy przypisywać obywatelstwu w ogóle. Trudności tej możemy się jednak łatwo pozbyć przywołując unaoczniające rzecz przykłady: otóż pod kategorię obywatela z pewnością nie będzie podpadał czeladnik terminujący u kupca lub majstra, ani też osoba pełniąca służbę (wyjąwszy służbę państwową); dotyczy to również młodzieży (*naturaliter vel civiliter*), całej płci damskiej [*alles Frauenzimmer*] i w ogóle każdego człowieka niezdolnego wieść życie na własny rachunek (wliczając w to utrzymanie, bezpieczeństwo itd.). Osoby zmuszone podlegać dyspozycjom innych (wyjąwszy tutaj państwo) prowadzą egzystencję zależną. – Podobnie drwal zatrudniony u mego dworu, hinduski kowal krążący po domach ze swym warsztatem (młotem, kowadłem i miechem) w poszukiwaniu zajęcia, gdy porównamy ich ze stolarzem albo kowalem żyjącymi u nas, którzy mogą publicznie handlować wytworami swej pracy jako towarami; także nauczyciel domowy w porównaniu z profesorem wykładającym w szkole, najemca w porównaniu z dzierżawcą itp.: wszystko to są zwyczajni niewykwalifikowani wyrobnicy, żyjący wprawdzie w społeczeństwie, ale zdani przy tym na polecenia innych jednostek i korzystający z ich, opieki. Żaden z nich nie posiada niezbędnej obywatelowi samodzielności.

Owo uzależnienie od cudzej woli i powstające z tego tytułu nierówności nie kłóca się wszak z wolnością i równością tych samych osób jako istot ludzkich, które tworzą razem ze wszystkimi innymi jeden lud [*Volk*]; albowiem dzięki temu, że spełniają one owe warunki, lud ten może przeobrazić się w państwo i wstąpić w ustrój obywatelski. Jednakże w ramach tego ustroju nie wszyscy członkowie państwa [*Staatsgenosse*] kwalifikują się do tego, by być obywatelami, czyli korzystać z prawa głosu. Albowiem z tego, że oni sami (na mocy pryncypium naturalnej wolności i równości) nie pozostawiają innym niejako żadnego wyboru, zmuszając ich do traktowania samych siebie jako pasywnej części społeczeństwa, nie może wynikać ich prawo do aktywnego udziału w życiu państwa, tj. wpływania na jego sprawy czy choćby stosowania ustaw; wypływa z tego co najwyżej tyle, że prawa pozytywne, których istnienia ludzie ci nie ośmielają się podważyć, nie mogą się kłócić z naturalnym prawem do wolności tudzież idącą z nim w parze zasadą równości wszystkich jednostek w państwie, wyrażającą się skądinąd najpełniej w tym, że każdy może o własnych siłach opuścić ów bierny stan i wznieść się do stanu czynnego [...]

Wszystkie trzy władze sprawowane w państwie stanowią pewne szczególne godności o randze państwowej, zaszczytne z racji tego, iż wypływają one z idei państwa w ogóle i stanowią niezbywalny fundament jego konstytucji. Tworzą one tego rodzaju relację, iż cieszący się powszechnym uznaniem zwierzchnik (którym z punktu widzenia praw wolności może być wyłącznie sam zjednoczony lud) odnosi się do ludności rozbitej na jednostki jako do swych poddanych; innymi słowy, mamy tu do czynienia ze stosunkiem pomiędzy tym, kto rządzi (*imperans*), i tym, kto słucha (*subditus*). Z kolei akt, za sprawą którego lud samodzielnie konstituuje się w państwo – a zasadniczo tylko idea tego aktu, umożliwiająca nam traktowanie państwa jako prawomocnego bytu – jest to umowa pierwotna [*ursprüngliche Contract*], mocą, której wszyscy jak jeden mąż (*omnes et singuh*) zrzekają się swej wolności zewnętrznej po to, żeby każdy – traktowany teraz jako obywatel republiki (czyli ludu ustanawiającego państwo, *universi*) – odzyskał ją natychmiast z powrotem. Niedopuszczalne jest przeto twierdzenie, że w państwie każdy człowiek musi jakoby część swej przyrodzonej wolności poświęcić w ofierze jakiemuś celowi; przeciwnie: porzuca on tu całkowicie swą dziką, tj. bezprawną wolność, odzyskując ją w nienaruszonym stanie jako wolność podlegającą ustawie panującej w stanie prawnym, a podległość ta wypływa przecież wprost z jego własnej prawodawczej woli [...]

Po pierwsze więc, owe trzy władze w państwie (na wzór trzech osób moralnych) znajdują się w stosunku wzajemnej koordynacji (*potestates coordinatae*), co oznacza, że każda z nich jest dopełnieniem pozostałych i dopiero wszystkie razem stworzyć mogą pełny ustrój państwowy (*complementum ad sufficientiam*); jednakże – po wtóre – władze te są sobie również nawzajem podporządkowane (*subordinatae*), toteż żadna nie może uzurpować sobie prawa do tego, aby wkraczać w kompetencje pozostałych, lecz musi się trzymać swego pryncypium, tj. wystosowywać przepisy w taki sposób, jakby była odrębną osobą moralną, ale zarazem podlegającą woli wyższej instancji; i wreszcie po trzecie – jedność dwóch pierwszych umożliwia trzeciej przyznawanie każdemu z poddanych należnego mu prawa.

Rozpatrując te władze w całej ich godności rzec można, że gdy idzie o „Moje” i „Twoje” w wymiarze zewnętrznym wołą prawodawcy (*legislatoris*) jest nieomylna (*irreprehensibel*), władza wykonawcza najwyższego zwierzchnika (*summi rectoris*) nie znosi sprzeciwu (*irresistibel*), zaś sentencja wydana przez najwyższą instancję sędziowską (*supremi iudicis*) jest nieodwołałna (*inappellabel*).

Zwierzchnik państwa (*rex, princeps*) jest osobą (moralną bądź fizyczną) pełniącą władzę wykonawczą (*potestas executoria*); jako urzędnik państwowy powołuje on urzędników miejskich, wydaje przepisy dla ludności, według których wszyscy mogą już to uzyskać, już to zachować to, co im należne (podpadając ze swym przypadkiem pod stosowny przepis). Traktując go jako osobę moral-

na, będziemy go zwali naczelnikiem (rządem). Polecenia wydawane przezeń ludowi, urzędnikom i ministrom, którym podlega administracja państwowa (*gubernatio*), nie są ustawami, lecz noszą miano rozporządzeń bądź dekretów; dotyczą one przypadków szczegółowych i podlegają zmianom. Rząd, który obok swej właściwej funkcji sprawowałby jednocześnie władzę ustawodawczą, stałby się rządem despotycznym, czyli jawnym zaprzeczeniem wszelkiego patriotyzmu; ostatni z tych terminów nie oznacza wszak rządów patriarchalnych (*regimen paternale*), które są bodaj najbardziej despotyczne ze wszystkich (bo traktują obywateli jak dzieci), lecz sprzyjające ojczyźnie i obywatelom (*regimen civitatis et patriae*), gdzie państwo (*civitas*) traktuje swych poddanych poniekąd tak, jak traktuje się członków rodziny, ale zarazem także jako obywateli, tj. z poszanowaniem ich samodzielności; wszak każdy z nich jest panem samego siebie i jednostką niezależną od czyjejkolwiek – choćby absolutnej – woli, czy to ze strony osoby przewyższającej, czy też dorównującej mu swoim stanem.

Także lud jako suweren (czyli ustawodawca) nie może w tym samym czasie być zwierzchnikiem [*Regent sein*], bowiem instancja rządowa podlega jako taka ustawie, która nakłada na nią obowiązki ustanowione przez kogoś jeszcze innego, mianowicie suwerena. Suweren ma prawo odebrać władzę rządowi, odwołać go z urzędu, a także poddać administrację państwową reformie, aczkolwiek nie może wymierzyć mu kary (w Anglii ukuto na tę okoliczność porzekadło, że król jako najwyższa władza wykonawcza nie może popełnić niesprawiedliwości); taki akt byłby wszak nadużyciem w stosunku do władzy wykonawczej, której – jako jedynej przeciw – przypada kompetencja stosowania prawnego przymusu, i która w takim wypadku sama zostałaby poddana przymusowi; a jest to przeciwieństwo sprzeczność.

Wreszcie ani zwierzchnik państwa, ani rząd nie ma prawa sądzić; mianuje on jedynie sędziów na stanowiska urzędnicze. Lud wykonuje władzę sądowniczą sam nad sobą, aczkolwiek za pośrednictwem tych spośród współobywateli, których wybiera się do pełnienia tej funkcji jako przedstawicieli; wybór taki przeprowadza się za każdym razem z osobna. Albowiem sentencja stanowi szczegółowy akt wykonania publicznej sprawiedliwości (*iustitiae distributivae*) na drodze administracyjnej (przez sędziego lub sąd) w stosunku do poddanego jako osoby, która należy do ludu, ale sama nie wykonuje żadnej władzy. W akcie tym przyznaje się jej (przydziela) to, co należne. Gdyby jednak cała ludność była traktowana przez władzę całkowicie biernie, to każda z obu władz, kierując do poddanych rozporządzenia regulujące to, co im należne, dopuszczałaby się bezprawia; ale znów lud nie może samodzielnie zawyrokować o tym, czy któryś ze współobywateli jest winny bądź niewinny; wyłącznie sąd i władza sądownicza mogą orzekać w sprawach czynności stanowiących przedmiot oskarżenia, stosując prawo i za pośrednictwem władzy wykonawczej pozwalając każdemu uzyskać bądź odzyskać to, co mu się należy. Tak więc o kimkolwiek spośród ludu rozsądzać może – aczkolwiek pośrednio tylko

– lud, czyniąc to przez powoływanych w tym celu przez siebie przedstawicieli (ławy przysięgłych). – Wcielanie się w rolę sędziego byłoby też aktem poniżej godności dla najwyższego zwierzchnika państwa, wówczas bowiem znalazłby się on na najlepszej drodze do tego, żeby popełnić jakieś nadużycie, za co niechybnie odwołano by go z urzędu (*a rege male informato ad regem melius informandum*).

Jest to zatem trójca składająca się z odrębnych władz (*potestas legislativa, executoria, iudiciaria*), dzięki którym państwo (*civitas*) cieszyć się może autonomią, tworząc i odtwarzając swe polityczne istnienie. – Od harmonii w obrębie władzy zależy zdrowie państwa (*salus reipublicae suprema lex est*); pod pojęciem tym rozumieć należy nie dobrobyt czy choćby pomyślność jego obywateli; ta ostatnia bowiem (jak twierdzi też Rousseau) może być dla nich bardziej zadowalająca i zbieżna z ich oczekiwaniami w stanie naturalnym, a nawet pod rządami despoty. Tutaj zaś idzie raczej o stan największej zgodności ustroju z pryncypiami prawa, jako że dążność do niego nakazuje nam sam praktyczny rozum za sprawą kategorycznego imperatywu [...].

Kraj (*territorium*) zamieszkały przez rodowitych obywateli jednej i tej samej Rzeczypospolitej, czyli także na mocy ustroju (jednakże bez potrzeby stanowienia o tym przez dodatkowe akty prawne), nazywa się ojczyzną [*Vaterland*]; zaś strony, w których nie są oni u siebie, stanowią dla nich obczyznę [*Ausland*]. Tereny znajdujące się pod władzą kraju są jego prowincją (w tym znaczeniu, w jakim słowo to występowało u Rzymian); ponieważ jednak ziemie te nie stanowią integralnej części państwa (*imperii*), lecz są przez nie tylko zaanektowane z uwagi na znajdujące się tam siedziby jego obywateli, nie należą one do macierzy (*regio domina*) państwa, lecz jedynie do jego rubieży [*Unterhaus*].

1) Poddany (cieszący się także statusem obywatela) ma prawo opuścić swój kraj, albowiem państwo nie może go zatrzymać na własność. Wolno mu jednak zabrać ze sobą tylko majątek ruchomy; będąc właścicielem nieruchomości i zajmowanych przez siebie dotąd ziem, może on te dobra odsprzedać, zabierając ze sobą ich równowartość.

2) Władca kraju ma prawo przyjmować u siebie obcych przybyszów (kolonistów), chcących osiedlić się na jego ziemiach, choćby nie było to życzeniem ich potomków – pod warunkiem jednak, że ich własność nie dozna z tego tytułu uszczerbku.

3) Może on również wypędzić na prowincję lub w obce strony tych spośród swoich poddanych, którzy dopuścili się przestępstw zagrażających społeczności współobywateli (na obczyźnie zaś tracą oni prawa obywatelskie).

4) Wolno mu też szczególnie uciążliwego złoczyńcę zesłać na banicję (*ius exilii*). (W dawnej Niemczyźnie te odległe miejsca nazywano wygnaniem). Ktoś taki – skoro odmówiono mu wszelkiej ochrony – staje się jeszcze w granicach swego kraju „wyjętym spod prawa” [*vogelfrei*] [...].

Trzy władze państwowe, które wywodzić należy w ogóle z pojęcia republiki (*res publica latius dicta*), odtwarzają stosunek, jaki zachodzi pomiędzy idealną jednością woli całego ludu (która *a priori* wypływa z rozumu) z jednej strony, a czystą ideą najwyższej władzy państwowej z drugiej strony, posiadającą realność praktyczną. Atoli władza (inaczej: suweren) jest przedmiotem czysto refleksyjnym (przedstawieniem całości ludu) w tej mierze, w jakiej brakuje tu jeszcze osoby fizycznej, która ucieleśniałaby panowanie w państwie i rzeczywiście wpływała na wolę ludu. Stosunek pierwszej z tych idei do drugiej rozpatrywać możemy trojako, w zależności od tego, czy w państwie jeden panuje nad wszystkimi, niektórzy równi sobie statusem panują nad resztą, albo też wszyscy razem panują nad każdym z osobna, będąc zwierzchnikami samych siebie. Zatem państwo co do formy politycznej może być autokracją, arystokracją albo demokracją. (Gdybyśmy zastąpili słowo autokracją przez monarchię, to wyrażenie to nie byłoby adekwatne, albowiem monarcha stoi co prawda ponad wszystkimi, lecz autokrata i rząd samowładny skupiają w swych rękach całą władzę; ten ostatni jest suwerenem, tamten pierwszy tylko go reprezentuje). – Łatwo przy tym zauważyć, że najprostsza ze wszystkich będzie autokratyczna forma państwa, gdzie ludem włada jedna osoba (król), będąca zarazem jedynym prawodawcą. Forma arystokratyczna opiera się już na stosunku dwojakim, który zakłada zwrotność pomyślaną w ten sposób, że prawodawca ustanawia suwerena, ale sam – należąc do ludu – także podlega jego władzy. Z kolei demokratyczna forma opiera się na stosunku pomiędzy wolą wszystkich, która musi się najpierw zjednoczyć, aby lud przeistoczył się w obywateli zdolnych utworzyć wspólnotę [*ein gemeines Wesen*] i ustanowić następnie suwerena, który sam byłby uosobieniem owej zjednoczonej woli. Z uwagi na sprawne wykonywanie prawa państwowego najlepszą formą okaże się zapewne forma najprostsza, co jednak nie odnosi się do prawa jako takiego, albowiem forma ta stanowi potężne zagrożenie dla ludu ze względu na despotyzm, do którego wprost zaprasza. Rozwiązania najprostsze wydają się wprawdzie maksymami rozumnymi, gdy idzie o mechanizm jednoczenia ludu, kiedy to wszyscy okazują bierne posłuszeństwo jednemu, stojącemu ponad nimi; wówczas jednak żaden poddany nie jest obywatelem państwa. Natomiast pociecha, jaką lud posiadający miłościwego pana czerpie z wiary w to, że monarchia (którą należałoby tu raczej nazywać autokracją) to ustrój najlepszy z możliwych, należy do najbardziej rażących sprzeczności i zgola tautologii, dając wyraz przekonaniu, że najlepszy jest taki ustrój, który ma najlepszego regenta, czyli ten jest najlepszy, który jest najlepszy [...].

O wykryciu historycznych dokumentów powstania tego mechanizmu należy raczej zapomnieć, nie można bowiem dotrzeć do absolutnych źródeł społeczeństwa obywatelskiego (dzikie ludy nie wytworzyły bowiem żadnego narzędzia które nadałoby im status praworządnych; zapewne też nie leżało w ich naturze uruchomienie tego zjawiska za pomocą władzy). Obieranie

sobie czegoś takiego za cel badań po to, żeby gwałtem obalić panujący obecnie porządek, jest nawet ze wszech miar karygodne. Albowiem zmian takich musiałby dokonać uzbrojony lud, nie zaś prawodawstwo; rokosz wzniecony w istniejącym ustroju zrujnowałby wszelkie stosunki prawne tudzież obywatelskie, czyli całe prawo jako takie. Ustrój obywatelski nie tylko by się zmienił, ale zostałby doszczętnie zrujnowany. Przejście do jakiegoś lepszego porządku nie byłoby już metamorfozą, lecz palingenezą, wymagającą zawarcia całkiem nowej umowy społecznej, z którą dawny, zniesiony właśnie ustrój nie miałby nic wspólnego. – Atoli suweren musi zmieniać aktualny porządek rzeczy, jeśli odbiega on od idei umowy pierwotnej, podtrzymując przy tym jego szkielet formalny, istotowo przynależny państwu jako wytworowi ludu. Zmiany te nie mogą wszak polegać na tym, że państwo na drodze konstytucyjnej dokona raptem przeskoku od aktualnej formy ustrojowej do jednej z dwóch pozostałych; nie do pomyslenia jest, by np. arystokraci jednomyślnie uchwalili poddanie się autokracie albo zgoła rozplynięcie [*verschmelzen*] w demokracji, lub na odwrót: jak gdyby to, któremu z ustrojów poddać należy lud, zależeć miało wyłącznie od samowoli suwerena. Albowiem nawet w takim przypadku, kiedy on sam zdecydowałby, że należy zmienić *status quo* na demokrację, byłoby to posunięcie bezprawne w stosunku do ludu, który mógłby taki ustrój odrzucić, uznawszy któryś z dwóch pozostałych za bardziej dla siebie odpowiedni.

Formy ustrojowe państwa stanowią tylko literę (*littera*) prawodawstwa u źródeł stanu obywatelskiego i mogą się utrzymać dopóty, dopóki uważa się je za nieodzowny warunek działania mechanizmów ustrojowych, a ponadto także siłą przyzwyczajenia (co jednak stanowi tutaj kryterium wyłącznie subiektywnie). Lecz duch tamtej pierwotnej umowy (*anima pacti originarii*) nakłada na każdą władzę konstytucyjną powiązanie do tego, żeby nie spuszczała ona z oka harmonii pomiędzy formą rządów a jej (czyli owej umowy) ideą, i jeśli nie uda się to od razu, to może ją ona z wolna, krok po kroku, zmieniać, aż do chwili, gdy zacznie ona w swym działaniu przypominać jedyny prawowity ustrój, jakim jest czysta republika, przez co dawniejsze formy, które służyły co najwyżej podtrzymaniu ludu przy życiu i nadawane były empirycznie (tj. mocą zwykłego statutu), rozplyną się w formie najbardziej pierwotnej i rozumnej, albowiem tylko ona uczynić potrafi z wolności najpierwsze przykazanie w dekalogu polityki, a także podłoże wszelkiego legalnego przymusu, niezbędego ustrojowi prawa w jego właściwym, czyli państwowym kształcie; może ona do tego doprowadzić, jeśli pójdzie za przewodem tamtej litery. – Jest to wszak jedyny stabilny ustrój państwowy, gdzie prawo panuje samowładnie, będąc niezależnym od jakiejkolwiek poszczególnej osoby; stan taki stanowi cel ostateczny prawa publicznego i jedynie w nim każdemu peremptorycznie przyznać można to, co mu się należy. Dopóki jednak owe formy państwowości trzymają się litery umowy, obierając sobie ochoczo rozmaite osoby moralne za namiestników najwyższej władzy, dopóty ich wewnętrzne prawo zachowuje

charakter prowizoryczny, niezdatny do tego, żeby społeczność obywatelska zbudowała stan prawny w absolutnym tego słowa znaczeniu.

Atoli żadna republika z prawdziwego zdarzenia nie jest i nie może być niczym innym, jak tylko systemem przedstawicielstwa ludowego, który właśnie w imieniu ludu – lub inaczej: zrzeczenia wszystkich obywateli – dba o swe prawa, czyniąc to za pośrednictwem deputowanych. Ale niech tylko jakiś osobowy zarządca państwa (czy to król, czy to arystokraci, czy to całość obywateli tworząca unię demokratyczną) pozwoli sobie być rzecznikiem we własnej sprawie, to wówczas ów zjednoczony lud przestaje być przedstawicielem suwerena, stając się nim samemu; wszak to nim właśnie – czyli ludzie – tkwi pierwotnie najwyższa władza, z której wywodzić należy wszelkie uprawnienia jednostek (występujących teraz w państwie już tylko w roli poddanych albo pełniących w nim funkcje urzędnicze). Jednakże od tej chwili republika nie powinna już wypuszczać z rąk cugli rządów i oddawać ich na powrót tym, którzy dzierżyli je dotychczas, a teraz pałą się do tego, żeby urządzić wszystko po nowemu: ale to nowe – zaprowadzone samowolnie – mogłoby się okazać jeszcze gorsze od starego.

Pewnego razu jednego z mężnych władców naszych czasów zawiódł jego własny rozumny sąd; otóż popadłszy w tarapaty z powodu potężnych długów państwa chciał on sobie dopomóc w ten sposób, że scedował część zadłużenia na lud, który miał je między siebie podzielić i w miarę możliwości spłacić; przejął on w swe ręce nie tylko władzę ustawodawczą (narzuciwszy na poddanych podatki), ale dopuścił się też nadużycia w stosunku do władzy wykonawczej, by zapobiec narobieniu przez nią nowych szkód przez marnotrawstwo i kosztowną wojnę. Utracił on jednak przez to władzę monarszą (nie zawiesiłszy jej, lecz oddawszy ludowi) jako ten, którego woli i prawu podporządkować powinien się lud wraz z tym, co „Moje” i „Twoje”. Nie da się tego wytłumaczyć tym, że za sprawą jakiejś cichej umowy zgromadzenia narodowego lud nie ukonstytuował prawdziwie suwerennego ciała, lecz powierzył mu jedynie administrowanie swymi interesami, zobowiązawszy je do tego, że po wykonaniu zlecenia odda władzę z powrotem: taka pseudo-umowa znaczyłaby wszak tyle co nic. Prawo do pełnienia najwyższej władzy ustawodawczej we wspólnocie jest bowiem niezbywalne i przypisane jest do osoby. Kto je posiada, ten może rozporządzać ludem tylko za pośrednictwem woli całego ludu, ale nigdy samą tą wolą, która stanowi podwalinę wszelkich publicznych uzgodnień. Umowa zobowiązująca lud do ponownego odebrania władzy ustawodawcy nie miałaby najmniejszej doniosłości prawnej, podobnie jak i samo to zobowiązanie, i byłaby wewnętrznie sprzeczna, zgodnie z zasadą, że nikt nie może służyć dwóm panom [...]

Lud z dziada pradziada żyjący na swej ziemi ojczystej, wykarmiony przez własny ród (*congeniti*), nazywa się narodem; atoli nawet bez zagładania w jego metrykę – czyli w świetle prawa rozumu – należy w nim widzieć ludność rdzen-

ną, czyli jakby rodzinę (*gens, natio*); wywodzący się z niej ludzie to nieodrodne dzieci jednej matki albo też macierzystej republiki. Rodacy (jako obywatele tej ostatniej) są sobie nawzajem równi co do urodzenia i nie muszą się oni mieszać ani wiązać politycznie z ludami, które wprawdzie żyją w nieodległym sąsiedztwie, ale tkwią jeszcze w stanie naturalnym; nie powinni tego czynić nawet wówczas, gdyby jakieś dzikie plemię uważało się za godniejsze od nich, obrawszy sobie za pryncypium wolność bezprawną, na której niepodobieństwem jest posadowić państwo (co zresztą gromady tej w ogóle nie zajmuje). Z kolei prawo panujące między państwami, które ułożyć ma ich wzajemne stosunki (nazywane w niemieczyźnie całkiem niezasażenie prawem narodów, choć raczej powinno się zwać prawem publicznym państw (*ius publicum civitatum*)), byłoby właśnie czymś takim, co uznać wypada za prawo narodów, przy czym miano to wydaje się w porównaniu z tamtym daleko bardziej fortunate. Podług tegoż prawa państwo wobec innego państwa posiadać ma status osoby moralnej, bez względu na to, czy stosunek ten zachodzi w naturalnych dlań warunkach wolności, czy też w stanie wynaturzenia, czyli wojny; ale i na tę drugą okoliczność państwo posiada prawo. Jedną jego część uprawnia do wypowiedzenia wojny, inna reguluje jego działania podczas wojny, a jeszcze inna pozwala mu naciskać na inne państwa, aby odstąpiły od wojny; do tego zaś dodać można prawo, które nabiera mocy tuż po zakończeniu wojny, kiedy to państwo obowiązane jest powołać ustrój gwarantujący zachowanie pokoju. Prawo takie przynosi ludom coś całkiem odmiennego w porównaniu z uprawnieniami, jakie przysługiwały pojedynczym istotom oraz rodom ludzkim (w ich stosunkach wzajemnych) w stanie naturalnym. Albowiem w prawie narodów nie chodzi wyłącznie o stosunek jednego państwa do drugiego, rozpatrywanych jako pewne całości [*im Ganzen*], lecz także o stosunek poszczególnych osób cywilnych żyjących w jednym państwie do takich samych osób żyjących w innym państwie, i wreszcie stosunek tychże do innego państwa rozumianego jako całość. Dostrzeżenie tej różnicy wymaga, abyśmy jednak mieli na uwadze pewne określenia związane z prawem jednostek w stanie naturalnym, dające się nader łatwo wywieść z tego ostatniego pojęcia [...]

Prawo narodów zakłada takie oto podstawowe warunki: 1) że państwa, rozpatrywane w ich zewnętrznym stosunku do siebie, znajdują się z natury rzeczy w stanie bezprawnym (podobnie jak nie znający prawa barbarzyńcy); 2) że położenie ich oznacza stan wojny (w którym panuje prawo pięści), nawet jeśli w danej chwili działania wojenne ucichły, a przejawy wrogości ustały; te ostatnie (jeśli obie strony nie myślą polepszyć tego stanu rzeczy) – nawet jeśli nie wyrządzają nikomu krzywdy – stanowią same przez się wyraz najwyższego bezprawia, które sąsiadujące ze sobą państwa obowiązane są porzucić; 3) że niezbędnie potrzebne jest przymierze narodów odpowiadające także idei pierwotnej umowy, które nie powinno się jednak mieszać w rodzime sprawy państw, lecz zamiast tego strzec ich przed agresją zewnętrzną;

4) że koalicja taka nie wymaga władzy suwerennej (jak to jest przyjęte w ustroju obywatelskim), lecz stanowić ma zrzeszenie (federację); związek ten wolno byłoby w każdej chwili rozwiązać, jako że potrzebowałby on raz po raz odświeżenia. Całe to prawo byłoby więc oparte na zasadzie subsydiarnej (*in subsidium*) odwołując się do innego, pierwotniejszego jeszcze prawa, które nakazuje zrzeszonym bronić się przed popadnięciem w stan rzeczywistej wzajemnej wojny (*foedus Amphictyonum*) [...].

Kiedy mówimy, że wolne państwa w stanie natury mają pierwotnie prawo toczyć między sobą wojnę (której celem jest ustanowienie czegoś zbliżonego do stanu prawnego), to pojawia się wprawdzie pytanie: a jakim to prawem państwo wezwać może do walki z innymi państwami swych własnych poddanych, wystawiając na niebezpieczeństwo w tej grze nie tylko ich dobytek, ale zgoła życie, i nie zważając na dodatek wcale na ich własne przekonanie w sprawie tego, czy życzą oni sobie bądź nie życzą prowadzić wojnę, posyłając ich na front, skoro tylko rozkaz wyda suweren?

Prawo takie wydaje się łatwe do uzasadnienia, jeśli wywodzić je z prawa do tego, co „Moje”, z którym właściciel może czynić, co mu się żywnie podoba. Kiedy jego czynności naruszają samą substancję rzeczy, to jest to widomy znak, że stanowi ona jego własność. – Takiej oto dedukcji w mig dostarczyć nam może pierwszy lepszy jurysta.

W każdym kraju występują produkty naturalne, a wiele z nich wytwarza się specjalnie (*artefacta*); wieś [*Land*] nie byłaby w stanie nastarczyć ich w potrzebnych ilościach, gdyby nie istniało państwo i jakiś znośny, sprawujący władzę rząd, a jego mieszkańcy pogrążeni byli w stanie natury. – Kurczęta (najbardziej użyteczny gatunek drobiu), owce, świnie, bydło itd. można by spotkać w tym kraju tylko z rzadka lub wcale, bo stworzenie to albo wymarłoby z braku pokarmu, albo zostałoby wytrzebione przez drapieżniki, gdyby nie rząd, który otacza opieką wysiłki i stan posiadania mieszkańców. – To samo odnosi się do liczby ludzkich istnień, które także zostałyby w takich okolicznościach zdziesiątkowane, jak to się zdarza na pustkowiach Ameryki; groźby tej nie uniknie nawet człowiek niezwyklej pracowitości i sumienności (co też nie o wszystkich da się powiedzieć). Gdyby mieszkańcy Ziemi żyli w nieustannym zagrożeniu, próżno by ich gdziekolwiek spotkać, albowiem zarówno oni sami, jak też ich warty musiałyby skrycie przemieszczać się po świecie pustoszonej już to przez drapieżniki, już to przez hordy dzikusów, już to przez innych jakichś rabusiów; wówczas też cała ta ciżba, zaludniająca dziś wszelkie zakątki świata, nie zdołałaby sobie znaleźć żadnej stałej siedziby. – Jej los byłby podobny do losu roślin (np. kartofli) i zwierząt gospodarskich, które w swej nieprzebranej ilości znaczą dla człowieka tylko tyle [*Machwerk*], że można ich do woli używać, zużywać je i unicestwiać (dopuszczając do obumierania). To samo powiedzieć by można o zwierzchniej władzy państwa, czyli suwerenie: że posiada on prawo do tego, aby swych poddanych (z których większość

to przecież własny przychówek państwa) masowo wysłać do wojaczki, jak na jakieś polowanie, i ochoczo prowadzić ich na pole bitwy, jakby to była partia gry w polo.

Taka podstawa prawna (którą monarcha najpewniej w ogóle nie zawraca sobie głowy) być może i coś waży, gdy idzie o prawo człowieka do posiadania na własność zwierząt; lecz nie da się jej tak po prostu zastosować do ludzi, a szczególnie do obywateli, których traktować należy jako członków państwa, stanowiących wespół ze wszystkimi innymi prawa (a zatem nie tylko jako środek, lecz także jako cel sam w sobie). Obywatel musi więc dysponować wolnym głosem nie tylko w kwestiach dotyczących działań wojennych, ale także w każdym poszczególnym przypadku wypowiedzenia wojny, czyniąc to za pośrednictwem swych przedstawicieli. Tylko pod takim ograniczeniem państwo może go posłać na tak niebezpieczną służbę.

Prawo to wywodzić więc będziemy z obowiązku suwerena wobec ludu (a nie na odwrót); przy czym lud należy tutaj traktować tak, jakby to on samodzielnie postanowił o tym, że zachowa on bierność niby przedmiot podległy czynności; wówczas jedynie zachować można wrażenie, że on sam uosabia suwerena [...]

Dla panującego między państwami stanu natury prawo do wojny (i objawiania wrogości) jest najzupełniej dozwolonym środkiem do tego, aby jedno państwo samowolnie – czyli w rzeczy samej: przemocą – mogło dochodzić swych praw na drugim państwie, skoro tylko wyda mu się, że doznało ze strony tamtego jakiejś obrazy: albowiem w stanie tym nie da się przeprowadzić przewodu sądowego (który w porządku prawnym stanie się jedynym środkiem łagodzenia tego rodzaju waśni). – Obok agresji czynnej (jej przejawem jest np. atak zaczepny, który odróżniać należy od pierwszych oznak wrogości) do przemocy zaliczać należy też pogrożki i próby zastraszenia. Przynależy też do nich poprzedzająca wszelkie tego typu akty mobilizacja sił zbrojnych, na której opiera się zwykle prawo do prewencji (*ius praeventionis*), a także ostentacyjne, sięjące postrach dookoła rozszerzanie przez obce państwo swego terytorium (poprzez nabywanie nowych ziem itd.), które nadaje mu znamiona mocarstwa (*potentia tremenda*). Ruchy te, zwiastujące nieomylnie dalsze kroki z jego strony, są czymś wyjątkowo uwłaczającym dla państw słabszych, aczkolwiek taka forma agresji nie jest w stanie naturalnym niczym nadzwyczajnym. Fenomen ten daje z kolei podstawę prawu do przywrócenia zachwiane równowagi sił, czego dokonać mogą czynnie wszystkie państwa ościenne.

Co do przemocy czynnej, z której zwykle się wyprowadzać prawo do wojny, to należy do niej również takie postępowanie, kiedy lud jednego państwa na własną rękę, dokonać chce na ludzie innego państwa odwetu za doznane od niego krzywdy, dokonując zemsty (*retorsio*) nie poprzedzonej żadną próbą uzyskania takiego zadośćuczynienia na stopie pokojowej, co przypomina formalnie atak wojenny bez uprzedniego zerwania pokoju (wypowiedzenia

wojny): jeśli bowiem ktokolwiek szukać chce prawa w stanie wojny, to musi przedtem złożyć coś na kształt umowy, w której – jak wiadomo – koniecznie uzyskać trzeba od przeciwnika oświadczenie, że obie strony dochodzić będą swych praw na takiej właśnie drodze [...]

Prawo obowiązujące w czasie wojny zasadza się właśnie na prawie narodów, przy czym największą trudność sprawia przedłożenie sobie jego pojęć i dopuszczenie do myśli tego, że nawet w tym wyzutym z wszelkiej prawości stanie (*inter arma silent leges*) mimo wszystko możliwe jest jakieś prawo, bez popadnięcia przy tym w sprzeczność ze sobą samym. A powinno ono być takie: wojnę prowadzić należy podług takich zasad, które zawsze umożliwiać muszą porzucenie owego naturalnego stanu między państwami (panującego w ich wzajemnych stosunkach) i zaprowadzenie stanu prawnego.

Żadna wojna toczona przez niepodległe państwa nie może być wojną odwetową (karną) (*bellum punitivum*). Kara jest bowiem czymś adekwatnym dla relacji pomiędzy władcą (*imperantis*) i poddanym (*subditum*), co nie ma nic do rzeczy w przypadku stosunków między państwami. – Nie może ona też stać się wojną ludobójczą (*bellum internecinum*) ani wojną imperialną (*bellum subiugatorium*), której podboje niosą ze sobą moralne unicestwienie innego państwa (kiedy to podbity lud wcielony zostaje do ludu zwycięskiego, zanikając albo dostając się w niewolę). Wszystko to nie dlatego, iżby ten ostateczny środek, po który sięga państwo (gdy zawiodły wszystkie inne sposoby osiągnięcia pokoju), sprzeczny był z prawem państwa, ale dlatego, że – zgodnie z pryncypium wolności zewnętrznej – idea prawa narodów zawiera w sposób nieunikniony pojęcie antagonizmu: każdy bowiem chce trwać przy „swoim” [*bei dem Seinen*], co jednak nie dopuszcza takiego sposobu wzrastania państw w siłę, aby stawały się one zagrożeniem dla innych państw.

W zaatakowanym państwie przyjęte są wszelkie środki obronne za wyjątkiem takich, których użycie odbierałoby poddanemu status obywatelski; posługując się nimi ono samo zatraciłoby tytuł osoby, stając się nikiem także w świetle stosunku między państwami, co byłoby znów niezgodne z prawem narodów (wszak każda osoba musi mieć te same prawa co inne osoby). Do owych niedopuszczalnych środków należy: szpiegostwo wśród własnych poddanych i wykorzystywanie ich (a także cudzoziemców) do aktów skrytobójczych, najmowanie trucicieli (do tej kategorii należy też zaliczyć strzelców wyborowych czyhających w ukryciu na samotne ofiary) albo ludzi rozpuszczających fałszywą propagandę; jednym słowem, zabronione jest posługiwanie się takimi zdradzieckimi metodami, które podważają wzajemne zaufanie państw – rzecz nader cenną, jeśli myśli się o zawarciu w przyszłości trwałego pokoju.

Podczas wojny wolno natomiast zażądać od pokonanego wroga kontrybucji; nie można jednakże łupić ludności cywilnej, zmuszając ją do wydania wszystkiego aż do ostatniej podszewki (byłaby to wszak bezwstydną grabież;

bo przecież to nie sam pokonany lud, tylko władające nim państwo wywołało i prowadziło tę wojnę): wolno to czynić wyłącznie za pokwitowaniem, przy czym reparacje wojenne, spłacane już w czasie pokoju, muszą być proporcjonalnie rozłożone w stosunku do wielkości prowincji i liczby ludności zamieszkującej kraj [...]

Prawo rozpoczynające swe panowanie po wojnie, czyli z chwilą zawarcia porozumień pokojowych (właśnie z uwagi na ich następstwa), znajduje swe umocowanie w tym, że strona zwycięska ustala warunki, na których podjęte zostaną rokowania ze stroną przegraną, przygotowujące do zawarcia traktatu pokojowego; strona zwycięska czyni to jednak nie na mocy jakiegoś asekuracyjnego prawa, które miałyby ją osłaniać przed pretensjami pokrzywdzonego przeciwnika, lecz na mocy swej władzy (skoro już pada takie pytanie). Zwycięzca nie może więc wnosić o reparacje, ponieważ oskarżyłby w ten sposób stronę przeciwną o prowadzenie wojny niesprawiedliwej: bez względu na jego widzimisię, nie wolno mu tego argumentu wytoczyć, albowiem byłoby to jak gdyby wypowiedzenie wojny karnej, krzywdzące dla drugiej strony. Do tego dodać należy wzajemne oddanie sobie jeńców wojennych, niezależnie od ich liczebności po obu stronach (wykup jeńców nie wchodzi w rachubę).

Podbój ziem innego kraju nie może doprowadzić do tego, że poddani pokonanego państwa stracą wolność jako obywatele: nie wolno uczynić z niego kolonii ani zniewolić ludność gdyż nadałoby to wojnie znamiona wojny karnej, co stanowi wewnętrzną sprzeczność. – Kolonia bądź prowincja zawsze należy do ludu posiadającego własny ustrój, prawodawstwo i terytorium, na którym nie ma miejsca dla obcych, czyli cudzoziemskiej ludności, aczkolwiek państwo może sprawować na tym terytorium swoją władzę. Nazywa się ono wówczas państwem macierzystym [*Mutterstaat*], które ma pod sobą państwo – satelitę [*Tochterstaat*], podległe wprawdzie jego zwierzchnictwu, ale mogące mimo to zachować własne rządy (*civitas hybrida*) (najlepiej parlament, któremu przewodziłby konsul). W takim stosunku do swych prowincji rozrzuconych po rozmaitych wyspach znajdowały się starożytne Ateny, współcześnie zaś przykład na to dają Wielka Brytania oraz Irlandia.

Jeszcze mniejsze uprawnienia nadaje wojna tym, którzy skorzy są zniewalać podbite ludy, gdyż byłaby to wojna karna. Największym nieporozumieniem jest zaś niewola dziedziczna, albowiem nie można przejąć po kimś winy za jego własne postęпки.

W skład porozumień pokojowych wpisane jest także pojęcie amnestii [...]

Prawo pokojowe z kolei nakazuje 1) trwać w pokoju, gdy w sąsiedztwie toczy się wojna, albo też zachować neutralność; 2) starać się utrzymać zawarty pokój, stwarzając gwarancje prawne po temu; 3) przyłączyć się do zrzeszenia (związku), w którym stowarzyszyła się większa liczba państw, aby skutecznie zabezpieczyć

się przed wszelkimi atakami z zewnątrz i od wewnątrz. Zabrania ono natomiast takiemu związkowi atakować i budować własną potęgę militarną [...].

Prawo państwa w stosunku do wroga bezprawnego jest w gruncie rzeczy nieograniczone (w sensie ilościowym, tj. co do skali działań, lecz nie jakościowym, tj. co do ich rodzaju). Pokrzywdzone państwo nie może się wprawdzie uciekać do środków niedozwolonych, ale za to z tych, które są dozwolone, korzystać może w takim wymiarze, w jakim tylko zdoła walczyć o „swoje” [*das Seine*]. – Ale co znaczy wyrażenie: wróg bezprawny w świetle prawa narodów, podług którego każde państwo jest sędzią we własnej sprawie, podobnie jak w stanie natury? Otóż jest to wróg, którego publicznie (słowem lub czynem) okazana wola zdradza taką maksymę, która – gdyby przekształciła się w regułę powszechną – uczyniłaby niemożliwością wszelki pokój pomiędzy narodami, na wieki utrwalając stan natury. Tak się zdarza, gdy ktoś pogwałci traktaty publiczne, albowiem trzeba tu zakładać, że odbije się to bardzo niekorzystnie na wszystkich ludach, niosąc zagrożenie dla ich wolności, ale zarazem też wzywając je do zwarcia szeregów przeciwko temu wybrykowi i powstrzymania jego sprawcy przemocą; – nie jest to jednak wezwanie do rozbioru owego państwa pomiędzy siebie i starcia go z powierzchnią ziemi, bo to znów byłaby rażąca niesprawiedliwość w stosunku do ludu, który nigdy nie może utracić prawa do utworzenia społeczności cywilnej; musi on nadać sobie nowy ustrój, którego natura hamowałaby jego wojownicze skłonności. Ponadto w przypadku stanu naturalnego wyrażenie „wróg bezprawny” jest zwykłym pleonazmem, jako że stan taki jest już sam przez się dostatecznie wielkim bezprawiem. Za wroga uprawnionego należałoby zaś uważać takiego, wobec którego nieuprawniony byłby z kolei mój opór; ale wówczas nie mógłby to być mój wróg [...].

Skoro stan naturalny panuje zarówno pomiędzy narodami, jak i poszczególnymi ludźmi, i skoro powinno się go bezwzględnie opuścić, aby przejść do stanu prawnego, to zanim do tego dojdzie, wszelkie prawo narodów (wraz z prawem nabywanym w drodze wojny) tudzież wszelka rzecz nadająca się do nabycia (jako „Moje” lub „Twoje”), ma znaczenie wyłącznie prowizoryczne; może ono nabrać znaczenia peremptorycznego i ustanowić pokój tylko dzięki powszechnemu przymierzu państw [*Staatenverein*], dokonującemu się na podobieństwo zrzeszania się ludu w państwo. Jeśli jednak owo państwo wielu narodów rozrośnie się do olbrzymich rozmiarów i zarządzanie nim tudzież ochrona państw członkowskich okażą się na ostatek niemożliwe, a mnogość aliansów wewnętrznych zaprowadzi wszystkich znowu na skraj wojny, to wówczas wieczysty pokój (jako ostateczny cel całego prawa narodów) wyda się ideałem niewykonalnym. Nie zapewnią go też same pryncypia polityki, która – starając się dążyć do niego – skłaniać powinna państwa do zawierania takich porozumień, stopniowo przybliżających nas do tego celu. Uda się go urzeczywistnić jedynie wówczas, gdy uznamy go za cel nakazany przez obowiązek, a więc także przez prawo narodów i wszelkie prawo stanowione przez ludzkość.

Owo przymierze, zawarte gwoli utrzymania pokoju, nazwać można permanentnym kongresem państw, do którego wolno się przyłączyć każdemu z krajów ościennych. Podobne zgromadzenie (przynajmniej co do formy, tzn. z uwagi na uznanie prawa narodów za podporę pokoju) odbyło się w pierwszej połowie tego stulecia w Hadze, gdzie zebrały się wiodące państwa [*Generalstaaten*], i gdzie ministrowie, reprezentujący znakomitą większość dworów Europy (a nawet całkiem niepozornych republik), przedstawili swe skargi na wzajemne przejawy agresji; w tych dostojnych głowach zaświtała wówczas myśl, jak by to też było, gdyby Europa stała się jednym państwem federalnym, które w sporach publicznych odgrywałoby rolę arbitra. Atoli niedługo po tym prawo narodów zniknęło z gabinetów dyplomatycznych, widniejąc już tylko w księgach, albo też – skoro raz okazało swoją moc dedukcyjną – ukryte zostało w niedostępnych archiwach.

Pojęcie kongresu rozmaitych państw nie jest jakimś doraźnym pomysłem, który w każdej chwili może upaść; nie chodzi też o konfederację, która (jak w przypadku Stanów Ameryki) opierałaby się na konstytucji podobnej do państwowej, nie mogąc być przez to rozwiązana. – Rozumiemy pod nim wyłącznie ideę publicznego prawa ludów, które rzeczywiście pomagałoby rozstrzygać ich zatargi w sposób cywilny, czyli niejako na drodze przewodu sądowego, nie zaś na stopie wojennej (jak mają to we zwyczaju barbarzyńcy) [...].

Wysuwana przez rozum idea pokojowego przymierza wszystkich ludów tej ziemi (które jednak nie oznacza jeszcze dozgonnego braterstwa), zakładająca, że nawiążą one ze sobą stosunki wzajemne, ma swe źródło nie w etyce czy zgoła filantropii, lecz należy ją traktować jako prawo. Ludy te natura rozrzuciła na skończonej, bo kulistej przecież powierzchni Ziemi (*globus terraqueus*); skoro więc posiadanie terytorium niezbędnego do życia jej mieszkańcom wyobrazić sobie możemy tylko jaką pewną część wydzieloną z całości (do której to każdemu od zarania przysługuje prawo), to cała ludzkość tworzy także już od zarania coś na kształt wspólnoty ziemi [*Gemeinschaft des Bodens*], aczkolwiek nie jest to jeszcze wspólnota prawnych posiadaczy (*communio*) ani też użytkowników ziemi; tym bardziej nie dotyczy to własności. Jest wielce prawdopodobne, że poszczególne ludy będą się ze sobą stykać fizycznie, a nawet oddziaływać na siebie (*commercium*), nawiązując przejściowe lub trwałe stosunki wzajemne. Wobec tego każdy lud powinien dać drugiemu ludowi możliwość swobodnego przemieszczania się pośród swoich członków; również on sam posiada odwrotne prawo. Ludność tubylcza nie powinna widzieć w ludności cudzoziemskiej wroga lub zgoła najeźdźcy. – Prawo takie, odwołujące się do ogólnych zasad cyrkulacji ludzkiej i przybliżające nas do możliwego przecież pojednania wszystkich narodów, określić można jako prawo obywatelstwa światowego (*ius cosmopolitanum*).

Morza i oceany wydają się być raczej zawadą aniżeli pomocą we wzajemnym kontakcie ludów, a przecież stanowią one najdogodniejsze szlaki podróży

nicze, jakie mogła nam ofiarować przyroda (co wychodzi na jaw, skoro tylko wsiądzie się na pokład statku). Im bardziej zwarte jest ich wybrzeże (weźmy na przykład Morze Śródziemne), tym gęściej skupia się wokół nich ludność. Odwiedzenie tych stron naszego globu, a zwłaszcza osiedlenie się w nich (co w przypadku wyjazdu na prowincję jest o tyle pomyślne, że nie trzeba zrywać więzi z ojczyzną), nastęrcza jednak nie lada trudności, pozwalając na własnej skórze odczuć tamtejsze barbarzyństwa i gwałty. Zagrożenie to nie jest jednak w stanie podważyć zasadności prawa, które posiadają (i posiadać powinni) wszyscy obywatele świata: pozwala ono wchodzić w zażyłość z wszystkimi innymi społecznościami, co naturalnie wymaga odwiedzenia w tym celu rozmaitych zakątków Ziemi, – atoli prawo to nie upoważnia jeszcze do osiedlania się na ziemiach należących do innych ludów (*ius incolatus*); do tego bowiem konieczne są osobne uzgodnienia.

Można przy tym zapytać o rzecz następującą: czy dany lud, odkrywszy nowe krainy, może podjąć starania, żeby założyć tam sobie osadę (*accolatus*) i wejść w posiadanie ziem leżących w bezpośrednim sąsiedztwie tamtego rdzennego ludu, bez pytania go o zgodę?

Jeśli czyni on to w takiej odległości od siedzib tubylców, że korzystanie z własnej ziemi przez każdy z ludów nie czyni drugiemu żadnej szkody, to wówczas prawo takie nie podlega dyskusji; ale gdy trafią na siebie ludy pasterskie albo łowieckie (jak Hotentoci, Tunguzi i większość plemion amerykańskich), których przetrwanie uzależnione jest od dostępu do ogromnych pustkowi, to nie wolno wtedy działać gwałtem. Należy wówczas przystąpić do rokowań, unikając przy tym perfidnego żerowania na niewiedzy rdzennych mieszkańców o tym, jak wielkie żywi się potrzeby. Przemoc niewskazana jest nawet wówczas, gdy na pozór wszystko przemawia za jej użyciem i nie widać lepszego rozwiązania. Do podboju skłaniać może po części stan kultury u tamtych dzikich ludów (od dawna już słychać zarzut, że chrystianizacja Nowego Świata przyplacona została krwią, za co i w Niemczech biją się dziś w piersi tacy ludzie, jak Büsching), a po części też chęć oczyszczenia własnego kraju ze złoczyńców, tudzież nadzieja, że ich dzieci – zrodzone w innych stronach świata – okażą się lepsze od swych rodziców (przypadek Nowej Holandii). Jednakże owe wzniosłe cele nie zmyją z ich rzeźników niegodziwości bezprawia i brudu użytych do nich środków. – I nawet jeśli ktoś w tym miejscu zauważy, że gdyby skrupuły takie powstrzymały ludzkość przed przeprowadzeniem stanu prawnego siłą, to Ziemia do dziś świeciłaby pustkami prawnymi, to uwaga ta podważa fundament prawa nie bardziej niż wymówka renegata, że skoro urząd jest nieznośny, to niechaj lud zniesie go siłą, raz wreszcie dając upust swemu gniewowi. Ale czy sprawiedliwość naprawdę wzrastać może na bezprawiu? [...].

Jean Jacques Rousseau

UMOWA SPOŁECZNA

Źródło: *Władza. Wolność. Prawo*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1994
(przeł. A. Peretiatkowicz)

Człowiek urodził się wolnym, a wszędzie jest w okowach. Za pana nad innymi uważa się ten, który nie przestaje być większym od nich niewolnikiem. Jak się ta zmiana dokonała? Nie wiem. Co mogłoby ją uprawnić? Tę kwestię, jak sądzę, jestem w stanie rozstrzygnąć.

Gdybym uwzględnił tylko siłę i skutek, który stąd wynika, powiedzielibym: „Dopóki lud jest zmuszony do posłuszeństwa i słucho, czyni dobrze; skoro tylko może zrzucić jarzmo i zrzuca je, czyni jeszcze lepiej; bo odzyskując wolność przez to samo prawo, które mu ją odebrało, albo ma rację ją odzyskać, albo nie było jej przy odbieraniu”. Ale porządek społeczny jest prawem świętym, które służy za podstawę dla wszystkich innych. Jednakże prawo to nie pochodzi z natury; opiera się więc na układach. Chodzi o to, by wiedzieć jakie są te układy [...].

Powiedzieć, że człowiek oddaje się za darmo, to znaczy mówić rzecz niedorzeczną i niepojętą; akt taki jest nieprawny i nieważny, już choćby dlatego, że ten, kto go zawiera, nie znajduje się przy zdrowych zmysłach. Powiedzieć to o całym ludzie, znaczy przypuścić lud wariatów; wariactwo nie tworzy prawa.

Gdyby nawet każdy mógł odstąpić siebie samego, nie mógłby odstąpić swych dzieci; one rodzą się ludźmi wolnymi, wolność ich do nich należy, tylko same mogą nią rozporządzać. Zanim dojdą do wieku dojrzałego, ojciec może w ich imieniu umawiać się o warunki ich utrzymania, ich dobrobytu, ale nie może odstępować ich nieodwołalnie i bezwarunkowo; bo takie oddanie jest sprzeczne z celami natury i przekracza prawa rodzicielskie. Ażeby rząd samowolny stał się prawowitym, trzeba, by lud w każdym pokoleniu decydował o jego uznaniu lub odrzuceniu; ale wówczas rząd ten przestałby być samowolnym.

Zrzec się swej wolności, to znaczy zrzec się swego człowieczeństwa, praw ludzkości, nawet swych obowiązków. Nie może być żadnego wynagrodzenia dla tego, kto się zrzeka wszystkiego. Takie zrzeczenie się jest sprzeczne z naturą człowieka i oznacza odebranie wszelkiej moralności swoim czynom, odejmując wolność swojej woli. Wreszcie jest to układ bezzasadny i sprzeczny, by z jednej strony istniała władza bezwzględna, z drugiej posłuszeństwo bez granic. Czyż nie jest jasnym, że się nie ma żadnych zobowiązań względem tego, od którego ma się prawo wymagać wszystkiego? I sam ten warunek, bez rów-

noważnika, bez zamiany, czyż nie pociąga za sobą nieważności aktu? Bo jakie prawo miałby wobec mnie mój niewolnik, skoro wszystko, co on posiada, do mnie należy, a ponieważ jego prawo jest moim, to prawo moje wobec mnie samego jest wyrazem bez żadnego znaczenia.

Grotius i inni wyprowadzają z wojny jeszcze jedno źródło mniemanego prawa niewoli. Ponieważ zwycięzca posiada, zdaniem ich, prawo do zabicia zwyciężonego, ten ostatni może okupić swoje życie kosztem wolności; układ tym bardziej prawowity, że wychodzi na korzyść obojgu.

Ale jasnym jest, że owe mniemane prawo do zabijania zwyciężonego nie wypływa w żaden sposób ze stanu wojny. Już przez to samo, że ludzie, żyjąc w niepodległości pierwotnej, nie mają między sobą stosunków dość stałych, by utworzyć stan pokoju lub stan wojny, nie są oni wcale wrogami naturalnymi. Wojnę wytwarza stosunek wzajemny rzeczy, a nie ludzi; i ponieważ stan wojny nie może wynikać ze zwykłych stosunków osobistych, a tylko ze stosunków rzeczowych, wojna prywatna, czyli człowieka z człowiekiem, nie może istnieć ani w stanie natury, gdzie nie ma stałej własności, ani w stanie społecznym, gdzie wszystko znajduje się pod władzą praw.

Walki prywatne, pojedynki, potyczki są działaniami, które określonego stanu nie wytwarzają; co się zaś tyczy wojen prywatnych, dozwolonych przez Postanowienia króla francuskiego Ludwika IX, a zawieszonych przez pokój boży, są do nadużycia rządów feudalnych, systemu niedorzecznego (jeżeli to był system), sprzecznego z zasadami prawa naturalnego i z wszelkim dobrym ustrojem.

Wojna nie jest więc bynajmniej stosunkiem człowieka do człowieka, ale stosunkiem państwa do państwa, w którym jednostki stają się nieprzyjaciółmi niejako przypadkowo, niejako ludzie, ani nawet obywatele, tylko jako żołnierze; niejako członkowie ojczyzny, ale jako obrońcy. Wreszcie każde państwo może mieć jako nieprzyjaciół tylko inne państwa, nie zaś ludzi, zważywszy, że między rzeczami różnej natury nie można ustalić żadnego prawdziwego stosunku.

Ten punkt widzenia zgadza się z ustalonymi zasadami wszystkich czasów i ze stałą praktyką ludów cywilizowanych. Wypowiedzenia wojen są nie tyle zawiadomieniem mocarstw, co ich poddanych. Cudzoziemiec, czy to król, czy jednostka prywatna, czy lud, kiedy kradnie, zabija lub więzi poddanych, bez wypowiedzenia wojny panującemu, nie jest nieprzyjacielem, lecz rozbójnikiem. Nawet podczas wojny sprawiedliwy książę zagarnia w kraju nieprzyjacielskim wszystko, co stanowi własność publiczną, ale szanuje on osoby i dobra prywatne, szanuje prawa, na których oparte są jego własne. Ponieważ celem wojny jest zniszczenie państwa nieprzyjacielskiego, wolno zabijać jego obrońców, dopóki mają broń w rękę; ale jak tylko ją składają i poddają się, przestają być wrogami lub narzędziem wroga, stają się znowu tylko ludźmi i nie mamy więcej prawa do ich życia. Niekiedy można zabić państwo, nie

zabijając ani jednego z jego członków; wojna zatem nie daje żadnego prawa, które by nie było koniecznym dla jej celu. Zasady te są odmienne, niż Grotiusa; nie opierają się one na autorytecie poetów, ale wypływają z natury rzeczy i gruntują się na rozumie.

Odnosnie do prawa podboju, jedyną jego podstawą jest prawo silniejszego. Jeżeli wojna nie daje zwycięzcy prawa do mordowania ludów pokonanych, nie może on ich ujarznienia opierać na prawie, którego nie posiada. Wolno zabijać nieprzyjaciela tylko wówczas, jeżeli nie można go zrobić niewolnikiem; prawo więc brania do niewoli nie wypływa z prawa zabijania; jest to niesłuszna zamiana kazać mu kosztem wolności okupić swe życie, do którego nie mamy żadnego prawa. Opierając prawo życia i śmierci na prawie niewoli, a prawo niewoli na prawie życia i śmierci, czyż nie jest oczywistym, że popadamy w błędne koło?

Przyjmując nawet to straszne prawo zabijania wszystkiego, twierdzę, że niewolnik wzięty na wojnie, albo lud podbity nie jest zobowiązany do niczego względem swego pana i musi go słuchać o tyle, o ile jest zniewolony. Biorąc równoważnik jego życia, zwycięzca nie zrobił mu żadnej łaski; zamiast go zabić bez użytku, zabił go z korzyścią, nie tylko więc nie uzyskał nad nim żadnej władzy dołączonej do siły, ale stan wojny trwa między nimi nadal; sam ich stosunek jest wynikiem tego, a korzystanie z prawa wojny nie dopuszcza żadnego traktatu pokojowego. Zawarli oni układ, zgoda; ale układ ten nie tylko nie usuwa stanu wojny, ale zapowiada dalsze jego trwanie.

Tak więc, w jakimkolwiek kierunku rozpatrujemy te rzeczy, prawo niewoli nie istnieje, nie tylko dla tego, że nie jest prawowite, ale dlatego, że jest niorozeczne i niczego nie oznacza. Wyrazy „niewolnik” i „prawo” są sprzeczne i wzajemnie się wykluczają. Czy człowieka do człowieka, czy człowieka do narodu, zawsze bezsensowną będzie taka mowa: „Zawieram z tobą układ na twoją wyłączną szkodę, a na moją wyłączną korzyść i będę go dotrzymywał tak długo, dopóki mi się podoba, a ty będziesz go przestrzegał tak długo, jak mnie się podoba” [...].

To przejście ze stanu natury do stanu społecznego wywołuje w człowieku zmianę bardzo wybitną, zastępuje bowiem w jego postępowaniu instynkt sprawiedliwością i nadaje jego czynom charakter moralny, którego przedtem brakło. Wówczas dopiero głos obowiązku zastępuje popęd fizyczny, prawo zastępuje apetyty, i człowiek, który dotychczas brał pod uwagę tylko samego siebie, widzi się zmuszonym działać według innych zasad i radzić się rozumem, zanim posłucha skłonności. Jakkolwiek pozbawia się w tym stanie niektórych korzyści posiadanych z natury, zyskuje za to inne tak wielkie, zdolności jego ćwiczą się i rozwijają, pojęcia rozszerzają się, uczucia szlachetnieją, cała dusza wznosi się do tego stopnia, że, gdyby nadużycia tej nowej sytuacji nie sprowadzały jej często poniżej tej, z której wyszedł, powinien by on błogosławić bez ustanku tę szczęśliwą chwilę, co wyrwała go z owego stanu na zawsze i ze zwię-

rzęcia głupiego i ograniczonego uczyniła go istotą rozumną i człowiekiem.

Sprowadźmy całe to zestawienie do określeń łatwo zrozumiałych. Przez umowę społeczną traci człowiek swoją wolność przyrodzoną i nieograniczone prawo do wszystkiego, co go nęci i co może osiągnąć; zyskuje natomiast wolność społeczną i własność nad wszystkim, co posiada. Ażeby nie mylić się co do tej zamiany, trzeba dobrze rozróżniać wolność przyrodzoną, której granicą są tylko siły jednostki, od wolności społecznej, ograniczonej przez wolę powszechną, oraz posiadanie, będące tylko wynikiem siły lub prawa pierwszego zaborcy, od własności, która może być oparta tylko na tytule rzeczywistym.

Można by, prócz powyższego, dodać do korzyści stanu społecznego wolność moralną, która jedynie czyni człowieka naprawdę własnym panem; bo kierowanie się tylko apetytami jest niewolą, a posłuszeństwo prawu, które się sobie przepisało, jest wolnością.

Uciążliwości rządu królewskiego sprawiły, że świat dziś pragnie ustroju Rzeczypospolitej i usunięcia królów, bo duch światłości w człowieku kocha wolność, a nienawidzi niewoli.

Ponieważ zaś duch w rodzaju ludzkim jest różnoraki, bo jedni są mądrzy, drudzy głupi, jedni leniwi, drudzy pilni, jedni gwałtowni, drudzy łagodni, jedni miłujący i szczerzy dla drugich, drudzy zazdrośni i chciwi, jedni skłonni czynić tak, jak chcieliby, aby im czyniono, drudzy pragnący siebie ocalić i żyć w sytości, chociażby inni mieli zginąć z nędzy: z tej przeto racji dodano prawo, które ma być regułą i sędzią wszelkich czynności ludzkich, dla zachowania powszechnego pokoju i wolności. Jak Paweł napisał: dodano prawo z powodu występków jednego przeciw drugiemu.

*Wrota niebiosów dziś otwarte,
Aby Anglicy w nie wstąpili.
Zdobędą prawo do swej ziemi,
Gdy skorzystają śmiało z chwili.*

Pragnę zbadać, czy może istnieć w ustroju społecznym jakaś reguła rządzenia prawowita i pewna, biorąc ludzi takimi, jak są, a prawa takimi, jak być mogą. Będę się zawsze starał przy tym badaniu łączyć to, na co prawo zezwala, z tym, co nakazuje interes, ażeby sprawiedliwość i użyteczność nie zostały wcale rozdzielone.

Ponieważ ludzie nie mogą tworzyć nowych sił, ale tylko łączyć i kierować tymi, które istnieją, nie mają przeto innego sposobu samozachowania, jak utworzyć drogą skupienia sumę sił, które by mogły przełamać przeszkody, wprowadzić w ruch za pomocą jednej sprężyny, i spowodować ich zgodne współdziałanie.

Taka suma sił może powstać tylko z połączenia wielu ludzi; ale, jeżeli siła i wolność każdego człowieka są pierwszymi narzędziami jego zachowania, czy może je ograniczyć, nie szkodząc sobie i nie zaniedbując starań, które

względem siebie jest winien? Trudność ta, zastosowana do mego przedmiotu, może być wyrażona w następujących słowach:

„Znaleźć formę zrzeczenia, która by broniła i chroniła całą siłą wspólną osobę i dobra każdego członka, i przy której każdy, łącząc się ze wszystkimi, słuchałby jednak tylko siebie i pozostał równie wolnym jak poprzednio”. Oto jest problem zasadniczy, który rozwiązuje umowa społeczna (*contrat social*).

Warunki tej umowy są tak określone przez naturę samego aktu, że najmniejsza ich zmiana spowodowałaby ich nieważność i bezskuteczność; jakkolwiek więc może nie zostały nigdy wyraźnie wypowiedziane, pozostają one wszędzie takie same, wszędzie milcząco przyjęte i uznane, tak dalece, że w razie złamania umowy społecznej każdy wraca do swoich praw pierwotnych i odzyskuje wolność naturalną, tracąc wolność umowną, dla której zrzekł się tamtej.

Warunki te, należycie rozumiane, sprowadzają się wszystkie do jednego, mianowicie: zupełne oddanie się każdego członka ze wszystkimi jego prawami całemu społeczeństwu; ponieważ każdy oddaje się w zupełności, sytuacja jest równa dla wszystkich; a skoro sytuacja jest jednakowa dla wszystkich, nikt nie ma interesu czynić ją uciążliwą dla innych.

Co więcej, ponieważ oddanie się następuje bez zastrzeżeń, związek jest tak doskonały, jak tylko być może i żaden członek nie ma nic do żądania; gdyby bowiem pozostawione zostały jakiegokolwiek prawa jednostkom poszczególnym, to w braku wspólnego przełożonego, który by mógł rozstrzygnąć między nimi a ogółem, każdy, będąc w pewnym kierunku swoim własnym sędzią, pretendowałby wkrótce zostać nim we wszystkich; stan natury utrzymałby się nadal i zrzeczenie stałoby się z konieczności tyraniczne lub daremne.

Wreszcie, każdy oddając się wszystkim, nie oddaje się nikomu; ponieważ nie ma żadnego członka, nad którym by nie nabyło się tych samych praw, które mu się względem siebie odstępuje, uzyskuje się ekwiwalent wszystkiego, co się traci i więcej siły dla zachowania tego, co zostaje.

Jeżeli więc usuniemy z umowy społecznej to, co nie stanowi jej istoty, zobaczymy, że sprowadza się ona do następującej treści: „Każdy z nas społeczeństwu oddaje swoją osobę i całą swą potęgę pod naczelne kierownictwo woli powszechnej i traktujemy każdego członka, jako część niepodzielną całości”.

Ten akt zrzeczenia tworzy natychmiast, w miejsce prywatnej osoby każdego kontrahenta, ciało moralne i zbiorowe, które złożone jest z tyłu członków, ile zgromadzenie liczy głosów, które uzyskuje przez ten akt swoją jedność, swoje ja wspólne, swoje życie i swą wolę. Ta osoba publiczna, utworzona w ten sposób przez połączenie wszystkich, otrzymywała dawniej miano *civitas*, obecnie republiki czyli ciała politycznego, które członkowie nazywają państwem, gdy jest biernym, zwierzchnikiem (*souverain*), gdy jest czynnym, mocarstwem, gdy je porównują z innymi. Co do członków, to przybierają oni ogólne miano ludu (*peuple*), w szczególności nazywają się obywatelami, jako uczestnicy

władzy zwierzchniczej, i poddanymi, jako podlegli ustawom państwowym. Ale nazwy te są mieszane i brane jedne za drugie; wystarczy umieć je rozróżniać, gdy są użyte z całą ścisłością.

Ale ciało polityczne, czyli zwierzchnik, opierając swój byt jedynie na świętości umowy, nie może się zobowiązywać, nawet wobec obcych, do niczego, co by zmieniało układ pierwotny, jak np. do odstąpienia części siebie samego albo do poddania się innemu zwierzchnikowi. Pogwałcić akt, na którym się swój byt opiera, to znaczy unicestwić się; a co jest niczem, nie może nic wytwarzać.

Skoro tylko ta masa zostaje w ten sposób w jedno ciało połączona, nie można krzywdzić żadnego członka bez naruszenia ciała, tym bardziej krzywdzić ciała bez uszkodzenia członków. Tak więc zarówno obowiązek jak interes skłaniają obie strony do wzajemnej pomocy; ci sami ludzie winni starać się połączyć w tym podwójnym stosunku wszystkie wynikające zeń korzyści.

Otóż zwierzchnik, który składa się tylko z jednostek, nie ma i nie może mieć interesów im przeciwnych; skutkiem tego władza zwierzchnicza nie wymaga wcale gwarancji wobec jednostek, gdyż jest niemożliwym, ażeby ciało chciało szkodzić wszystkim swym członkom; a zobaczymy dalej, że nie można szkodzić żadnemu z nich z osobna. Zwierzchnik, przez to samo że istnieje, jest zawsze w zupełności tym, czym być powinien.

Ale inaczej rzecz się ma ze stosunkiem poddanych do zwierzchnika, który, mimo interesu wspólnego, nie miałby żadnej gwarancji co do zobowiązań, gdyby nie rozporządzał środkami zapewnienia sobie ich wierności.

Istotnie, każda jednostka może mieć, jako człowiek, wolę prywatną przeciwną lub odmienną od woli powszechnej, którą posiada jako obywatel. Jej interes prywatny może przemawiać zupełnie inaczej, niż interes wspólny; jej byt absolutny i z natury niezależny może sprawić, że uważać będzie swą powinność wobec sprawy wspólnej za przyczynę bezinteresowny, którego zaniechanie będzie mniej szkodliwe dla innych, niż spełnienie byłoby ciężkie dla niej; uważałaby ona osobę moralną, stanowiącą państwo, za byt rozumowy, bo nie jest człowiekiem, i korzystałaby z praw obywatelskich, nie chcąc spełniać obowiązków poddanego, co byłoby niesprawiedliwością, której rozwój spowodziłby upadek ciała politycznego.

Ażeby więc umowa społeczna nie była próżną formułą, zawiera ona zobowiązanie domyślne, które jedynie może nadać moc obowiązkom innym, że ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechnej, będzie do tego zmuszony przez całe ciało; co nie oznacza nic innego, jak że będzie zmuszony do wolności; bo ten właśnie warunek, oddając każdego obywatela ojczyźnie, gwarantuje mu niezależność osobistą; warunek który stanowi sztukę działania maszyny politycznej, i który jedynie nadaje zobowiązaniom społecznym charakter prawowity, bez czego byłyby one niedorzeczne, tyraniczne i narażone na ogromne nadużycia.

Pierwszą i najważniejszą konsekwencją zasad poprzednio ustalonych jest ta, że jedynie wola powszechna może kierować siłami państwa odpowiednio do celu jego założenia, którym jest dobro wspólne; jeżeli bowiem sprzeczność interesów prywatnych uczyniła tworzenie społeczeństw niezbędnym, to wspólność tych samych interesów uczyniła owe tworzenie możliwym. Otóż społeczeństwo winno być rządzone tylko według tego interesu wspólnego.

Twierdzę więc, że zwierzchnictwo, polegające jedynie na sprawowaniu woli powszechnej, nie może być nigdy pozbyte i że zwierzchnik, będący istotą zbiorową, może być reprezentowany tylko przez samego siebie. Władza może być przeniesiona, ale nie wola.

Z tej samej racji, dla której zwierzchnictwo jest niepozbywalne, jest ono niepodzielne; bo wola jest powszechną albo nią nie jest; jest wolą całości ludu albo tylko jednej części. W pierwszym wypadku deklaracja tej woli jest aktem zwierzchnictwa i tworzy ustawę; w drugim jest to tylko wola prywatna albo akt rządu, co najwyżej jest to rozporządzenie.

Ale nasi politycy, nie mogąc podzielić zwierzchnictwa co do jego zasady, dzielą je co do przedmiotu; dzielą na siłę i wolę; na władzę ustawodawczą i wykonawczą; na prawo do opodatkowania, do wymiaru sprawiedliwości i do wojny; na zarząd wewnętrzny i władzę pertraktowania z zagranicą; czynią ze zwierzchnika istotę urojoną, utworzoną z części złożonych; tak jakby składali człowieka z wielu organizmów, z których jeden miałby oczy, inny ramiona, inny nogi i nic więcej [...].

Błąd ten pochodzi z braku dokładnych pojęć o władzy zwierzchniczej i z uważania za części tej władzy tego, co stanowi jej przejawy. W ten sposób, na przykład, traktowano akt wypowiedzenia wojny i zawarcia pokoju, jako akty zwierzchnictwa; co nie jest prawdą, gdyż każdy z tych aktów nie jest bynajmniej ustawą, tylko zastosowaniem ustawy, aktem poszczególnym, który określa wypadek ustawowy, jak to zobaczymy jasno, kiedy zostanie ustalone pojęcie związane z słowem ustawa (*loi*).

Badając podobnie inne podziały, zobaczylibyśmy, że zawsze myli się ten, kto przyjmuje zwierzchnictwo podzielone; że prawa, które się uważa za części tego zwierzchnictwa, są mu wszystkie podporządkowane i przypuszczają zawsze wyższą wolę, której wykonanie tylko te prawa stanowią.

Z powyższego wynika, że wola powszechna jest zawsze słuszną i zmierza zawsze ku korzyści ogólnej; nie wynika stąd jednak, ażeby obrady ludowe odznaczały się zawsze tą samą poprawnością. Pragniemy zawsze swego dobra, ale nie zawsze je widzimy; nie znieprawia się nigdy ludu, ale często się go oszukuje i wówczas dopiero wydaje się, że lud chce czegoś złego.

Często bywa znaczna różnica między wolą wszystkich a wolą powszechną; ta ostatnia ma na oku interes wspólny, tamta ma na względzie interes prywatny i jest tylko sumą woli prywatnych; ale odejmijmy od tych samych woli plusy

i minusy, które się nawzajem znoszą, a pozostanie jako wynik tych różnic wola powszechna.

Gdyby lud dostatecznie uświadomiony obradował, a obywatele nie mieli uprzednio żadnego porozumienia między sobą, to z wielkiej liczby drobnych różnic wynikłaby zawsze wola powszechna i obrady byłyby zawsze odpowiednie. Ale kiedy powstają intrygi, zrzeszenia częściowe ze szkodą wielkiego, wola każdego z tych zrzeszeń staje się powszechną względem jego członków, a prywatną w stosunku do państwa; wówczas można powiedzieć, że ilość głosujących nie wynosi tyle, ile jest ludzi, tylko ile jest zrzeszeń. Różnice stają się mniej liczne i dają wynik mniej powszechny. Wreszcie, jeżeli jedno z tych zrzeszeń staje się tak wielkim, że bierze górę nad wszystkimi innymi, nie mamy już, jako wyniku, sumy małych różnic, ale różnicę jedyną; wówczas nie istnieje już wola powszechna i opinia zwyczajna jest tylko opinią prywatną.

Jeżeli państwo czyli wspólnota jest tylko osobą moralną, której życie polega na łączności jej członków i jeżeli najważniejszym jej staraniem jest własne zachowanie, potrzebuje ona siły powszechnej zmuszającej, ażeby poruszać i kierować każdą częścią w sposób najkorzystniejszy dla całości. Jak natura daje każdemu człowiekowi władzę absolutną nad wszystkimi jego członkami, tak umowa społeczna daje ciału politycznemu władzę absolutną nad wszystkimi jego członkami; ta właśnie władza, kierowana przez wolę powszechną, nosi, jak powiedziałem, miano zwierzchnictwa.

Ale, poza osobą publiczną, musimy zająć się osobami prywatnymi, które ją składają i których życie i wolność są z natury od niej niezależne. Należy więc dobrze rozróżniać odnośne prawa obywateli i zwierzchnika oraz obowiązki, jakie mają spełniać pierwsi w charakterze poddanych od prawa naturalnego, które im przysługują jako ludziom.

Przyznaję, że z tego, co każdy przez umowę społeczną oddaje, swojej mocy, swych dóbr, swej wolności, tylko część potrzebna jest wspólnocie; ale trzeba przyznać również, że tylko zwierzchnik jest sędzią w sprawie tej potrzeby. [...]

Czymże jest więc właściwie akt zwierzchnictwa? Nie jest to układ przelozonygo z podwładnym, ale układ całości z każdym ze swych członków; układ prawowity, bo opiera się na umowie społecznej; słuszny, bo wspólny jest dla wszystkich; korzystny, bo przedmiotem jego może być tylko dobro powszechne; i trwałe, bo posiada gwarancję w sile publicznej i władzy najwyższej. Dopóki poddani podlegają tylko takim układom, nie słuchają nikogo prócz własnej woli; i zapytać jak daleko rozciągają się odnośne prawa zwierzchnika i obywateli, znaczy tyleż, co pytać, jak dalece ci ostatni mogą się zobowiązywać wobec siebie samych, każdy wobec wszystkich i wszyscy wobec każdego.

Widać stąd, że władza zwierzchnicza, jakkolwiek absolutna, poświęcona jest i nietykalna, nie przekracza i nie może przekroczyć granic układów powszechnych, i każdy człowiek może całkowicie rozporządzać tym, co mu po-

zostawiono przez te układy z jego dóbr i wolności; w ten sposób zwierzchnik nie ma nigdy prawa obciążyć jednego poddanego więcej niż innego, wówczas bowiem sprawa staje się prywatną i władza jego przestaje być miarodajną.

Gdy się raz przyjmie te rozróżnienia, okazuje się cała fałszywość poglądu, jakoby przez umowę społeczną jednostki naprawdę czegoś się zrzekały; sytuacja ich skutkiem umowy lepszą się staje od poprzedniej, bo zamiast pozbycia się uczyniły one tylko zamianę korzystną bytu bardzo niepewnego i tymczasowego na inny, lepszy i pewniejszy, niezawisłości naturalnej na wolność, możności szkodenia innym na własne bezpieczeństwo i siły swej, którą inni mogli przewyższyć, na prawo, które związek społeczny czyni niezwykłonym.

Ażeby wykryć najlepsze, korzystne dla narodów reguły społeczne, potrzeba umysłu wyższego, który by widział wszystkie namiętności ludzkie, a sam nie doznawał żadnej; który by był pozbawiony wszelkiego stosunku z naszą naturą, a znał ją gruntownie; którego szczęście byłoby od nas niezależne, a który jednak chciałby się naszym szczęściem zająć; który by wreszcie, zachowując sobie w postępie dziejów sławę odległą, mógł pracować w pewnym wieku, a zbierać plony w drugim. Trzeba by bogów, ażeby nadać ustawy ludziom. [...]

Ten, kto podejmuje się organizowania ludu, powinien czuć się na siłach zmienić, że tak powiem, naturę ludzką; przekształcić każdą jednostkę, stanowiącą samą przez się zupełnie samoistną całość, w część większej całości, od której owa jednostka otrzymuje poniekąd swoje życie i swój byt; zmienić ustrój człowieka, ażeby go wzmocnić; zastąpić byt fizyczny i niezależny, otrzymany przez nas wszystkich z natury, bytem częściowym i moralnym. Słowem, powinien on odebrać człowiekowi jego własne siły, ażeby mu udzielić sił cudzych, z których nie mógłby korzystać bez pomocy drugiego. Im bardziej te siły naturalne zamarły i zanikły, tym większe i trwalsze są siły nabyte i tym mocniejsze i doskonalsze jest całe urządzenie; tak więc, jeżeli każdy obywatel jest niczym i nie może nic zrobić bez pomocy innych, a siła osiągnięta przez całość wyrównywa lub przewyższa sumę sił wszystkich jednostek, można powiedzieć, że prawodawstwo stoi na najwyższym stopniu doskonałości, jaki może osiągnąć.

Prawodawca jest pod każdym względem człowiekiem nadzwyczajnym w państwie. Winien nim być zarówno przez swe uzdolnienie, jak przez swe posłannictwo. Nie jest to władza urzędowa, ani zwierzchnicza. Posłannictwo to, które urządza republikę, nie wchodzi bynajmniej w skład jej ustroju; jest to zadanie szczególne i wyższe, które nie ma nic wspólnego z ludzkim panowaniem; bo jeżeli ten, kto rozkazuje ludziom, nie powinien rozkazywać ustawom, to również ten, kto ustawom rozkazuje, nie powinien rozkazywać ludziom; inaczej jego ustawy, zależne od jego namiętności, utrwaliłyby często nieprawiedliwości; nie mógłby nigdy umknąć skażenia świętości swego dzieła przez zamiary prywatne.

Jakież więc lud nadaje się do prawodawstwa? Ten, który już jest połączony pewną jednością pochodzenia, interesu lub układu, ale nie dźwigał jeszcze prawdziwego jarzma ustaw; ten, który nie ma silnie zakorzenionych zwyczajów ani przesądów; który nie obawia się nawały raptownego najazdu; który, nie wdając się w spory swych sąsiadów, może każdemu z nich stawić opór, albo uzyskać pomoc jednego dla odparcia drugiego; ten, w którym wszyscy mogą znać każdego członka i gdzie nie ma potrzeby obciążać człowieka brzemieniem, przekraczającym siły ludzkie; ten, który może obejść się bez innych ludów i bez którego one obejść się mogą; ten który nie jest ani zbyt bogaty, ani zbyt biedny, i sam sobie może wystarczyć; ten wreszcie, który łączy stałość dawnego ludu z pojętnością nowego. Trudność dzieła prawodawcy odnosi się mniej do tego, co trzeba stworzyć, jak co trzeba zburzyć; a tak rzadkie powodzenie wynika z niemożności połączenia prostoty natury z potrzebami społeczeństwa. Wszystkie te warunki, co prawda, rzadko razem się znajdują, toteż państw dobrze rządzonych widzimy niewiele [...].

Człowiek, jako istota naraz moralna i zepsuta, sprawiedliwa w pojęciach, przewrotna w swej woli, potrzebuje koniecznie ręki, która by nim rządziła; inaczej, byłby naraz i towarzyskim i nietowarzystkim, a społeczeństwo ludzkie stałoby się zarazem tyle potrzebnym, ile i niemożliwym do zawiązania.

Widzimy w sądach bezwzględną potrzebę nieograniczonej władzy, bo człowiek powinien być zupełnie tak rządzonym, jak bywa sądzonym, a to głównie dlatego, iż gdzie nie ma wyroku, tam jest ciągła walka.

Pod tym względem, równie jak pod wieloma innymi, człowiek nic by lepszego nie wymyślił, ani zdołał sobie wyobrazić, jak to co dziś istnieje, to jest tej potęgi, która kieruje ludźmi wedle ogólnych prawideł, zastosowanych nie do pewnych ludzi, i do pewnych okoliczności, ale dających się stosować do wszystkich epok, do wszystkich ludzi, i we wszystkich przypadkach.

Człowiek, który z przecucia niemal wrodzonego, pojmując rząd głównych zasad, o ile one osobistej jego woli nie uciskają, przystaje na nie, a stąd sprawa tak zawiązanie się społeczeństwa, jak postawienie Najwyższej władzy, możliwymi.

Wypadki, w których by władza pomyliła się w wymiarze sprawiedliwości, są niezawodnie rzadsze, od dobrodziejstw jakie zaprowadza. Widzimy również, że i wyroki sądownictwa stronnicze są nieskończenie rzadszymi, od orzeczeń ugruntowanych na prawie. Gdyby się rzecz miała inaczej, to wymiar sprawiedliwości byłby równie niemożliwym, jak władza.

Najrozwiązlejszy Monarcha, nie zabrania ścigać w sądach publicznego zgorznienia, a gdy sam stoi po nad wszelkimi sądami, przeto chociażby on w domowym życiu mniej budujące dawał przykłady, to przecież prawa powszechne niemniej bywają zawsze wykonywane.

Skoro człowiek z praw konieczności żyć w społeczeństwie i rządzonym być musi, w nim przeto wola jego wcale nie wpływa na ustanowienie rządu.

Jeżeli bowiem ludom nie służy prawo wyboru, co do przyjęcia lub odrzucenia dwóch konieczności to jest życia towarzyskiego i władzy, ale ta ostatnia wypływa z samej natury zasad dla człowieka przepisanych, a zatem władający narodami, nie istnieją z łaski lub woli ludu, ale w moc przeważnych zasad zarządzających społeczeństwo.

Pytano często czy król był postanowiony dla narodu, czy naród dla króla. Pytanie to nie nastrocza pola do szerokich uwag, bo obydwie te przypuszczenia są fałszywe oddzielnie, a prawdziwe w połączeniu. Naród dla króla, król dla narodu; a obie strony postanowione dlatego, ażeby istniała władza i przez nią społeczność.

W zegarku wielka sprężyna nie zrobiona jest dla wahadła, ani też wahadło dla sprężyny; ale każde w szczególności jedno dla drugiego, a oboje razem dla oznaczenia godziny.

Nie masz władzy bez narodu, nie masz narodu bez władcy. Naród więcej winien władzy, jak władza narodowi; bo naród zawdzięcza mu byt towarzyski i wszystko dobre, które zeń wypływa, kiedy tymczasem monarcha przy władzy ma w korzyści tylko czczone blaski, które nie wpływają na jego osobiste szczęście a nawet czasem stają mu się ciężarem.

Jakkolwiek władza nie ma wyższego i ogólniejszego pragnienia nad ściśle wymierzanie sprawiedliwości, i jakkolwiek wyjątki od tej powszechnej zasady są nieskończenie mniej liczne, od nieszczęść bezrządu. Przecież nie zaprzeczę, iż się te wyjątki trafiają, a złe usposobienie niektórych władców, uciążliwości do tego stopnia może pomnożyć, że aby złe było znośnym, jedyny środek jest porównać je z tym, które by miało miejsce, gdyby nie było władcy.

Edmund Burke

ROZWAŻANIA O REWOLUCJI WE FRANCJI

Źródło: E. Burke, *Rozważania o rewolucji*, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1994 (przeł. D. Lachowska)

Daleki jestem od negowania w teorii i zaprawdę równie daleki od przeciwstawiania się stosowaniu w praktyce (gdyby w mojej mocy było decydowanie o tym) rzeczywistych praw człowieka. Negując ich fałszywe wizje prawa, nie chcę jednak godzić w prawa rzeczywiste, które zostałyby całkowicie zniweczone przez sugerowane przez nich prawa. Skoro społeczeństwo obywatelskie zostało stworzone po to, by służyć człowiekowi, wszystkie korzyści, dla których je stworzono, stają się jego prawem. Instytucja ta służyć ma dobru, a samo prawo to dobro uosobione w regule. Ludzie mają prawo do życia zgodnego z tymi regułami, mają prawo do sprawiedliwego traktowania, podobnie jak między równymi sobie, bez względu na to, czy spełniają oni funkcje polityczne, czy też poświęcają się pospolitym zajęciom. Mają prawo do owoców swych starań i do środków, które czynią te starania owocnymi. Mają prawo do dorobku swoich rodziców, do wykarmienia i wychowania potomstwa, do pouczenia w życiu i pocieszenia w chwili śmierci. Każdy człowiek ma prawo do zrobienia dla siebie tego, co zrobić potrafi bez naruszania cudzych praw, i ma też prawo do stosownej części tego wszystkiego, co społeczeństwo dzięki połączeniu swych zdolności i sił potrafi uczynić dla jego dobra. W tej spółce wszyscy ludzie mają równe prawa, ale nie do tego samego. Człowiek, który wniósł do spółki tylko pięć szylingów, ma do nich prawo, podobnie jak ten, który wniósł pięćset funtów, ma prawo do swej większej części. Lecz ten pierwszy nie ma prawa do równego udziału w dochodach z połączonego kapitału. A co się zaś tyczy udziału we władzy, autorytecie i zarządzaniu, jaki powinien przypadać każdej jednostce w kierowaniu państwem, to nie sądzę, iżby należał on do bezpośrednich, pierwotnych praw człowieka w społeczeństwie obywatelskim; mam tu bowiem na myśli wyłącznie członka społeczeństwa obywatelskiego i tylko jego. Ta sprawa musi być ustalona przez konwencję.

Jeśli społeczeństwo obywatelskie jest dzieckiem konwencji, to musi ona stanowić jego prawo. Konwencja ta musi wyznaczać granice i przenikać wszystkie aspekty konstytucji stworzonej w jej ramach. Wszystkie rodzaje władzy ustawodawczej, sędziowskiej czy też wykonawczej są jej tworamami. Nie mogą istnieć w innym stanie rzeczy. Jak zatem można, w ramach konwencji społeczeństwa obywatelskiego, powoływać się na prawa, które nie zakładają nawet jego istnienia; prawa, które są z nim całkowicie sprzeczne? Jednym

z pierwszych motywów tworzenia społeczeństwa obywatelskiego, który staje się jedną z jego fundamentalnych reguł, jest zasada, że nikt nie może być sędzią w swojej sprawie. Przyjmując ją, człowiek po zbawia siebie pierwszego fundamentalnego prawa człowieka nie związanego umową, to znaczy prawa sądenia i dochodzenia swych praw na własną rękę. Zrzeka się całkowicie prawa do bycia panem samego siebie. Tym samym rezygnuje w dużej mierze z prawa do samoobrony – pierwszego prawa natury. Człowiek nie może zarazem korzystać z praw nieobywatelskiego i obywatelskiego stanu. By móc cieszyć się sprawiedliwością, wyzywa się swojego prawa do określenia, czym jest ona w najistotniejszych dla niego sprawach. Żeby zagwarantować sobie pewną dozę wolności, powierza jej całość pieczy innych ludzi.

Władza państwowa nie jest ustanawiana na mocy praw naturalnych, które mogą istnieć i rzeczywiście istnieją całkowicie niezależnie od niej. Prawa te cechuje o wiele większa jasność i o wiele wyższy stopień abstrakcyjnej doskonałości, lecz właśnie ta doskonałość stanowi w praktyce ich wadę. Mając prawo do wszystkiego, ludzie pragną wszystkiego. Władza państwowa jest wynalazkiem ludzkiej mądrości służącym zaspokajaniu ludzkich pragnień. Człowiek ma prawo domagać się, by te pragnienia zostały zaspokojone przez tę mądrość. Do pragnień człowieka nie włączonego w społeczeństwo obywatelskie należy pragnienie skutecznego powściągnięcia namiętności innych ludzi. Społeczeństwo wymaga ujarznienia nie tylko namiętności jednostek, nawet w masie i grupie, podobnie jak w przypadku jednostek, często hamować trzeba skłonności ludzi, kontrolować ich wolę, powściągać namiętności. A może dokonać tego tylko władza wobec nich zewnętrzna, w wypełnianiu swoich funkcji nie ulegająca tej woli i tym namiętnościom, do których okiełznania i pokonania została powołana. W tym sensie zarówno ograniczenia narzucane ludziom, jak i ich swobody zaliczyć należy do ich praw. Lecz skoro swobody i ograniczenia zmieniają się wraz z epokami oraz okolicznościami i mogą przybierać nieskończoną liczbę postaci, nie można ich określić przez odwołanie się do jakiegokolwiek abstrakcyjnej zasady i nie ma rzeczy bardziej niemądrej od rozważania ich w odniesieniu do takiej zasady.

W chwili, w której pomniemy w jakikolwiek sposób pełne prawa człowieka, czyli prawa do bycia panem samego siebie, i dopuścimy do jakiegokolwiek ograniczenia tych praw przez prawo stanowione, od tej chwili kryterium organizacji władzy państwowej staje się dogodność. Dlatego ustanawianie konstytucji państwa i właściwego rozdziału jego władz wymaga najbardziej subtelnych i wyrafinowanych zdolności. Wymaga głębokiej wiedzy o ludzkiej naturze i potrzebach oraz o rzeczach, które ułatwiają lub utrudniają osiągnięcie różnorodnych celów przez system obywatelskich instytucji. Państwo musi dysponować środkami wzmocnienia swych sił i leczenia swych dolegliwości. Czemu może służyć rozważanie abstrakcyjnego prawa człowieka do pokarmu i lekarstw? Problemem jest wyłącznie metoda ich wytwarzania i rozdzielania.

W każdym razie w takich rozważaniach radziłbym się odwołać do pomocy rolnika czy lekarza, a nie profesora metafizyki.

Nauki o konstruowaniu, odnawianiu czy reformowaniu państwa nie można przyswoić sobie (podobnie jak żadnej innej nauki eksperymentalnej) *a priori*. Także niedługie doświadczenie nie wprowadzi nas w tę praktyczną naukę, bo rzeczywiste skutki przedsięwzięć społecznych nie zawsze są bezpośrednie; coś, co na pierwszy rzut oka wydaje się szkodliwe, może w przyszłości wydać doskonałe owoce, a do owej doskonałości mogą przyczynić się także niepomysłne początkowo rezultaty. Zdarzają się także sytuacje odwrotne: bardzo wiarygodne projekty, zrazu obiecujące, mają często haniebne i ubolewania godne konsekwencje. W przypadku państw mamy często do czynienia z niejasnymi, niemal ukrytymi przyczynami, z pozoru błahymi, które jednak w dużej mierze mogą rozstrzygać o ich dobrobycie czy też ruinie. Nauka o rządzeniu jest praktyczna i ma służyć praktycznym celom, wymaga doświadczenia i to większego niż to, jakie w toku całego swego życia może zyskać nawet najmądrzejsza i najbardziej spostrzegawcza osoba; dlatego właśnie z najwyższą ostrożnością powinien postępować każdy, kto decyduje się na rozebranie budowli, która przez wieki w zadowalającym choćby stopniu służyła wspólnym celom społeczeństwa, lub chce ją zbudować od nowa, nie mając przed oczyma modeli i wzorów o potwierdzonej użyteczności.

Te metafizyczne prawa, wkraczając w życie społeczne, podobnie jak promienie światła wnikające w gęstą materię, za sprawą praw natury odchylają się od linii prostej. W splątanej i powikłanej materii ludzkich namiętności i interesów źródłowe prawa człowieka ulegają tak wielu załamaniom i odbiciom, że absurdalne jest ujmowanie ich w taki sposób, jakby nadal trzymały się swego pierwotnego kierunku. Natura człowieka jest zawikłana, elementy społeczeństwa w najwyższym stopniu złożone, dlatego żadna prosta strategia czy orientacja władzy nie może odpowiadać ani naturze człowieka, ani charakterowi jego spraw. Gdy widzę naiwność pomysłów, do jakich zmierzają i jakimi się chlubią twórcy nowych politycznych konstytucji, to nie waham się stwierdzić, że są oni kompletnymi ignorantami w swoim rzemiośle lub całkowicie lekceważą swoje obowiązki. Proste reguły rządzenia są z zasady co najmniej ułomne. Gdy spoglądamy na społeczeństwo z jednego tylko punktu widzenia, wszystkie te proste ustroje wydają się nadzwyczaj pociągające. W istocie bowiem każdy z nich jest dopasowany do swego jedyne go celu w sposób o wiele bardziej doskonały, niż złożone ustroje mające osiągnąć złożone cele. Lepsza jest jednak sytuacja, gdy potrzeby całości zaspokajane są w sposób niedoskonały i nieprawidłowy, niż taka, w której potrzeby pewnych części są zaspokajane w stopniu doskonałym, a inne części są całkowicie pomijane czy nawet materialnie poszkodowane w wyniku nadmiernej troski o jeden wybrany element.

Rzekome prawa tych teoretyków są postaciami skrajnymi, i w tej mierze, w jakiej są prawdziwe z metafizycznego punktu widzenia, są fałszywe z punktu widzenia moralności i polityki. Prawa człowieka leżą gdzieś pośrodku; nie sposób ich zdefiniować, choć można je wyróżnić. Prawa ludzi żyjących w państwach działają na ich korzyść, tyle że korzyść często polega na równoważeniu różnych wizji dobra, na kompromisie między dobrem i złem, a czasem nawet między jednym złem i złem innego rodzaju. Rozum polityczny jest rachmistrzem: do dającym, odejmującym, mnożącym i dzielącym słuszne (w sensie moralnym, a nie metafizycznym czy matematycznym) kategorie moralne.

Olympia de Gouges

DEKLARACJA PRAW KOBIETY I OBYWATELKI

Źródło: Czasopismo Ośka 11/2000 (przeł. A. Araszkiewicz)

Mężczyzno, czy jesteś zdolny do tego, aby być sprawiedliwym? Pyta cię o to kobieta – nie odbierzesz jej tego prawa. Powiedz mi, któż dał ci niezawisłe prawo, które uciska przedstawicielki mojej płci? Twoja siła? Zdolności? Spójrz na Stwórcę w jego mądrości, prześledź całe bogactwo natury, do której sam z siebie zdajesz się pretendować i, jeśli się ośmielisz, podaj mi przykład druzgiego tak tyranizującego imperium. Zwróć się do świata zwierząt, zbadaj zasady, przestuduj rośliny, rzuć okiem na wszystkie modyfikacje materii organicznej i zrozum wreszcie, gdy damę ci po temu sposobność, szukaj, szperaj i jeśli tylko potrafisz, spróbuj rozróżnić płcie tam, gdzie zarządza natura. Wszędzie zobaczysz, jak na siebie nachodzą, jak współpracują tworząc zharmonizowaną całość w tym nieśmiertelnym arcydziele.

Mężczyzna sam podważył podstawę tego, co stanowi o wyjątkowości rodzaju ludzkiego. Dziwaczny, oślepy, napuszony nauką i zdegenerowany, w tym wieku światła i przenikliwości, a także największej ciemnoty, chce rządzić z całym despotyzmem płcią, której dano wszystkie możliwości intelektualne – rości sobie prawo, by korzystać z owoców rewolucji i proklamować swoje prawa do równości, niczego więcej nie dodając [...].

Deklaracja Praw Kobiety i Obywatelki

Do zadekretowania przez Zgromadzenie Narodowe na ostatnim posiedzeniu lub w czasie przyszłej kadencji.

Preambuła: Matki, córki, siostry, reprezentantki narodu domagają się ukonstytuowania w Zgromadzeniu Narodowym. Stwierdzając, że ignorancja, zapomnienie i pogarda wobec praw kobiet są jedyną przyczyną powszechnego nieszczęścia i rozpadu rządów, postanawiamy przedstawić w oficjalnej deklaracji naturalne, nieodłączne i święte prawa kobiety, żeby deklaracja ta nieustannie była obecna u wszystkich członków ciała społecznego i przypominała im zawsze o powinnościach i prawach, po to, aby rozporządzenia władz dotyczące kobiet i mężczyzn, mogąc być w każdej chwili przyrównane do celu każdej instytucji politycznej, były bardziej respektowane, a żądania i protesty obywaterek, od tej chwili posiadające oczywiste i niekwestionowane podstawy, służyły zawsze podtrzymaniu konstytucji, dobrych obyczajów i szczęśliwości wszystkich.

W następstwie czego, płeć wyższa w piękności i odwadze, przejawiających się w cierpieniach macierzyństwa, rozpoznaje i deklaruje, w obecności i pod opieką Bytu najwyższego, następujące Prawa Kobiety i Obywatelki.

I: Kobieta rodzi się jako istota wolna i pozostaje równa mężczyźnie we wszystkich prawach. Różnice społeczne mogą opierać się jedynie na wspólnym pożytku.

II: Celem każdego stowarzyszenia politycznego jest zachowanie naturalnych i nieodwołalnych praw Kobiety i Mężczyzny, którymi są: wolność, prawo do własności, bezpieczeństwa i przede wszystkim prawo do przeciwstawiania się opresji.

III: Podstawa wszelkiej suwerenności leży nade wszystko w Narodzie, który nie jest niczym więcej jak tylko zbiorem Kobiet i Mężczyzn: żaden organizm społeczny, ani żadna jednostka nie mogą sprawować władzy, jeśli wyraziście nie wypływa ona z ich pozycji.

IV: Wolność i sprawiedliwość opierają się na tym, że bliźniemu zostaje oddane to, co mu się należy. Egzekucja naturalnych praw kobiety jest ograniczona jedynie przez ustawiczną tyranie mężczyzn: te ograniczenia powinny zostać zreformowane przez prawa natury i rozumu.

V: Prawa natury i rozumu zabraniają wszelkich czynów, które byłyby szkodliwe dla Społeczeństwa: temu wszystkiemu, czego zabraniają te boskie i mądre prawa, nie można przeszkodzić, podobnie jak nikt nie może być zmuszony do zrobienia tego, czego prawa te nie nakazują.

VI: Prawo powinno być wyrazem woli ogółu. Wszystkie Obywatelki i Obywatele powinni uczestniczyć osobiście lub przez swoich reprezentantów w tworzeniu prawa, które powinno być takie samo dla wszystkich obywaterek i obywateli, którzy z urodzenia są równi i powinni mieć jednakowy dostęp do wszystkich urzędów i stanowisk publicznych, podług zdolności i tylko na podstawie osobistych cnót i talentów.

VII: Żadna kobieta nie jest wyjątkiem: może zostać oskarżona, aresztowana i przetrzymywana w przypadkach określonych przez Prawo. Kobiety podobnie jak mężczyźni, podlegają temu samemu niezawisłemu Prawu.

VIII: Prawo powinno ustanawiać kary tylko w sposób oczywisty i bezwzględnie konieczny. Każdy może zostać ukarany tylko w obliczu Prawa ustanowionego i ogłoszonego, zanim popełniono przestępstwo i legalnie stosowanego wobec kobiet.

IX: Wobec każdej kobiety uznanej za winną Prawo będzie stosowane z całą surowością.

X: Nikt nie może być prześladowany zwłaszcza z powodu swych najgłębszych przekonań. Kobieta ma prawo wstępowania na szafot, powinna mieć również prawo wstępowania na Trybunę pod warunkiem, że jej oświadczenia nie zakłócają porządku publicznego ustanowionego przez Prawo.

XI: Swoboda wyrażania myśli i poglądów jest jednym z najważniejszych praw kobiet, ponieważ ta wolność zapewnia legalność ojcostwa wobec dzieci. Każda obywatelka może więc w sposób wolny powiedzieć: jestem matką dziecka, które należy do pana, i żadne okrutne uprzedzenie nie zmusi jej do zatajenia prawdy, z wyjątkiem tego, gdy będzie odpowiadać za nadużycie tej wolności w przypadkach określonych przez Prawo.

XII: Zagwarantowanie Praw Kobiety i Obywatelki jest konieczne dla dobra wyższego; powinno być ono ustanowione dla korzyści wszystkich, a nie dla pojedynczej korzyści osoby, której dotyczy.

XIII: Kobieta i mężczyzna wnoszą równy wkład w utrzymanie organów bezpieczeństwa publicznego i wydatki administracyjne, kobieta uczestniczy w całej pańszczyźnie, we wszystkich uciążliwych obowiązkach i z tego tytułu powinna mieć prawo do części w rozdziale stanowisk, urzędów, posad, honorów i zawodów.

XIV: Obywatelki i Obywatele mają prawo stwierdzić sami lub przez swoich reprezentantów konieczność podatków publicznych. Obywatelki mogą zostać nimi objęte tylko na zasadach równego podziału nie tylko majątków, ale także stanowisk w administracji publicznej i gdy będą miały możliwość określenia wysokości, podstawy, pokrycia i czasu płacenia podatku.

XV: Ogół kobiet, sprzymierzonych w sprawie podatków z ogółem mężczyzn, ma prawo domagać się rozliczenia od każdego urzędnika publicznego z jego pracy.

XVI: Żadne społeczeństwo, które nie może zagwarantować praw, ani wyżej określonego rozdziału władzy, nie posiada konstytucji. Konstytucja nie ma ważności, jeśli większość jednostek, które tworzą Naród, nie uczestniczyła w jej redagowaniu.

XVII: Własność należy do wszystkich bez względu na płeć, czy trwają w związku czy w separacji, wszyscy mają do niej niepodważalne i święte prawo, nikt nie może zostać jej pozbawiony, gdyż jest ona prawdziwym dziedzictwem natury, chyba że nagle konieczność publiczna, stwierdzona zgodnie i prawem, wyraźnie tego wymaga oraz pod warunkiem sprawiedliwego, uprzedniego odszkodowania,

Zakończenie: Kobieto, obudź się! W całym wszechświecie rozum bije na alarm. Próba przywrócenia przeze mnie stabilnej, godnej i sprawiedliwej sytuacji traktowana jest dzisiaj jako paradoks i jako pragnienie rzeczy niemożliwej. Zostawiam ludzkości na przyszłość zasługę płynącą z opracowania tych zagadnień – w międzyczasie można przygotować jej nadzieję przez edukację narodową, odnowę obyczajów i umowy małżeńskie.

Jeremy Bentham

WPROWADZENIE DO ZASAD MORALNOŚCI I PRAWODAWSTWA

Źródło: *Władza. Wolność. Prawo*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1994, s. 151-154
(przeł. B. Nawroczyński)

Interes społeczeństwa to jeden z najbardziej ogólnych terminów, jakie możemy spotkać we frazeologii nauki o moralności, nic więc dziwnego, że często zatracą się jego znaczenie. Jeśli ma ono jakiś sens, to tylko następujący: Społeczeństwo jest rzekomym ciałem, złożonym z indywidualnych osób, które się traktuje, jakby stanowiły jego członki. Czymże jest wobec tego interes społeczeństwa? Sumą interesów składających się na nie jednostek [...].

Nie można mówić o interesie społeczeństwa nie rozumiejąc, na czym polega interes jednostki. Mówi się, iż jakaś rzecz służy interesom jednostki lub jest w interesie, jeśli przyczynia się do powiększenia całkowitej sumy jej przyjemności lub, co na jedno wychodzi, zmniejsza całkowitą sumę jej przykrości [...].

Można zatem powiedzieć, że jakieś działanie jest zgodne z zasadą użyteczności lub krócej: z użytecznością (w odniesieniu do społeczeństwa w szerokim znaczeniu tego słowa), gdy jego tendencja do pomnożenia szczęścia społeczeństwa jest większa od ewentualnej tendencji do zmniejszenia go [...].

O posunięciach rządu (będących tylko poszczególnym rodzajem działania wykonywanego przez poszczególną osobę lub poszczególne osoby) można powiedzieć, że są zgodne z zasadą użyteczności lub przez nią podyktowane, gdy, podobnie, ich tendencja do pomnożenia szczęścia społeczeństwa jest większa od ewentualnej tendencji do zmniejszenia go [...].

Gdy jakieś działanie lub w szczególności jakiś akt rządu uważa się za zgodny z zasadą użyteczności, warto dla ułatwienia porozumienia wyobrazić sobie pewien rodzaj prawa czy nakazu, zwanego prawem czy nakazem użyteczności, oraz mówić o rozpatrywanym działaniu jako o zgodnym z takim prawem lub nakazem [...].

Można powiedzieć o kimś, że jest zwolennikiem zasady użyteczności, jeżeli chwali lub gani poszczególne czyny lub za rządzenia zależnie i proporcjonalnie do przypisywanej im tendencji do wzmagania lub zmniejszania szczęścia społeczeństwa lub, innymi słowy, do ich zgodności lub niezgodności z prawami czy nakazami użyteczności [...].

Przyjemność zatem i unikanie przykrości to cele, które prawodawca ma na widoku. Dlatego to zależy mu na poznaniu ich wartości. Przyjemności

i przykrości są narzędziami jego pracy. Zależy mu więc na poznaniu ich siły, która znowu, innymi słowy, jest ich wartością [...].

Dla osoby rozważanej ze względu na nią samą wartość przyjemności lub przykrości rozważanych ze względu na nie same będzie większa lub mniejsza zależnie od czterech następujących okoliczności:

- 1) ich intensywności,
- 2) ich trwania,
- 3) ich pewności lub niepewności,
- 4) ich bliskości lub dalekości. [...]

Oto okoliczności, które należy uwzględnić przy ocenie przyjemności lub przykrości rozważanych każda ze względu na siebie samą. Gdy jednak rozważymy wartość jakiejś przyjemności lub przykrości, aby ocenić tendencję jakiegoś czynu, który one powodu ją, trzeba wziąć pod uwagę dwie inne okoliczności, a mianowicie:

5) ich płodność, czyli szansę, że będą po nich następowały uczucia tego samego rodzaju, tj. przyjemności, jeżeli to przyjemność, przykrości, jeżeli to przykrość.

6) ich czystość, czyli szansę, że nie będą po nich następowały uczucia przeciwnego rodzaju, tj. przykrości, jeżeli to przyjemność, przyjemności, jeżeli to przykrość.

Ostatnie dwie, co prawda niezupełnie mogą być, ściśle biorąc, poczytane za właściwości samej przyjemności lub przykrości. Dlatego też nie należałoby ich uwzględniać przy określaniu wartości tej oto przyjemności lub tej przykrości. Należy je, ściśle biorąc, poczytać za właściwości samej tylko czynności lub innego zdarzenia, które wywołało tę przyjemność lub przykrość. W związku z tym należy je brać pod uwagę tylko ze względu na tendencję takiej czynności lub takiego zdarzenia [...].

Dla pewnej liczby osób, ze względu na każdą z nich, wartość przyjemności lub przykrości może być większa lub mniejsza, zależnie od siedmiu okoliczności, a mianowicie sześciu już wymienionych, a więc:

- 1) ich intensywności,
- 2) ich trwania,
- 3) ich pewności lub niepewności,
- 4) ich bliskości lub dalekości,
- 5) ich płodności,
- 6) ich czystości,

i jeszcze jednej, a mianowicie

7) ich rozciągłości, tj. liczby osób, na które się rozciągają, lub (innymi słowy) na które działają [...].

Aby zatem zdać dokładnie sprawę z ogólnej tendencji jakiegoś działania mającego wpływ na interesy społeczeństwa, należy postępować następująco

sposób: zacząć od jakiejś jednej osoby z tych, na których interesy ono oddziałuje, jak się zdaje, w sposób jak najbardziej bezpośredni, i zdać sprawę:

1) z wartości wszelkiej dającej się odróżnić przyjemności, która zdaje się być wywołana przez to działanie w pierwszym jego następstwie¹,

2) z wartości wszelkiej przykrości, która zdaje się być wywołana przez to działanie w pierwszym jego następstwie,

3) z wartości wszelkiej przyjemności, która zdaje się być „wywołana przez nie po pierwszej. To stanowi o płodności pierwszej przyjemności i nieczystości pierwszej przykrości,

4) z wartości wszelkiej przykrości, która zdaje się być wywołana przez nie po pierwszej. To stanowi o płodności pierwszej przykrości i nieczystości pierwszej przyjemności.

5) Należy teraz zsumować po jednej stronie wszystkie wartości wszystkich przyjemności, po drugiej zaś wszystkie wartości wszystkich przykrości. Jeżeli nadwyżka jest po stronie przyjemności, nada ona całemu działaniu dobrą tendencję ze względu na interesy danego osobnika; jeżeli po stronie przykrości, złą tendencję działania w całości.

6) Należy zdać sprawę z liczby osób, których interesy zdają się wchodzić w grę, i powtórzyć powyższe postępowanie w stosunku do każdej z nich z osobna. Należy zsumować liczby wyrażające stopnie dobrej tendencji działania w stosunku do każdej jednostki, do której jego tendencja w całości jest dobra; dalej, uczynić to jeszcze w stosunku do każdej jednostki, dla której jego tendencja jest w całości zła. Należy to zbilansować. Jeżeli nadwyżka będzie po stronie przyjemności, otrzymamy ogólną dobrą tendencję czynności w stosunku do całkowitej liczby, czyli zbiorowości branej pod uwagę; jeżeli po stronie przykrości, ogólną złą tendencję w stosunku do tego samego społeczeństwa [...].

Trudno się spodziewać, aby można było ściśle przeprowadzić całe to postępowanie przed każdym osądem moralnym albo przed każdą decyzją prawnodawczą lub sądową. Zawsze jednak można je mieć na widoku; im bowiem jakieś postępowanie będzie bliższe wyżej wskazanemu, tym będzie dokładniejsze [...].

To samo postępowanie można stosować zarówno do przyjemności, jak do przykrości, niezależnie od tego, w jakiej postaci lub pod jaką nazwą występują. Do przyjemności, bez względu na to, czy będziemy ją nazywali dobrem (które jest właściwie przyczyną lub narzędziem przyjemności), czy zyskiem (który jest odległą przyjemnością albo przyczyną lub narzędziem odległej przyjemności), czy wygodą lub przykrością, dobrodziejstwem, zarobkiem, szczęściem itd.; do przykrości, bez względu na to, czy będziemy ją nazywali złem (które odgrywa taką samą rolę jak dobro) czy szkodą, niewygoda, niepowodzeniem, stratą lub nie szczęściem itd. [...]

Nie jest to teoria ani nowa i nie sprawdzona, ani tym bardziej bezużyteczna. Wszystko w niej zgadza się zupełnie z praktyką ludzkości, ilekroć ma ona jasny pogląd na swój własny interes. Tak na przykład, na czym polega wartość jakiejś własności, np. majątku ziemskiego? Na wszelkiego rodzaju przyjemnościach, które umożliwia, oraz, co na jedno wychodzi na wszelkiego rodzaju przykrościach, które pozwala odwracać. Jednakże wszyscy wiedzą, że wartość własności wzrasta lub spada zależnie od okresu czasu, w którym człowiek z niej korzysta, od pewności lub niepewności, czy wyjdzie z jej posiadania, wreszcie od bliskości lub dalekości terminu wejścia w posiadanie. Co się tyczy intensywności przyjemności dających się z niej wydobyć, o tym się na ogół nie myśli, zależy ona bowiem od tego, jak użyje własności poszczególne osoba prywatna. Tego zaś nie podobna ocenić, dopóki nie zarysują się poszczególne przyjemności, które może z niej wydobyć, lub poszczególne przykrości, które może przy tej pomocy od siebie oddalić. Z tej samej racji nie myśli się na ogół o płodności lub czystości tych przyjemności [...].

Benjamin Constant

O WOLNOŚCIACH STAROŻYTNYCH I NOWOŻYTNYCH

Źródło: *Władza. Wolność. Prawo*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1994
(przeł. Z. Kosno)

Panowie,

Pragnąłbym poddać panom pod rozwagę parę różnic, dość jeszcze nowych, między dwoma rodzajami wolności. Różnice te pozostały do dnia dzisiejszego niezauważone, a przynajmniej nie dość dostrzeżone. Jedną z nich jest wolność, której z takim upodobaniem oddawały się ludy starożytne, drugą zaś wolność szczególnie cenna dla narodów nowożytnych. O ile się nie myłę, analiza ta będzie interesująca z dwojakich względów.

Po pierwsze, konfuzja tych dwóch rodzajów wolności stała się u nas, w czasie trwania naszej rewolucji, źródłem wielu nieszczęść. Francja okazała się zmęczona niepotrzebnymi próbami, których autorzy, poirytowani niewielkim ich sukcesem, usiłowali przymusić ją do cieszenia się dobrem, którego nie pragnęła wcale, i odmawiali jej tego, którego sobie życzyła.

Po drugie, byłoby interesujące i pozytywne zastanowić się, dlaczego rząd reprezentujący społeczeństwo, do którego dobrodziejstw zostaliśmy powołani przez naszą szczęśliwą rewolucję (nazywam ją szczęśliwą pomimo jej ekscesów, ponieważ skupiam wzrok na jej rezultatach), rząd, który jako jedyny dziś może udzielić schronienia wolności, prawie zupełnie był nieznany narodom starożytności.

Wiem, że usiłowano odnaleźć jego ślady u niektórych narodów starożytnych, w republice Sparty na przykład oraz wśród naszych przodków Galów, jednak niesłusznie. [...] System reprezentacyjny jest odkryciem narodów nowożytnych i prze konacie się panowie, że stan ludzkości w starożytności nie pozwalał na powstanie i zakorzenienie się instytucji tego rodzaju. Narody starożytne nie mogły ani odczuć jej konieczności, ani docenić korzyści z nich płynących. Właściwa im organizacja społeczna skłaniała ich do pożądania wolności, zupełnie innej niż ta, jaką wspomniany system nam zapewnia. [...]

Zastanówcie się panowie najpierw, co dzisiaj dla Anglika, Francuza, mieszkańców Stanów Zjednoczonych Ameryki oznacza słowo wolność?

Dla każdego z nich jest to pewność niepodlegania niczemu innemu jak tylko prawom, niemożność bycia ani zatrzymanym, ani uwięzionym, ani uśmierconym czy maltretowanym w jakikolwiek sposób na skutek arbitralnej

woli jednego lub wielu osobników. Jest to dla każdego z nich prawo do wyrażania swoich poglądów, wyboru zajęcia i wykonywania go; dysponowania swoją własnością, czy nawet jej nadużywania, poruszania się bez konieczności proszenia o zezwolenie i zdawania sprawy z motywów i przebiegu podróży. Jest to dla każdego z nich prawo do gromadzenia się, bądź celem omówienia interesów, bądź wyznawania wybranego przez siebie kultu, bądź po prostu spędzanie swoich dni i godzin w sposób bliski swoim inklinacjom i kaprysom. Jest to wreszcie dla każdego z nich prawo do wywierania wpływu na sprawowanie rządu, bądź przez mianowanie wszystkich lub części jego funkcjonariuszy, bądź przez reprezentacje, petycje, wnioski, które rządzący muszą w mniejszym lub większym stopniu brać pod uwagę. Porównajcie teraz do tej wolności wolność starożytnych.

Polegała ona na kolektywnym, lecz bezpośrednim sprawowaniu wielu części całej władzy, na publicznym obradowaniu w sprawach wojny i pokoju, na zawieraniu przymierzy z cudzoziemcami, uchwalaniu praw, ferowaniu wyroków, badaniu rachunków, rozporządzeń i poczynań urzędników, stawianiu ich przed całym narodem, oskarżaniu ich, skazywaniu lub uwalnianiu od winy; jednocześnie jednak, nazywając to wolnością, starożytni uznawali jako rzecz całkowicie pogodzenia z ową wolnością kolektywną, zupełne podporządkowanie jednostki władzy ogółu. Nie znaleźlibyście u nich nic z tego, co stanowi o wolności u nowożytnych. Wszelkie prywatne poczynania poddane są surowemu nadzorowi. Nie ma niczego, co by było wyrazem indywidualnej niezależności, ani pod względem sądów, ani wytwórczości, ani zwłaszcza religii. Możliwość wyboru własnego kultu, która dla nas stanowi jedno z najcenniejszych naszych praw, w oczach starożytnych byłaby zbrodnią i świętokradztwem. W sprawy, które nam się zdają najbardziej błahe, wkracza autorytet społeczności, krępując wolę jednostki. Terpander nie może u Spartan dodać struny do swej liry nie obrażając tym Eforów. Władza decyduje o sprawach najbardziej osobistych. Młody Spartanin nie może swobodnie odwiedzać swojej małżonki. W Rzymie cenzorzy uważnym okiem śledzą życie rodziny. Prawa rządzą obyczajami, a ponieważ obyczaje dotyczą wszystkiego, nie ma niczego, o czym by prawa nie stanowiły.

Tak więc jednostka u starożytnych, będąc władcą we wszystkich prawie sprawach publicznych, w życiu prywatnym jest zawsze niewolnikiem. Jako obywatel decyduje o wojnie i pokoju; jako osoba prywatna jest ograniczona, obserwowana, dławiona we wszystkich swych poczynaniach; jako część zbiorowości przesłuchuje, odwołuje z urzędu, wydaje wyroki, pozbawia dóbr, skazuje na wygnanie lub śmierć swoich urzędników lub zwierzchników, jako poddana zbiorowości sama może być z kolei pozbawiona swojego stanu, wyzbyta z godności, wygnana, skazana na śmierć na skutek nieograniczonej woli całości, której sama jest częścią. Rzecz ma się przeciwnie u narodów nowożytnych, gdzie jednostka będąc niezależną w życiu prywatnym, nawet w pań-

stwach o najwyższym stopniu wolności sprawuje władzę jedynie pozornie. Jej władza jest ograniczona, a prawie zawsze zawieszona, a jeżeli nawet w pewnych okresach, co prawda rzadkich i nie pozbawionych ograniczeń, może się ona tej władzy oddawać, to jedynie po to, aby z niej zrezygnować.

Muszę się tutaj panowie zatrzymać, aby uprzedzić pewną obiekcję, z którą mógłbym się spotkać. Istnieje w starożytności republika, w której zniewolenie egzystencji indywidualnej przez ciało kolektywne nie jest tak zupełne, jak to właśnie opisałem. Republika ta jest najszlachetniejsza ze wszystkich; domyślacie się, że mam na myśli Ateny. Wróć do tego później, i zgadzając się z prawdziwością tego faktu, wytłumaczę jego przyczynę. Zobaczmy, dlaczego ze wszystkich państw starożytnych Ateny były tym, które najbardziej upodobniło się do państw współczesnych. We wszystkich innych jurysdykcja społeczna była nieograniczona. Starożytni, jak to stwierdza Condorcet, nie znali pojęcia praw osobistych. Ludzie byli jak gdyby jedynie maszynami, których funkcjonowanie wyznaczało prawo. To samo uzależnienie charakteryzowało okres rozkwitu republiki rzymskiej; jednostka zagubiła się niejako w narodzie, a obywatel w mieście.

Sięgnijmy teraz do źródeł tej zasadniczej różnicy między starożytnymi a nami.

Wszystkie starożytne republiki były zamknięte w ciasnych granicach. Najludniejsza, najpotężniejsza, najznacniejsza z nich nie dorównywała swym obszarem najmniejszemu z państw nowożytnych. Nieuniknioną konsekwencją znikomego obszaru tych republik był panujący w nich wojowniczy duch; każdy naród napierał ustawicznie na swoich sąsiadów lub się przed nimi bronił. Pchani w ten sposób koniecznością jedni przeciwko drugim, zwalczyli się lub grozili sobie bez ustanku. Ci, którzy nie chcieli być zdobywcami, nie mogli złożyć broni, aby nie być zdobytymi. Wszyscy kupowali swój spokój, niezależność, egzystencję całą, za cenę wojny. Była ona ciągłym ośrodkiem zainteresowania, zajęciem prawie zwyczajnym wolnych państw starożytności. Wreszcie, co było konieczną konsekwencją tego sposobu życia, wszystkie te państwa posiadały niewolników. Zawody fizyczne, a nawet, w niektórych państwach zawody wytwórcze, powierzone były rękom zakutym w żelazo.

Świat nowożytny przedstawia obraz najzupełniej odwrotny. Najmniejsze państwa naszych czasów są bez porównania bardziej rozległe niż były Sparta czy Rzym w ciągu pięciu wieków. Nawet podział Europy na kilka państw jest, dzięki postępowi oświecenia, raczej pozorny niż rzeczywisty. Podczas gdy dawniej każdy naród tworzył wyizolowaną rodzinę, która z zasady była wrogiem innych rodzin, obecnie ludzie żyją w masie, jakkolwiek podzielonej na różne nazwy i o różnych rodzajach organizacji społecznej, jednak jednorodnej w swej naturze. Jest ona wystarczająco silna, aby nie obawiać się barbarzyńskich hord. Wystarczająco oświecona, by nie uciekać się do wojny. Jej zgodnym dążeniem jest pokój. [...]

Ponadto, gdybym mógł pozwolić sobie na dygresję, która niestety byłaby zbyt długa, wykazałbym panom, poprzez analizę obyczajów, zwyczajów, sposobu handlowania kupieckich narodów starożytności, że nawet ich handel był niejako przesiąknięty duchem epoki, atmosferą wojny i wrogości, która je otaczała. Handel był wówczas szczęśliwym przypadkiem; obecnie jest czymś zwyczajnym, jedynym celem, powszechnym dążeniem, prawdziwym życiem narodów. Pragną one spokoju, a wraz z nim dobrobytu, a jako źródła dobrobytu, wytwórczości. Wojna staje się z każdym dniem coraz bardziej nieskutecznym środkiem osiągnięcia ich pragnień. Ani jednostki, ani narody nie są w stanie osiągnąć jej drogą korzyści, które równałyby się rezultatom spokojnej pracy i regularnych wymian handlowych. Starożytni poprzez zwycięską wojnę zdobywali niewolników, daniny, nowe ziemie, pomnażając przez to bogactwo ogólne i jednostkowe. Nowożytnych zwycięska wojna musi kosztować zawsze więcej niż przynosi zysku.

Wreszcie, dzięki handlowi, religii, postępowi intelektualnemu i moralnemu ludzkości, narody europejskie nie znają już niewolnictwa. Wolni ludzie muszą wykonywać wszystkie zawody, zaspokajając potrzeby społeczności.

Z łatwością można przewidzieć nieunikniony rezultat tych różnic.

Po pierwsze, rozległość kraju o tyleż pomniejsza znaczenie polityczne przypadające w udziale każdej jednostce. Najciemniejszy republikanin Rzymu i Sparty był potęgą. Rzecz się ma zupełnie inaczej ze zwykłym obywatelem Wielkiej Brytanii czy Stanów Zjednoczonych. Jego osobisty wpływ jest zaledwie wyczuwalnym elementem woli społecznej, która nadaje kierunek rządowi.

Po drugie, obalenie niewolnictwa pozbawiło wolnych ludzi wolnego czasu, którym dysponowali z tej racji, że większość prac spoczywała na barkach niewolników. Dwadzieścia tysięcy Ateńczyków nie mogłoby obradować każdego dnia na placu publicznym, gdyby nie niewolnicza ludność Aten.

Po trzecie, w przeciwieństwie do wojny, handel nie pozostawia w życiu człowieka przerw na bezczynność. Ciągłe oddawanie się życiu publicznemu, codzienne rozprawianie o sprawach państwowych, dyskusje, narady, cały ten ruch wokół stronnictw, niezbędne agitacje, czyli przymusowe wypełnienie, aby użyć tego terminu, życia wolnych narodów starożytności, które, pozbawione tej możliwości czułyby się przygniecione ciężarem bezczynności, narodom współczesnym przy niosłoby tylko zamęt i zmęczenie, gdyż każda ich jednostka zajęta swoimi spekulacjami, przedsięwzięciami, korzyściami, które uzyskuje lub ma nadzieję uzyskać, zgadza się na oderwanie się od swoich zajęć tylko chwilowo i to w najmniejszym zakresie.

Wreszcie, handel wzbudza w człowieku gorące umiłowanie indywidualnej nie zależności. Zaspakaja on ich potrzeby, spełnia pragnienia bez ingerencji władzy. Ingerencja ta jest prawie zawsze – nie wiem zresztą, dlaczego mówię prawie – ingerencja ta zawsze jest czymś, co przeszkadza i krępuje. Za każdym

razem, kiedy władza usiłuje wtrącić się do prywatnych spekulacji, spekulującym przynosi to utrapienie. Za każdym razem, kiedy rządy usiłują się zająć naszymi interesami, robią to gorzej i kosztowniej od nas samych.

Wspomniałem wam panowie, że będę mówić o Atenach, których przykład można by przeciwstawić niektórym z moich twierdzeń, a który jednak – przeciwnie – wszystkie je potwierdzi.

Ateny, jak to już wcześniej przyznałem, były najbardziej handlową ze wszystkich greckich republik; obywatele ich cieszyli się więc nieskończenie większą wolnością indywidualną niż obywatele Rzymu i Sparty. Gdybym mógł wdać się w szczegóły historyczne, wykazałbym wam, że handel spowodował zaniknięcie u Ateńczyków wielu z tych cech, które różniły narody starożytne od nowożytnych. Umysłowość ateńskich kupców podobna była do umysłowości kupców dzisiejszych. Czytając Ksenofonta dowiadujemy się, że w czasie wojny peloponeskiej wycofali oni swoje kapitały z kontynentu attyckiego, aby przenieść je na wyspy Archipelagu. Handel spowodował obieg pieniędzy. U Izokratesa zauważamy ślady posługiwania się weksłami. Zauważcie również, jak bardzo ich obyczaje podobne są do naszych. Jeśli chodzi o ich stosunki z kobietami, to zobaczycie (cytuję wciąż Ksenofonta), że mężowie zadowoleni są, kiedy w małżeństwie panuje spokój i przyjazne umiarkowanie, pobłażliwie odnoszą się do małżonek zbyt podatnych na tyranie natury, przymykają oczy na nieodpartą moc namiętności, wybaczą pierwszą słabość i zapominają o drugiej. Jeśli chodzi o stosunki z cudzoziemcami, to nie skąpią oni praw miejskich nikomu, kto przynosi się do nich z rodziną i zakłada rzemiosło lub wytwórczość; a wreszcie uderzające jest ich niezmiernie umiłowanie indywidualnej niezależności. W Sparcie, powiada filozof, obywatele przybiegają na wezwanie urzędnika. Ateńczyka jednakże doprowadziłaby do rozpaczmyśli, że uważano by go od urzędnika zależnym.

Ponieważ jednak w Atenach istniało również wiele z innych okoliczności, decydujących o charakterze narodów starożytnych; ponieważ istniała ludność niewolnicza, a terytorium było mocno ściśnięte, znajdujemy tam ślady wolności właściwej starożytnym. Naród tworzy prawa, bada postępowanie urzędników, wzywa Peryklesa do rozliczenia się ze swoich poczynań, skazuje na śmierć wszystkich generałów, którzy dowodzili w bitwie pod Argos. Jednocześnie ostracyzm, samowładztwo zalegalizowane i wychwalane przez wszystkich ówczesnych ustawodawców, ostracyzm, który wydaje się i powinien się nam wydawać oburzającą niesprawiedliwością dowodzi, że jednostka w Atenach była podporządkowana supremacji ciała społecznego w stopniu, jaki nie istnieje w żadnym z wolnych państw Europy.

Z tego, co wyłożyłem powyżej wynika, że nie możemy już cieszyć się wolnością starożytnych, wolnością, na którą składa się aktywne i stałe uczestnictwo w kolektywnej władzy. Wolność, która jest naszym udziałem polega na spokojnym oddawaniu się osobistej niezależności. Udział we władaniu naro-

dem, przynależny w starożytności każdemu, nie był, tak jak za naszych czasów, abstrakcyjnym domniemaniem. Wola każdego obywatela miała realny wpływ; z praktykowania tej woli czerpał on żywą i częstą przyjemność. W rezultacie, starożytni byli gotowi do wielu poświęceń dla zachowania swoich praw politycznych oraz uczestnictwa w zarządzaniu państwem. Każdy z nich, odczuwając z dumą, ile wart był jego głos, znajdował w tej świadomości własnego znaczenia głębokie zadośćuczynienie.

Zadośćuczynienie to dla nas jest już niedostępne. Jednostka zagubiona w tłumie, prawie nigdy już nie dostrzega wpływu, jaki wywiera. Wola jej nigdy nie odciska się na zbiorowości; nic nie stwierdza w jej oczach wartości jej współdziałania. Praktykowanie praw politycznych daje nam więc tylko część satysfakcji, jaką czerpali z niego starożytni, a jednocześnie postęp cywilizacji, komercyjne nastawienie epoki, łączność między narodami, zwielokrotniły i nieskończenie zróżnicowały sposoby osiągnięcia jednostkowego szczęścia.

Wynika stąd, że powinniśmy być o wiele bardziej niż starożytni przywiązani do naszej osobistej niezależności. Starożytni bowiem, poświęcając tę niezależność dla praw politycznych, poświęcali mniej, aby osiągnąć więcej, podczas gdy my, czyniąc to samo poświęcenie, dalibyśmy więcej, aby otrzymać mniej.

Celem starożytnych był podział władzy pomiędzy wszystkich obywateli tej samej ojczyzny i to właśnie nazywali oni wolnością. Celem nowożytnych jest niczym nie zmaczone korzystanie z dobrodziejstw indywidualnej niezależności, a wolnością są dla nich gwarancje, zapewnione im w tym celu przez instytucje. [...]

Stwierdziłem na początku, że ludzie o dobrych zresztą intencjach, nie dostrzegłszy tych różnic, przyczynili się do niezmiernego zła w czasie naszej długiej i burzliwej rewolucji. Ludzie ci czerpali jednak wiele swoich teorii z dzieł filozofów, którzy nie podejrzewali nawet, jakim modyfikacjom uległy przez dwa tysiące lat dyspozycje ludzkości. Spróbuję poddać analizie system najznakomitszego z nich, Jana Jakuba Rousseau, i wykazać, że przenosząc w czasy współczesne zakres kolektywnej zwierzchności przynależnej innym wiekom, ten wzniosły geniusz poruszany najczystszy umiłowaniem wolności dostarczył niemniej zgubnych pretekstów niejednej tyranii. Oczywiście, odsłaniając to, co uważam za ważką pomyłkę, zachowam oględność w krytyce i poważanie w potępieniu. Prawda powinna jednak wziąć górę nad rozważaniami czerpiącymi swą potęgę z blasku niezwykłego talentu i autorytetu ogromnej sławy. Zresztą, jak się o tym przekonamy, pomyłki, z którą mam zamiar się rozprawić nie należy przypisywać głównie Rousseau: jest ona o wiele bardziej dziełem jednego z jej sukcesorów, mniej elokwentnego, lecz nie mniej surowego i po tysiackroć bardziej skłonnego do przesady. Jest nim ksiądz de Mably, mogący uchodzić za reprezentanta systemu, w którym, zgodnie z maksymą wolnością starożytnej, obywatele winni być całkowicie zniewoleni, aby naród mógł być suwerennym, a jednostka winna być niewolnikiem, aby lud był wolny.

Książd de Mably, podobnie jak Rousseau i wielu innych wziął, w ślad za starożytnymi, autorytet ciała społecznego za wolność i wszystkie sposoby wydały mu się dobre, aby autorytet ten rozciągnąć na tę oporną część istnień ludzkich, nad których niezależnością ubolewał. We wszystkich swych dziełach wyraża żal, że prawo osiąga jedynie czynów. Pragnąłby, aby mogło ono osiągnąć myśli, najbardziej przelotnych odczuć, aby ścigało człowieka bez ustanku i nie pozostawiając mu schronienia, w którym mógłby umknąć jego władzy. Ledwie zauważył u jakiegoś narodu stosowanie represyjnych środków, a już wydawało mu się, że poczynił odkrycie i stawiał je za wzór; nienawidził indywidualnej wolności, tak jak nienawidzi się osobistego wroga i skoro tylko natykał się w historii na naród, który był jej całkowicie pozbawiony, nie mógł powstrzymać się od podziwiania go, nawet jeśli brakło mu całkiem wolności politycznej. Wpadał w zachwyt nad Egipcjanami, ponieważ, jak powiadał, wszystko u nich regulowane było prawami, łącznie z wypoczynkiem i potrzebami, wszystko ugięło się przed potęgą ustawodawcy; każda chwila dnia wypełniona była jakimś obowiązkiem. Nawet miłość poddawała się tej poważnej ingerencji, gdyż to właśnie prawo otwierało lub zamykało podwoje małżeńskiej łożnicy.

Sparta, łącząca system republikański z tym samym zniewoleniem jednostek, wzbudzała w umyśle tego filozofa jeszcze żywszy entuzjazm. Ten wielki klasztor wydawał mu się ideałem republiki doskonałej. Dla Aten żywił głęboką pogardę i z chęcią powiedziałby o tym narodzie, najpierwszym w Grecji, to, co pewien akademik i wielki pan mówił o Akademii Francuskiej: „Cóż za przerażający despotyzm! Każdy robi tam, co chce”. Należy dodać, że wielmoża ten miał na myśli Akademię taką, jaką była trzydzieści lat temu.

Montesquieu, obdarzony umysłem bardziej badawczym, gdyż głowę miał chłodniejszą, nie popadł całkiem w te same błędy. Uderzyły go różnice, które przytoczyłem, nie odkrył on jednak ich prawdziwej przyczyny. „Politycy greccy – powiada – żyjący pod rządami narodu, za jedyną siłę uznawali siłę cnoty. Dzisiejsi zaś nie mówią nam o niczym innym jak o manufakturach, handlu, finansach, bogactwach, a nawet luksusie”. Przypisywał to różnicy między republiką a monarchią, podczas gdy istota rzeczy polega na odmiennym duchu czasów starożytnych i nowożytnych. Tak obywatele republik, jak i poddani monarchii pragną przyjemności i nie ma nikogo, kto by w obecnym stanie społeczeństw ich nie pożądał. Naród najbardziej w czasach nowożytnych przywiązany do wolności był zarazem, przed wyzwoleniem Francji, narodem najbardziej przywiązanym do wszelkich uciech życia; wolność cenił zwłaszcza dlatego, że upatrywał w niej gwarancję dla przyjemności, które były mu drogie. Niegdyś tam, gdzie istniała wolność, można było znosić wyrzeczenia, teraz zaś, aby pogodzić się z wyrzeczeniami, konieczne jest niewolnictwo. Byłoby dziś rzeczą łatwiejszą uformować Spartan z narodu niewolników, niż ze Spartan uczynić naród wolny. [...]

Jeśli podzielacie teraz panowie pogląd, który w moim przekonaniu wynika niezbitnie z tych faktów, to uznacie wraz ze mną następujące prawdy:

Niezależność jednostki jest najważniejszą ze współczesnych potrzeb. Nie należy więc nigdy żądać jej poświęcenia dla wolności politycznej.

Wynika z tego, że żadna z licznych i zbyt wychwalanych instytucji, które w republikach starożytnych krępowały wolność jednostki, nie byłaby do przyjęcia w czasach współczesnych.

Zdawałoby się, że prawdy tej nie trzeba udawadniać. Dzisiejsze rządy nie skłaniają się wcale do naśladowania republik starożytności. A jednak, jakkolwiek instytucje republikańskie znajdują u nich niewielkie uznanie, to wykazują one dziwne upodobanie do niektórych republikańskich zwyczajów. Przykre to, że są to właśnie te zwyczaje, które pozwalają skazywać na wygnanie czy pozbawianie dóbr. Pamiętani, że w 1802 r. w ustawie o sądach specjalnych znalazł się artykuł wprowadzający we Francji grecki ostracyzm i Bóg jeden wie, ilu elokwentnych mówców prawilo nam w obronie tego artykułu (zanim został on wycofany!) o wolności Aten i wszystkich poświęceniach, jakie jednostka powinna dokonać dla jej zachowania. Podobnie, w okresie o wiele bliższym, kiedy lękliwe władze usiłowały nieśmiałą ręką pokierować wyborami w sposób dla siebie dogodny, pewna gazeta, nie zarażona bynajmniej republikanizmem, zaproponowała wskrzeszenie rzymskiej cenzury celem odsunięcia niebezpiecznych kandydatów.

Sądzę więc, że nie będzie zbędną dygresją, jeżeli na poparcie moich twierdzeń powiem parę słów o tych dwóch tak chwalonych instytucjach.

Ateński ostracyzm opierał się na założeniu, że społeczeństwo ma wszelką władzę nad swoimi członkami. Założenie to mogło go usprawiedliwiać, a w państwie tak niewielkim, w którym siła jednostki mogła zachwiać potęgą mas, ostracyzm mógł posiadać pozory użyteczności. U nas jednakże jednostki mają prawa, które społeczeństwo winne jest respektować, a ich wpływ jest, jak to już zauważyłem, tak bardzo zagubiony w mnogości innych, jednakowych lub przewyższających go wpływów, że wszelkie represje, motywowane koniecznością jego pomniejszenia są zbędne, a przez to niesprawiedliwe. Nikt nie ma prawa skazywać obywatela na wygnanie, jeżeli wyrok taki nie został wydany przez legalny sąd, zgodnie z wyraźnym prawem, przypisującym karę wygnania do czynu, którego jest winnym. Nikt nie ma prawa wyrwać obywatela ze swojej ojczyzny, właściciela ziemskiego z posiadłości, odrywać kupca od interesu, męża od żony, ojca od dzieci, pisarza od uczonych medytacji, starca od swoich przyzwyczajęń. Każde wygnanie polityczne jest politycznym zamachem. Każdy wyrok skazujący na wygnanie wydane przez zgromadzenie dla rzekomego zbawienia publicznego jest zbrodnią tego zgromadzenia przeciwko zbawieniu publicznemu, które przejawia się jedynie w poszanowaniu praw, przestrzeganiu form i zachowywaniu gwarancji. [...]

Panowie, nie jesteśmy ani Persami podległymi despotcie, ani Egipcjanami rządzonymi przez kapłanów, ani Galami, których druidzi mogą złożyć w ofierze, ani też Grekami czy Rzymianami, dla których uczestnictwo we władaniu społeczeństwem było rekompensatą za brak wolności osobistej. Jesteśmy ludźmi nowożytnymi, pragnącymi korzystać ze swoich praw i rozwijać swoje zdolności w sposób, jaki nam się podoba obrać nie szkodząc innym.

Strzeżmy się tego podziwu dla niektórych reminiscencji starożytności. Skoro żyjemy w czasach nowożytnych, pragnę wolności odpowiadającej czasom nowożytnym; a skoro żyjemy w monarchii, pokornie zaklinam monarchie, aby nie zapożyczały od starożytnych sposobów zniewalania nas. [...]

Widzicie panowie, że moje obserwacje w żaden sposób nie dążą do pomniejszenia wartości wolności politycznej. Nie wyciągam bynajmniej z przedłożonych wam faktów wniosków, jakie wyciągają niektórzy. Twierdzą oni, że skoro starożytni byli wolni, a my nie możemy już być tak wolni jak oni, to jesteśmy przeznaczeni do tego, aby być niewolnikami. Chcieliby oni ustanowić nowe państwo, wyposażone w pewne elementy, które, jak twierdzą, są jedynie odpowiadającymi sytuacji dzisiejszego świata. Elementy te to przesady, aby w ludziach wzbudzić lęk, egoizm, aby ich zdeprawować, frywolność, aby ich ogłupić, wulgarne uciechy, aby ich upodlić, despotyzm, aby nimi rządzić; no i oczywiście wiedza oparta na faktach i nauki ściśle służące umocnieniu despotyzmu. Dziwne by było, gdyby taki właśnie był rezultat czterdziestu wieków, w czasie których ludzkość wzbogaciła się moralnie i materialnie; trudno mi to sobie wyobrazić.

Z tego, co nas różni od starożytności wyciągam wnioski zgoła odmienne. Zamiast osłabiać gwarancje, należy rozszerzać uprawnienia. To, czego się domagam, to nie rezygnacja z wolności politycznej, lecz wzbogacenie jej o wolność osobistą. Dzisiejsze rządy nie bardziej niż dawniej mają prawo do przywłaszczania sobie władzy, która nie została im nadana. Co więcej, rządy wywodzące się z legalnego źródła mniej niż dawniej mają prawo do sprawowania arbitralnej dominacji nad jednostkami. Prawa, które posiadaliśmy od zarania czasów, te odwieczne prawa do akceptowania ustaw, do zajmowania się naszymi interesami, do bycia nieoddzielną częścią społeczności, której jesteśmy członkami i dzisiaj są naszym udziałem. Rządy jednak mają nowe obowiązki. Postęp cywilizacji, przemiany dokonane w ciągu wieków nakazują władzy większy szacunek dla zwyczajów, uczuć, niezależności jednostek. Wszystko to powinna ona traktować ostrożniejszą i lżejszą ręką,

Umiarkowanie to, należące do zasadniczych obowiązków rządzących, leży również w ich dobrze pojętym interesie; gdyż o ile wolność odpowiadająca nowożytnym różni się od wolności starożytnych, to despotyzm, który był możliwy w starożytności nie jest już możliwy w czasach nowożytnych. Z faktu, że jesteśmy bardziej niż starożytni pozbawieni wolności politycznej i zwykle mniej o nią zabiegamy może wynikać, że zbyt czasem zaniedbujemy, i zawsze

niesłusznie, gwarancje, jakie nam ona zapewnia. Zarazem jednak, ponieważ o wiele bardziej niż starożytni przywiązani jesteśmy do wolności indywidualnej, będziemy jej w razie potrzeby bronić z o wiele większą zręcznością i wytrwałością; dysponujemy też dla jej obrony środkami, jakich starożytni nie mieli.

Handel sprawia, że działania arbitralnej władzy mogą się odbić na naszej egzystencji w sposób bardziej dotkliwy, gdyż aby osiągnąć naszych bardziej różnorodnych spekulacji, musi ona pomnażać swoje metody; jednakże ten sam handel ułatwia wymknięcie się jej poprzez zmianę natury własności, która staje się dzięki tym zmianom prawie nieuchwytna.

Handel nadaje własności nową wartość: obieg; bez obiegu własność jest jednoznaczna z użytkowaniem, a władza zawsze może osiągnąć użytkownika poprzez odebranie korzyści z niego płynących; obieg jednakże stawia tym działaniom niewidoczną i niezwykniętą przeszkodę.

Konsekwencje handlu sięgają jeszcze dalej. Nie tylko czyni on ludzi wolnymi, ale przez stworzenie kredytu sprawia, że to władza staje się zależna.

Pieniądze, powiada pewien francuski autor, są najniebezpieczniejszą bronią despotyzmu; jednocześnie jednak jego najpotężniejszym hamulcem. Kredyt posłuszny jest jednostce; siła jest tu bezużyteczna; kiedy pieniądze zostają ukryte lub znikają, wszystkie operacje państwowe zostają zawieszane. Kredyt u starożytnych nie miał podobnego znaczenia. Ich rządy były silniejsze od jednostek, dzisiaj jednostki są silniejsze od władz politycznych. Bogactwo jest potęgą, którą można się posłużyć w każdej chwili i w każdych okolicznościach, a w związku z tym bardziej realną i dającą się lepiej wykorzystać. Władza grozi, bogactwo wynagradza, oszukując władzę można się jej wymknąć; aby wkraść się w łaski bogactwa należy mu służyć; ono więc musi odnieść zwycięstwo.

Indywidualna egzystencja jest dla tych samych przyczyn mniej włączona w życie polityczne. Ludzie daleko przenoszą swoje skarby, ze sobą zaś unoszą wszelkie przyjemności życia. Handel zbliżył narody i upodobił do siebie ich zwyczaje i obyczaje; głowy państw mogą być wrogami, lecz narody są sobie bliskie. Niechże więc władza się z tym pogodzi: wolność jest nam potrzebna i będziemy ją mieli. Ponieważ jednak wolność, jakiej my potrzebujemy różni się od wolności starożytnych, jej organizacja musi być inna niż organizacja wolności starożytnej. Ta ostatnia cechowała się tym, że im więcej człowiek poświęcał czasu i sił na praktykowanie swych praw politycznych, tym bardziej czuł się wolny; ta zaś wolność, do której my jesteśmy przeznaczeni, tym bardziej będzie nam droga, im więcej nasze życie polityczne pozostawi nam czasu na nasze prywatne interesy.

Stąd też, panowie, wywodzi się konieczność systemu reprezentacyjnego. System reprezentacyjny jest niczym innym jak organizacją, przy pomocy której naród zrzuca na barki kilku jednostek ciężar tego, czego nie może lub nie chce robić sam. Ubodzy sami zajmują się swoimi interesami; ludzie bogaci zaś biorą sobie zarządców (intendenta). W tym się zawiera historia narodów

starożytnych i nowożytnych. System reprezentacyjny jest pełnomocnictwem nadanym pewnej liczbie ludzi przez naród, który pragnie obrony swych interesów, a nie ma czasu, aby zawsze bronić ich sam. Ludzie bogaci musieliby jednak być szaleni, by biorąc sobie zarządców, nie poddawać uważnemu i surowemu osądowi, czy zarządcy ci spełniają obowiązki, czy ich nie zaniedbują, czy nie są skorumpowani lub też nieudolni; toteż aby ocenić pełnomocników, mocodawcy wykazujący rozwagę pilnie śledzą interesy, których prowadzenie im powierzyli. Podobnie i społeczeństwa, które, aby cieszyć się odpowiednią dla nich wolnością, uciekają się do systemu reprezentacyjnego, sprawować muszą aktywny i stały nadzór nad swoimi reprezentantami, oraz zastrzec sobie okresowo prawo – nie przedzielone zbyt długimi przerwami – do ich usunięcia, jeżeli zdradziliby oni jego życzenia, i do cofnięcia władzy, której by nadużyli.

Z faktu bowiem, że wolność nowożytna różni się od wolności starożytnej wynika, że jest ona również zagrożona innego rodzaju niebezpieczeństwem.

Niebezpieczeństwo wolności starożytnej polegało na tym, że ludzie, zajęci wyłącznie zapewnieniem sobie udziału we władzy, zbyt mało sobie cenili prawa osobiste i korzyści z nich płynące.

Niebezpieczeństwem wolności nowożytnej jest zaś to, że zaabsorbowani cieszeniem się naszą wolnością prywatną i zagonieni w poszukiwaniu zysku, zbyt łatwo możemy zrezygnować z należącego się nam prawa do udziału we władzy politycznej.

Depozytariusze władzy nie omieszkają nas do tego nakłaniać. Jakże chętnie oszczędziliby nam wszelkiego trudu, za wyjątkiem obowiązku posłuszeństwa i płacenia! Już słyszę, jak mówią: „Jaki właściwie jest cel wszystkich waszych wysiłków, pubudka waszej pracy, przedmiot waszych nadziei? Czyż nie jest nim szczęście? Dajcie nam więc wolną rękę, a my wam to szczęście damy”. O nie, panowie, nie dawajmy im wolnej ręki. Jakkolwiek wrzuszająca byłaby tak czuła troska, prosimy władzę o pozostanie w swoich granicach. Niechaj będzie ona tylko sprawiedliwa, a my już zajmiemy się własnym szczęściem.

Czyż korzystanie z praw, nie połączone z gwarancjami, mogłoby nam to szczęście zapewnić? Gdzie znaleźlibyśmy te gwarancje, gdybyśmy zrezygnowali z wolności politycznej? Zrezygnowanie z niej byłoby, panowie, szaleństwem podobnym szaleństwu człowieka, który chciałby zbudować na piasku budynek bez fundamentu tylko dlatego, że mieszka dopiero na pierwszym piętrze.

A zresztą panowie, czy szczęście, jakiegokolwiek by nie było rodzaju, jest naprawdę jedynym celem rodzaju ludzkiego? Nasza kariera byłaby w takim wypadku bardzo zawężona, a nasze przeznaczenie mało wzniosłe. Wolność polityczna, dając wszystkim bez wyjątku obywatelom możliwość sprawowania pieczy nad najświętszymi ich interesami, poszerza ich umysł, uszlachetnia myśli, ustanawia między nimi rodzaj równości intelektualnej będącej chwałą i potęgą narodu.

Toteż spojrzcie, jak pierwsza instytucja, zwracająca narodowi wolność polityczną, od razu go uszlachetnia. Spojrzcie, jak nasi rodacy wszelkich klas i profesji, wychodząc poza krąg swoich zwykłych zajęć i prywatnych interesów, znajdują się nagle wyniesieni na poziom ważnych funkcji, które powierza im konstytucja, jak z rozważą dokonują wyboru, z energią stawiają opór, niweczą podstępny, stawiają czoła groźbie, szlachetnie opierają się pokusie.

Spójrzcie, jak czysty, głęboki i szczery patriotyzm triumfuje w naszych miastach, odżywa nawet w najmniejszych osadach, przenika do warsztatów, pobudza do życia wieś, jak świadomość naszych praw i konieczności zapewnienia im gwarancji wypełnia sprawiedliwy i prawy umysł użytecznego rolnika i zapobiegliwego kupca, którzy doświadczeni w historii krzywd, których doznali i nie mniej światli co do tego, jakich środków wymaga zapobieżenie im, obejmują jednym spojrzeniem całą Francję i, będąc przekazicielami wdzięczności narodu, wynagradzają swoimi głosami trzydziestoletnią wierność zasadom w osobie najznakomitszego z obrońców wolności.

Zamiast więc panowie rezygnować z którejś z tych dwóch rodzajów wolności, należy, jak to wykazałem, nauczyć się godzić jedną z drugą. Instytucje, jak powiada słynny autor historii republik średniowiecznych, powinny wypełniać rolę, jaką wyznacza im przeznaczenie ludzkości; cel ten osiągają tym lepiej, im większą liczbę obywateli podnoszą do najwyższej godności moralnej.

Dzieło ustawodawcy nie jest dokończony przez to tylko, że dał on ludowi spokój. Nawet jeżeli lud jest zadowolony, pozostaje jeszcze wiele do zdziałania. Instytucje winny są dokończyć moralnej edukacji obywateli. Powinny, szanując jednocześnie indywidualne prawa obywateli, licząc się z ich niezależnością, nie mącąc spokoju ich zajęć, poświęcić część swojego wpływu na sprawy publiczne, wzywać ich do współdziałania w sprawowaniu władzy przez oddanie jej swojej determinacji i swoich głosów, zagwarantować im prawo do kontroli i nadzoru poprzez wyrażenie opinii i kształtując ich w ten sposób do tych szczytnych funkcji, obdarzyć ich zarazem i pragnieniem i zdolnością ich spełniania.

Karol Marks

W KWESTII ŻYDOWSKIEJ

Źródło: *Władza. Wolność. Prawo*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1994
(tłumacz nieznan)

Droits de l'homme, prawa człowieka jako takie odróżnia się od *droits du citoyen*, od praw obywatela. Kimże jest ów *homme* w odróżnieniu od *citoyen*? To nikt inny jak tylko członek społeczeństwa obywatelskiego. Dlaczego członka społeczeństwa obywatelskiego nazywa się tu „człowiekiem”, po prostu człowiekiem, a jego prawa – prawami człowieka? Z czego wynika ten fakt? Wynika on ze stosunku państwa politycznego do społeczeństwa obywatelskiego, z istoty emancypacji politycznej.

Przede wszystkim stwierdzamy, że tak zwane prawa człowieka, *droits de l'homme* w odróżnieniu od *droits du citoyen*, nie są niczym innym jak prawami członka społeczeństwa obywatelskiego, tj. człowieka egoistycznego, człowieka ode rwanego od siebie samego i od wspólnoty. Oddajmy głos najradzykalniejszej konstytucji – Konstytucji z 1793 r.:

Art. 2. „Prawami tymi itd. (prawami naturalnymi i nie ulegającymi przedawnieniu) są: równość, wolność, bezpieczeństwo, własność.”

Na czym polega wolność?

Art. 6. „Wolność jest to przysługująca człowiekowi możliwość czynienia wszystkiego go, co nie narusza praw drugiego człowieka”, lub też według deklaracji praw człowieka z 1791 r.: „Wolność polega na tym, że wolno każdemu czynić wszystko, co nie szkodzi drugiemu”.

Wolność jest to prawo czynienia wszystkiego, co nie szkodzi innym. Granice, w których każdy może się poruszać bez szkody dla innych, wyznaczone są przez prawo, tak jak granica dwóch pól – przez miedzę. Chodzi o wolność człowieka jako izolowanej, zamkniętej w sobie monady. Dlaczego to, według Bauera, Żyd nie jest zdolny uzyskać praw człowieka?

„Dopóki pozostaje on Żydem, dopóty nad jego istotą ludzką, która powinna by go łączyć jako człowieka z innymi ludźmi, musi górować i odgradzać go od nie – Żydów ta jego ograniczona istota, która czyni zeń Żyda”.

Jednakże prawo człowieka do wolności opiera się nie na związku człowieka z człowiekiem, lecz przeciwnie, na odgradzaniu się człowieka od człowieka. Ono jest właśnie prawem tego odgradzania się, prawem ograniczonej, do samej siebie ograniczonej jednostki.

Praktycznym zastosowaniem prawa człowieka do wolności jest prawo człowieka do własności prywatnej.

Na czym polega prawo człowieka do własności prywatnej?

Art. 16. (Konstytucja z 1793r.): „Prawo własności jest prawem, które przysługuje każdemu obywatelowi, a mocą którego może on używać według swej woli swego majątku, swych dochodów, owoców swej pracy i pilności oraz dowolnie nimi rozporządzać.”

Prawo człowieka do własności prywatnej jest więc prawem korzystania ze swego majątku i rozporządzania nim według swej woli, bez względu na innych ludzi, niezależnie od społeczeństwa, a więc jest to prawo egoizmu. Owa wolność indywidualna, jak i ten sposób korzystania z niej stanowią podstawę społeczeństwa obywatelskiego. Każde ona człowiekowi odnajdywać w innym człowieku nie urzeczywistnienie swej wolności, lecz raczej jej ograniczenie. Przede wszystkim jednak proklamuje ona prawo człowieka.

Pozostają jeszcze inne prawa człowieka – równość i bezpieczeństwo.

Równość – tutaj, w swoim znaczeniu niepolitycznym – to nic innego jak równość wyżej omówionej wolności a mianowicie: każdego człowieka jednako uważa się za taką w sobie zamkniętą monadę. Konstytucja z 1795 r. określa pojęcie tej równości, odpowiednio do jej znaczenia w sposób następujący:

Art. 3. (Konstytucja z 1795 r.): „Równość polega na tym, że prawo jest jednakie dla wszystkich, zarówno gdy ono chroni, jak też gdy karze”.

A jak się ma sprawa z bezpieczeństwem?

Art. 8. (Konstytucja z 1793 r.): „Bezpieczeństwo polega na opiece, którą społeczeństwo otacza każdego ze swoich członków celem zachowania jego osoby, jego praw i jego własności”.

Bezpieczeństwo jest to najwyższe socjalne pojęcie społeczeństwa obywatelskiego, jest to pojęcie polacji, zgodnie z którym całe społeczeństwo po to tylko istnieje, by zagwarantować każdemu swemu członkowi zachowanie jego osoby, jego praw i jego własności. W tym znaczeniu nazywa Hegel społeczeństwo obywatelskie „państwem z potrzeby i z rozsądku”.

Przez pojęcie bezpieczeństwa nie wznosi się społeczeństwo obywatelskie ponad swój egoizm. Przeciwnie, bezpieczeństwo jest zabezpieczeniem jego egoizmu.

Żadne więc z tak zwanych praw człowieka nie wykracza poza człowieka egoistycznego, poza człowieka jako członka społeczeństwa obywatelskiego, tj. jednostkę kierującą się wyłącznie sobą, swym prywatnym interesem i swym widzimisię i odgrodzoną od wspólnoty. W owych prawach człowiek bynajmniej nie jest traktowany jako istota gatunkowa, raczej samo życie gatunkowe, społeczeństwo, stanowi tu zewnętrzne ramy dla jednostek, ograniczenie ich pierwotnej samodzielności. Jedyną więzią, która je zespała, to przyrodzona konieczność, potrzeba i interes prywatny, dążność do zachowania swej własności i swej egoistycznej osoby.

Zgoła zagadkowy jest fakt, że naród, który dopiero zaczyna się wyzwalać, zaczyna zrywać wszelkie bariery między różnymi stanami i budować wspólnotę polityczną, że taki naród proklamuje uroczyste uprawnienia człowieka egoistycznego, odgradzonego od innych ludzi i od wspólnoty (Deklaracja praw itd. z 1791 r.); co więcej, powtarza tę proklamację w chwili, kiedy tylko najbardziej heroiczna ofiara może naród uratować i wymaga się jej jak najbardziej stanowczo, kiedy poświęcenie wszystkich interesów społeczeństwa obywatelskiego musi stać się nakazem chwili, a egoizm jako przestępstwo podlegać karze (Deklaracja praw itd. z 1793). Jeszcze bardziej zagadkowy staje się ten fakt, gdy stwierdzamy, że emancypatorzy polityczni degradowują nawet obywatelstwo państwowe, wspólnotę polityczną, do roli środka służącego wyłącznie zachowaniu tych tak zwanych praw człowieka – wobec czego citoyen staje się sługą egoistycznego homme – że sferę, w której człowiek zachowuje się jak istota pospólna, stawiają oni niżej sfery, w której zachowuje się on jak istota prywatna, że w końcu nie człowieka jako citoyen, lecz człowieka jako bourgeois uważają za właściwego i prawdziwego człowieka.

„Celem wszelkiego zrzeszenia politycznego jest zachowanie naturalnych i nie ulegających przedawnieniu praw człowieka”. (Deklaracja praw itd. z 1791 r., art. 2) „Rząd został ustanowiony, aby gwarantować człowiekowi możliwość korzystania z praw naturalnych i nie ulegających przedawnieniu” (Deklaracja praw itd. z 1793 r., art. 1)

A więc nawet w chwilach swego jeszcze młodzieńczego entuzjazmu, kiedy entuzjazm ten pod naporem okoliczności dochodzi do szczytu – nawet wtedy życie polityczne uznaje siebie jedynie za środek, którego celem jest życie społeczeństwa obywatelskiego. Co prawda, jego rewolucyjna praktyka pozostaje w jaskrawym przeciwieństwie do jego teorii. Ogłasza się np. bezpieczeństwo za prawo człowieka, a jednocześnie oficjalnie uznaje się naruszanie tajemnicy listów za potrzebę chwili. Konstytucja zawarowała „nieograniczoną wolność prasy” (Konstytucja z 1793 r., art. 122) jako konsekwencję jednego z praw człowieka – prawo wolności osobistej – a tymczasem niszczy się całkowicie wolność prasy, gdyż „wolność prasy nie powinna być dozwolona, jeżeli *zagroza* ona wolności publicznej” (Robespierre młodszy) oznacza to więc, że prawo człowieka do wolności przestaje być prawem, kiedy popada ono w konflikt z życiem politycznym, gdy tymczasem według teorii życie polityczne jest tylko gwarancją praw człowieka, praw indywidualnego człowieka, powinno więc być zaniechane, gdy staje w sprzeczności ze swym celem, z prawami człowieka. Ale praktyka jest tylko wyjątkiem, teoria zaś – regułą. Jeżeli jednak zechcemy nawet uznać rewolucyjną praktykę za właściwe postawienie sprawy, to i wtedy pozostaje do rozwiązania zagadka, dlaczego w świadomości emancypatorów politycznych sprawa uległa odwróceniu, dlaczego cel wydaje im się środkiem, a środek – celem. To optyczne złudzenie ich świadomości byłoby

tedy wciąż jeszcze tą samą zagadką, aczkolwiek już zagadką psychologiczną, teoretyczną.

Otóż rozwiązanie tej zagadki jest nader proste.

Emancypacja polityczna jest zarazem rozkładem dawnego społeczeństwa, na którym opiera się wyobcowana z narodu państwowość, władza panującego. Rewolucja polityczna jest rewolucją społeczeństwa obywatelskiego. Jaki charakter miało dawne społeczeństwo? Określa je jedno słowo: feudalizm. Dawne społeczeństwo obywatelskie miało bezpośrednio charakter polityczny, tzn. elementy życia obywatelskiego, takie np. jak posiadanie lub rodzina, lub sposoby pracy, wyniesione były w formie feudalnego władania ziemią, stanu i korporacji do rzędu elementów życia państwowego. W tej formie określały one stosunek poszczególnej jednostki do całości państwa, czyli jej stosunek polityczny, tzn. stosunek oddzielenia i odgrodzenia od innych części składowych społeczeństwa. Ta organizacja życia narodu nie podnosiła bowiem posiadania czy pracy do rzędu elementów socjalnych, lecz doprowadziła raczej do zupełnego oddzielenia ich od całości państwa i ukonstytuowała je jako odrębne społeczeństwa w społeczeństwie. Jednakże w ten sposób funkcje i warunki życiowe społeczeństwa obywatelskiego były wciąż jeszcze polityczne, aczkolwiek polityczne w duchu feudalizmu, tzn. odgraniczały one jednostkę od całości państwa, przekształcały szczególny stosunek jej korporacji do całości państwa w jej własny ogólny stosunek do życia narodu, a jej określoną działalność i sytuację w społeczeństwie obywatelskim – w jej ogólną działalność i sytuację. W konsekwencji takiej organizacji również i jedność państwowa, jak i świadomość, wola i działalność tej jedności państwowej – ogólna władza państwowa – występuje nieuchronnie jako szczególna sprawa oderwanego od narodu władcy i jego sług.

Rewolucja polityczna, która obaliła tę władzę panującego i podniosła sprawy państwowe do rzędu spraw narodu, która ukonstytuowała państwo politycznej jako sprawę ogólną, tj. jako rzeczywiste państwo – ta rewolucja polityczna siłą rzeczy musiała rozbić wszystkie stany, korporacje, cechy, przywileje, z których każde było wyrazem odgrodzenia narodu od jego wspólnoty. Rewolucja polityczna zniosła tym samym polityczny charakter społeczeństwa obywatelskiego. Rozszczępiła ona społeczeństwo obywatelskie na jego najprostsze składniki; z jednej strony na jednostki, z drugiej zaś strony na materialne i duchowe elementy, które stanowią treść życia, sytuację obywatelską tych jednostek. Zdjęła ona pęta z ducha politycznego, który w rozsypce, w rozdrobnieniu krył się po rozmaitych zakamarkach społeczeństwa feudalnego; rewolucja pozbiierała go z tej rozsypki, uwolniła od zmieszania z elementami życia obywatelskiego i ukonstytuowała go jako sferę wspólnoty, ogólnej sprawy narodu, niezależnej – jako idea – od owych szczególnych elementów życia obywatelskiego. Określona działalność życiowa i określona sytuacja życiowa zachowały znaczenie wyłącznie indywidualne. Nie stanowiły one już owego ogólnego stosunku jed-

nostki do całości państwa. Sprawy publiczne jako takie stały się raczej sprawą ogólną każdej jednostki, a funkcja polityczna - ogólną funkcją jednostki.

Lecz dojrzewanie idealizmu państwa było jednocześnie dojrzewaniem materializmu społeczeństwa obywatelskiego. Zrzucenie jarzma politycznego było jednocześnie zrzuceniem pęt, które trzymały na uwięzi egoistycznego ducha społeczeństwa obywatelskiego. Emancypacja polityczna była zarazem emancypacją społeczeństwa obywatelskiego od polityki, od pozoru nawet jakiejś ogólnej treści.

Spółczeństwo feudalne zostało sprowadzone do swej podstawy, do człowieka, ale do człowieka takiego, jaki rzeczywiście stanowił podstawę tego społeczeństwa, do człowieka egoistycznego.

Ten człowiek, członek społeczeństwa obywatelskiego, jest teraz bazą, przesłanką państwa politycznego. W tym charakterze państwo polityczne uznało go w „prawach człowieka”.

Lecz wolność egoistycznego człowieka i uznanie tej wolności – to raczej uznanie niczym nie krępowanego ruchu duchowych i materialnych elementów, które stanowią treść jego życia.

A zatem człowiek nie wyzwolił się od religii, lecz uzyskał wolność wyznawania religii. Nie wyzwolił się od własności, lecz uzyskał wolność posiadania. Nie wyzwolił się od egoizmu rzemiosła, lecz uzyskał wolność wykonywania rzemiosła.

Ukonstytuowanie się państwa politycznego i rozszczępienie się społeczeństwa obywatelskiego na niezależne jednostki – których stosunki określa prawo, tak jak stosunki członków stanu i cechu określał przywilej – dokonuje się w jednym i tym samym akcie. Lecz człowiek, taki jakim jest jako członek społeczeństwa obywatelskiego, a więc człowiek niepolityczny, jest siłą rzeczy człowiekiem naturalnym. *Droits de l'homme* stanowią *droits naturels*, jako że świadoma działalność koncentruje się w akcie politycznym. Człowiek egoistyczny jest biernym, tylko zastanym produktem rozkładu społeczeństwa, przedmiotem bezpośredniej oczywistości, a więc przedmiotem naturalnym. Rewolucja polityczna rozkłada życie obywatelskie na jego części składowe, nie rewolucjonizuje jednak tych części składowych i nie poddaje ich krytyce. Odnosi się ona do społeczeństwa obywatelskiego, do świata potrzeb, pracy, interesów prywatnych, prawa prywatnego jako do podstawy swego istnienia, jako do przesłanki nie wymagającej dalszego uzasadnienia, a więc do swej naturalnej bazy. A wreszcie człowiek, taki jakim jest jako członek społeczeństwa obywatelskiego, uchodzi za tego właściwego człowieka, za tego *homme* w odróżnieniu od *citoyen*, ponieważ jest człowiekiem w swym konkretnym, indywidualnym, bezpośrednim byciu, podczas gdy człowiek polityczny jest tylko wyabstrahowanym, sztucznym człowiekiem, jest osobą alegoryczną, osobą prawną. Rzeczywistego człowieka uznano dopiero w postaci egoistycznej jednostki, prawdziwego zaś człowieka w postaci abstrakcyjnego *citoyen*.

Rousseau daje następujący trafny opis abstrakcji człowieka politycznego:

„Kto ma odwagę podjąć się ukonstytuowania narodu, ten winien czuć się na siłach zmienić, że tak powiem, naturę ludzką, przeobrazić każdą jednostkę, która sama w sobie jest całością doskonałą i odrębną, w cząstkę większej całości, od której jednostka ta miałaby otrzymywać w pewnej mierze swoje życie i swój byt, zastąpić egzystencję fizyczną i niezależną – egzystencją cząstkową i moralną. Musiałby on pozbawić człowieka jego własnych sił, aby mu dać w zamian siły, które mu są obce i których nie mógłby użyć bez pomocy innych.”

Wszelka emancypacja jest sprowadzeniem świata ludzkiego, stosunków ludzkich, do samego człowieka.

Emancypacja polityczna jest redukowaniem człowieka, z jednej strony, do członka społeczeństwa obywatelskiego, do jednostki egoistycznej, niezależnej, z drugiej zaś strony – do obywatela państwa, do osoby prawnej.

Dopiero wtedy, kiedy rzeczywisty indywidualny człowiek wchłonie w siebie na powrót abstrakcyjnego obywatela państwa i jako człowiek indywidualny w swoim życiu empirycznym, w swej pracy indywidualnej, w swoich stosunkach indywidualnych stanie się istotą gatunkową, dopiero wtedy, kiedy człowiek uzna i zorganizuje swoje „forces progres” jako siły społeczne, a zatem nie będzie już od siebie oddzielał siły społecznej w postaci siły politycznej – dopiero wtedy dokona się emancypacja człowieka.

John Stuart Mill

O WOLNOŚCI

Źródło: *Władza. Wolność. Prawo*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1994
(przeł. A. Kurlandzka)

Sądzę, że powiedzenia Chrystusa wyrażają wszystko, co – o ile mogę stwierdzić – było ich celem; że dają się one pogodzić ze wszystkimi wymaganiami wszechstronnej etyki; że można w nich wyczytać wszystko, co jest doskonałe w etyce, bez większego naciągania, niż to czynili ci, którzy usiłowali wysnuć z nich jakikolwiek praktyczny system postępowania. Ale można w całkowitej z tym zgodzie sądzić, że zawierają one i miały zawierać tylko część prawdy; że zapisane wypowiedzi Założyciela chrześcijaństwa nie dają i nie miały dawać wielu istotnych składników wyższej moralności i że te składniki zostały całkowicie wyrugowane z systemu etyki opracowanego przez kościół chrześcijański na podstawie tych wypowiedzi. Uważam wobec tego za wielki błąd szukać nadal w doktrynie chrześcijańskiej tego całokształtu wskazówek, który miała ona, w intencji jej twórcy, sankcjonować i popierać, lecz tylko częściowo podawać. Sądzę też, że ta ciasna teoria staje się w praktyce poważnym złem, zmniejszającym wielce wartość moralnego wychowania i nauczania, za którym opowiada się dziś tylu ludzi dobrej woli. Obawiam się, że usiłowania kształtowania umysłu i uczuć na wyłącznie religijną modłę, z pominięciem tych świeckich norm (jak je można nazwać w braku lepszego miana), które istniały dotąd obok chrześcijańskiej etyki i uzupełniały ją na drodze wzajemnego oddziaływania, da nam w rezultacie, a nawet daje już teraz, niski, nędzny, służalczy typ charakteru, który choćby się poddawał bez zastrzeżeń temu, co uważa za Najwyższą Wolę, nie jest zdolny wznieść się do zrozumienia i darzenia sympatią pojęcia Najwyższej Dobroci. Sądzę, że dla odrodzenia moralnego ludzkości potrzebne jest istnienie obok etyki chrześcijańskiej innej etyki, nie zaczerpniętej wyłącznie z chrześcijańskich źródeł; i że system chrześcijański nie jest wyjątkiem od reguły, że dopóki umysł ludzki jest niedoskonały, interesy prawdy wymagają różnorodności opinii. Nie jest to wcale konieczne, aby ludzie, którzy przestali ignorować prawdy moralne nie zawarte w chrześcijaństwie, musieli ignorować którąkolwiek z prawd, jakie ono zawiera. Takie uprzedzenie lub przeoczenie jest bezwzględnie złem, lecz nie możemy się spodziewać, że go zawsze unikniemy, i musimy je uważać za cenę płaconą za nieoszacowane dobro. Musimy i powinniśmy odrzucać pretensję częściowej prawdy do bycia całą prawdą; a gdyby impuls reakcji doprowadził z kolei protestujących do niesprawiedliwości, możemy ubolewać nad jednostronnością

jak nad wszelką inną, lecz musimy ją tolerować. Jeśli chrześcijanie chcą uczyć niewierzących sprawiedliwości dla chrześcijaństwa, powinni sami oddawać sprawiedliwość ich niewierze. Nie przysłużymy się prawdzie, zamykając oczy na wiadomy wszystkim choćby powierzchownie obeznanym z historią literatury fakt, że duża część najszlachetniejszych i najcenniejszych nauk moralnych była dziełem nie tylko ludzi, którzy nie znali chrześcijańskiej wiary, ale i ludzi, którzy ją znali i odrzucili.

Uznaliśmy zatem, że wolność opinii i jej wyrażania jest konieczna dla duchowego szczęścia ludzkości (od którego wszelka inna jej pomyślność zależy) z czterech odrębnych powodów, które teraz w krótkości streścimy.

Po pierwsze, jeśli zmuszamy jakąś opinię do milczenia, nie możemy być pewni, że nie jest ona prawdziwa. Zaprzeczać temu oznacza zakładać swoją własną nieomyślność.

Po drugie, choćby opinia, której kazano zamilknąć, była błędem, może ona zawierać i zwykle zawiera część prawdy. Ponieważ ogólna lub panująca opinia w jakimkolwiek przedmiocie rzadko lub nigdy nie jest całą prawdą, reszta prawdy może do nas dotrzeć tylko dzięki kolizji między przeciwnymi opiniami.

Po trzecie, nawet jeśli przyjęta opinia jest całkowicie prawdziwa, lecz nie może ścierpieć, by ktoś ją mocno i poważnie zwalczał, będzie wyznawana przez większość tych, którzy ją przyjmują, podobnie jak przesąd, bez głębokiego zrozumienia lub odczucia jej uzasadnienia. I nie koniec na tym, lecz po czwarte, znaczenie samej doktryny zaginie lub osłabnie i utraci swój żywotny wpływ na postępowanie i charakter; dogmat stanie się czężą formalnością i zamiast skłaniać do dobrego, będzie tylko zajmować miejsce, nie dopuszczając do rozwijania się rzeczywistych i gorących przekonań wyrosłych z rozumu lub osobistego doświadczenia [...].

Przedstawiliśmy powody nakazujące dbać o to, by ludzie mogli swobodnie wyrabiać sobie poglądy i wyrażać je bez niedomówień, oraz zgubne skutki wynikające dla intelektualnej, a przez to i moralnej natury człowieka gdy ta swoboda nie jest zapewniona lub, gdy walczy się o nią wbrew istniejącym zakazom. Zbadajmy teraz, czy te same powody nie wymagają, by ludzie mogli działać zgodnie ze swymi opiniami – wprowadzać je w życie bez przeszkody moralnej lub fizycznej ze strony swoich bliźnich, dopóki robią to na własne ryzyko. To ostatnie zastrzeżenie jest naturalnie niezbędne. Nikt nie utrzymuje, że czyny powinny korzystać z tej samej swobody, co opinie. Przeciwnie, nawet opinie tracą swoje przywileje, gdy są wyrażane w takich okolicznościach, że stają się zachętą do szkodliwego czynu. Opinia, że handlarze zbożem ogładzają biedaków lub że własność prywatna jest kradzieżą, nie powinna być szykanowana, gdy jest tylko ogłaszana drukiem, lecz może zasługiwać na karę, gdy się ją wypowiada ustnie wobec podnieconego tłumu zgromadzonego przed domem handlarza zbożem lub gdy ktoś rozrzuca ją wśród tego tłumu w posta-

ci odezwy. Wszelkie czyny przynoszące innym szkodę bez usprawiedliwionej przyczyny mogą, a w ważniejszych wypadkach muszą, wywoływać nieprzyjemne uczucia, a w razie potrzeby czynną interwencję społeczeństwa. Wolność jednostki musi być ograniczona do tego stopnia, by nie sprawiała przykrości innym. Lecz jeśli człowiek nie wtrąca się do cudzych spraw i po prostu kieruje się swoją skłonnością i sądem w sprawach własnych, te same powody, które wykazują potrzebę wolności opinii, każą mu również pozwolić bez żadnego dokuczania, by stosował swoje opinie w praktyce na swój własny koszt. Że ludzkość nie jest nieomylna, że jej prawdy są po większej części połowiczne, że jednomyślność nie jest pożądana, jeśli nie wynika z najdokładniejszego i najswobodniejszego porównania przeciwnych opinii, a różnorodność opinii nie jest złem, lecz dobrem, dopóki ludzkość nie stanie się o wiele bardziej zdolna niż obecnie do wszechstronnego poznawania prawdy – są to zasady dające się zastosować tak samo do sposobów działania ludzi, jak do ich opinii. Ze względu na niedoskonały stan ludzkości zarówno pożyteczną jest rzeczą, by istniały różne opinie, jak i rozmaite sposoby życia, by zostawiano różnorodnym charakterom wolne pole, pod warunkiem niewyrządzenia bliźnim krzywdy; i by wartość różnych trybów życia uwidoczniła się w praktyce, gdy ktoś uważa za stosowne je wypróbować. Krótko mówiąc, jest rzeczą pożądaną, by indywidualność przejawiała się w sprawach, które nie dotyczą przede wszystkim innych. Tam gdzie regułą postępowania nie jest własny charakter, lecz tradycje lub zwyczaje innych ludzi, brak jednego z głównych składników ludzkiego szczęścia i najważniejszego składnika indywidualnego i społecznego postępu.

Największą trudnością, jaką spotykamy przy wysuwaniu tej zasady, nie jest ocena środków prowadzących do uznanego celu, lecz obojętność ludzi dla samego celu. Gdyby rozumiano, że swobodny rozwój indywidualności jest jednym z zasadniczych składników dobrobytu; że jest to nie tylko element współrzędny z tym wszystkim, co nazywamy cywilizacją, wykształceniem, wychowaniem i kulturą, lecz także niezbędna część i warunek tych rzeczy, nie byłoby niebezpieczeństwa zlekceważenia wolności i nie przedstawiałoby wielkiej trudności wyznaczenie granicy między nią a kontrolą społeczną. Ale zło tkwi w tym, że zwykły sposób myślenia nie uznaje wewnętrznej wartości indywidualnej samorzutności i nie ma dla niej żadnych względów. Większość jest zadowolona z dzisiejszych metod postępowania ludzkości (gdyż są one jej dziełem) i nie może pojąć, dlaczego by te metody nie miały być dostatecznie dobre dla każdego; a ponadto samorzutność nie wchodzi w skład ideału większości reformatorów moralnych i społecznych, dla których jest raczej przedmiotem podejrzliwości jako kłopotliwa, a może i buntownicza przeszkoda do powszechnego przyjęcia tego, co ich zdaniem byłoby najlepsze dla ludzkości. Mało osób poza Niemcami pojmuje znaczenie doktryny, którą Wilhelm von Humboldt, wybitny uczyony i polityk, obrał za temat swojej rozprawy – dok-

tryny głoszącej, że »celem człowieka, czyli tym, co dyktują mu wieczne i niezmiennie nakazy rozumu, a nie podszepty mglistych i chwilowych pragnień, jest najwyższy i najbardziej harmonijny rozwój jego władz złączonych w jedną logiczną całość«; że przeto celem »do którego musi bezustannie dążyć każda ludzka istota i którego szczególnież osobom zamierzającym wpływać na swoich bliźnich nie wolno nigdy tracić z oczu, jest silna i rozwinięta indywidualność; że do tego są niezbędne dwie rzeczy, »wolność i różnaitość sytuacji«; i że z ich zjednoczenia powstaje »indywidualna dzielność i brana różnorodność”, których skojarzenie daje »oryginalność«.

Odłożyłem na sam koniec rozpatrzenie licznej grupy zagadnień dotyczących granicy interwencji państwowej, które choć ściśle związane z przedmiotem niniejszej rozprawy, nie wchodzą właściwie w jego zakres. Istnieją wypadki, w których argumenty przeciw interwencji nie opierają się na zasadzie wolności, gdyż chodzi wtedy nie o ograniczenie, lecz o popieranie czynności jednostek; wyłania się pytanie, czy rząd powinien coś zrobić lub nakazać zrobić dla ich dobra, czy też j pozostawić im tę rzecz do zrobienia w pojedynkę lub dobrowolnie połączonymi] siłami.

Zarzuty przeciw interwencji państwowej nie pociągającej za sobą naruszenia wolności są trojakiego rodzaju:

Pierwszy z nich pojawia się, gdy chodzi o rzeczy, które jednostki robią prawdo podobnie lepiej od rządu. Ogólnie mówiąc, nikt nie nadaje się lepiej do kierowania jakąś sprawą lub decydowania, w jaki sposób i przez kogo ma być prowadzona, jak ci, którzy są w niej osobiście zainteresowani. Zasada ta potępia tak częste niegdyś wtrącanie się prawodawstwa lub urzędników do zwykłej produkcji przemysłowej Ale ta strona przedmiotu została już wyczerpująco przedstawiona przez ekonomistów i nie wiąże się z zasadami niniejszej rozprawy.

Drugi zarzut jest bardziej związany z naszym przedmiotem. W wielu wypadkach, choć jednostki nie załatwią, przeciętnie biorąc, danej sprawy tak dobrze jak urzędnicy państwowi, niemniej jest pożądane przekazanie tej sprawy do zrobienia im, a nie rządowi w interesie ich własnego wychowania umysłowego – w celu wzmocnienia ich zdolności działania, wyćwiczenia ich sądu i zapoznania ich ze sprawami, które im się pozostawia. Jest to głównym, chociaż nie jedynym, powodem do zalecania instytucji sądu przysięgłych (w sprawach nie mających charakteru politycznego), wolnych i ludowych, lokalnych i miejskich instytucji oraz prowadzenia przemysłowych i filantropijnych przedsięwzięć przez dobrowolne stowarzyszenia. Kwestia ta nie dotyczy wolności i daleki tylko z tym przedmiotem ma związek, lecz jest to kwestia rozwoju. Nie będę się w tym miejscu rozwodzić nad znaczeniem tych rzeczy dla wychowania narodowego; są one w istocie szkoleniem obywateli, praktyczną częścią politycznego wychowania wolnych ludzi, która wyrwa ich z ciasnego kręgu

osobistego i rodzinnego egoizmu i usposabia do zrozumienia wspólnych interesów oraz prowadzenia wspólnych spraw – przyzwyczajając ich do działania ze społecznych lub na wespół społecznych motywów i ; stawiania sobie celów, które ludzi łączą, a nie dzieli. Bez tych nawyków i uzdolnień nie da się wprowadzić ani zachować wolnościowego ustroju, jak o tym świadczy tak często napotykanym przejściowym charakterem wolności politycznej w krajach, w których nie opiera się ona na dostatecznie szerokiej podstawie swobód lokalnych. Dalej, prowadzenie czysto lokalnych spraw przez władze miejscowe, a wielkich przedsiębiorstw przemysłowych przez spółki tych, którzy dostarczają dobrowolnie środków pieniężnych, jest godne zalecenia ze względu na wszystkie wyłuszczone w tej rozprawie korzyści wynikające z rozwoju indywidualności i różnorodnych sposobów działania. Czynności rządowe zmierzają wszędzie w tym samym kierunku. Przeciwnie, jednostki i zrzeszenia dobrowolne podejmują rozmaite eksperymenty, wynosząc z nich nieskończone różnorodne doświadczenie. Państwo może z pożytkiem stać się ośrodkiem gromadzącym doświadczenie nabyte we wielu próbach, by je potem przekazywać i szerzyć. Zadaniem jego jest umożliwić każdemu, kto robi doświadczenia, korzystanie z doświadczeń cudzych, zamiast tolerować jedynie eksperymenty własne.

Trzecim i najbardziej przekonującym powodem do ograniczenia interwencji rządu jest wielkie zło wynikające z niepotrzebnego potęgowania jego władzy, Każda funkcja dodana do tych, które rząd już sprawuje, rozszerza jego wpływ na nasze nadzieje i obawy i coraz bardziej zmienia czynną i ambitną część społeczeństwa w stronników rządu lub jakiejś partii dążącej do władzy. Gdyby zarząd dróg publicznych, kolei żelaznych, banków, towarzystw ubezpieczeniowych, wielkich spółek akcyjnych, uniwersytetów i towarzystw dobroczynności znajdował się w rękach państwa; gdyby w dodatku samorząd miejski i gminny wraz ze wszystkim, co obecnie do niego należy, stał się działem administracji centralnej; gdyby pracownicy wszystkich tych różnych przedsięwzięć byli mianowani i opłacani przez rząd i od niego tylko spodziewali się polepszenia swego losu, to mimo swobody prasy i wybierania prawodawców przez lud, kraj nasz czy jakikolwiek inny byłby wolny jedynie z imienia. Zło zaś byłoby tym większe, im sprawniej i bardziej naukowo skonstruowano by machinę administracji – im umiejętniej dobierano by do kierowania nią najzdolniejsze ręce i głowy. Niedawno zaproponowano w Anglii, by wybierać wszystkich urzędników państwowych na podstawie egzaminów konkursowych celem powierzenia tych stanowisk ludziom najzdolniejszym i najbardziej wykształconym; i wiele pisano na korzyść i przeciw tej propozycji. Przeciwnicy jej podkreślają najsilniej argument, że posada etatowego urzędnika państwowego nie daje dostatecznych widoków wynagrodzenia i poważania, by mogła przyciągać największe talenty, które zawsze zrobią świetniejszą karierę w wolnych zawodach lub w służbie spółek przemysłowych lub innych stowarzyszeń. Nie dziwiłbym się, gdyby ten argument został wysunięty przez

zwolenników powyższej propozycji w odpowiedzi na główną jej trudność. W ustach przeciwników brzmi on dość dziwnie. To, co postawiono jako zarzut, jest klapą bezpieczeństwa proponowanego systemu. Gdyby wszyscy wysoce utalentowani ludzie w kraju dali się wciągnąć do służby rządowej, propozycja zmierzająca do tego rezultatu mogłaby wywołać niepokój. Gdyby wszystkie sprawy społeczne, których załatwianie wymaga zorganizowanej działalności lub szerokich horyzontów, znajdowały się w rękach rządu i gdyby urzędy państwowe były powszechnie obsadzone najzdolniejszymi ludźmi, cała wyższa kultura i wyrobiona inteligencja kraju, z wyjątkiem czysto filozoficznych umysłów, ześrodkowałaby się w licznej biurokracji, do której reszta społeczności zwracałaby się we wszystkich rzeczach: pospółstwo, aby otrzymać wskazówki i kierować się nimi we wszystkim, co musiałoby czynić, a ludzie zdolni i mający wyższe aspiracje, by pójść w górę. Przyjęcie do szeregów tej biurokracji, a następnie wspinanie się ze szczebla na szczebel, stałoby się jedynym celem ambicji. Przy takim systemie rządów nie tylko ogół poza obrębem biurokracji jest niezdolny z braku praktycznego doświadczenia krytykować lub hamować wybryki biurokracji, ale nawet gdyby rząd despotyczny lub normalnie funkcjonujące instytucje ludowe wyniosły na szczyt władzy władcę lub władców o reformatorskich skłonnościach, nie dałoby się przeprowadzić żadnej reformy sprzecznej z interesami biurokracji. W takim smutnym stanie znajduje się imperium rosyjskie, jak wykazują sprawozdania tych, którzy mieli okazję bliżej mu się przypatrzeć. Sam car jest bezsilny wobec biurokratów; może wysłać kogokolwiek z nich na Sybir, lecz nie może rządzić bez nich lub wbrew ich woli. Mogą oni założyć milczące weto przeciw każdemu jego ukazowi, wstrzymując się po prostu od jego wykonania. W krajach bardziej cywilizowanych i buntowniczych ludzie przyzwyczajeni są do oczekiwania wszystkiego od państwa lub przynajmniej do pomagania sobie tylko za pozwoleniem i zgodnie z instrukcją państwa, przypisują mu naturalnie odpowiedzialność za wszelkie zło, jakie na nich spada, a gdy to zło wyczerpie ich cierpliwość, powstają przeciw rządowi i robią to, co nazywamy rewolucją; po czym ktoś inny z upoważnienia lub bez upoważnienia narodu wdziera się na tron, wydaje rozkazy biurokracji i wszystko idzie mniej więcej tym samym torem, ponieważ biurokracja się nie zmieniła, a nikt nie umie jej zastąpić.

Całkiem odmienny widok przedstawiają narody przyzwyczajone do samodzielnego załatwiania swoich własnych spraw. We Francji, gdzie znaczna część narodu odbywa służbę wojskową a wielu rekrutów dosługuje się przynajmniej stopnia podoficera, znajduje się w każdym ludowym powstaniu kilka osób zdolnych do objęcia dowództwa i ułożenia naprędce jakiegoś takiego planu akcji. Amerykanie wykazują te same zdolności we wszelkiego rodzaju sprawach cywilnych, co Francuzi w rzeczach wojskowych; każda grupa Amerykanów pozostawiona bez rządu potrafi na poczekaniu utworzyć nowy i kierować tą czy inną publiczną sprawą inteligentnie, planowo i stanowczo. Każdy wolny

naród powinien być do tego zdolny; a naród mający tę zdolność jest pewny swej wolności; nie da się nigdy ujarzmić żadnemu człowiekowi lub grupie ludzi dlatego tylko, że mogą oni uchwycić i ściągać cugle rządów centralnych. Żadna biurokracja nie może mieć nadziei, że skłoni taki naród do wykonania lub znoszenia czegoś, co mu jest niemiłe. Ale tam, gdzie wszystko się robi za pośrednictwem biurokracji, nie można przeprowadzić niczego, czemu ona jest naprawdę przeciwna. Konstytucją takich krajów jest zorganizowanie z ludzi doświadczonych i praktycznych zdyscyplinowanej grupy w celu sprawowania rządów nad resztą narodu; a im doskonalsza jest ta organizacja, im lepiej się jej uda przyciągnąć i wychować w swoim duchu najzdolniejszych ludzi ze wszystkich warstw społecznych, tym większą jest niewola wszystkich, nie wyłączając biurokratów. Rządzący są bowiem tak samo niewolnikami swojej dyscypliny i organizacji, jak rządzeni niewolnikami władców. Mandaryn chiński jest tak samo narzędziem i tworem despotyzmu, jak prosty wieśniak. Każdy jezuita jest niewolnikiem swego zakonu, który go w najwyższym stopniu poniża, choć sam zakon służy do zwiększenia zbiorowej potęgi i znaczenia swych członków.

Leon XIII

LIBERTAS PRAESTANTISSIMUS

Źródło: *Władza. Wolność. Prawo*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1994
(tłumacz nieznan)

Pomiędzy prawami ludzkimi [które – wydane dla wspólnego dobra obywateli – działają w społeczeństwie tak, jak rozum i prawo natury w jednostce] odnoszą się jedne do tego, co jest istotnie dobrem lub złem, i nakazują do pierwszego zdążać, a drugiego się wystrzegać, dodając odpowiednią sankcję. Atoli takie prawa nie wypływają pierwotnie z ludzkiego społeczeństwa, ponieważ społeczność ludzka jako sama natury nie zrodziła, tak też nie jest twórcą dobra z naturą zgodnego ani zła, które się naturze sprzeciwia; prawa te starsze są raczej aniżeli społeczność ludzka i początek ich należy odnieść do prawa natury i prawa wiecznego. Dlatego też przepisy prawa przyrodzonego, objęte prawami ludzkimi, mają nie tylko moc prawa ludzkiego, lecz obejmują ową wyższą i daleko dostojniejszą władzę, wypływającą z samego prawa przyrodzonego i wiecznego. W tym rodzaju praw główne zadanie świeckiego prawodawcy polega na czynieniu obywateli posłusznymi za pomocą wspólnych przepisów karności, za pomocą karania i strofowania ludzi skłonnych do złego, by – odstraszeni od złego – dążyli do tego, co jest dobre albo przynajmniej nie byli w państwie zgorzeniem lub na szkody go nie narażali.

Inne zaś przepisy władzy świeckiej nie wypływają bezpośrednio z prawa przyrodzonego, lecz raczej tylko pośrednio i ubocznie, i określają różne sprawy, o których prawo przyrodzone tylko ogólnie wspomina. Tak na przykład prawo przyrodzone nakazuje obywatelom przyczyniać się do spokoju i szczęścia publicznego, zaś w jakim zakresie każdy ma to czynić, w jaki sposób i w których sprawach, tego nie określa prawo przyrodzone, lecz prawo świeckie.

Prawo ludzkie w ścisłym znaczeniu tego wyrazu składa się z takich poszczególnych reguł i przepisów życia, wynalezionych i określonych mądrze i roztropnie, przez prawowitą władzę ludziom nałożonych. Prawo to nakazuje wszystkim obywatelom, by do wspólnego celu wszyscy dążyli i zakazuje im, by się od niego oddalali, a o ile zgodnym jest z prawami natury, prowadzi [zarazem] do tego, co jest zacnym i uczciwym – a odwodzi od tego, co jest [zacności i uczciwości] przeciwnym. Z tego się pokazuje, że norma i reguła wolności opiera się w ogóle na wiecznym prawie bożym, a nie na przepisach tego lub owego człowieka lub nawet społeczeństwa ludzkiego.

W społeczeństwie ludzkim prawo wolności nie polega przeto na tym, abyś czynił to, co ci się podoba, bo z tego powstałby największy zamęt i zamieszanie, wskutek czego państwo runąć by musiało; przeciwnie – polega ono na tym, abyś z pomocą praw świeckich mógł łatwiej żyć według przepisów wiecznego prawa. Wolność zaś przełożonych i władz nie na tym polega, aby mogli rozkazywać lekkomyślnie i według swej samowoli – gdyż to byłoby zbrodnią i doprowadziłoby państwo do największego niebezpieczeństwa. Moc i potęga praw ludzkich ta być powinna, iżby łatwo poznać można, że wypływają z prawa wiecznego i aby nic takiego powagą swoją nie uświęcały, co by w tym wiecznym prawie, jako początku wszelkiego prawa, nie było zawarte. Bardzo trafnie w tej mierze wyraża się święty Augustyn [De libero arbitrio, ks. I, rozdz. 6, nr 15]: równocześnie też sądzę, iż widzisz, że w owym doczesnym prawie nic nie jest sprawiedliwym i prawowitym, coby z onego wiecznego prawa nie wypływało. Jeżeliby przeto jakakolwiek władza coś takiego uchwalić miała, co sprzeciwiałoby się zasadom zdrowego rozumu i szkodliwym byłoby dla rzeczypospolitej, wtedy taki przepis nie miałby mocy obowiązującej, ponieważ nie byłby regułą sprawiedliwości i odwoziłby ludzi od dobrego, dla którego społeczność ludzka utworzona została.

Natura przeto wolności ludzkiej, z jakiegokolwiek strony na nią się zapatrywać będziemy, tak w jednostkach jak w społeczeństwach, i to tak w przełożonych, jak i tych, których obowiązkiem jest słuchać, wskazuje nam konieczność poddania się najwyższemu i wiecznemu rozumowi, który nie jest niczym innym, jak powagą rozkazującego i zakazującego Boga. Ta zaś najszlachetniejsza władza rozkazowania Pana Boga nie tylko wolności człowieka nie znosi ani jej w żaden sposób nie zmniejsza, lecz przeciwnie tę wolność broni i jeszcze ją doskonali. Osiągnąć bowiem cel, do którego się zmierza, jest najwyższą doskonałością każdej istoty; najwyższym zaś celem, do którego wolność człowieka dążyć powinna jest Bóg. Te przepisy najwyższej i najprawdziwszej nauki znane nam choćby tylko dzięki światłu naszego rozumu, Kościół nasz święty, pouczony nauką i przykładem boskiego Zbawiciela, zawsze głosił i wykladał i nigdy tego urzędu swego nie zaniechał ani też ludów o tym pouczać nie przestawał [...].

Najistotniejszym obowiązkiem każdego jest szanować zwierzchność i chętnie poddawać się pod rygor praw sprawiedliwych, dzięki czemu, dzięki działanością i czujności praw, ludzie od krzywd niesprawiedliwych wolni być mogą. Prawowita władza od Boga pochodzi, a kto się władzy sprzeciwia, ten się rozkazom Boga sprzeciwia; w ten sposób posłuszeństwo wielce uszlachetnia, ponieważ poddajemy się najwyższej i najsprawiedliwszej powadze. Tam jednak, gdzie kto nie ma prawa rozkazowania lub jeśli władze nakazują coś, co się sprzeciwia rozumowi, prawu wieczystemu i rozkazowi Boga, tam słuszną jest rzeczą nie słuchać człowieka, abyśmy Boga słuchać mogli. W ten sposób mając zamkniętą drogę do tyranii, władza wszystkiego ogarnąć nie może,

a każdy obywatel będzie miał praw swych poręczenie; żadna rodzina i wszystkie członki pospolitej rzeczy o swoje prawa lękać się nie potrzebują, [albowiem] wszystkim zapewniona będzie wolność, która na tym polega [...], by każdy mógł żyć wedle praw i wedle zdrowego rozumu.

Gdyby ci, co rozprawiają o wolności rozumieli tę wolność sprawiedliwą i uczciwą, tę wolność, którą dopiero co określiliśmy, nikt nie ważyłby się czynić Kościołowi tego zarzutu, który wielu w największej niesprawiedliwości mu czyni, jakoby był on nieprzyjacielem wolności indywidualnej lub wolności państw. Jak wielki jest jednak zastęp tych, którzy – za przykładem Lucypera wypowiadającego owe grzeszne słowa „nie będę służył” – przez wolność nie rozumieją nic innego, jak otwartą i nierozumną swawolę. Takimi są należący do owej szkoły tak rozgałęzionej i potężnej, którzy biorąc swoją nazwę od nazwy wolności (*libertas*), chcą aby ich nazywano wolnomyślicielami (liberałami). I rzeczywiście, czym są stronnicy racjonalizmu i naturalizmu w filozofii, tym są obrońcy liberalizmu w sferze moralnej i cywilnej, ponieważ wprowadzają w krainę obyczaju i życia praktycznego zasady przyjęte przez wyznawców naturalizmu. Zaś zasadą wszelkiego racjonalizmu jest bezwzględne panowanie rozumu ludzkiego, który odrzucając posłuszeństwo winne rozumowi Bożemu i wiecznemu i twierdząc, że sam od siebie tylko zależy, sam siebie uważa za najwyższą zasadę, za źródło i sędziego prawdy. Takie są uroszczenia wyznawców liberalizmu, o których mówiliśmy; podług nich nie ma w życiu praktycznym żadnej Boskiej potęgi, której należałoby być posłusznym, lecz każdy jest sam dla siebie własnym prawem. Stąd pochodzi ta nauka moralności, którą nazywają niezależną i która pod pozorem wolności, odwracając wolę od zachowywania przykazań Bożych, prowadzi człowieka do swawoli bez granic. Jakiego tego są ostateczne skutki łatwo można dostrzec. Bo kiedy w duchu ludzkim utwierdzi się przekonanie, że nikt nie ma władzy nad człowiekiem, następstwem tego będzie, że przyczyny wytwarzającej społeczność cywilne i społeczeństwa nie należy szukać w jakimś zewnętrznym lub wyższym od człowieka principium, lecz w wolnej woli każdego, i że władza publiczna pochodzi od ogółu, który jest jej pierwszym źródłem: oprócz tego, czym rozum osobisty jest dla każdego człowieka z osobna, to jest jedynym prawem i regułą życia prywatnego, tym rozum zbiorowy powinien być dla ogółu w dziedzinie spraw publicznych; stąd władza należąca do mnóstwa i większości, sama tworząca prawo i obowiązek. Jednak sprzeczność tego wszystkiego z rozumem ujawnia to, co powiedzieliśmy dotychczas. Rzeczywiście, chcieć, aby nie było żadnego związku pomiędzy człowiekiem lub społeczeństwem a Bogiem-Stworzycielem, a przez to samo najwyższym Prawodawcą, to jest bezwzględnie przeciwne naturze, i to nie tylko naturze człowieka, ale i naturze wszelkiego stworzenia: wszystko bowiem koniecznie zostaje w jakimś związku z przyczyną, od której pochodzi i każdemu stworzeniu przystoi to i należy do jego doskonałości, ażeby pozostawało na tym miejscu i na tym stopniu, który mu wskazuje porządek

przyrodzony, to jest iżby stworzenie niższe było poddane i należało temu, które jest od niego wyższe. Ale prócz tego takie doktryny przynoszą największą szkodę tak każdemu człowiekowi z osobna, jak i społeczeństwu. I w rzeczy samej, jeżeli uczynimy zależnym od sądu samego rozumu ludzkiego złe i dobre, znosimy tym samym właściwą różnicę pomiędzy złem i dobrem; to, co jest podle i co jest szlachetne, nie różni się już niczym w rzeczywistości, lecz tylko przez odmienne pojmowanie i sądzenie każdego człowieka: to, co się będzie podobało, będzie dozwolonym; odkąd przypuścimy podobną doktrynę, nie wystarczającą do odparcia lub uciszenia nieporządných poruszeń duszy, otwieramy drzwi wszelkiemu zepsuciu w życiu. W sprawach publicznych władza rozkazywania oddziela się od prawdziwego i naturalnego principium, od którego odbiera wszelką swoją moc, by szerzyć dobro publiczne. Prawo, które ma oznaczać, co godzi się czynić, a czego unikać, oddane zostanie kapryswi tych, którzy są większą liczbą, a to będzie przygotowaniem drogi dla panowania tyrańskiego. Od chwili, kiedy odrzucimy władzę Boga nad człowiekiem i nad społeczeństwem ludzkim, naturalną stanie się rzeczą, że społeczeństwo nie będzie miało religii, a wszystko, co się do niej odnosi stanie się przedmiotem najzupełniejszej obojętności. Ogół – mając świadomość, że posiada najwyższą władzę – posunie się łatwo do buntu i niepokojów, a ponieważ nie będzie już wędzidła obowiązku i sumienia, przeto nie pozostanie nic więcej nad siłę, siłę, która jest zbyt mała, by sama przez się utrzymała w korbach namiętności pospólstwa. Mamy tego dowody w tej codziennej prawie walce toczonej z socjalistami i innymi sektami buntowniczymi, które tak dawno już pracują nad zachwianiem państwem aż w jego fundamentach. Niech więc każdy sądzi i powie, byle tylko miał choć trochę zdrowego sądu o rzeczach, czy takie doktryny mogą być pożyteczne prawdziwej wolności, czy są godne człowieka i czy raczej nie są one wywróceniem wolności i jej zupełnym zniszczeniem.

Bez wątpienia takie nauki przerażają swoją grozą i swoim jawnym przeciwieństwem prawdzie, a wraz z bezmiernością złego, którego – jak widzieliśmy – są przyczyną, nie pozwalają stronnikom liberalizmu zupełnie na nie się zgodzić. Wielu z nich, zniewolonych nawet siłą prawdy, nie waha się przyznać i dobrowolnie nawet głosi, że przystając na takie wybryki z pogardą prawdy i sprawiedliwości, wolność upada i wyradza się otwarcie w samowolę. Trzeba więc, by [wolność] była kierowaną i rządzoną zdrowym rozumem i – co jest słusznym następstwem – by była poddaną prawu naturalnemu, prawu bożemu i wiecznemu. Lecz ich zdaniem w tym miejscu należy się zatrzymać, nie dopuszczając [bowiem], by człowiek wolny miał się poddać prawom, którym Bogu podobałoby się dać inną drogę niż drogę przyrodzonego rozumu. W tym jednak sami z sobą popadają oni w bezwzględną sprzeczność. Jeżeli bowiem trzeba, jak to sami przyznają ci któryż człowiek rozumny tego by nie przyznał być posłusznym woli Boga jako Prawodawcy, ponieważ człowiek

w zupełności zależy od Boga i winien dążyć do Niego, to z tego wynika, że nikt nie może kłaść granic ani warunków Jego władzy prawodawczej, jeżeli nie chce stać w sprzeczności z posłuszeństwem winnym Bogu. Co więcej, jeżeli rozum człowieka jest tak pyszny, że pragnie oznaczać, jakie są prawa Boga, a jakie są Jego obowiązki, uszanowanie względem praw Bożych będzie u niego: więcej udanym niż rzeczywistym, zaś jego sąd więcej będzie znaczył niż powaga i Opatrzność Boska. Jest więc rzeczą konieczną, by norma naszego życia miała nieustannie i na mocy przekonania religijnego swój początek nie tylko w prawie wiecznym, ale we wszystkich ogólnych i szczególnych prawach, które Bóg w Swej nieskończonej mądrości, w Swej wszechmocy i to środkami, jakie Mu się podobały, zechciał nam przekazać i które poznać możemy jako pewne przez oczywiste znaki, które niedozwalają żadnych wątpliwości. A stać się to może tym bardziej, że tego rodzaju prawa, mając ten sam początek, tego samego Prawodawcę, co prawo wieczne, muszą koniecznie zgadzać się z rozumem i doskonalić prawo naturalne. Zresztą mamy tutaj Boga samego nauczycielem, który, aby zapobiec błędzeniu naszego rozumu i naszej woli, prowadzi jeden i drugą, przewodnicząc im Swoim pełnym dobroci kierownictwem. Niechaj więc pozostanie połączonym święcie i nieskazitelnie to, co nie może i nie powinno być dzielone, i we wszystkich sprawach bądźmy – jak tego wymaga sam rozum przyrodzony – poddani Bogu i posłuszni Jego prawom.

Nieco łagodniejsi są w sądach swoich, atoli wcale nie są konsekwentniejsi, ci, którzy sądzą, że wprawdzie życie i obyczaj ludzi prywatnych winny się stosować do prawa Bożego, twierdzą jednakże, że prawa te bynajmniej do państwa stosowane być nie mogą, że w sprawach publicznych godzi się od rozkazu Bożego niekiedy odstępować i że nie potrzeba się w prawodawstwie wcale do nich stosować. Z takiej zasady konsekwentnie wypływa owa szkodliwa doktryna, że państwo z Kościołem nie ma nic wspólnego i że należy je od siebie rozłączyć. Nietrudno wykazać, jak dalece zdania te pozbawione są rozsądku. Sama bowiem przyroda głośno dowodzi, że obywatelom w jedną społeczność państwową połączonym przysługiwać winna możliwość życia uczciwego, to jest życia według praw Bożych, ponieważ Bóg jest początkiem wszelkiej uczciwości i sprawiedliwości, byłoby przeto wielką sprzecznością móc się wcale o te prawa nie troszczyć, a nawet na drodze prawodawstwa państwowego stanowić prawa wprost nienawistne prawom Bożym. Z kolei ci, którzy stoją na czele państwa, tyle są mu winni, że nie tylko o korzyści i sprawy zewnętrzne, ale co ważniejsza, o dobra duchowe za pomocą prawodawstwa starać się powinni, aby zaś te dobra duchowe wzrastać i rozwijać się mogły, nie można nic odpowiedniejszego wynaleźć nad owe prawa i przepisy, których twórcą jest Pan Bóg; dlatego niektórzy rządzący państwem, niechcący troszczyć się o prawa Boże, sprowadzają władzę polityczną z właściwej drogi, odwodząc ją od jej źródła i przepisów natury. Wielokrotnie już zwracaliśmy uwagę, iż jeszcze większe znaczenie ma fakt, że chociaż władza świecka nie do tego samego celu w pierw-

szej Unii zdąży i nie tą samą drogą kroczy, co władza duchowna, to jednakże w wykonaniu swego zadania z konieczności jedna z drugą spotykać się musi [...]. O zgodności działań dwu władz bardzo słusznie i trafnie powiedziano, że podobną jest do połączenia zachodzącego między ciałem i duszą, i to na korzyść jednej i drugiej strony; rozerwanie tego połączenia jest szczególnie szkodliwe dla ciała, ponieważ przez nie ciało traci życie.

Aby wykazać to jeszcze wyraźniej, dobrze i z osobna rozważyć należy rozrost różnych swobód i wolności, które mają być właściwością i zdobyczą naszego wieku. Przypatrzmy się najpierw temu, co tak bardzo sprzeciwia się potędze religii, to jest tak zwanej wolności wyznania, opierającej się na tej zasadzie, że każdemu wolno jest wyznawać religię, która mu się podoba albo w ogóle – jak to mówią – być bezwyznaniowym. Tymczasem wprost przeciwnie, ze wszystkich obowiązków człowieka ten jest niewątpliwie największy i najświętszy, który nam nakazuje z dziecięcym przywiązaniem i religijnym uczuciem Boga czcić i miłować, co stanowi konieczną konsekwencję faktu, iż ciągle i nieustannie znajdujemy się w mocy Pana Boga, że jesteśmy pod rozkazami Bożej potęgi i Boskiej Opatrzności, i że od Niego wyszedłszy do Niego też powrócić powinniśmy. Dodać do tego należy, że bez religii człowiek żadną miarą nie może się zdobyć na cnotę [...]. Cnota bowiem jest natury moralnej, a obowiązki jej wprost nas prowadzą do Boga, który dla człowieka jest najwyższym i najwznioślejszym dobrem. Dlatego też religia, która – jak mówi św. Tomasz (S.Th., II-II, q. 81, a. 6) – sprawia to, co wprost skierowane jest ku chwale Boga, jest panią i kierowniczką cnót wszystkich. Jeśli zaś w tym razie, gdy istnieć będzie kilka między sobą sprzecznych religii, jeśli w tym razie pytać będziemy, której spośród wszystkich koniecznie trzymać się należy, wtedy rozum i istota rzeczy niewątpliwie odpowiedzą nam, że tę, którą Bóg każe, którą ludzie sami łatwo za taką uznają z pewnych znaków zewnętrznych, jakimi Opatrzność Boża od innych ją odznaczyła, ponieważ w rzeczach takiej doniosłości możliwość błędu pociągałaby za sobą największe klęski i ruiny. Dlatego też człowiek wraz z wolnością, o której mówimy otrzymał możliwość, iż najświętszy obowiązek obalić lub bezkarnie od niego odwrócić się może, i że odwróciwszy się od niezmiennego dobra do złego zwrócić się może, co jednakże – jako już wyżej powiedziano – nie jest wolnością, lecz zepsuciem wolności i niewolą ducha do grzechu się skłaniającego.

Ta sama wolność w odniesieniu do państwa nie zmierza bynajmniej do tego, by państwo nie miało jednej religii albo iżby jej publicznie wyznawać nie nakazywało, iżby żadnej religii nad drugą nie przedkładało, lecz iżby wszystkie jedną mierzyło miarą nie zważając wcale na lud. Gdyby tak być miało, wtedy prawdą musiało by się stać, że obowiązki świeckiej społeczności względem Boga albo w ogóle są żadne albo też bezkarnie przekraczane być mogą, co jedno i drugie wyraźnie jest fałszywym. Nie należy bowiem wątpić, że społeczności państwowe stworzone zostały między ludźmi z woli Bożej, czy rozważać

będziemy jej części czyjej formę, i że ta wola Boża powinna być kierującą powagą w tej społeczności, czy to ze względu na przyczynę czy też ze względu na źródło wielkich korzyści, jakim się staje dla państwa [...].

Prasa jest zdolnością moralną [...], byłoby [zatem] rzeczą nierozsądną mnie mać, że ta zdolność moralna tak samo prawdzie, jak i kłamstwu, zaności i brzydocie bez różnicy i ogólnikowo od natury przyznana została. To, co jest prawdą oczywistą, to wolno jest rozsądnie w państwie rozszerzać, aby się stało własnością jak największej liczby osób; natomiast fałszywe i kłamliwe opinie, ponad które nie masz zgubniejszej dla rozumu zarazy, dalej błędy przyczyniające się do korupcji duszy i obyczajów, powinno państwo publiczną swoją powagą trzymać w należy tych karbach, aby się na szkodę Rzeczypospolitej szerzyć nie mogły [...]. [W przeciwnym wypadku], pozostawiwszy każdemu nieograniczoną wolność mówienia i pisania co mu się podoba, nie pozostanie nam nic świętego i nietykalnego, nawet one wielkie i święte prawdy przyrodzone, które za wspólną i najszlachetniejszą ojcowizną rodzaju ludzkiego uważać należy oszczędzone nie będą. Tak tedy, gdy prawda powoli chmurnymi cieniami powleczonej zostanie [...], zgubne i rozliczne błędy łątwo na świecie zapanują. Z tego stanu rzeczy tylko korzystać będzie swawola, a prawdziwa wolność chyba na szwank narażona zostanie, tym większą bowiem i pewniejszą będzie prawdziwa wolność im silniejsze wędzidła na swawolę nałożone zostaną [...].

Z tego, co się wyżej powiedziało, jasno widać jaką jest owa wolność, którą głoszą i której się domagają zwolennicy liberalizmu. Z jednej strony wymagają oni dla siebie i dla państwa nadzwyczaj wielkiej swobody tak, iż każdej przewrotnej nauce na oścież drzwi otwierają, z drugiej zaś strony wielorakie na Kościół nakładają więzy i wolność jego o ile możliwości ścieśniają, chociaż z nauki Kościoła nie tylko żadnego niebezpieczeństwa obawiać się nie należy, lecz nadto zewsząd wielkich się korzyści spodziewać można. Wielkiego też pomiędzy nimi miru zażywa tak zwana wolność sumienia, która – jeśli ją tak rozumieć będziemy, że każdemu wolno według swego widzimisię Pana Boga chwalić albo zgoła wcale Go nie chwalić – już dostatecznie zbitą jest argumentami przytoczonymi powyżej. Atoli można ową wolność sumienia i tak rozumieć, iż człowiekowi z poczucia obowiązku ma być wolno w państwie bez wszelkiej przeszkody wykonywać wolę Bożą i rozkazy Boga pełnić. Taka wolność sumienia jest dobra i godna synów Bożych, ponieważ ona w godny uznania sposób broni godności człowieka i większą jest ponad wszelką przemoc i ponad wszelką niesprawiedliwość. Jest ona też Kościołowi zawsze pożądana i ponad wszystko droga. [...]

[Dlatego] władza ludzka tylko o tyle ma prawo rozkazywać i rozkazy wykonywać, o ile te rozkazy z władzą samego Boga nie stoją w sprzeczności, o ile też władza trzyma się w granicach przez Boga nakreślonych. Jeśli natomiast wydaje jakie rozkazy, które z wolą Bożą w wyraźnej stoją sprzeczności, wtedy

owe granice przekracza i w wyraźny zatarg z wolą Bożą wchodzi, a wtedy naj-słuszniej w świecie obowiązek posłuszeństwa ustaje. Przeciwnie, zwolennicy liberalizmu, którzy władzę państwową chcieliby uczynić nadzwyczaj samowładną i potężną, i którzy twierdzą, że człowiek w życiu swoim wcale się o Pana Boga troszczyć nie powinien, nie chcą wcale uznać, iżby ta wolność sumienia, o której mówimy, miała jakikolwiek związek z uczciwością i religią, i twierdzą, że cokolwiek czynimy, aby taką wolność sumienia utrzymać, to wszystko z krzywdą i ze szkodą państwa się dzieje. Gdyby to miało być prawdą, tedy zaiste należałoby człowiekowi ugiąć karku przed każdym – choćby najdzikszym i najsroższym – panowaniem [...].

Z tego powodu, aczkolwiek Kościół nie uznaje za prawne i za słuszne nic innego, tylko to, co jest prawdziwym i zacnym, to jednakże nie sprzeciwia się temu, aby publiczna władza nie tolerowała tego lub owego, co się z prawdą i sprawiedliwością nie zgadza, a to w tym celu, aby albo uniknąć większego zła, albo też aby większe zyskać dobro. Sam Bóg, który wszystko jak najlepiej urządził, aczkolwiek jest nie skończoną dobrocią i samą wszechmocą – pozwala jednak na to, aby na świecie było zło, po części dlatego, by nie przeszkadzać wzrostowi dobrego, po części zaś by większe zło stąd nie wynikło. W zarządzie państw należy naśladować Boga, który jest władcą wszechświata, i dlatego, gdy władza nie może przeszkodzić temu lub owemu złu między ludźmi, winna w niejednym ustąpić i bezkarnie puścić to, co Opatrzność Boża pomści i to słusznie [św. Augustyn, *De libero arbitrio*, ks. I, rozdz. VI, nr 14]. Atoli jeśli w takich okolicznościach ze względu na wspólne dobro (i to tylko i wyłącznie z tego względu) prawo ludzkie może, a nawet powinno z cierpliwością znosić to, co jest złe, to jednak nie może tego pochwalać albo wprost samo przez się zadać, ponieważ zło samo przez się, będąc negacją dobrego, sprzeciwia się wspólnemu dobru, do którego zdążać i którego wedle sił bronić jest obowiązkiem prawodawcy. I tutaj potrzeba, aby prawo ludzkie wzięło sobie za wzór Boga, który pozwalając na istnienie zła na świecie ani nie chce, by zło się działo, ani też nie chce, by się nie działo, lecz chce pozwolić na to, by się zło działo, i to jest dobrem [św. Tomasz, *Summa theologiae*, I-I, q. 19, a. 9, ad. 3]. To zdanie Anielskiego Doktora zawiera w najkrótszym streszczeniu całą naukę o tolerowaniu zła.

Trzeba jednakże w imię prawdy przyznać, że im więcej zła w państwie tolerować koniecznie potrzeba, tym więcej oddala się ono od ideału dobrego państwa, i że tolerowanie rzeczy złych, należąc do zasad politycznej mądrości, powinno być takimi granicami określone, których wymaga dobro publiczne. Dlatego też gdyby taka tolerancja zła publicznemu dobru miała szkodzić i jeszcze większe zło na państwa sprowadzać, słusznym jest by ją usunąć, ponieważ w takich okolicznościach brak właściwej, słusznej i dobrej przyczyny [dla tolerowania zła]. Gdyby zaś z powodu nadzwyczajnych stosunków państwowych zdarzyć się miało, iżby się Kościół godzić miał na te lub owe nowo-

czesne swobody lub wolność, nie dlatego, aby sam przez się ich sobie życzył, lecz dlatego, że sądzi, iż lepiej jest na nie pozwolić – to gdyby się stosunki polepszyć miały, wtedy powinienby praw i wolności swoich dochodzić i radząc, napominając, błagając i zaklinając powinienby się starać o to, aby spełnił obowiązek przez Pana Boga mu powierzony, to jest troskę i pieczę o wieczne ludzi zbawienie. To jednakże zawsze pozostanie prawdą, że nie należy owej wolności wykraczającej poza właściwe granice (*libertas omnium et ad omnia*), sobie życzyć samo przez się, ponieważ sprzeciwiałoby się to rozumowi, iżby jedna i ta sama rzecz miała być zarazem prawdziwą i fałszywą [...].

Nigdy żaden okres życia ludzkiego bez religii, prawdy i sprawiedliwości obyć się nie może; są to rzeczy najświętsze, które Bóg opiece Kościoła powierzyć raczył; dlatego byłoby rzeczą najbardziej nierozsądną domagać się, by sam Kościół w niegodny sposób tolerował to, co jest fałszywym lub niesprawiedliwym albo potakiwał temu, co szkodzi religii. Z tego co się powiedziało, jasną jest rzeczą, że nie wolno żądać, bronić, udzielać wolności myślenia, pisania, nauczania ani wolności religijnej jako tyłuż praw człowiekowi przez naturę przyznanych. Albowiem gdyby natura człowiekowi takie prawo rzeczywistości była przyznała, mielibyśmy [wówczas] prawo uwłaczać najwyższej władzy Pana Boga, a wolność ludzka nie znałaby i nie cierpiała żadnych w ogóle granic. Wynika z tego również i to, że owe rodzaje wolności mogą z ważnych przyczyn być tolerowane, z tym wszelako zastrzeżeniem, iżby się nie wyradzały w namiętność lub zuchwałość. Gdzie zaś te wolności są w zwyczajnym użytkowaniu, tam niechaj obywatele z nich korzystają do dobrych uczynków, a co o nich Kościół sądzi, to samo niech i oni o nich sądzą. Każda bowiem wolność uważana być winna za prawowitą o tyle, o ile daje większą możność osiągnięcia rzeczy zacych i uczciwych, w pozostałym zaś zakresie – nigdy.

Gdzie władza państwowa uciska albo grozi w ten sposób, że państwo znajduje się pod wpływem gwałtu niesprawiedliwej przemocy albo też pozbawia Kościół należnej wolności, tam wolno jest szukać innego ukształtowania Rzeczypospolitej, w której wolno byłoby działać w imię zasad wolności. Wtedy bowiem nie dąży się do owej niepomiernej i szkodliwej wolności, lecz tylko szuka jakiejś ulgi dla wspólnego wszystkich dobra – i o to jedynie chodzi, aby tam, gdzie wolno jest czynić źle, aby tam przynajmniej nie zabraniano czynić dobrze i działać uczciwie.

David Thoreau

OBYWATELSKIE NIEPOŚLUSZEŃSTWO

Źródło: H. D. Thoreau, *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, Rebis, Poznań 2006
(przeł. H. Ciepłińska)

W pełni aprobuję zasadę: „Najlepszy rząd to taki, który najmniej rządzi”, i chciałbym doczekać chwili, gdy ową zasadę szybciej i bardziej systematycznie wprowadzi się w życie. Urzeczywistniona, sprowadza się w końcu do następnej zasady, też w moim pojęciu słusznej: „Najlepszy jest taki rząd, który w ogóle nie rządzi”. I takiemu właśnie rządowi będzie ludzkość podlegała, gdy do tego dojrzeje. Rząd to, w najlepszym wypadku, jedynie wygodny kompromis; zazwyczaj jednak większość rządów – a niekiedy wszystkie – jest niewygodnym kompromisem. Te same liczne i poważne zastrzeżenia, które wniesiono przeciwko stałej armii, można ostatecznie wnieść także przeciw stałemu rządowi.

I powinny one zatriumfować. Stała armia to jedynie zbrojne pomocne ramię stałego rządu. Rząd jest tylko organem wybranym przez naród, aby wypełniał jego wolę. Zanim jednak naród zdąży go w swych celach wykorzystać, organ ten dokonuje nadużyć i ulega deprawacji. Doskonale zjawisko owo ilustruje obecna wojna z Meksykiem – dzieło stosunkowo małej liczby ludzi, którzy posłużyli się stałym rządem jako narzędziem; albowiem naród nigdy nie przystałby na jej rozpętanie.

Czymże jest obecny rząd amerykański, jak nie tradycją tylko, i to całkiem niedawną? Usiłuje on przekazać siebie potomności w stanie nienaruszonym, a tymczasem z każdą chwilą traci coś ze swojej integralności. Jego żywotność i siła nie dorównują żywotności i sile jednego człowieka, jeden bowiem człowiek jest w stanie nagiąć go do swojej woli. Dla samych zaś ludzi jest czymś w rodzaju drewnianej armaty. To jednak nie powód, aby stał się mniej im potrzebny, jako że ludzkość potrzebuje takiej czy innej skomplikowanej maszyny, aby słuchając jej loskotu, zaspokoić swoje wyobrażenie o rządzie. Przeto wszelkie rządy mogą służyć za przykład, jak łatwo można ludziom coś narzucać, jak łatwo nawet ludzie sami sobie coś narzucają, mając na uwadze własne korzyści. Wszyscy musimy przyznać, że to niebywałe. Wszelako obecny rząd nigdy sam nie popierał żadnych przedsięwzięć inaczej, jak tylko przez ochocze usunięcie się im z drogi. Nie on zapewnia państwu wolność. Nie on kolonizuje Zachód. Nie on daje wykształcenie. Wszystko, czego dokonaliśmy, dokonaliśmy dzięki cechom charakteru właściwym Amerykanom. Osiągnęlibyśmy jeszcze trochę więcej, gdyby rząd nie wchodził nam czasami w drogę. Albowiem rząd jest dogodnym kompromisem, dzięki któremu lu-

dzie chętnie pozostawiają siebie nawzajem w spokoju, i – jak już powiedziano – wówczas rząd jest najdogodniejszy, gdy jego obywatele korzystają z największej swobody. Gdyby handel nie był z indyjskiej gumy, nigdy nie zdołałby przeskoczyć przeszkód, które ustawodawcy ciągle rzucają mu pod nogi. A gdyby ktoś zechciał osądzać owych ustawodawców tylko na podstawie rezultatów ich poczynań, nie zważając na intencje, musiałyby zaliczyć ich do tej samej kategorii, co owych złośliwych osobników, którzy tarasują zaporami tory kolejowe, i musiałyby ich w ten sam sposób ukarać

Jednakże wypowiadając się z praktycznego i obywatelskiego punktu widzenia, a nie z pozycji tak zwanych przeciwników rządu, nie proszę o to, aby natychmiast rząd zlikwidować, lecz o to, aby go natychmiast ulepszyć. Gdyby wszystkim ludziom postawiono pytanie, jaki rząd wzbudzałyby ich szacunek, postąpiono by jeden krok naprzód w kierunku stworzenia takiego właśnie rządu.

Gdy władza się znajduje w rękach narodu, wtedy tak zwana większość upoważniona jest do rządzenia i przez długi czas z tego upoważnienia korzysta, a dzieje się tak nie dlatego, że rację ma najprawdopodobniej większość, ani też dlatego, że taki układ wy daje się najbardziej sprawiedliwy wobec mniejszości, lecz dlatego, że większość jest fizycznie najsilniejsza. Taki jednak rząd, w którym wszystkie decyzje zależą od większości, nie może się opierać na sprawiedliwości, choćby miała być tylko taka, jak pojmuje ją człowiek. Czyż nie mógłby powstać taki rząd, w którym rzeczywista decyzja o tym, co dobre, a co złe, nie będzie zależała od rządzącej większości, ale od sumienia? W którym większość decydowałaby tylko tam, gdzie można zastosować zasadę dogodnego kompromisu? Czy obywatel powinien – choćby tylko na chwilę, choćby w najmniejszym stopniu – podporządkowywać swoje sumienie prawodawcy? Po co w takim razie każdy człowiek ma sumienie? Myślę, że nade wszystko powinniśmy być ludźmi, dopiero potem zaś obywatelami. Należy kultywować szacunek dla sprawiedliwości, a nie dla prawa. Jedynym obowiązkiem, jaki mam prawo wziąć na siebie, jest postępowanie uważane przeze mnie w danej chwili za stosowne. Wiele prawdy kryje się w powiedzeniu, że korporacja jest bez sumienia; ale gdy tworzą ją ludzie prawi, sama też ma sumienie.

Prawo nigdy w najmniejszym stopniu nie wpływało na to, że ludzie stawali się bardziej sprawiedliwi. Przeciwnie, szacunek, jakim ludzie je darzą, powoduje, że nawet ci sprawiedliwi stają się na co dzień nie sprawiedliwi. Powszechną i naturalną konsekwencją przesadnego szacunku dla prawa jest na przykład sytuacja żołnierzy, których szeregi – pułkownik, kapitan, kapral, szeregowcy, chłopcy donoszący ładunki i cała reszta – widuje się maszerujące na wojnę przez wzgórza i doliny w godnym podziwu szyku, ale na przekór własnej woli, ba, na przekór własnemu zdrowemu rozsądkowi i sumieniu. Toteż ich marsz jest naprawdę bardzo gwałtowny, co z kolei powoduje palpacje serca. Nie mają żadnych wątpliwości, że sprawa, której udzielają poparcia,

zasługuje na potępienie, wszyscy bowiem są z usposobienia pacyfistami. Za kogo więc ich uważać? Czy są w ogóle ludźmi? Czy może małymi ruchomymi fortami i magazynami w służbie jakiegoś pozbawionego skrupułów człowieka u władzy? Pojedźmy obejrzeć doki naszej marynarki, a zobaczymy, jak wygląda żołnierz piechoty morskiej – takiego właśnie człowieka może ukształtować amerykański rząd, może go ukształtować za pomocą swojej czarnej magii: to zaledwie cień przypominający stworzenie ludzkie, człowiek, którego już za życia, w pozycji stojącej, ubrano do trumny i, można by rzec, pogrzebano z wojskowymi honorami oraz ze wszystkimi pogrzebowymi szykana mi i akompaniamentami, choć może być i tak:

Nie ozwał się ni bęben, ni ton pogrzebowy,
Kiedy z jego ciałem spieszyli na szaniec;
A nad mogiłą, gdzieśmy mu złożyli głowę,
Żaden żołnierz nie wypalił na pożeganie.

Wielu zatem obywateli, ofiarowując swoje ciało państwu, służy mu nade wszystko jako maszyny, nie jako ludzie. Mam na myśli stałą armię, milicję, strażników więziennych, posterunkowych, *posse comitatus*, i tym podobnych. W większości przypadków nie kierują się ani rozsądkiem, ani pobudkami moralnymi; sami siebie traktują jak drewno, ziemię i kamienie; a przecież ludzi drewnianych można by po prostu ciosać z pnia i też spełnialiby te same funkcje, co owi obywatele wzbudzający nie większy szacunek niż kukły czy sterta śmieci. Są tyle samo warci, co konie lub psy. Mimo wszystko jednak uważa się ich za dobrych obywateli. Inni – to znaczy większość ustawodawców, polityków, prawników, ministrów i naczelników urzędów – służą państwu głównie swoimi głowami. A ponieważ rzadko kiedy kierują się pobudkami moralnymi, mogliby równie dobrze służyć szatanowi, nie mając tego zamiaru, jak i Bogu. Niewielu tylko – do nich zaliczam bohaterów, patriotów, męczenników, wielkich reformatorów i ludzi – służy państwu także swoim sumieniem, toteż w większości przypadków z konieczności mu się przeciwstawia. I tych państwo powszechnie traktuje jako swoich wrogów. Mądry człowiek chce być użyteczny tylko jako człowiek, więc nie zniża się do roli gliny, „którą przed wiatrem chłop zatkał szczelinę”, funkcję tę pozostawi swoim prochom:

Nadtom wysoko zrodzon, bym miał zostać
Cudzą własnością, podwładnym, w opiece
Lub posługaczem sprawnym i narzędziem
Jakiegokolwiek państwa w świecie całym.

Człowiek, który bez reszty oddaje się swoim towarzyszom, uważany jest przez nich za nieuczynnego samoluba. Ten jednak, kto poświęca się im tylko częściowo, ma opinię dobroczyńcy i filantropa.

Jaką postawę powinien przyjąć człowiek wobec terazniejszego rządu amerykańskiego? Moja odpowiedź brzmi: wszelkie powiązania z nim są hańbiące. Ani na chwilę nie jestem w stanie uznać za mój rząd tej organizacji politycznej, która jest zarazem rządem popierającym niewolnictwo.

Wszyscy ludzie uznają prawo do rewolucji, to znaczy prawo do odmowy posłuszeństwa oraz prawo do występowania przeciwko rządowi, kiedy jego tyrania albo nieudolność przybierają zbyt wielkie rozmiary i stają się nie do zniesienia. Lecz, jak prawie wszyscy twierdzą, nie to jest obecnie problemem. Uważają, że to stanowiło problem rewolucji 1775 roku. Gdy by ktoś mi powiedział, że ówczesny rząd był złym rządem, ponieważ nakładał podatki na niektóre za graniczne towary przybywające do naszych portów, pewnie bym nie robił hałasu wokół tej sprawy, mogę się bowiem bez owych towarów obyć. Praca każdej maszyny wiąże się z wytwarzaniem tarcia i, być może, właśnie dzięki niemu powstaje dość dobroci równoważącej zło. W każdym razie robienie szumu wokół tej sprawy wyrządza wiele zła. Kiedy jednak tarcie opanowuje bez reszty maszynę i powoduje zorganizowany ucisk oraz rozbój, wtedy, uważam, taka maszyna jest już dla nas bezużyteczna. Innymi słowy, kiedy jedną szóstą ludności narodu, który po stanowił dawać schronienie i wolność uciemiężonym, stanowią niewolnicy i kiedy cały kraj zalany zostaje i podbity bezprawnie przez cudzoziemską armię oraz podporządkowany prawu wojskowemu, wówczas, jak sądzę, nadchodzi pora, aby uczciwy człowiek burzył się i wywoływał rewolucję. A przedsięwzięcie to wydaje się tym bardziej palące, że kraj w ten sposób podbity nie jest naszym własnym krajem, mimo że nasza jest przecież okupująca go armia.

Paley, popularny wśród wielu autorytet w dziedzinie moralności, w jednym z rozdziałów *Obowiązku podporządkowania się rządowi obywatelskiemu* sprowadza całość obywatelskich powinności wyłącznie do zasady dogodnego kompromisu. Dalej zaś posuwa się do stwierdzenia, że: „tak długo, jak wymaga tego interes całego społeczeństwa, to znaczy dopokąd tworzenie opozycji lub zmiana ustanowionego rządu ściągać będą nieszczęścia na całe społeczeństwo, wołają Bożą jest posłuszeństwo ustanowionemu rządowi – ale nie dłużej. Jeśli przestrzega się tej zasady, słuszność wszelkich wystąpień antyrządowych sprawdza się przez porównawcze obliczenia wielkości niebezpieczeństw i krzywd z jednej strony oraz prawdopodobieństwa i kosztów przywrócenia równowagi z drugiej strony”. A to, jak twierdzi, każdy sam sobie obliczy. Wydaje się jednak, że Paley nigdy nie rozpatrywał takich przypadków, w których nie stosuje się zasady wygodnego kompromisu, w których tak naród, jak i indywidualni ludzie muszą postępować sprawiedliwie, bez względu na koszty. Gdybym postąpił niesprawiedliwie, wyrывая deskę z rąk tonącego, musiałbym mu ją zwrócić, chociaż sam bym utonął. To zaś, według Paleya, byłoby niedogodne. Ten jednak, kto w takiej sytuacji uratowałby swoje życie, właściwie by

je przecież stracił. Naród nasz musi znieść niewolnictwo i przerwać wojnę z Meksykiem, choćby miał za to zapłacić swoim istnieniem jako naród.

W praktyce narody zgadzają się z Paleyem, ale czy znajdzie się ktoś, kto uważa, że Massachusetts postępuje słusznie w czasie obecnego kryzysu?

Państwowa dziwka, flądra w jedwabiu i złocie,
Chcą za nią tren nieść, duszę włócząc w błocie.

Na dobrą sprawę przeciwnikami reform w Massachusetts nie jest sto tysięcy polityków na Południu, ale sto tysięcy tutejszych kupców i farmerów, którzy interesują się głównie handlem i rolnictwem, a nie ludzkością, i którzy nie dorośli do tego, aby bez względu na koszty postępować sprawiedliwie z niewolnikami i Meksykanami. Nie spieram się z wrogami zamieszkującymi odległe okolice, lecz z tymi, którzy tak blisko domu współpracują z owymi dalekimi wrogami i składają im oferty; z tymi, bez których ci ostatni byłiby nieszkodliwi. Zwykliśmy twierdzić, że masy ludzkie nie dojrzały do zmian; postęp zachodzi powoli, ponieważ mniejszość nie jest znacznie mądrzejsza ani lepsza od większości. To nie tak znowu ważne, aby większość dorównywała dobrocią tobie; ważne jest to, żeby gdzieś istniała jakaś absolutna dobroć, dopiero bowiem ona może wzniecić ferment wśród wszystkich. Istnieją tysiące ludzi, którzy są z przekonania przeciwnikami niewolnictwa i wojny, ale w praktyce nie robią nic, aby położyć im kres; którzy, uważając się za spadkobierców Washingtona i Franklina, siedzą z założonymi rękami i twierdzą, że nie wiedzą, co mają robić; którzy nawet kwestię wolności podporządkowują problemowi wolnego handlu i spokojnie studiując po obiedzie cenniki i ostatnie doniesienia z Meksyku, zasypiają, być może, nad jednymi i drugimi. A co stanowi obecnie cennik człowieka uczciwego i patrioty? Wahają się, żałują i czasem wnoszą petycje, lecz nie działają ani z przekonaniem, ani efektywnie. Czekają z ochotą na innych, aby tamci naprawili zło, nad którym sami już więcej nie będą musieli ubolewać. W najlepszym razie służą tylko swoim bezwartościowym głosem i słabym poparciem oraz życzą szczęśliwej drogi mijającemu ich dobru. Na jednego sprawiedliwego człowieka przypada dziewięćdziesiąt dziewięć nie sprawiedliwych. Lecz łatwiej jest mieć do czynienia z rzeczywistym posiadaczem jakiejś rzeczy aniżeli z tymczasowym jej strażnikiem.

Każde głosowanie jest rodzajem gry, jak warcaby czy tryktrak, i ma w sobie lekki posmak moralny, jest igraniem tego, co słuszne, z tym, co niesłuszne, sposobem rozgrywania problemów moralnych, którym to rozgrywkom towarzyszą, oczywiście, zakłady. Na charakter głosujących jednak się nie stawia. Może i oddają głos na coś, co uważam za słuszne, ale nie jestem żywotnie zainteresowany tym, aby właśnie ta racja zatriumfowała. Mam ochotę pozostawić tę kwestię większości. Dlatego też jej zobowiązania nigdy nie wykraczają poza zasadę dogodnego kompromisu. Nawet głosowanie za danym prawem nie

jest rzeczywistym jego popieraniem. Jest tylko delikatnym sygnalizowaniem ludziom, że pragnęłoby się, aby owa racja zatriumfowała. Mądry człowiek nie rzuci jej na pastwę miłosierdzia losu ani nie zapragnie, aby zatriumfowała dzięki potędze większości. W działaniu mas niewiele kryje się prawości. Kiedy większość będzie nareszcie głosowała za zniesieniem niewolnictwa, robi to tylko dlatego, że problem ów będzie jej całkowicie obojętny, albo dlatego, że pozostaną jej do zniesienia jedynie resztki niewolnictwa. Ci tworzący większość będą wówczas jedynymi niewolnikami. Tylko ten człowiek może przyspieszyć zniesienie niewolnictwa, który za pomocą oddawanego głosu doprowadzi swojej wolności.

Słyszałem, że w Baltimore, czy też gdzie indziej, odbędzie się zjazd mający na celu wybór kandydata na fotel prezydencki. Wezmą w nim udział głównie redaktorzy i ludzie zajmujący się zawodowo polityką. Zastanawiam się jednak, jaki wpływ będzie miał na podjętą przez nich decyzję człowiek niezależny, inteligentny i cieszący się powszechnym szacunkiem. Czy mimo wszystko nie powinniśmy wykorzystać jego mądrości i uczciwości? Czy wolno nam nie zważać na głosy niezależnych? Czyż w kraju nie ma dużej liczby ludzi, którzy nie biorą udziału w zjazdach? Tymczasem wszystko odbywa się, jakby było inaczej. Otóż tak zwany godny szacunku człowiek natychmiast usuwa się biernie ze swojej pozycji i rozpacza po ojczyźnie, podczas gdy to ojczyzna miałaby więcej powodów, aby rozpaczać po nim. Następnie człowiek ów niezwłocznie popiera jednego z kandydatów wybranych przez zjazd jako jedyny odpowiedni, czym tylko udowadnia, że sam stał się poręcznym narzędziem w rękach demagoga. Głos jego nie ma większej wartości aniżeli głos jakiegoś pozbawionego zasad moralnych cudzoziemca czy najemnego tubylca, prawdopodobnie przekupionego. Brawa dla człowieka, który jest człowiekiem i który, jak powiada mój sąsiad, ma twardy i sztywny kręgosłup! Statystyki nasze się mylą: liczba ludności, jaką podają, jest zbyt wielka. Ilu ludzi przypada w naszym kraju na tysiąc mil kwadratowych? Trudno nawet o jednego człowieka. Czyż Ameryka nie stara się zwabić przybyszy, aby się tutaj osiedlali? Amerykanin zwyrodniał do pojęcia członka Towarzystwa Wzajemnej Pomocy – takiego, którego można poznać po rozwoju organu przystosowania do życia stadnego, po rzucającym się w oczy braku intelektu oraz po ochoczym poleganiu na samym sobie; którego pierwszą i główną troską z chwilą przyjścia na świat jest upewnienie się, czy w przytułkach panują dobre warunki; który, zanim ma jeszcze prawo przywdziać strój męski, zbiera fundusze na pomoc dla jakichś wdów i sierot; który, krótko mówiąc, decyduje się na ryzyko życia tylko z pomocy zapewnianej przez Towarzystwo Wspólnych Ubezpieczeń obiecujące mu przyzwoity pogrzeb.

Jest rzeczą samo przez się zrozumiałą, że człowiek nie ma obowiązku się poświęcać wykorzenianiu jakiegokolwiek, nawet największego, zła. Może się zająć innymi równie ważnymi sprawami, ale zobowiązany jest przynajmniej

umyć od tego zła ręce i nie wspierać go w praktyce, skoro nie chce poświęcać mu uwagi. Jeżeli oddają się swoim zajęciom i rozważaniom, muszą przynajmniej sprawdzić, czy nie robię tego, siedząc innemu człowiekowi na karku. Muszę wpieryć mu z karku, aby i on mógł się oddać swoim rozmyśleniom. Przytoczę tu przykład wielkiej, aczkolwiek tolerowanej niekonsekwencji. Otóż niektórzy mieszkańcy naszego miasta tak oto mówią: „Chciałbym dostać powołanie do wojska teraz, kiedy tłumią powstanie niewolników albo maszerują na Meksyk – przekonalibyście się, czybym poszedł”. A jednak tacy właśnie ludzie dostarczali środków zastępczych – albo bezpośrednio, to znaczy okazując swe posłuszeństwo, albo przynajmniej pośrednio, to znaczy oferując swoje pieniądze. Żołnierz odmawiający służby w niesprawiedliwej wojnie zdobywa poklask wśród tych, którzy nie odmawiają poparcia niesprawiedliwemu rządowi prowadzącemu ową wojnę, zdobywa poklask wśród tych, których postępowaniem i władzą gardzi, a ich samych lekceważy. Wygląda to wszystko tak, jak gdyby państwo w tak wielkim stopniu okazywało skruchę, że wynajęło kogoś, aby je biczował, gdy zgrzeszy, ale nie w tak wielkim stopniu, żeby choć przez chwilę przestało grzeszyć. Tedy w imię Ładu i Rządu Obywatelskiego zmusza się nas w końcu do tego, abyśmy byli wierni własnej nikczemności i popierali ją wytrwale. Po pierwszym rumieńcu wstydu wywołanego grzechem przychodzi zobojętnienie i grzech z niemoralnego staje się jakby amoralny i nie całkiem do uniknięcia w tym życiu, jakie sobie urządziliśmy.

Błądzenie, które zatacza szerokie kręgi i jest najbardziej powszechne, może ponieść klęskę jedynie z rąk najbardziej bezinteresownej cnoty. Ludzie szlachetni jednak liczą się z tym, że cnota patriotyzmu narażona jest na różne drobne zarzuty. Ci, którzy nie aprobują charakteru i przedsięwzięć rządu, a mimo wszystko są mu posłuszni i go popierają, należą bez wątpienia do jego najbardziej zagorzałych popleczników i jakże często do największych przeciwników reform. Niektórzy wzywają rząd do rozwiązania Unii i ignorowania rozkazów prezydenta. Dlaczego nie rozwiążą jej sami – unii między sobą a rządem – i nie odmówią wpłacenia do skarbu państwa wyznaczonej im sumy podatków? Czyż ich związki z rządem nie są takie same jak rządu z Unią? I czyż nie te same powody powstrzymały rząd od występowania przeciwko Unii, co powstrzymały ich samych od występowania przeciwko rządowi?

Jak człowiek może się czuć usatysfakcjonowany tylko tym, że cieszy się jakąś opinią, i jak może ją aprobować? Czyż potrafi znaleźć w niej jakieś zadowolenie, jeśli sam uważa się za człowieka skrzywdzonego? Jeśli sąsiad wyłudzi od niego jednego dolara, nie poprzestaje zadowolony na tym, że wie o oszustwie, ani na mówieniu o nim, ani nawet na proszeniu sąsiada, aby oddał należne pieniądze, lecz natychmiast podejmuje skuteczne kroki mające na celu odzyskanie pełnej sumy i upewnienie się, że już nigdy więcej nie zostanie oszukany. Postępowanie według zasad, uświadomienie sobie, że może istnieć sprawiedliwość i kierowanie się nią, zmienia rzeczy i stosunki, posiada nade

wszystko charakter rewolucyjny i różni się całkowicie od wszystkiego, co dotychczas istniało. Nie tylko dzieli państwa i Kościoły, lecz także rodziny, ba, powoduje rozłam w samej jednostce, oddzielając w niej to, co szatańskie, od tego, co boskie.

Jak powinniśmy postępować w obliczu faktu, że istnieją niesprawiedliwe prawa: czy z zadowoleniem okazywać im posłuszeństwo, czy usiłować je zmienić i przestrzegać nowych, dopokąd zdołamy, czy też powinniśmy od razu pogwałcić niesprawiedliwe? Pod takimi rządami jak nasz ludzie na ogół uważają, że powinni czekać tak długo, aż uda im się wyperswadować większości, aby prawa zmienić. Myślę, że występując przeciwko nim, mogliby zmienić je tylko na jeszcze gorsze. Lecz to, że nowo ustanowione prawa są gorsze od poprzednich złych, jest winą samego rządu. On wpływa na to, że są gorsze. Dlaczego się opiera i nie chce zapewnić przeprowadzenia szybkich reform? Dlaczego nie dba o swoją mądrą mniejszość? Dlaczego lamentuje i stawia opór, zanim ktoś zacznie działać na jego szkodę? Dlaczego nie zachęca obywateli, aby pilnie obserwowali go i wytykali mu błędy, i dlaczego nie postępuje lepiej, aniżeli spodziewają się tego po nim obywatele? Dlaczego zawsze wiesza Chrystusa na krzyżu, rzuca klątwę na Kopernika i Lutra, a Washingtona i Franklina ogłasza buntownikami?

Można by sądzić, że rozmyślne niepodporządkowanie się obywatela władzy rządowej w praktyce jest jedynym wykroczeniem, nad którym rząd poważnie się nie zastanawiał. Więcej – dlaczego nie wyznaczył za nie konkretnej, odpowiedniej i proporcjonalnej kary? Jeśli człowiek, który nie posiada żadnego majątku, raz odmówi zarobienia dziewięciu szylingów na rzecz państwa, wsadzają go do więzienia na okres nie określony przez żadne prawo, jakie znam, i zależny tylko od uznania tych, którzy tam go wsadzili, ale gdyby ukradł państwu dziewięćdziesiąt razy po dziewięć szylingów, szybko pozwolono by mu wyjść z powrotem na wolność.

Jeżeli niesprawiedliwość jest częścią niezbędnego tarcia maszyny rządowej, niech się trze i trze – może się zetrze na gładko, a maszyna z pewnością się rozleci. Jeśli niesprawiedliwość ma wyłącznie do swojej dyspozycji jakąś sprężynę, koło pasowe, linę lub dźwig, to można się pewnie zastanawiać, czy zmienione prawa nie będą gorsze od praw starych i złych. Skoro prawo ma taką naturę, że wymaga od człowieka, aby się stał narzędziem niesprawiedliwości wobec drugiego człowieka, to, powiadam, należy prawo naruszać. Niech życie nasze będzie jak hamulec zatrzymujący maszynę. W każdym razie obowiązkiem naszym jest się upewnić, czy nie spełniamy roli narzędzi niesprawiedliwości, którą potępiamy.

Nie znam sposobów naprawy zła za pomocą podejmowanych przez państwo środków. Pochłaniają zbyt wiele czasu, a życie człowieka jest krótkie. Istnieje wiele innych interesujących mnie spraw. Przyszedłem na ten świat głównie nie po to, aby uczynić z niego dobre, nadające się do życia miejsce,

lecz po to, aby żyć na nim, niezależnie od tego, czy jest dobry czy zły. Człowiek nie może się zajmować wszystkim, może się zająć czymś jednym, a skoro nie może robić wszystkiego, nie musi też koniecznie robić czegoś złego. Nie uważam, że wnoszenie petycji do gubernatora albo Izby Prawodawczej leży bardziej w moim interesie aniżeli w ich interesie wnoszenie petycji do mnie; a jeśli oni nie zechcą wysłuchać moich prośb, co mam robić? Tutaj jednak państwo nie zapewnia żadnego rozwiązania, źródłem zła bowiem jest jego Konstytucja. Może się wydawać surowa, stanowcza i nieustępliwa, ale istocie, która będzie wysoko ją ceniła albo jej się przysłuży, okaże największą uprzejmość i względy. Tak oto wygląda cała zmiana na lepsze, podobnie do narodzin i śmierci wstrząsających ciałem.

Nie waham się twierdzić, że ludzie mianujący się abolicjonistami powinni natychmiast przestać popierać rząd Massachusetts, zarówno osobiście, jak i finansowo, i nie czekać, aż uda im się zwyciężyć jednym głosem, czyli stworzyć jednoosobową większość, zanim podporządkują się prawu, które dzięki nim zatriumfuje. Myślę, że wystarczy im obecność Boga po ich stronie i że nie muszą czekać na inny decydujący głos. Nadto każdy człowiek bardziej praworządny od swoich bliźnich już ma decydujący głos jednoosobowej większości.

Raz do roku – nie częściej – spotykam się bezpośrednio twarzą w twarz z obecnym rządem amerykańskim albo z jego przedstawicielem – rządem stanowym. Zjawia się w osobie poborcy podatków i jedyna to okoliczność, kiedy człowiek w takiej jak ja sytuacji musi się z nim spotkać. Mówi wtedy dobitnie: „Uznaj mnie”. I wówczas najprostszym, najbardziej skutecznym i, w obecnym stanie rzeczy, nieodzownym sposobem pokazania mu, jak niewiele mam dla niego sympatii i miłości, jest nie uznać go. Owym urzędnikiem i poborcą podatków jest akurat mój sąsiad i muszę mieć z nim do czynienia, mimo wszystko bowiem kłócę się z ludźmi, nie z pergaminem. Przedstawicielem rządu został dobrowolnie. Skąd on ma wiedzieć, kim jest i co należy do jego obowiązków jako urzędnika państwowego albo człowieka, dopóki się nie zastanowi, czy powinien traktować mnie – swojego sąsiada, człowieka szanowanego – jako sąsiada i jednostkę prawomyślną czy jako maniaka i burzyciela spokoju publicznego. Skąd może wiedzieć, czy jeśli nie przemówi do mnie gwałtownie i grubiańsko – czyli tak jak to zwykle robią urzędnicy – potrafi w inny sposób pokonać dystans, jaki się między nami, sąsiadami, w tej sytuacji wytwarza. Doskonale wiem, że gdyby w naszym stanie Massachusetts znalazło się tysiąc albo stu, albo dziesięciu ludzi, których nazwiska ogłoszono by publicznie – gdyby znalazło się choć dziesięciu uczciwych ludzi – ba, gdyby znalazł się choć jeden uczciwy człowiek, który dałby wolność swoim niewolnikom i tym samym wycofałby się z tej całej spółki, a zamknięto by go za to w więzieniu okręgowym, zniósłby tym samym niewolnictwo w całej Ameryce. Wystarczy bowiem zrobić pierwszy krok, aby rzecz raz dobrze zrobiona pozostała taką na zawsze. My jednak wolimy, niestety, tylko rozprawiać na ten temat, co zresztą nazywamy

swoją misją. Dziesiątki gazet służą reformom, ale nie służy im żaden człowiek. Gdyby mój ceniony sąsiad, ambasador państwa, ten, który poświęci swoje życie rozwiązaniu problemu praw człowieka na obradach Izby, nie był zagrożony więzieniem w Karolinie, ale siedział w więzieniu w Massachusetts, czyli w stanie, który aż się pali, aby obarczyć swój bratni stan grzechem niewolnictwa – chociaż obecnie jedyną dostrzegalną podstawą niezgody między nimi jest niegościnnność okazywana przez Massachusetts – Izba Prawodawcza rozprawiałaby nad tym bezproduktywnie aż do następnej zimy.

W takim państwie, w którym rząd niesprawiedliwie więzi ludzi, jedynym miejscem odpowiednim dla sprawiedliwego człowieka jest też więzienie. Obecnie jedynym odpowiednim miejscem, a właściwie w ogóle jedynym miejscem, które Massachusetts zapewnia bardziej niezależnym i wytrwałym obywatelom, jest również więzienie. Ma ono na podstawie ustawy wydanej przez państwo wyeliminować ich z życia państwowego i odgradzić od jego spraw, ale przecież oni, dzięki swoim zasadom, sami już się od nich odgradzili. Tylko tam powinien szukać ich zbiegły niewolnik, więzień meksykański zwolniony warunkowo i Indianin – wszyscy, którzy przybywają, aby wystąpić w obronie swoich skrzywdzonych nacji. Tam właśnie ich znajdzie, w tym miejscu odseparowanym, lecz dającym tym większe poczucie wolności i większy zaszczyt, w miejscu, w którym państwo umieszcza osoby nie będące jego zwolennikami, ale przeciwnikami – w tym jedynym budynku dającym godne schronienie człowiekowi wolnemu w naszym państwie systemu niewolniczego. Jeśli ktokolwiek z nich myśli, że przebywając tam, traci swoje wpływy, że głos jego nie będzie docierał do uszu państwa, że w więziennych murach nie będzie już uważany za wroga, nie uświadamia sobie tego, o ile prawda silniejsza jest od fałszu, ani tego, że człowiek, który sam na własnej skórze doświadczył niesprawiedliwości, może walczyć z nią dużo wymowniej i skuteczniej. Należy oddać cały swój głos, a nie jedynie skrawek papieru, użyć całego swojego wpływu. Kiedy mniejszość dostosowuje się do większości, jest bezsilna; nie stanowi wtedy nawet mniejszości. Wówczas jednak, gdy się rzuca jak kłoda całym swoim ciężarem, nikt jej nie pokona. Kiedy państwo ma do wyboru: albo trzymać wszystkich sprawiedliwych ludzi w więzieniu, albo przerwać wojnę i znieść niewolnictwo, wiadomo, jakiego wyboru nie zawaha się dokonać. Gdyby tysiąc osób nie zapłaciło w tym roku podatków, nie popełniłoby tak krwawego gwałtu jak wtedy, gdyby je zapłaciło, ułatwiając państwu dopuszczanie się gwałtu i przelewu krwi niewinnych ludzi. Powyższe zdanie stanowi w zasadzie definicję bezkrwawej rewolucji, jeżeli przeprowadzenie jej jest w ogóle możliwe. Kiedy poborca podatków albo jakiś inny urzędnik państwowy pyta mnie, jak to zresztą już jeden zrobił: „Ale co ja mogę poradzić?” – odpowiadam na to: „Doprawdy, jeżeli chcesz coś poradzić – zrezygnuj z posady”. Kiedy obywatel odmawia posłuszeństwa, a urzędnik rezygnuje z posady, wówczas dokonuje się rewolucja.

I choćby nawet połała się krew, to czyż nie leje się ona wtedy, gdy się zadaje ciosy świadomości? Przez ranę w niej wypływają prawdziwe człowieczeństwo i nieśmiertelność człowieka, który krwawi, dopokąd nie zawładnie nim wiekusta śmierć. Tę krew właśnie teraz się przelewa.

Rozpatrywałem powyżej przypadek uwięzienia przestępcy, a nie konfiskaty jego majątku – chociaż obie sytuacje wchodzi w rachubę – ponieważ ci, którzy domagają się najdoskonalszych praw i tym samym stanowią najbardziej niebezpieczną grupę dla skorumpowanego rządu, nie spędzają na ogół wiele czasu na akumulowaniu dóbr. Państwo świadczy im stosunkowo małe usługi i nawet niski podatek okazuje się wygórowany, szczególnie wtedy, gdy zmuszeni są zarobić na niego pracą własnych rąk. Gdyby się zdarzyło, że ktoś prowadziłby życie, zupełnie nie posługując się pieniędzem, państwo wahałoby się domagać od niego należności. Lecz człowiek bogaty – by nie użyć jakiegoś ubliżającego porównania – zawsze zaprzeda się instytucji, dzięki której jest bogaty. Ujmując rzecz skrajnie – im więcej mamy pieniędzy, tym mniej w nas prawości, gdyż pieniądze wkraczają między człowieka a przedmioty i zdobywają je dla niego. Nadto zdobycie pieniędzy z pewnością nie jest wielką zasługą. Posiadając je, nie trzeba odpowiadać na wiele pytań, na które w innym wypadku trzeba by było odpowiedzieć. Natomiast jedynym nowym pytaniem stawianym przez pieniądze jest pytanie trudne, ale zbyteczne: „Jak je wydać?” Tedy moralna podstawa bogacza usuwa mu się spod stóp. Możliwość prowadzenia prawdziwego życia zmniejsza się proporcjonalnie do zwiększania się zasobów tak zwanych „środków”. Najlepsza rzecz, jaką może zrobić bogaty człowiek dla kultury swego wnętrza, to usiłować wprowadzić w życie zamiary z czasów, kiedy był ubogi. Oto, jak odpowiedział Chrystus Herodianom na temat ich położenia: „Pokażcie mi pieniądz podatkowy». Przyniesli mu denara. On ich zapytał: «Czyj jest ten obraz i napis?» Odpowiedzieli: «Cezara». Wówczas rzekł do nich: «Oddajcie więc Cezarowi to, co do Cezara należy, a Bogu to, co do Boga należy». Gdy to usłyszeli, zdziwili się i zostawiwszy Go, odeszli”. Odeszli tak samo mądrzy jak przedtem, jeśli idzie o to, co jest jednym, a co drugim, albowiem nie chcieli tego wiedzieć.

Rozmawiając ze swoimi najbardziej wolnymi bliźnimi, wyczuwam, że niezależnie od tego, co mówią na temat wielkości i powagi problemu i jak się martwią o spokój społeczeństwa, nade wszystko nie mogą się obyć bez opieki istniejącego rządu i boją się skutków, do których nieposłuszeństwo rządowi mogłoby doprowadzić ich majątki i rodziny. Ja osobiście nie chciałbym żyć w świadomości, że choć przez chwilę zdaję się na opiekę państwa. Jeśli jednak nie uznam jego władzy, gdy przedstawi mi kwit podatkowy, odbierze mi majątek i doprowadzi go do ruiny, nękając w ten sposób bez końca mnie i moje dzieci. To zaś daje się człowiekowi we znaki i nie pozwala żyć uczciwie i zarazem wygodnie w otaczającym świecie. Nie warto będzie gromadzić majątku, z pewnością bowiem znowu zostanie odebrany. Lepiej nająć się jako

robotnik albo osiedlić na obcym czy bezpańskim gruncie i zbierać tylko małe plony, aby szybko je zjadać. Trzeba być samowystarczalnym i zawsze polegać na samym sobie. Należy, zakasawszy rękawy, zawsze być w pogotowiu i nie można się zajmować wieloma sprawami. Nawet w Turcji człowiek może się wzbogacić, jeśli będzie pod każdym względem dobrym obywatelem państwa tureckiego. Konfucjusz powiedział: „Jeżeli państwem rządzi zasada rozsądku, bieda i niedole są hańbiące; jeśli państwem nie rządzi zasada rozsądku, hańbą są bogactwa i honory”. Nie – dopokąd pragnę, aby Massachusetts roztaczało nade mną opiekę w jakimś odległym południowym porcie, w którym coś zagraża mojej wolności, albo też dopokąd spokojnie zajmuję się w swojej rodzinnej okolicy wyłącznie gromadzeniem majątku, mogę sobie pozwolić na to, aby odmówić posłuszeństwa stanowi Massachusetts i nie uznawać jego praw do mojej własności i do mojego życia. Mniej kosztuje mnie, pod każdym względem, narażanie się na karę za nieposłuszeństwo rządowi, aniżeli kosztowałoby mnie posłuszeństwo. Gdybym je okazał, czułbym się tak, jak gdybym stracił na wartości.

Z państwem zetknąłem się kilka lat temu, kiedy w imieniu Kościoła nakażało mi zapłacić pewną sumę na pomoc dla kaznodziei, którego kazań słuchał mój ojciec, ja zaś nigdy. „Zapłać – powiedziano – w przeciwnym razie bowiem pójdziesz do więzienia”. Zapłaty odmówiłem. Okazało się jednak, że niestety ktoś inny zgłosił gotowość uiszczenia za mnie tej kwoty. Nie rozumiałem, dlaczego należy opodatkować nauczyciela na rzecz księdza, a nie księdza na rzecz nauczyciela; nie byłem wówczas nauczycielem na państwowej pensji, lecz utrzymywałem się z dobrowolnych składek. Nie rozumiałem, dlaczego liceum nie miałyby przedstawiać zestawień podatkowych państwu, aby wspierało jego potrzeby, podobnie jak potrzeby Kościoła. Wszelako na prośbę radnego poniżyłem się do tego stopnia, że napisałem takie mniej więcej oświadczenie: „Oświadczam wszem i wobec, że ja, Henry Thoreau, nie życzę sobie, aby uważano mnie za członka jakiejś kongregacji, do której nigdy nie wstępowałem”. Wręczyłem je urzędnikowi rady miejskiej, a on przechowuje je do dnia dzisiejszego. Dowiedziawszy się naówczas, że nie chcę, aby uważano mnie za członka tego Kościoła, państwo przestało mnie nękać podobnymi żądania mi, chociaż twierdziło, że musi się trzymać swoich pierwotnych założeń. Gdybym tylko wiedział, jak się nazywają, wypisałbym się skrupulatnie ze wszystkich stowarzyszeń, do których nigdy nie wstępowałem. Nie wiem jednak, gdzie można znaleźć pełną ich listę.

Od sześciu lat nie płacę podatku jako wyborca. Z tego powodu wsadzono mnie raz do więzienia, w którym spędziłem jedną noc. Kiedy tak stałem, przyglądając się solidnym kamiennym murom grubym na dwie lub trzy stopy, drewnianym drzwiom wzmocnionym żelazem i grubym na stopę oraz żelaznym kratom, sączące się światło skłoniło mnie do rozmyślań o głupocie tej instytucji, która zamykając mnie tutaj, traktowała mnie tak, jakbym był tyl-

ko samym ciałem, krwią i kośćmi. Ciekaw byłem, czy państwo właśnie doszło wreszcie do przekonania, że to najlepszy sposób, w jaki może mnie wykorzystać, że uprzytomniło sobie, iż nigdy przedtem nie po myślało, aby jakoś mną się posłużyć. Zrozumiałem, że niezależnie od kamiennego muru między mną a innymi obywatelami istniał też inny mur, przez który jeszcze trudniej było im przeskoczyć albo się przedrzeć, nie uważali się bowiem za tak wolnych jak ja. Ani przez chwilę nie czułem się więźniem, mury zatem stały niby wielkie marnotrawstwo kamieni i cementu. Czułem się tak, jak gdybym jako jedyny mieszkaniec tego miasta zapłacił podatek. Nie wiedzieli oczywiście, jak mają mnie traktować, i postępowali jak ludzie niewychowani. Zarówno wtedy, gdy mi grozili, jak i wtedy, gdy spokojnie się do mnie zwracali, popełniali gafy, ponieważ w ich pojęciu jedynym moim pragnieniem było się znaleźć po drugiej stronie tego kamiennego muru. Mogłem się tylko uśmiechać, patrząc, jak starannie zamykają drzwi, kiedy ja spokojnie sobie siedziałem i rozmyślałem, moje myśli zaś swobodnie gonily za nimi. Tylko one były naprawdę niebezpieczne. Skoro nie mogli osiągnąć mnie, postanowili ukarać moje ciało - tak jak chłopcy, którzy nie mogąc przydybać kogoś, do kogo czują urazę, obrzucają obelgami jego psa. Zrozumiałem, że państwo to głupkowata instytucja, bojaźliwa niczym samotna kobieta ze swoimi srebrnymi łyżkami, i że nie potrafi odróżnić przyjaciół od wrogów. Straciłem zatem dla niego resztki szacunku i tylko się nad nim litowałem.

Tedy państwo nigdy celowo nie staje twarzą w twarz z ludzkim umysłem – ani z intelektem, ani z moralnością – ale tylko z ciałem i ze zmysłami. Nie jest uzbrojone w rozum ani w uczciwość wyższego rzędu, lecz w większą siłę fizyczną. Nie urodziłem się po to, aby ktoś mnie zniewalał. Będę oddychał tak, jak mnie się podoba. Zobaczymy, kto jest silniejszy. Jaką siłę ma tłum? Tylko ci mogą mnie zniewolić, którzy posłuszni są prawom wyższym aniżeli respektowane przeze mnie. Oni skłaniają mnie, abym się stał podobny do nich. Nie słyszę o ludziach zmuszanych do życia w taki a nie inny sposób przez masy innych ludzi. Cóż to byłoby za życie? Kiedy stoję przed rządem, który do mnie mówi: „Pieniądze albo życie”, dlaczego miałbym mu pospiesznie dawać pieniądze? Może ma poważne kłopoty finansowe i nie wie, jak się z nimi uporać. Ja mu nie pomogę. Sam musi sobie radzić, podobnie jak ja. Nie warto się nad nim rozczulać. Nie ja odpowiadam za pomyślnie działanie społecznej machiny. Nie jestem synem inżyniera. Wiem, że kiedy żołądź i kasztan upadną obok siebie, żaden z nich nie leży nieruchomo i nie ustępuje miejsca drugiemu, lecz oba zachowują się zgodnie ze swoimi własnymi prawami: puszczają pąki, rosną i najpiękniej rozkwitają, aż, być może, jeden z nich słański cieniem i zniszczy drugiego. Jeżeli roślina nie może żyć zgodnie ze swoją naturą, umiera, i podobnie dzieje się z człowiekiem.

Noc w więzieniu była dla mnie czymś nowym i dość interesującym. Kiedy wszedłem, więźniowie, ubrani tylko w spodnie i koszule, miło sobie gawędzili

i siedząc na progu, upajali się wieczornym powietrzem. Nagle jednak strażnik rozkazał: „No, chłopcy, chodźcie – czas zamykać”. Rozeszli się, a ja słyszałem stukot ich kroków, gdy powracali do pustych cel. Strażnik przedstawił mi mojego towarzysza jako „pierwszorzędnego i sprytnego jegomościa”. Ów, kiedy zaryglowano drzwi, pokazał mi, gdzie mam powiesić kapelusz, i opowiedział, jak sobie tutaj radzi. Cele bielono raz na miesiąc i nasza wyglądała niewątpliwie jak najczystsze, najprościej umeblowane i prawdopodobnie najporządniejsze pomieszczenie w całym mieście. Chciał naturalnie wiedzieć, skąd pochodzę i dlaczego się tutaj znalazłem, a wyjaśnwszy mu, zrewanżowałem się podobnym pytaniem, albowiem brałem go, oczywiście, za uczciwego człowieka i przypuszczam, że zgodnie z porządkiem tego świata wcale nie byłem w błędzie. „Dlaczego – zastanawiał się – oskarżają mnie o to, że podpaliłem stodołę, skoro naprawdę tego nie zrobiłem?” Z jego opowieści zdołałem wywnioskować, że zapewne poszedł pijany spać do stodoły, zapalił fajkę i stodoła spłonęła. Wprawdzie miał opinię człowieka sprytnego, lecz siedział już trzy miesiące w oczekiwaniu na rozprawę i będzie musiał czekać drugie tyle. Doskonale się jednak tutaj zadomowił i jest zadowolony, ponieważ ma darmowe utrzymanie i dobrze go traktują.

Stał przy jednym oknie, ja zaś przy drugim. Zrozumiałem wtedy, że jeśli siedzi się tu długo, głównym zajęciem jest wyglądanie przez okno. Wkrótce od czytałem wszystkie sentencje wyryte na framugach, zbadałem, którzydy zbiegli poprzedni więźniowie, obejrzałem ślad po przepiłowanej niegdyś kracie i wysłuchałem opowieści o różnych mieszkańcach tej celi.

Okazało się, że nawet to miejsce ma swoją historię i krążyły po nim plotki, nigdy jednak nie wychodziły poza mury więzienia. Jest to prawdopodobnie jedyny budynek w mieście, w którym układa się wiersze drukowane następnie w formie obiegujowej, ale nigdzie nie publikowane. Mój towarzysz pokazał mi całkiem długą listę strof ułożonych przez jakichś młodych ludzi, przyłapanych na próbie ucieczki. Zemścili się potem za udaremnienie ich planów, odśpiewując owe wiersze na głos.

Wyciągnąłem ze swojego towarzysza, co tylko mogłem, obawiałem się bowiem, że już nigdy więcej go nie zobaczę, wreszcie jednak wskazał mi moje łóżko i odszedł, aby zdmuchnąć lampę.

Leżąc tam przez całą noc, czułem się tak, jak gdybym odbywał podróż po jakimś odległym kraju, takim, jakiego nigdy nie spodziewałem się ujrzeć. Wydawało mi się, że nigdy przedtem nie słyszałem, jak zegar na wieży wybija godziny, i nowością też były dla mnie wieczorne odgłosy miasteczka.

Spaliśmy przy otwartych oknach zabezpieczonych kratami. Ujrzałem rodzinne miasteczko w blasku średniowiecznego światła – Concord zamieniło się w strumień Renu, a przed oczyma przepływały mi obrazy rycerzy i zamków. Z ulicy dolatywały głosy starych mieszczan. Byłem przymusowym słuchaczem odgłosów, wydarzeń i rozmów w kuchni przyległego miejskiego szynku, co

dostarczało mi zupełnie nowych i rzadkich przeżyć. Szynk stanowi jedną ze specyficznych instytucji miasteczka, które jest przecież stolicą okręgu. Zacząłem pojmować, czym mają zajęte głowy jego mieszkańcy.

Rano śniadanie otrzymaliśmy przez otwór w drzwiach. Podano je na małych, podłużnych, blaszanych tackach dopasowanych do wielkości otworu. Miały wgłębienia na kubek czekolady, chleb razowy i żelazną łyżkę. Kiedy zawołano, abyśmy zwrócili naczynia, okazałem się żółtodziobem, chciałem bo wiem oddać też chleb, którego nie zjadłem, ale mój towarzysz chwycił go, radząc, abym zostawił sobie ten kawałek na obiad albo kolację. Niebawem mojego towarzysza zabrano do pracy przy sianokosach na pobliskim polu, dokąd to chodził co rano i wracał dopiero po południu. Życzył mi przyjemnego dnia, dodając, że wątpi, aby miał mnie tu jeszcze zastać.

Kiedy wyszedłem z więzienia – na skutek tego, że ktoś się wmieszał i zapłacił za mnie ów podatek – nie zauważyłem, żeby, ogólnie biorąc, zaszły jakieś zmiany dostrzegalne dla kogoś, kogo zamknięto by w młodości, a wypuszczono jako ledwie trzymającego się na nogach siwego starca. Coś się wszelako zmieniło – innymi oczyma patrzyłem na otaczający mnie świat: na miasteczko, na cały stan i na kraj. Zmiana ta była większa od jakiegokolwiek innej, jaka mogłaby zajść w tak krótkim czasie. Państwo, w którym żyłem, pokazało mi się o wiele wyraźniej. Przekonałem się, w jakim stopniu można ufać otaczającym mnie ludziom, na ile są dobrymi sąsiadami i przyjaciółmi, że na przyjaźń ich można liczyć tylko od święta, że prawość nie jest ich celem, że w porównaniu ze mną stanowią odrębną rasę z racji swoich uprzedzeń i przesądów, zgoła jak Chińczycy i Malaje, że poświęcając się dla ludzkości, nie podejmują żadnego ryzyka, nawet jeśli to ryzyko dotyczyło ich własnych majątków, że mimo wszystko nie są tacy szlachetni i złodzieja traktują podobnie, jak on z nimi się obchodzi, że dzięki zachowaniu pewnych zewnętrznych pozorów, dzięki kilku modlitwom i przemierzaniu od czasu do czasu pewnej prostej, acz bezużytecznej drogi mają nadzieję zbawić swoje dusze. Być może surowo osądzam swoich sąsiadów, ale w moim pojęciu wielu z nich nie uświadamia sobie, że we własnym miasteczku mają taką instytucję jak więzienie.

Niegdyś, kiedy biedny dłużnik wychodził z więzienia, mieszkańcy naszego miasteczka mieli zwyczaj pozdrawiać go, zasłaniając twarze skrzyżowanymi palcami, które miały imitować kraty więziennego okna. I pytali wtedy: „Jak się masz?” Moi jednak sąsiedzi powitali mnie inaczej – najpierw spojrzeli na mnie, potem zaś na siebie nawzajem tak, jak gdybym wrócił, z dalekiej podróży. Wsadzono mnie do więzienia w chwili, gdy szedłem do szewca, aby odebrać zreperowany but. Kiedy nazajutrz wypuszczono mnie, załatwiłem ostatecznie sprawę i włożywszy zreperowany but, przyłączyłem się do towarzystwa, które szło na jagody. Cała grupa z niecierpliwością czekała na mnie, abym im przewodził. W ciągu pół godziny – trzeba bowiem było jeszcze zaprzęgać konia – znalazłem się na środku polanki porosłej jagodami, położonej na jednym

z naszych najwyższych wzgórz, dwie mile od miasteczka. I wtedy państwo zniknęło mi z pola widzenia.

Oto cała historia „Mojego więzienia”.

Nigdy nie odmówiłem zapłacenia podatku drogowego, ponieważ w takim samym stopniu pragnę być dobrym sąsiadem, jak i złym obywatelem. Co się zaś tyczy pomocy dla szkół, spełniam teraz swoją powinność, nauczając rodaków. Nie z tego powodu odmawiam płacenia podatków, że na liście podatkowej znajduje się jakaś nieodpowiadająca mi pozycja. Pragnę po prostu odmówić posłuszeństwa państwu, skutecznie się wycofać i trzymać się z dala od niego. Nie obchodzi mnie śledzenie kursu mojego dolara, nawet gdyby było to w ogóle możliwe, albowiem za dolary kupuje się człowieka albo muszkiet, którym można go zabić – dolar jest niewinny. Interesuje mnie jednak śledzenie skutków mojego posłuszeństwa. W istocie wypowiadam po cichu, na swój własny sposób, wojnę państwu, co nie przeszkadza, że, jak to zwykle bywa w podobnych wypadkach, nadal będę ciągnął z niego korzyści.

Jeśli nakładane na mnie podatki płacą inni, albowiem darzą państwo sympatią, robią tylko to, co zrobili już sami dla siebie, czy raczej są współtwórcami mi niesprawiedliwości w większym stopniu, aniżeli państwo tego wymaga. Jeżeli płacą ten podatek, ponieważ mylnie pojmują interes danego podatnika i chcą ocalić jego majątek albo zapobiec wsadzeniu go do więzienia, postępują tak dlatego, że nie za stanowili się dostatecznie głęboko, w jakim stopniu pozwolili własnym uczuciom wtrącić się w problem dobra społecznego.

Takie obecnie zajmuję stanowisko. Nie można jednak zbyt sztywno się trzymać swoich opinii, żeby nasze działanie nie wypływało z nieustępliwości lub przesadnego liczenia się z opinią innych. Musimy zrozumieć, że powinniśmy robić tylko to, co do nas należy i jest w danej chwili najodpowiedniejsze.

Niekiedy tak sobie myślę: „Wszak ludzie tutejsi mają dobre zamiary, są tylko ignorantami. Postępowaliby lepiej, gdyby wiedzieli jak; dlaczego miałbyś denerwować bliźnich, wymagając od nich traktowania ciebie niezgodnie z ich nastawieniem?” Potem jednak nasuwa mi się, że: „To nie powód, abym musiał postępować tak jak oni czy pozwolić, aby cierpieli większe męki innego rodzaju”. Czasem zaś tak znów mówię do siebie: „Kiedy miliony spokojnych rodaków, nie powodowanych złą wolą ani osobistymi pobudkami, domagają się od ciebie tylko kilku szylingów, a zgodnie z ich konstytucją nie istnieje możliwość zlikwidowania ani zmiany ich obecnych żądań, ty zaś z kolei nie masz możliwości odwołania się do milionów innych ludzi – dlaczego masz walczyć z tą przytłaczającą ślepą siłą? Nie opierasz się z taką zawziętością zimnu ani głodowi, wiatrom ani falom, poddajesz się spokojnie tysiącom podobnych przeciwności. Nie wkładasz głowy w ogień. Owa zaś siła wydaje mi się nie tylko ślepa, lecz częściowo także ludzka. Zgodnie z tym twierdzę, że z milionami rodaków łączą mnie podobne związki jak z wieloma innymi milionami ludzi, a nie tylko milionami zwierząt i martwych przedmiotów, dochodzę zatem do

przekonania, że to odwołanie się jest możliwe. Po pierwsze, natychmiast – od nich do ich Stwórcy, po drugie zaś – od nich do nich samych. Natomiast jeśli celowo wsadzę głowę w ogień, nie mogę odwołać się do ognia ani jego Stwórcy, lecz wy łącznie siebie samego muszę winić za ten postępek. Gdybym mógł siebie przekonać, że mam jakiegokolwiek prawo być zadowolony z ludzi takich, jakimi są, i zgodnie z tym ich traktować, a nie powodować się własnymi wymaganiami i oczekiwaniami, jakie i oni, i ja powinniśmy spełniać, wówczas podobnie jak dobry muzułmanin i fatalista winieniem usiłować się zadowolić istniejącym porządkiem rzeczy i stwierdzić, że taka jest wola Boża. Pomijając zaś wszystko inne, między przeciwstawieniem się tej właśnie sile a przeciwstawieniem się czysto ślepym siłom albo siłom przyrody istnieje taka różnica, że tej mogę z pewnym skutkiem stawić opór, podczas gdy nie mogę jak Orfeusz oczekiwać, że zmienię naturę skał, drzew i zwierząt.

Nie chcę się kłócić z żadnym człowiekiem ani z żadnym narodem. Nie chcę dzielić włosa na czworo, dokonywać drobnych zróżnicowań ani uważać siebie za lepszego od swoich bliźnich. Myślę, że raczej szukam bodaj pretekstu, aby się podporządkować prawom tego kraju. Aż nazbyt chętnie bym to uczynił. Istotnie, mam powody, aby siebie o to podejrzewać. Co roku, kiedy zjawia się poborca podatków, odkrywam, że jestem gotów zrewidować ustawy i stanowisko rządu federalnego i stanowego oraz nastawienie narodu tylko po to, aby znaleźć pretekst i we wszystkim się podporządkować.

Trzeba nam kraj miłować jako i rodziców,
A gdy miłości naszej i pilności
Czci kiedyś odmówimy, trzeba będzie pamiętać
O rezultatach i pouczyć duszę
W kwestii sumienia i religii,
Nie żądy władzy lub korzyści.

Wierzę, że wkrótce państwo będzie mogło przejąć z moich rąk wszelkie działania w tym kierunku, a wtedy nie będę większym patriotą aniżeli moi rodacy. Z przeciętnego punktu widzenia Konstytucja wraz ze wszystkimi swoimi niedociągnięciami jest bardzo dobra, prawo i sądy zasługują na szacunek, i nawet to państwo i ten rząd amerykański są pod wieloma względami godne szacunku i niezwykle, za co, sądząc z wielu wypowiedzi, ludzie są im wdzięczni. Mierzone wszelako trochę wyższą miarą są takie, jak je opisałem. Przykładając zaś do nich jeszcze wyższą miarę i najwyższą - kto potrafi powiedzieć, jakie one w istocie są, albo kto uważa, że w ogóle warto je oceniać lub o nich myśleć?

Rząd jednak niewiele mnie obchodzi i jak najmniej będę nim sobie zaprzętał głowę. Tylko w nielicznych chwilach, nawet na tym świecie, żyję, godząc się na poddaństwo jakiemuś rządowi. Jeśli człowiek nie ma rozumu, fantazji i wyobraźni, czyli tego, co nigdy się nie wydaje odpowiednie dla niego

na dłuższą metę, nierozumni władcy ani reformatorzy nie są w stanie mu poważnie zaszkodzić.

Wiem, że większość ludzi myśli inaczej niż ja, niemniej jednak ci, którzy z racji zawodu życie swoje poświęcają badaniom takich i podobnych problemów, w ogóle nie zaprzatają mojej uwagi. Mężowie stanu i ustawodawcy, identyfikując się całkowicie z instytucją, nigdy nie dostrzegają szczegółów jej obnażonej postaci. Mówią, że należy wstrząsnąć społeczeństwem, ale poza nim nie mają gdzie się schronić. Może i są ludźmi o pewnym doświadczeniu i wnikliwości, autorami pomysłów niewątpliwie i nawet pożytecznych systemów, i szczerze im za nie dziękujemy. Jednakże zrodzone w ich umysłach teorie i ich użyteczność nie wykraczają poza pewne, niezbyt obszerne ramy. Mają zwyczaj zapominać o tym, że światem nie rządzą polityka i zasada do godnego kompromisu. Webster nigdy nie poddaje rewizji postanowień rządowych, dlatego też jego opinia nie może być miarodajna. Słowa jego głoszą mądrość zdaniem tych ustawodawców, którzy się nie zastanawiają nad potrzebą zasadniczych reform dotyczących obecnego rządu. Wszelako myśliciele oraz ci, którzy wprowadzają ustawy mające obowiązywać zawsze, uważają, że Webster nawet nie trzusi się, aby rzucić na nie okiem. Wiem i o takich, którzy spokojnie i mądrze rozważywszy temat reform, ujawniliby niebawem, jakże ograniczone są możliwości jego umysłu i gościnność. Jednakże w porównaniu z tanimi obietnicami reformatorów i jeszcze mniej wartymi maksymami i elokwencją ogółu polityków słowa jego są niemal jedynymi rozsądnymi i wartościowymi. Dlatego też dzięki składamy Niebiosom, że go nam zesłały. Zawsze przejawia względną gorliwość, oryginalność i przede wszystkim praktyczność. O wartości jego nie stanowi wszelako mądrość, lecz roztropność. Prawda głoszona przez prawnika nie jest Prawdą, tylko konsekwentnym wywodem albo konsekwencją dogodnego kompromisu. W Prawdzie zawsze istnieje harmonia i głównym jej przeznaczeniem nie jest wykazywanie, że istnieje sprawiedliwość, która może pozostawać w zgodzie z wykroczeniem. Webster zasłużył na nadany mu przydomek Obrońcy Konstytucji. Nie zadaje żadnych ciosów, poza obronnymi. Nie jest przywódcą, ale uczniem. Przywódcy jego to ludzie 1787 roku. „Nigdy nie podejmowałem prób – twierdzi – nigdy do nich nie chciałem ani nie zamierzałem popierać prób zakłócenia pierwotnie wprowadzonego porządku, dzięki któremu poszczególne stany przystąpiły do Unii. – Wszelako mając na myśli usankcjonowanie niewolnictwa przez Konstytucję, tak mówi: – Skoro było częścią pierwotnego porozumienia – powinno dalej obowiązywać”. Mimo szczególnie wnikliwego, sprawnego umysłu nie potrafi rozpatrywać faktu w oderwaniu od jego związków politycznych i spojrzeć na ów fakt jak na problem, z którym jedynie intelekt potrafi się rozprawić. Co, na przykład, jeśli idzie o niewolnictwo, leży w interesie mieszkańca Ameryki? Naraża się tylko albo jest zmuszony, aby pod pozorem mówienia prawdy i wyrażania własnych poglądów dać w końcu mniej więcej taką desperacką od-

powieź (a jakież nowy i niezwykły kodeks obowiązków społecznych mogłaby ona zawierać?): „Sposób – mówi taki ktoś – w jaki rządy tych stanów, w których istnieje niewolnictwo, mają kwestię niewolnictwa rozwiązywać, zależy od nich samych, od ich odpowiedzialności wobec wyborców, wobec ogółu praw własności, ludzkości, sprawiedliwości i Boga. Wszelkie inne związki kierujące się uczuciami humanitarnymi czy też jakimiś innymi nie mają z tym nic wspólnego. Nigdy nie popierałem ich ani nie będę popierał”.

Ci, którzy nie znają czystszych źródeł prawdy, którzy nie szukali jej strumienia wyżej źródła, trzymają się, i to mądrze, Biblii i Konstytucji oraz piją zdrowie prawdy, wychylając kielichy z pokorą i czcią. Natomiast ci, którzy obserwują prawdę tam, gdzie sączy się ona strumieniem do jakiegoś jeziora czy stawu, na powrót przepasują biodra i dalej pielgrzymują do jej źródeł.

W Ameryce nie zjawił się jeszcze żaden człowiek z talentem ustawodawczym. Tacy ludzie są w ogóle rzadkością w historii świata. Istnieją oratorzy, politycy i ludzie elokwentni, liczy się ich na tysiące, ale jeszcze nie otworzył ust taki mówca, który byłby w stanie rozwiązać bardzo dokuczliwe bieżące problemy. Kochamy krasomówstwo dla samego krasomówstwa, nie dla prawdy, którą mogłoby wyrazić, ani nie dla bohaterstwa, które mogłoby zainspirować. Nasi ustawodawcy jeszcze nie pojęli, że dla narodu względna jest wartość wolnego handlu, wolności, jedności i prawości. Nie są dostatecznie genialni ani utalentowani, aby rozwiązać stosunkowo proste problemy opodatkowania i finansów, handlu, przemysłu i rolnictwa. Gdyby pozostawiono nas wyłącznie na łasce gadatliwości i rozsądku ustawodawców w Kongresie i gdyby odpowiednio doświadczenie i skuteczne skargi ludności nie stanowiły przeciwwagi dla tej gadatliwości i rozsądku, Ameryka nie zdołałaby długo utrzymać swojej pozycji wśród narodów. Nowy Testament pisze się od tysiąca ośmiuset lat – choć może nie mam prawa tak mówić – czy jednak istnieje gdzieś ustawodawca na tyle mądry i doświadczony, że potrafiłby skorzystać ze światła, które Nowy Testament rzuca na naukę ustawodawstwa?

Władza rządu, nawet takiego, jakiemu mam ochotę się podporządkować – albowiem z radością będę posłuszny tym, którzy i wiedzą, i umieją po postępować lepiej aniżeli ja, a pod wieloma względami nawet tym, którzy ani nie wiedzą, ani nie umieją postępować tak dobrze jak ja – jest ciągle jeszcze niedoskonała. Albowiem, żeby była całkiem sprawiedliwa, musi ją usankcjonować i popierać podległy jej obywatel. Nie mogę posiadać nieograniczonego prawa do swojej osoby i swojego majątku, mogę mieć tylko takie prawo, jakie sam uznaję. Przejście od monarchii absolutnej do ograniczonej, a od ograniczonej monarchii do demokracji jest postępem w kierunku uzyskania prawdziwego szacunku dla jednostki. Nawet chiński filozof był na tyle mądry, że uważał jednostkę za podstawę imperium. Czy taka demokracja, jaką znamy, jest ostatnim ulepszeniem możliwym do wprowadzenia w rządzie? Czy nie można zrobić następnego kroku w kierunku uznania i ustalenia praw czło-

wieka? Dopóty nie powstanie naprawdę wolne i oświecone państwo, dopóki państwo nie uzna jednostki za mocniejszą od siebie i nie zależną siłę, z której wywodzą się cała jego własna siła i władza, oraz dopóki nie będzie odpowiednio tej jednostki traktowało. Z lubością wyobrażam sobie, że powstanie wreszcie państwo, które byłoby stać na sprawiedliwość wobec wszystkich ludzi i na traktowanie jednostki z szacunkiem należnym bliźniemu; państwo takie nie uważałoby, że spokój zakłócają mu nawet ci nieliczni żyjący na uboczu, nie wmieszani w jego sprawy ludzie, którzy nie będąc jego zwolennikami, wypełnialiby jednak wszystkie swoje obowiązki wobec bliźnich i rodaków. Państwo, które zrodziłoby ten rodzaj owocu i pogodziłoby się z jego odpadnięciem w chwili dojrzewania, utorowało by drogę dla jeszcze doskonalszego i wspanialszego państwa z mojej wyobraźni, też jeszcze nigdzie nie powstałego.

Woodrow Wilson

14 PUNKTÓW

Źródło: *Wielkie Mowy Historii*, Polityka, Warszawa 2006, t. 2 *Od Lincolna do Stalina*
(przeł. E. Żelazna)

Panowie kongresmani,

nie po raz pierwszy już rzecznik mocarstw centralnych wyraża chęć omówienia tła tej wojny i możliwości znalezienia płaszczyzny porozumienia w sprawie osiągnięcia ogólnie światowego pokoju. W Brześciu Litewskim toczą się rokowania między przedstawicielami Rosji i państw centralnych, a towarzyszy temu zainteresowanie wszystkich walczących w tej wojnie stron, które w brzeskich rozmowach szukają szansy przeistoczenia ich w ogólnie światową konferencję poświęconą warunkom pokoju i ustaleniom powojennym.

Reprezentanci Rosji przedstawili nie tylko swoje precyzyjnie sformułowane stanowisko w sprawie zasad, w myśl których gotowi są wyrazić wolę zawarcia pokoju, ale również jasno sprecyzowany program konkretnego zastosowania tych zasad. Ze swej strony reprezentanci państw centralnych przedstawili własną, już nie tak ścisłą koncepcję ustaleń powojennych, na pierwszy rzut oka dopuszczającą jej dość liberalną interpretację, co jednak okazało się wrażeniem złudnym, gdy do koncepcji tej państwa centralne dołączyły szczegółowy program rozwiązań praktycznych. Program ten nie przewidywał żadnych odstępstw w kwestii tak co do suwerenności Rosji, jak do preferencji ludności, której losem rozporządzał, natomiast wyraźnie zakreślał granice wojennych zdobyczy tych państw – krótko mówiąc – miałyby one zatrzymać każdą piędź ziemi, którą ich siły zbrojne okupowały – każdą prowincję, każde miasto, każdy punkt przewagi – jako stały dodatek do ich terytoriów i stałą domenę ich władzy.

Wszystko wskazuje na to, że autorstwo samej koncepcji traktatu pokojowego można przypisać bardziej liberalnie nastawionym osobistościom Niemiec i Austrii, czyli ludziom, którzy zaczęli liczyć się z siłą pragnień i celów swoich narodów, natomiast skonkretyzowane warunki pokoju pochodzą od przywódców wojskowych, o władniętych tylko jedną myślą – za wszelką cenę utrzymać wojenne łupy. Ich arogancji zawdzięczamy zerwanie rokowań. Rosjanie zachowali się bowiem twardo i z całą powagą. Nie przypadła im do gustu proponowana przez drugą stronę polityka podboju i dominacji.

Za tym budzącym mieszane uczucia incydentem kryją się wieloznaczne podteksty. Rosjanie chcieliby wiedzieć, z kim właściwie mają do czynienia?

W czym imieniu występują przedstawiciele państw centralnych? Czy w imieniu większości parlamentarnych swoich krajów, czy raczej w imieniu partii mniejszościowych, lecz skupiających mniejszości o zapatrywaniach imperia-listycznych i stawiających na przewagę militarną, mniejszości, które *de facto* mają największy wpływ na politykę swoich państw, jak ma to miejsce w Turcji i państwach bałkańskich, w tej wojnie czujących się wręcz w obowiązku być sprzymierzeńcami państw centralnych.

Tym słuszniejszy i mądrzejszy, tym bardziej zgodny z duchem nowoczesnej demokracji wydaje się upór, z jakim przedstawiciele Rosji nalegają, by konferencje prowadzone z teutońskimi i tureckimi mężami stanu odbywały się przy otwartych, a nie zamkniętych drzwiach, by ich widownią był cały świat, co jest tego świata powszechnym życzeniem. Czyjego więc głosu słuchamy? Czy tych, którzy mówią, że duch i intencje uchwały niemieckiego Reichstagu z 9 lipca są aktualne, uchwały wyrażającej ducha i zamiary liberalnych przywódców i partii niemieckich, czy też posłuchamy tych, którzy się temu duchowi i za miarom sprzeciwiają i nadal dążą do podbojów, ujarzmiania i zniewalania innych narodów? A może mocno niepokojąca prawda jest taka, że miotają nami sprzeczne uczucia i w bez nadziejnym pomieszaniu słuchamy obu stron? Od tego, jaka jest nasza odpowiedź na te brzemiennie pytania, zależy pokój światowy.

Jednak niezależnie od wyników rokowań w Brześciu Litewskim, niezależnie też od tego, jak rozbieżne opinie i jak różne cele wyrażają w swoich oświadczeniach rzecznicy mocarstw centralnych, generalnie próbują one ponownie narzucić światu swoją wizję sprawiedliwych i satysfakcjonujących je rozstrzygnięć powojennych, tak by odpowiadały one ich celom. Państwa centralne rzucają nam kolejne wyzwanie i nie ma powodu, byśmy nie udzielili im szczerzej i dobitnej odpowiedzi. Oczywiście nie czekaliśmy do dziś z tą odpowiedzią. Wielokrotnie już, wciąż od nowa, wykładaliśmy światu swoją myśl polityczną i przyświecające nam cele, przedstawialiśmy nie tylko ogólne warunki zawarcia pokoju, ale za każdym razem ściśle określaliśmy, jakie warunki szczególne powinny z nich wynikać. Między innymi w ciągu ostatniego tygodnia z godną podziwu otwartością mówił o tym pan Lloyd George, przemawiający w imieniu Brytyjczyków.

Wśród adwersarzy państw centralnych nie ma rozbieżnych opinii ani różnic zdań co do zasad czy wahań co do szczegółów. Tylko po stronie Niemiec i ich sojuszników widać skrywanie opinii, brak absolutnej szczerości i – co za tym idzie – jasnego wyjawienia przyświecających im celów wojny. A przecież jasne zdefiniowanie tych celów jest sprawą życia lub śmierci. Żaden mąż stanu mający elementarne pojęcie o ciężącej na nim odpowiedzialności nie powinien pozwalać na kontynuowanie tego zatrważającego przelewu krwi i bezsensownego marnowania dorobku ludzkości, chyba że ofiara z życia ma

służyć ratowaniu życia narodu, w którego imieniu i za którego przyzwoleniem podejmuje trudne, lecz konieczne decyzje.

Powiem więcej – dociera do nas wołanie wyjątkowo głośne i – w moim odczuciu – najbardziej przejmujące wśród wielu mu podobnych, a przepelniających powietrze nad udręczonym wojną światem. To głos narodu rosyjskiego, wzywający do zakończenia wojny. Wydaje się, że naród ten, choć śmiertelnie wycieńczony, nie ugnie się przed ponurą, nie znającą litości ni zmiłowania potęgą Niemiec. Potęga Rosji jest rozbita, ale jej naród nie splami się służalczością. Nie będzie skamleć, nie schyli karku ani słowem, ani czynem. Wytrwa w poglądach na to, co właściwe i co ludzkie, a zwłaszcza – co dla niego honorowe i możliwe do przyjęcia. Rosjanie przedstawili swoje szerokie poglądy z całą szczerością i wspaniałomyślnością w stosunku do innych, co wzbudzać musi nieodparty podziw każdego przyjaciela ludzkości; zachwyt budzi to, że ani nie nagięli swoich ideałów, ani nie wyrzekli się ich li tylko po to, by ratować własną skórę.

Wzywają nas, abyśmy powiedzieli, co jest naszym największym pragnieniem, a w czym – jeśli tak jest – różnią się nasze cele; a ja wierzę, że obywatele Stanów Zjednoczonych życzyliby sobie, bym dał odpowiedź najprostszą i najszerszą z możliwych. Czy ich obecni przywódcy wierzą w to, czy nie, żywimy z głębi serca płynące pragnienie i nadzieję na znalezienie sposobu przyjęcia narodowi rosyjskiemu z pomocą w spełnieniu jego najgłębszych nadziei na wolność oraz przywrócenie ładu i spokoju.

Celem naszym i życzeniem jest zapewnienie procesom pokojowym – kiedy już ten etap osiągniemy – pełnej otwartości, wykluczającej możliwość jakichkolwiek sekretnych porozumień czy tajnych sojuszy. Dni bezprzykładnej pychy i zaborczości odchodzą w przeszłość; kończą się czasy tajnych sojuszy zawieranych w partykularnych interesach umawiających się rządów, ciemnych paktów, które – w porę nie wykryte – zagrażały pokojowi na świecie. To prawdziwe szczęście, co dopiero teraz jest jasne dla polityków, którzy wyszli z zakłętą kręgu myślenia w przebrzmiałych już kategoriach, że każdy naród kierujący się pragnieniem sprawiedliwości i pokoju może bez przeszkód zgłosić tak teraz, jak i w innym dowolnym czasie, wszelkie zastrzeżenia, jakie mu przychodzą na myśl.

Przystąpiliśmy do tej wojny, przynaglenni jawnymi pogwałceniami prawa międzynarodowego, gdyż naród amerykański nie wyobraża sobie życia bez naprawienia szkód, zapewnienia światu bezpieczeństwa i pewności, że nie wróci to, co było. Nasze dążenia i cele nie są niczym nowym ani wymyślnym. Chcemy świata przyjaznego i bezpiecznego; chcemy takie go świata dla każdego narodu miłującego pokój, każdego, który – jak nasz naród – pragnie żyć po swojemu, powoływać swoje własne instytucje, utrzymywać sprawiedliwe i uczciwe stosunki z innymi narodami, również przeciwnymi używaniu siły i stosowaniu egoistycznej agresji. Cała ludzkość ma w tym swój wspólny, part-

nerski interes, bo wiemy już aż za dobrze, że dopóki nie zapanuje sprawiedliwość dla innych, będzie jej brakowało i dla nas. Dlatego program, z którym wychodzimy, jest programem światowego pokoju; i program ten – w naszym przekonaniu jedyny możliwy do przyjęcia – wygląda następująco:

I. Porozumienia pokojowe jawnie zawarte, po których nie będzie już żadnych tajnych paktów, bez względu na ich charakter, a dyplomacja będzie prowadzona jawnie i na otwartym forum publicznym.

II. Całkowita wolność żeglugi na morzach, poza wodami terytorialnymi, tak w czasie pokoju, jak i w czasie wojny, z wyjątkiem wypadków całkowitego lub częściowego zamknięcia mórz z uwagi na działania międzynarodowe, mające na celu wykonanie międzynarodowych porozumień.

III. Zniesienie, w możliwym do przyjęcia zakresie, wszelkich barier gospodarczych i ustalenie warunków handlu równych dla wszystkich narodów akceptujących warunki pokoju i stowarzyszonych dla jego utrzymania.

IV. Wzajemna wymiana wystarczających gwarancji mających na celu zredukowanie zbrojeń narodowych do minimum niezbędnego dla zachowania bezpieczeństwa wewnętrznego kraju.

V. Załatwienie wszystkich pretensji kolonialnych w atmosferze swobodnej, otwartej i całkowicie bezstronnej, na podstawie ściśle przestrzeganej zasady, iż przy rozstrzyganiu wszelkich kwestii dotyczących suwerenności interesy ludności zainteresowanej bezwzględnie zachowają wagę równą słusznym żądaniom rządu, którego tytuł prawny ma być określony.

VI. Wycofanie wojsk ze wszystkich rosyjskich terytoriów i uregulowanie wszystkich problemów wiążących się z Rosją, tak aby zapewnić jak najwłaściwszą i najszerzą współpracę innych narodów świata, co stworzyłoby Rosji stosowną okazję do określenia, bez przeszkód i utrudnień, w warunkach pełnej niezależności, swej drogi politycznej i narodowej; aby zapewnić jej szczerę przyjęcie do społeczności wolnych narodów z instytucjami, które ona sama sobie wybierze; aby zapewnić jej wreszcie jak największą pomoc, pomoc, jaka okazałaby się potrzebna i jakiej ona sobie by życzyła. Sposób, w jaki bratnie narody będą traktowały Rosję w najbliższych miesiącach, będzie probierzem ich dobrej woli i zrozumienia potrzeb Rosji, niezależnie już od ich własnych interesów i ich uzasadnionych sympatii.

VII. Cały świat zgodzi się, że Belgia musi być ewakuowana i restytuowana bez żadnych prób ograniczenia jej suwerenności, z której korzysta na równi z innymi wolnymi narodami. Żaden akt bardziej niż ten właśnie nie pomoże w przywróceniu zaufania narodów do praw ustalonych i określonych, a mających regulować ich wzajemne stosunki. Bez tego aktu zadośćuczynienia cały układ i moc wszystkich praw międzynarodowych bezpowrotnie straciłyby na wiążącym strony znaczeniu.

VIII. Całe terytorium francuskie powinno być uwolnione, a jego części okupowane w całości odbudowane. Krzywda wyrządzona Francji przez Prusy

w 1871 r., w tym co dotyczy Alzacji i Lotaryngii, a która zakłócała pokój świata przez blisko pięćdziesiąt lat, powinna zostać naprawiona tak, aby w interesie wszystkich raz na zawsze przywrócić pokój.

IX. Należy dokonać stosownej korekty granic włoskich wzdłuż dającej się wyraźnie oznaczyć linii podziału etnicznego.

X. Co do ludów Austro-Węgier, którym pragniemy zapewnić należne im miejsce wśród narodów świata, należy w możliwie najkrótszym czasie stworzyć im warunki autonomicznego rozwoju.

XI. Z Rumunii, Serbii i Czarnogóry należy wycofać wojska, a także należy im zwrócić ich terytoria. Serbii zostanie przyznany wolny dostęp do morza, a stosunki między państwami bałkańskimi powinny być oparte na przyjaciel-skich porozumieniach, uwzględniających linie podziału wspólnot i narodowości w ich historycznie przyjętych granicach.

XII. Co do tureckich części obecnego Imperium Osmańskiego, to zostanie im zapewniona pełna suwerenność i bezpieczeństwo, natomiast innym narodowościom pozostającym pod rządami Imperium należy zapewnić trwałość istnienia i możliwość bezpiecznego rozwoju w warunkach organizacyjnej autonomii. Dardanele zostaną bezterminowo otwarte dla wszystkich okrętów wojennych i statków handlowych, stanowiąc przejście wolne, gwarantowane umową międzynarodową.

XIII. Powinno powstać niezależne państwo polskie obejmujące terytoria zamieszkałe przez ludność niezaprzeczalnie polską, któremu powinno się zapewnić wolny dostęp do morza; niezawisłość polityczna, gospodarcza oraz integralność terytoriów zamieszkałych przez tę ludność będą zagwarantowane mocą konwencji międzynarodowej.

XIV. Na podstawie formalnych konwencji musi zostać utworzona powszechna Liga Narodów, której celem będzie zapewnienie wzajemnych gwarancji niezawisłości politycznej i integracji terytorialnej tak mniejszym, jak i większym państwom.

W kontekście tych ważnych posunięć, mających na celu eliminowanie nieprawidłowości i umacnianie tego, co słuszne i prawidłowe, czujemy się bliskimi partnerami wszystkich rządów i narodów sprzymierzonych w walce z imperialistami. Nie mogą nas dzielić partykularne interesy i cele. Będziemy razem do końca. Dla osiągnięcia takich rozwiązań i porozumień jesteśmy gotowi walczyć i kontynuować walkę do skutku; ale tylko dlatego, że pragniemy, aby zwyciężyła praworządność i ziściło się pragnienie sprawiedliwego i trwałego pokoju, który można zapewnić tylko w drodze wyeliminowania głównych czynników będących zarzewiem wojny, co znajduje pełny wyraz w przedstawionym przeze mnie programie. Nie ma w nas krztyny zawiści o potęgę Niemiec, a w naszym programie nie ma niczego godzącego w wielkość tego kraju. Nie zazdrościmy Niemcom ich osiągnięć, czy profesjonalizmu, albo pokojowego rozwoju gospodarczego, które uczyniły z nich kraj wspaniały i budzący po-

dziw. Nie jest naszym zamiarem ich skrzywdzić ani też stawiać jakiejkolwiek tamy ich prawnie uzasadnionym wpływom lub uprawnieniom. Nie chcemy ich pokonać ani zbrojnie, ani w drodze nakładania embarga na handel, pod warunkiem jednak, że i one wykażą wolę współpracy z nami i z innymi miłującymi pokój krajami świata, jako sygnatariuszami konwencji gwarantujących sprawiedliwość, poszanowanie prawa i uczciwe stosunki między narodami. Życzymy im, by na zasadach równości, a nie dominacji, zajęły swoje miejsce wśród narodów świata – tego nowego świata, w którym żyjemy.

Nie ośmielamy się też sugerować im zmiany bądź modyfikacji ich struktury instytucjonalnej. Niemniej – szczerze mówiąc – konieczne jest, i to konieczne bezzwłocznie z punktu widzenia jakichkolwiek naszych z nimi interesów – byśmy wiedzieli, w czym imieniu ich rzecznicy przemawiają, kiedy zwracają się do nas – czy w imieniu większości w Reichstagu, czy w imieniu partii wojskowych i ludzi, którzy dominację imperialną przyjęli za swoje polityczne credo.

Z pewnością przemawiamy dzisiaj w kategoriach zbyt świeżych jeszcze zaszłości, by później nie pojawiły się jakieś wątpliwości bądź zastrzeżenia. Jednak nakreślonemu tu programowi przyświeca jedna wyraźnie określona zasada. To zasada sprawiedliwości dla wszystkich narodów i mniejszości etnicznych i ich prawa do współżycia na równych zasadach wolności i bezpieczeństwa niezależnie od tego, czy zamieszkują kraje potężne, czy słabe.

I dopóki na gruncie międzynarodowym zasada ta nie zostanie ustalona, żadna ze struktur międzynarodowej sprawiedliwości nie będzie trwała i skuteczna. Narodowi amerykańskiemu żadna inna zasada nie zastąpi tej jednej, gdyż tylko ona zapewnia mu podstawy funkcjonowania; i w obronie tej zasady jest on gotów poświęcić życie, honor i wszystko, co posiada. W tej zmierzającej do końca, ostatniej wojnie o wolność człowieka nastał dla niego czas ciężkiej próby – czas pełnego poświęcenia rzucenia na szalę jego morale, jego siły, jego losu i jego nienaruszalności.

Mohandas Karamchand Ghandi

POWSTRZYMANIE SIĘ OD GWAŁTU

Źródło: *Wielkie Mowy Historii*, Polityka, Warszawa 2006, t. 2 *Od Lincolna do Stalina*
(przeł. M. Olszewska)

Zanim odczytam oświadczenie, chciałbym oznajmić, że całkowicie popieram uwagi czcigodnego Prokuratora Generalnego dotyczące mojej skromnej osoby. Nie mam żadnego zamiaru ukrywać przed sądem absolutnej prawdy, iż głoszenie krytyki istniejącego systemu władzy stało się wręcz moją pasją, a Prokurator Generalny ma całkowitą rację, twierdząc, że moje działania nie rozpoczęły się wraz ze związkami z „Młodymi Indiami”, lecz dużo wcześniej i w oświadczeniu, które zamierzam odczytać, przykrym obowiązkiem będzie przyznanie się przed sądem, iż działania te rozpocząłem w okresie wcześniejszym niż ten, o którym wspomniał Prokurator Generalny. To bolesna powinność, lecz jestem zmuszony ją czynić, ponieważ jestem świadom ciężaru odpowiedzialności, który spoczywa na moich barkach, i chciałbym przyjąć na siebie całą winę, którą obarczył mnie Prokurator Generalny w związku z wydarzeniami w Bombaju, Madrasie oraz Chauri Chaura. Po do głębokiej analizie i conocnych zmaganiach z myślami o tych wydarzeniach niemożliwe jest wyparcie się mojego związku z haniebnymi zbrodniami w Chauri Chaura czy szalonymi gwałtami w Bombaju. Prokurator Generalny ma również rację, twierdząc, że ja, jako człowiek odpowiedzialny, wykształcony, posiadający doświadczenie, powinienem przewidzieć konsekwencje każdego z moich czynów. Znałem je. Wiedziałem, że igram z ogniem. Ryzykowałem i gdybym został uwolniony, zrobiłbym jeszcze raz to samo. Dzisiejszego ranka poczułem, że nie wypełniłbym swojej powinności, gdybym tego nie powiedział.

Chciałem uniknąć przemocy. Unikanie przemocy to pierwsze przykazanie mojej wiary. To równocześnie ostatni punkt mojego credo. Ale musiałem dokonać wyboru. Mogłem albo poddać się systemowi, który w moim mniemaniu wyrządził krajowi krzywdę nie do naprawienia, albo ponieść ryzyko wybuchu ślepej furii ludzi, którzy zrozumieją prawdę płynącą z moich ust. Zdaję sobie sprawę z tego, że moi ludzie zachowywali się czasem jak szaleńcy. Jest mi niezmiernie przykro z tego powodu i dlatego jestem tutaj, by poddać się nie małej, lecz najwyższej karze, jaka może mi zostać wymierzona za to, co prawnie nazwane jest zbrodnią z premedytacją, a co w moim mniemaniu jest najważniejszym obowiązkiem obywatela. Jedyne, co sąd może zrobić, jak zaznaczę w moim oświadczeniu, to albo ustąpić ze stanowiska, albo, jeśli sąd wierzy, że system i prawo, które jest stosowane, są dobre dla społeczeństwa,

wymierzyć mi najsurowszą z kar. Nie oczekuję tego rodzaju rozmowy. Ale nim skończę czytanie oświadczenia, sąd będzie miał pogląd na to, co w moim wnętrzu skłania mnie do podejmowania największego ryzyka, jakie może podjąć człowiek świadomy,

A teraz odczytam pisemne oświadczenie: By złagodzić oskarżenie tu wysunięte, jestem winny narodowi hinduskiemu oraz brytyjskiemu wytłumaczenie się, dlaczego z zagorzałego lojalisty i współpracownika stałem się bezkompromisowym przeciwnikiem systemu, odmawiającym z nim współpracy. Również sądowi powinienem wyjaśnić, dlaczego przyznaję się do zarzucanego mi podżegania przeciwko rządowi, ustanowionemu przez prawo w Indiach.

Moje życie publiczne rozpoczęło się w Afryce Południowej w 1893 roku w mało sprzyjających okolicznościach. Mój pierwszy kontakt z władzą brytyjską w tym kraju nie był budujący. Odkryłem, że jako człowiek i jako Hindus nie posiadam żadnych praw. Dokładniej rzecz biorąc, odkryłem, że nie mam praw jako człowiek, ponieważ jestem Hindusem.

Lecz nie byłem rozczarowany. Myślałem, że takie traktowanie Hindusów to tylko wyjątek w systemie, który ogólnie jest słuszny. Podjąłem z władzami dobrowolną i serdeczną współpracę, krytykując rząd, kiedy według mnie popełniał błędy, lecz nigdy nie pragnąc jego obalenia.

Zatem kiedy istnienie Imperium zostało zagrożone w 1899 roku sprzeciwem Burów, zaoferowałem się, utworzyłem oddziały medyczne i służyłem w wielu akcjach dążących do odbicia Ladysmith. Podobnie w 1906 r., w czasie „buntu” Zulusów, zorganizowałem oddział sanitariuszy i służyłem w nim aż do końca „rebelii”. W obu przypadkach zostałem odznaczony medalami i wymieniono nawet moje nazwisko w komunikatach wojskowych. Za moje działania w Afryce Południowej lord Hardinge wręczył mi złoty medal Kaisari Hind. Kiedy w 1914 roku wybuchła wojna między Anglią i Niemcami, zorganizowałem w Londynie ochotnicze ambulansy, prowadzone przez mieszkańców tam Hindusów, głównie studentów. To działanie zostało ocenione przez władze jako cenne. W końcu, w Indiach, kiedy na konferencji wojennej w Delhi w 1918 roku lord Chelmsford ogłosił specjalny apel do rekrutów, narażając swoje zdrowie, stworzyłem oddziały w Khedzie, odpowiedzią – kiedy ustały wrogie działania – było wydanie rozkazów, że nie potrzeba więcej rekrutów. We wszystkich tych wysiłkach w służbie działałem pod wpływem wiary, że przez tego rodzaju pomoc możliwe jest uzyskanie w Imperium pełnej równości dla moich rodaków.

Pierwszy wstrząs nadszedł w postaci ustawy Rowllatta – prawa stworzonego po to, by całkowicie pozbawić ludzi prawdziwej wolności. Czuję się zobowiązany prowadzić przeciw tej ustawie intensywną agitację. Potem nastąpiły okropności w Pendźbie, poczynając od masakry w Jallianwalla Bagh, a na kulminacji w formie rozkazów czołgania się, publicznych chłost i innych nie do opisania upokorzeniach kończąc. Odkryłem również, że przyrzeczenie

premiera dane hinduskim muzułmanom, dotyczące niepodzielności Turcji i świętych miejsc Islamu, raczej nie zostanie wypełnione. Lecz pomimo złych przeczuć i poważnych ostrzeżeń przyjaciół na sesji Kongresu w Amritsarze w 1919 roku walczyłem o współdziałanie i wprowadzenie reform Montagu-Chelmsforda, żywiąc nadzieję, że premier dotrzyma obietnicy danej hinduskim muzułmanom, że rana zadana w Pendźabie zagoi się i że reformy, choć nie do końca trafne i zadowalające, będą początkiem nowej ery nadziei w życiu Indii.

Lecz cała ta nadzieja legła w gruzach. Obietnica Kalifatu nie została spełniona. Zbrodnie w Pendźabie usprawiedliwiono, większość winnych nie tylko nie została ukarana, lecz pozostała w służbie, niektórzy otrzymywali renty z budżetu Indii, a nawet zostali nagrodzeni. Dostrzegłem również, że reformy nie tylko nie zmieniły sytuacji, lecz były zaledwie sposobem na dalsze łupienie Indii z ich bogactwa i przedłużenie ich niewolnictwa.

Z bólem serca doszedłem do wniosku, że powiązania brytyjskie sprawiły, że Indie stały się politycznie i ekonomicznie bardziej bezradne, niż były kiedykolwiek wcześniej. Nieuzbrojone Indie nie mają takiej siły oporu, by przeciwstawić się jakiemukolwiek agresorowi, z którym chciałyby wejść w konflikt zbrojny. To stwierdzenie jest prawdziwe do tego stopnia, że niektóre z naszych cenionych osobistości uważają, że miną pokolenia, zanim Indie osiągną status dominium. Indie stały się krajem tak biednym, że nie oprą się pladze głodu. Przed nadejściem Brytyjczyków Hindusi przędli i tkali materiały w tysiącach małych chatkach, co stanowiło idealny dodatek do skromnych zasobów rolniczych kraju. Ten przemysł włókienniczy, tak niezbędny dla egzystencji Indii, został zniszczony przez niewiarygodnie bezlitosne i nieludzkie metody opisywane przez angielskich świadków. Mieszkańcy miast nie zdają sobie sprawy, że na wpół wygłodzone rzesze Hindusów powoli umierają z wygłodzenia. Nie mają świadomości, że ich żalosny komfort osiągnięty pracą dla zagranicznego wyzyskiwacza to w rzeczywistości dochód odbierany masom. Nie wiedzą, że rząd stworzony przez prawo w Indiach brytyjskich egzystuje dzięki wyzyskowi tych mas. Żadna argumentacja, żadne żonglowanie liczbami nie może zaprzeczyć dowodom w postaci bielejących na słońcu szkieletów w tysiącach wiosek. Nie mam najmniejszych wątpliwości, że jeśli istnieje Bóg, zarówno Anglia, jak i mieszkańcy miast Indii będą musieli odpowiedzieć za tę zbrodnię przeciwko ludzkości, która chyba nie ma sobie równych w historii. Prawo w tym kraju było używane, by służyć zagranicznemu ciemńey. Moja bezstronna analiza spraw dotyczących stanu wojennego w Pendźabie wskazuje, że co najmniej 95% wyroków skazujących wydano całkowicie niesłusznie. Moje doświadczenie w sprawach politycznych w Indiach utwierdza mnie w przekonaniu, że na każdego z dziesięciu skazanych dziewięciu jest absolutnie niewinnych. Przestępstwo, które popełnili, to miłość do ojczyzny. W sądach Indii w dziewięćdziesięciu dziewięciu przypadkach na sto spraw Hindu-

sów przeciwko Europejczykom sprawiedliwości nie stało się zadość. Nie jest to wyolbrzymiona wizja. To doświadczenie prawie każdego Hindusa, który miał do czynienia z takimi sprawami. W mojej opinii stosowane prawo jest, świadomie lub nieświadomie, wykorzystywane dla korzyści wyzyskiwacza.

Jeszcze większym nieszczęściem jest to, że Anglicy oraz ich hinduscy współpracownicy działający w administracji tego kraju nie wiedzą, że są zaangażowani w zbrodnie, które tu opisałem. Cieszy mnie, że wielu z nich szczerze wierzy w systemy powstałe w świecie i że Indie odnotowują miarowy, choć wolny, postęp. Nie są świadomi, że subtelny, lecz efektywny system terroru i zorganizowany pokaz siły z jednej strony, a pozbawienie wszelkich środków odwetu lub samoobrony z drugiej doprowadziło do wypalenia ludzi oraz skłoniło do nawyku udawania. Ten ohydny nawyk wspomaga ignorancję i oszukiwanie ich samych. Artykuł 124A, na podstawie którego jestem oskarżony, jest paragrafem koronnym spośród politycznych praw w indyjskim kodeksie karnym, stworzonych w celu zlikwidowania wolności obywatelskich. Uczucie nie może być ani wytworzone, ani kontrolowane prawem. Jeśli ktoś nie darzy uczuciem osoby lub systemu, ale nie planuje, nie zachęca ani nie podżega do przemocy, powinien mieć prawo do wyrażenia tej niechęci. Lecz wspomniany tu artykuł 124A stwierdza, że już sama niechęć jest przestępstwem. Studiowałem sprawy oskarżonych z tego paragrafu i wiem, że niektórzy z najbardziej poważanych hinduskich patriotów byli z tej racji skazani. Z tego powodu czuję się zaszczycony, że dołączam do oskarżonych z tego samego powodu. W jak najkrótszej formie usiłowałem przedstawić powody mojej niechęci. Nie mam żadnych osobistych uprzedzeń w stosunku do jakiegokolwiek urzędnika, tym bardziej nie czuję niechęci do króla. Lecz niechęć do rządu, który wyrządził Indiom krzywdę większą niż jakikolwiek wcześniejszy system, uważam za cnotę. Indie pod władzą brytyjską są słabsze niż kiedykolwiek. Mając takie przekonania, byłoby grzechem darzyć szacunkiem ten rząd. Możliwość wyrażenia moich poglądów w różnych artykułach wymienionych jako dowody przeciwko mnie była dla mnie cennym przywilejem.

Właściwie uważam, że wyświadczyłem przysługę Indiom i Anglii, pokazując, że brak współpracy może być wyjściem ze stanu wynaturzenia, w którym trwają oba państwa. Według mnie odmowa współdziałania ze złem jest takim samym obowiązkiem jak współdziałanie z dobrem. Jednak w przeszłości niechęć do współpracy była wyrażana przemocą w stosunku do czyniącego zło. Staram się pokazać moim rodakom, że przemoc tylko potęguje i podtrzymuje zło, wycofanie zaś poparcia dla zła wymaga całkowitego wstrzymania się od gwałtu. Brak współpracy zakłada dobrowolne poddanie się karze za niechęć do współdziałania. Dlatego też jestem tutaj, by z chęcią poddać się najwyższej możliwej karze za czyny prawnie uznane za przestępstwo z premedytacją, a w moim przekonaniu za najważniejszy obowiązek obywatela. Jedyne, co sąd może uczynić, to zrezygnować z urzędu i odżegnać się od zła, jeśli czuje, że

prawo, które winien stosować służy złu i że w rzeczywistości jestem niewinny, lub nałożyć na mnie najsurowszą karę, jeśli wierzy, że system i prawo, które wspiera, jest dobre dla narodu tego kraju i – co za tym idzie – moja działalność jest szkodliwa dla ogólnego dobrobytu.

Pius XI

MIT BRENNENDER SORGE

Źródło: Internet lub *Władza. Wolność. Prawo*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1994
(przeł. A. Słomkowski)

Czasy obecne mają to do siebie, że i nauka moralna, i podstawy życia prawnego, i nauki prawa odrywają coraz bardziej od wiary w Boga i od objawionych przykazań Boskich. Mamy tu na myśli szczególnie tzw. prawo naturalne, które ręką samego Stwórcy zostało wpisane do serca ludzkiego (Rz 2,14); a w sercu tym może je odczytać zdrowy rozum, nie zaślepiiony grzechem i namiętnością [...].

Według przykazań tego prawa naturalnego może być oceniany cały zakres prawa pozytywnego, od jakiegokolwiek prawodawcy pochodzi, co do jego treści moralnej, i tym samym co do siły obowiązującej, jakie nakłada. Ludzkie prawa, gdy są sprzeczne z prawem naturalnym tak, że tej sprzeczności usunąć nie można, już od samego początku obciążone są wadą, której żaden przymus, żaden zewnętrzny rozwój potęgi uzdrowić nie może [...].

To musi być także sprawdzianem dla zasady: „Prawem jest to, co narodowi przynosi pożytek”. Można wprawdzie zdaniu temu nadać sens właściwy, jeżeli je się rozumie w tym znaczeniu, że to, co jest moralnie złe, nigdy nie może być prawdziwie korzystne dla dobra narodu. Już dawni poganie uznali, że zdanie to, by mogło być naprawdę dobre musi być odwrócone i brzmieć: „Nigdy nie jest coś pożyteczne, co równocześnie nie jest moralnie dobre. I nie dlatego jest coś moralnie dobre, że jest pożyteczne, lecz dlatego jest pożyteczne, że jest moralnie dobre” (Cicero, *De officiis* 3,30). Owa zasada, oderwana od tej normy moralnej, oznaczałaby bezustanny stan wojenny pomiędzy poszczególnymi narodami [...].

W życiu wewnętrznym państwa, mieszając dziedzinę pożytku i dziedzinę prawa, zapoznaje ona zasadniczą prawdę, że człowiek jako osoba posiada prawa dane mu od Boga, przeto muszą one być strzeżone przed wszelkimi atakami ze strony społeczeństwa, które by chciało im zaprzeczyć, zniszczyć je lub zlekceważyć. Gardzić tą prawdą, to znaczy nie widzieć, że ostatecznie określamy i poznajemy dobro ogólne, biorąc za podstawę zarówno naturę człowieka, godzącą harmonijnie prawa jednostki i obowiązki ogólne, jak i cel społeczności, który również określany jest przez naturę. Bóg chciał, by społeczność istniała jako środek pełnego rozwoju zdolności indywidualnych i społecznych, które człowiek przez wzajemną wymianę ma wykorzystać dla dobra swego i dobra wszystkich innych. Bóg chciał również, by owe ogólniejsze i wyższe

wartości, które może zrealizować tylko społeczność a nie jednostka, istniały ostatecznie dla człowieka, by służyły jego przyrodzonemu i nadprzyrodzonemu rozwojowi i jego udoskonaleniu. Oddalić się od tego porządku, znaczy wstrząsnąć samymi podstawami, na których opiera się społeczność, i narazić na szwank spokój, bezpieczeństwo i samo istnienie społeczności [...].

Człowiek wierzący posiada niezniszczalne prawo wyznawania swej wiary i praktykowanie jej w odpowiedni sposób. Prawa uniemożliwiające lub utrudniające wyznawanie i praktykowanie tej wiary, są sprzeczne z prawem naturalnym [...].

Rodzicom sumiennym, świadomym swego wychowawczego obowiązku, przysługuje najpierwotniejsze prawo wychowania dzieci, danych im przez Boga, w duchu prawdziwej wiary i według jej zasad i przepisów. Prawa i inne rozporządzenia, które nie uznają tego przyrodzonego prawa rodziców w sprawach szkolnych, lub też przez groźbę i przymus odbierają im wszelką wartość praktyczną, są sprzeczne z prawem przyrodzonym i w najgłębszych swych podstawach niemoralne [...].

Franklin Delano Roosevelt

CZTERY WOLNOŚCI

Źródło: *Wielkie Mowy Historii*, Polityka, Warszawa 2006, t. 3 *Od Hitlera do Eisenhowera* (przeł. P. Rączka)

Panie przewodniczący Senatu, panie przewodniczący Izby Reprezentantów, szanowni deputowani 77. Kongresu.

Zwracam się do was, deputowanych nowego Kongresu, w bezprecedensowym momencie w historii Stanów Zjednoczonych. Używani słowa „bezprecedensowy”, ponieważ nigdy wcześniej bezpieczeństwo Ameryki nie było tak poważnie zagrożone z zewnątrz, jak to ma miejsce dziś.

Od momentu trwałego ukształtowania się naszego rządu w ramach konstytucji z 1789 roku, większość kryzysów w naszej historii wiązała się z naszymi problemami wewnętrznymi. I na szczęście tylko jeden z nich – czteroletnia wojna między stanami – kiedykolwiek zagroził naszej jedności narodowej. Dziś, dzięki Bogu, 130 milionów Amerykanów w 48 stanach zapomniało o kierunkach na kompasie, mając pełne poczucie narodowej jedności.

Prawdą jest, że przed 1914 rokiem Stany Zjednoczone często niepokoiły się zdarzeniami na innych kontynentach. Wzięliśmy nawet udział w dwóch wojnach z krajami europejskimi i w wielu niewypowiedzianych wojnach w Indiach Zachodnich, w rejonie Morza Śródziemnego i na Pacyfiku, dla ochrony amerykańskich praw i w imię zasad pokojowego handlu. Jednak w żadnym z tych przypadków nasze bezpieczeństwo narodowe ani nasza niepodległość nie były w poważny sposób zagrożone.

Chciałbym podkreślić ten historyczny fakt, że Stany Zjednoczone jako naród zawsze się sprzeciwiały – wyraźnie i zdecydowanie – wszelkim próbom zamknięcia nas za chińskim murem, kiedy obok nas przeciągał pochód cywilizacji. Dziś, myśląc o naszych dzieciach i wnukach, także sprzeciwiamy się izolacji, którą chciano by narzucić nam lub jakiegokolwiek innej części Ameryk.

To zdecydowane stanowisko, przy którym trwaliśmy przez wszystkie te lata, zostało zmanifestowane na przykład na początku dwudziestopięcioletniego okresu wojen, jakie nastąpiły po rewolucji francuskiej. Wprawdzie wojny napoleońskie zagrażały interesom Stanów Zjednoczonych z powodu francuskiej obecności w Indiach Zachodnich i w Luizjanie, i prawdą jest, że zaangażowaliśmy się w wojnę 1812 roku, aby chronić nasze prawo do pokojowego handlu, niemniej jednak jest oczywiste, że ani Francja, ani Wielka Brytania czy jakiegokolwiek inne państwo nie dążyło do uzyskania dominacji nad całym światem.

Z podobnych względów, od 1815 roku do 1914 roku – przez 99 lat – żadna z wojen w Europie czy Azji nie stanowiła realnego zagrożenia dla naszej przyszłości lub przyszłości któregokolwiek innego państwa amerykańskiego.

Z wyjątkiem krótkiego okresu panowania Maksymiliana w Meksyku żadne obce mocarstwo nie pragnęło zyskać wpływów na tej półkuli. A siła floty brytyjskiej na Atlantyku była siłą nam przyjazną; dodajmy tu, że nadal taką pozostaje.

Nawet wtedy, gdy wybuchła wojna światowa w 1914 roku, wydawało się, że związane z nią zagrożenie dla naszej własnej amerykańskiej przyszłości jest niewielkie. Ale w miarę upływu czasu, jak pamiętamy, obywatele amerykańscy zaczęli lepiej dostrzegać, jakie konsekwencje dla naszej własnej demokracji mógłby mieć upadek państw demokratycznych.

Nie potrzebujemy zbyt wiele upokorzenia niedoskonałości traktatu wersalskiego. Nie powinniśmy bez ustanku powtarzać, że państwom demokratycznym nie udaje się rozwiązać problemów światowej odbudowy. Powinniśmy pamiętać, że pokój z 1919 roku był znacznie mniej niesprawiedliwy niż pacyfikacja w rodzaju tej, która zaczęła się nawet jeszcze przed Monachium i która jest przeprowadzana pod rządami nowej tyranii, pragnącej ogarnąć wszystkie kontynenty. Naród amerykański w zdecydowany sposób zwrócił swoje oblicze przeciwko tej tyranii.

Przypuszczam, że każdy realista zdaje sobie sprawę, iż demokratyczny sposób życia jest właśnie w tym momencie wystawiony na bezpośredni atak w każdym zakątku świata – na atak zbrojny lub atak za pomocą skrytego rozprzestrzeniania zjadliwej propagandy przez tych, którzy dążą do burzenia jedności i siania niezgody w państwach, które wciąż jeszcze żyją w pokoju. W czasie 16 długich miesięcy ten atak całkowicie zniszczył demokratyczne systemy w przerażająco dużej liczbie niepodległych państw, wielkich i małych. A napastnicy bynajmniej nie zakończyli swego marszu i grożą jeszcze innym państwom, wielkim i małym.

Jako wasz prezydent, wypełniając swój konstytucyjny obowiązek „udzielania Kongresowi informacji o stanie państwa”, z przykrością stwierdzam, że jestem zmuszony oświadczyć, iż przyszłość i bezpieczeństwo naszego kraju i naszej demokracji są ściśle powiązane z wydarzeniami daleko poza naszymi granicami.

Zbrojna obrona systemu demokratycznego jest obecnie mężnie prowadzona na czterech kontynentach. Jeśli ta obrona nie powiedzie się, wszystkie społeczeństwa i wszystkie zasoby Europy, Azji, Afryki i Australazji zostaną opanowane przez najeźdźców. A należy przypomnieć, iż łączna liczba mieszkańców tych czterech kontynentów i łączna wielkość ich zasobów znacznie przewyższają łączną liczbę ludności i łączną wielkość zasobów obu Ameryk – w istocie przewyższają je wielokrotnie.

Ktokolwiek w czasach takich jak te chełpi się, że nieprzygotowana Ameryka, działając w pojedynkę i mając uwiązaną jedną rękę, może stawić czoło reszcie świata, popełnia wielki błąd i daje świadectwo swej niedojrzałości.

Żaden realistycznie myślący Amerykanin nie może oczekiwać, iż pokój na warunkach dyktatora zapewni międzynarodową hojność lub przywrócenie prawdziwej niepodległości, lub globalne rozbrojenie, lub wolność słowa, lub wolność religii – lub choćby pomyślność w interesach. Taki pokój nie zapewni bezpieczeństwa ani nam, ani naszym sąsiadom. Ci, którzy rezygnują z podstawowych ważnych swobód, aby kupić w ten sposób trochę chwilowego bezpieczeństwa, nie zasługują ani na wolność, ani na bezpieczeństwo.

Jako naród jesteśmy dumni z faktu, że mamy miękkie serce, nie możemy jednak pozwolić sobie na to, by mieć miękką głowę. Musimy zawsze strzec się tych, którzy przy dźwiękach trąb i cymbałów głoszą przemądrzale idee ustępstw. Musimy być szczególnie czujni wobec tej małej grupy egoistów, którzy chcieliby przyciąć skrzydła amerykańskiego orła, aby umościć nimi swoje własne gniazda.

Niedawno wskazałem, jak szybko bieg współczesnej wojny może spowodować, że staniemy się obiektem bezpośredniego fizycznego ataku, który będzie nieunikniony, jeśli państwa dyktatorskie zwyciężą w tej wojnie.

Słychać wiele nieprzemyślanych opinii, że nie grozi nam bliska i bezpośrednia inwazja drogą morską. Oczywiście, póki brytyjska marynarka wojenna zachowuje swoją siłę, takie niebezpieczeństwo nie istnieje. Nawet gdyby nie było marynarki brytyjskiej, jest mało prawdopodobne, że jakiś nieprzyjaciel okaże się na tyle głupi, by zaatakować nas za pomocą wojsk desantowych, wysłanych w kierunku Stanów Zjednoczonych przez liczący tysiące mil ocean, póki nie wejdzie w posiadanie strategicznych baz, z których mógłby prowadzić swoje działania.

Wyciągamy jednak wiele wniosków z wydarzeń minionych lat w Europie – szczególnie z przykładu Norwegii, której ważne porty morskie zostały szybko opanowane podstępem i przez zaskoczenie dzięki temu, że napastnik szykował się do tego parę lat. Pierwszym etapem inwazji na tej półkuli nie będzie desant wojsk regularnych. Niezbędne punkty strategiczne zostaną opanowane przez tajnych agentów i ich najemników – u nas i w Ameryce Łacińskiej jest już ich wielka liczba. Póki państwa zaborcze są w ofensywie, to właśnie one, a nie my, wybiorą czas, miejsce i sposób uderzenia.

To właśnie z tego powodu przyszłość wszystkich republik amerykańskich jest dziś poważnie zagrożona. I to jest właśnie powód, dla którego to doroczne wystąpienie przed Kongresem ma charakter wyjątkowy w naszej historii. To z tego powodu na każdym członku ku władzy wykonawczej i każdym członku Kongresu spoczywa wielka odpowiedzialność. Chwila obecna wymaga, aby nasze działania i nasza polityka były ukierunkowane – niemal wyłącznie – na stawienie czoła temu zewnętrznemu zagrożeniu. Wszystkie bowiem nasze problemy krajowe są obecnie częścią jednej wielkiej sytuacji kryzysowej.

Nasza polityka w sprawach wewnętrznych zawsze opierała się na należyтым poszanowaniu praw i godności wszystkich współobywateli przebywających na

naszym terytorium; podobnie nasza polityka w sprawach zagranicznych była oparta na należytych poszanowaniu praw i godności wszystkich narodów, dużych i małych. A moralność i sprawiedliwość muszą zwyciężyć i ostatecznie zwyciężą.

Polityka naszego rządu jest zatem następująca:

Po pierwsze, zgodnie z przekonująco wyrażoną wolą społeczeństwa i niezależnie od przynależności partyjnej, jesteśmy zdecydowani podjąć wszechstronne działania obronne.

Po drugie, zgodnie z przekonująco wyrażoną wolą społeczeństwa i niezależnie od przynależności partyjnej, jesteśmy zdecydowani udzielić pełnego poparcia tym niezłomnym narodom na całym świecie, które stawiają opór agresji i przez to utrzymują wojnę z dala od naszej półkuli. Tym poparciem wyrażamy nasze zdecydowane przekonanie, że demokracja zwycięży, i wzmocnimy obronę i bezpieczeństwo naszego własnego narodu.

Po trzecie, zgodnie z przekonująco wyrażoną wolą społeczeństwa i niezależnie od przynależności partyjnej, uroczycie przyrzekamy, że zasady moralności i wymogi naszego własnego bezpieczeństwa nigdy nie pozwolą nam przystać na pokój dyktowany przez agresorów i popierany przez zwolenników ustępstw. Wiemy, że trwałego pokoju nie można kupić za cenę wolności innych narodów.

W niedawnych wyborach ogólnokrajowych nie było istotnej różnicy między dwiema wielkimi partiami w kwestii takiej polityki rządowej. Żadne zagadnienie z tej dziedziny nie było przedmiotem międzypartyjnych rozgrywek przed elektoratem amerykańskim. I dziś jest całkowicie oczywiste, że Amerykańscy obywatele wszędzie zdecydowanie domagają się szybkich i szeroko zakrojonych działań w odpowiedzi na oczywiste zagrożenie.

Z tego powodu najpilniejszą potrzebą jest szybkie i zdecydowane zwiększenie naszej produkcji zbrojeniowej. Liderzy przemysłu i przywódcy związków zawodowych odpowiedzieli na nasze wezwania. Ustalono wartości i tempo produkcji. W pewnych przypadkach założone cele osiągnięto przed terminem. W niektórych przypadkach działamy zgodnie z harmonogramem; w innych przypadkach występują nieznacznie i niegroźne opóźnienia. A w pewnych przypadkach – i to mówię z przykrością, w bardzo ważnych przypadkach – martwi nas powolne tempo realizowania naszych planów.

Jednak w ciągu minionego roku Siły Lądowe i Marynarka Wojenna dokonały znacznego postępu. Dzięki zdobywanemu doświadczeniu nasze metody produkcji z każdym dniem stają się doskonalsze i wydajniejsze. A to, co dziś jest najlepsze, jutro nie będzie już wystarczająco dobre. Dlatego nie jestem zadowolony z postępu, jaki uczyniliśmy do tej pory. Ludzie odpowiedzialni za ten program są na najwyższym poziomie, jeśli chodzi o wyszkolenie, zdolności i patriotyzm. Oni także nie są zadowoleni z postępu, jaki dokonał się do tej pory. Żaden z nas nie będzie zadowolony, póki zadanie nie zostanie wykonane.

Niezależnie od tego, czy wymagania, jakie sobie postawiliśmy, były zbyt wysokie, czy zbyt niskie, naszym celem jest jak najszybsze uzyskanie jak najlepszych rezultatów.

Oto dwa przykłady:

Jesteśmy spóźnieni, jeśli chodzi o produkcję samolotów. Pracujemy dzień i noc, aby rozwiązać niezliczone problemy i dogonić harmonogram.

Wyprzedziliśmy harmonogram w zakresie budowy okrętów wojennych, ale staramy się go jeszcze bardziej wyprzedzić.

Przestawienie całego narodu z pokojowej produkcji narzędzi pokoju na wojenną produkcję narzędzi wojny to nie lada zadanie. A największa trudność pojawia się na samym początku realizacji programu, kiedy trzeba konstruować całkowicie nowe oprzyrządowanie, budować nowe fabryki, nowe linie produkcyjne i nowe stocznie, zanim zaczną z nich płynąć stałym i szybkim strumieniem potrzebne produkty.

Oczywiście Kongres ma pełne prawo oczekiwać przez cały czas pełnej informacji na temat postępów tego programu. Jednak niektóre informacje, co Kongres z pewnością zrozumie, muszą koniecznie zostać utrzymane w tajemnicy ze względu na nasze bezpieczeństwo i bezpieczeństwo tych państw, które wspieramy.

Nowe okoliczności stale powodują pojawianie się nowych potrzeb w dziedzinie naszego bezpieczeństwa. Będę prosił ten Kongres o przyznanie znacznie zwiększonych nowych funduszy i wydanie upoważnień, abyśmy mogli kontynuować rozpoczęte przedsięwzięcia.

Proszę także ten Kongres o wyrażenie zgody i przyznanie funduszy wystarczających do wyprodukowania dodatkowych ilości amunicji, broni i różnego sprzętu wojskowego na użytek tych państw, które obecnie zaangażowane są w wojnę z państwami zaborczymi. Naszą najbardziej pożyteczną i najpilniejszą rolą w najbliższej przyszłości będzie rola arsenału dla nich i dla nas. Aby się bronić, państwa te nie potrzebują od nas siły żywej, lecz uzbrojenia wartego miliardy dolarów.

Zbliża się czas, kiedy państwa te nie będą w stanie zapłacić za wszystko w gotówce. Nie możemy im powiedzieć, i nie powiemy im, że muszą skapitułować jedynie dlatego, że obecnie nie mogą zapłacić za broń, o której wiemy, że jest im niezbędna.

Nie zalecam udzielenia im pożyczki w dolarach na zapłacenie za całe to uzbrojenie – pożyczki, która miałaby być spłacona w dolarach. Zalecam, abyśmy umożliwili tym państwom dalsze otrzymywanie materiałów wojennych ze Stanów Zjednoczonych, włączając ich zamówienia do naszego własnego programu. A niemal wszystkie potrzebne im materiały będą użyteczne dla naszej własnej obrony, gdyby zaszła taka potrzeba.

Korzystając z rad kompetentnych władz wojskowych i rozważając, co jest najlepsze dla naszego własnego bezpieczeństwa, mamy swobodę decydowa-

nia, ile tych materiałów należy zatrzymać w kraju, a ile wysłać za granicę naszym przyjaciołom, którzy przez swój zdeterminowany i heroiczny opór dają nam czas na przygotowanie naszej własnej obrony. Za to, co wysłamy za granicę, uzyskamy zapłatę, zapłatę przekazaną w rozsądnym czasie po zakończeniu walk, zapłatę w postaci dostaw podobnego materiału lub – jeśli sobie tego za życzymy – dostaw innych dóbr różnego typu, które te państwa mogą produkować i których my potrzebujemy.

Powiedzmy krajom demokratycznym: „My, Amerykanie, jesteśmy żywotnie zainteresowani waszą walką w obronie wolności. Oferujemy wam naszą energię, nasze zasoby, nasze możliwości organizacyjne, aby dać wam siłę w walce o zachowanie wolnego świata. Będziemy wam wysłać w coraz większych ilościach okręty, samoloty, czołgi i działa. Taki jest nasz cel i to wam przyrzekamy”.

Dążąc do tego celu, nie damy się zastraszyć groźbami dyktatorów, że naszą pomoc krajom demokratycznym, które odważyły się stawić opór ich agresji, potraktują jako złamanie prawa międzynarodowego lub jako akt wojny. Taka pomoc nie jest aktem wojny, nawet gdyby dyktator jednostronnie głosił, iż jest.

Kiedy dyktatorzy będą gotowi do wszczęcia z nami wojny, nie będą czekali, aż sami dopuścimy się aktu wojny.

Nie czekali na akty wojny ze strony Norwegii, Belgii ani Holandii. Interesuje ich jedynie nowe, jednostronne prawo międzynarodowe, w którego przestrzeganiu nie obowiązuje zasada wzajemności i które przez to staje się narzędziem ucisku. Bardzo możliwe, że szczęście przysłych pokoleń Amerykanów zależy od tego, jak skutecznie i jak szybko uda nam się sprawić, by nasza pomoc dała odczuwalne skutki. Nikt nie może przewidzieć dokładnego charakteru sytuacji kryzysowych, którym będziemy musieli stawić czoło. Ręce narodu nie mogą być związane, kiedy jego życiu zagraża niebezpieczeństwo.

Musimy się też przygotować, wszyscy musimy się przygotować, do poczynienia wyrzeczeń, których wymaga obecna sytuacja kryzysowa, niemal tak poważna jak sama wojna. Każda bariera przeszkadzająca wszelkiego rodzaju przygotowaniom obronnym musi być usunięta z korzyścią dla potrzeb narodu w tym zakresie.

Wolny naród ma prawo oczekiwać pełnej współpracy ze strony wszystkich grup. Wolny naród ma prawo oczekiwać od liderów biznesu, związków zawodowych i rolnictwa, że będą przewodzić w stymulowaniu wysiłków, nie w innych grupach, ale w obrębie własnej grupy.

Najlepszym sposobem radzenia sobie z nielicznymi obibokami lub wchrzycielami wśród nas będzie, po pierwsze, zawstydzanie ich patriotycznym przykładem, a jeśli to zawiedzie, skorzystanie z suwerennego prawa rządu do ratowania rządu.

Tak jak ludzie nie żyją samym chlebem, tak też nie walczą jedynie samą bronią. Załogi naszych urządzeń obronnych, a także ci stojący za nimi, którzy

budują te urządzenia obronne, muszą mieć siłę i odwagę, której źródłem jest niezachwiana wiara w styl życia, w którego obronie występują. Potężne działania, do których wzywamy, nie mogą opierać się na braku szacunku dla tych wszystkich wartości, o które warto walczyć.

Naród czerpie wielką satysfakcję i wiele siły z działań, które podjęto, aby uświadomić obywatelom ich indywidualny interes w zachowaniu demokratycznego życia w Ameryce. Te działania umocniły postawę naszych obywateli, odnowiły ich wiarę i wzmogły ich oddanie instytucjom, których jesteśmy gotowi bronić.

Z pewnością ten czas nie zwalnia nikogo z nas z myślenia o problemach społecznych i ekonomicznych, które są główną przyczyną socjalnej rewolucji, będącej dziś dominującym czynnikiem w świecie. Nie ma bowiem nic tajemniczego w fundamentach zdrowej i silnej demokracji.

Podstawowe wymagania stawiane przez obywateli naszemu systemowi politycznemu i gospodarczemu są proste. Oto one:

- Równość szans, przede wszystkim dla ludzi młodych.
- Praca dla tych, którzy mogą pracować.
- Bezpieczeństwo dla tych, którzy go potrzebują.
- Zlikwidowanie specjalnych przywilejów dla nielicznych.
- Ochrona swobód obywatelskich wszystkich obywateli.

Prawo do cieszenia się owocami postępu naukowego w warunkach stale rosnącej stopy życiowej.

To są proste, podstawowe wymagania, których nigdy nie wolno stracić z oczu w zamęcie i niewiarygodnej złożoności współczesnego świata. Potężna siła naszego systemu gospodarczego i politycznego zależy od stopnia, w jakim spełniają one te oczekiwania.

Wiele dziedzin naszej polityki społecznej wymaga natychmiastowej poprawy. Oto przykłady:

Powinniśmy zwiększyć liczbę obywateli objętych systemem emerytalnym i ubezpieczeniem od bezrobocia.

Powinniśmy poszerzyć dostęp do należytej opieki medycznej.

Powinniśmy zaprojektować lepszy system, w którym osoby zasługujące na pracę lub potrzebujące pracy zarobkowej będą mogły ją znaleźć.

Wezwałem do osobistych poświęceń i jestem pewien, że niemal wszyscy Amerykanie z ochotą odpowiedzą na to wezwanie. To poświęcenie wiązać się będzie częściowo z koniecznością płacenia wyższych podatków. W moim memorandum w sprawie budżetu będę zalecał, aby z podatków była opłacana większa część tego wielkiego programu obronnego, niż to ma miejsce obecnie. Nikt nie powinien próbować wzbogacić się na tym programie obronnym. Absolutnie nie można na to pozwolić. Zasadę płacenia podatków w proporcji

do zdolności do ich płacenia powinniśmy mieć nieustannie przed oczami jako przewodnią regułę w naszym ustawodawstwie.

Jeśli Kongres utrzyma te zasady, wyborcy, stawiając swój patriotyzm wyżej od swojego portfela, odpowiedzą swoim entuzjastycznym poparciem.

W przyszłości, którą mamy nadzieję uczynić bezpieczną, będziemy dążyć do stworzenia świata opartego na czterech istotnych swobodach człowieka.

Pierwszą jest wolność słowa i możliwość wyrażania swoich opinii – w każdym miejscu na świecie.

Drugą jest swoboda każdego człowieka wyznawania wiary w Boga na swój własny sposób – w każdym miejscu na świecie.

Trzecią jest wolność od niedostatku, co w kategoriach ogólnoswiatowych oznacza potrzebę gospodarczych porozumień, które zapewnią obywatelom każdego państwa zdrowe życie w pokoju – w każdym miejscu na świecie.

Czwartą jest wolność od lęku, co w kategoriach ogólnoswiatowych oznacza ogólnoswiatowe redukcję zbrojeń do takiego poziomu i w tak powszechny sposób, iż żadne państwo nie będzie mogło dopuścić się aktu fizycznej agresji na któregokolwiek z sąsiadów – w każdym miejscu na świecie.

To nie jest wizja odległego milenium. To dobrze określony fundament dla określonego modelu świata, osiągalnego już teraz, za życia naszego pokolenia. Taki kształt świata jest zupełną antytezą tak zwanego nowego porządku tyranii, który dyktatorzy chcieliby stworzyć za pomocą bomb.

Temu nowemu porządkowi przeciwstawiamy coś większego – moralny ład. Dobre społeczeństwo jest zdolne bez lęku przeciwstawić się planom zdobycia dominacji w świecie, a także obcym rewolucjom.

Od początku naszej amerykańskiej historii byliśmy zaangażowani w zmianę, w nieustanną, pokojową rewolucję, która postępuje miarowo i spokojnie, dostosowując się do zmiennych okoliczności bez obozów koncentracyjnych czy dołów z niegaszonym wapnem. Światowy porządek, do którego dążymy, to współpraca wolnych państw, działających razem w ramach przyjaznej, cywilizowanej wspólnoty.

Ten naród powierzył swoje przeznaczenie rękóm, głowóm i sercom milionów wolnych mężczyzn i kobiet i swojej wierze w wolność pod Bożym przewodnictwem. Wolność oznacza nadrzędną rolę praw człowieka na całym świecie. Udzielamy naszego poparcia tym, którzy walczą, by uzyskać i utrzymać te prawa. Naszą siłą jest to, że mamy jeden wspólny cel.

Dla tak wzniosłej idei nie może być innej perspektywy niż zwycięstwo.

Gustav Radbruch

PIĘĆ MINUT FILOZOFII PRAWA

Źródło: G. Radbruch, *Pięć minut filozofii prawa*, Colloquia Communia 1988–1989, 6(41)-1(42) (przeł. J. Zajadło)

Pierwsza minuta

Rozkaz jest rozkazem – mówi się żołnierzowi; ustawa jest ustawą – twierdzi prawnik. Podczas jednak gdy żołnierz ma obowiązek i, prawo wypowiedzenia posłuszeństwa, jeśli wie, że rozkaz prowadzi do przestępstwa, to prawnik, od kiedy przed około stu laty wymarli wśród prawników ostatni zwolennicy prawa natury, nie zna żadnych takich wyjątków od obowiązywania ustawy i posłuszeństwa osób podporządkowanych ustawie. Ustawa obowiązuje, ponieważ jest ustawą, a jest ustawą, ponieważ z reguły posiada moc samorealizacji.

Takie ujęcie ustawy i jej obowiązywania /nazywamy je pozytywizmem/ uczyniło zarówno prawników, jak i naród, bezbronnymi wobec ustaw despotycznych, okrutnych i przestępczych. Utożsamia ono ostatecznie prawo z siłą – tylko tam gdzie jest siła, jest prawo.

Druga minuta

Chciano to zdanie uzupełnić lub zastąpić innym: prawem jest to, co służy narodowi.

To oznacza: despotyzm, samowola, łamanie ustaw, są, o ile służą narodowi, prawem. A w praktyce oznacza: to co władza uważa za służące dobru powszechnemu, każdy wymysł i kaprys despoty, kara bez ustawy i wyroku, bezprawne mordowanie chorych, są prawem. To może też oznaczać: korzyść własną panujących widzi się jako korzyść powszechną. I tak oto utożsamianie prawa z rzekomą lub domniemaną korzyścią narodu zmieniło państwo prawne w państwo bezprawia.

Nie, nie może tak być: wszystko, co służy narodowi, jest prawem; raczej odwrotnie: tylko to jest prawem, co służy narodowi.

Trzecia minuta

Celem prawa jest sprawiedliwość. Sprawiedliwość natomiast oznacza: kierować się względami osoby, wszystkich mierzyć tą samą miarą.

Jeśli zabójstwo przeciwników politycznych nobilituje, nakazuje się mordować inne rasy, a jednocześnie za taki sam czyn popełniony w stosunku do własnych stronników przewidziane są najstraszniejsze, hańbiące kary – to nie jest to ani sprawiedliwość, ani prawo.

Jeśli ustawy świadomie zaprzeczają sprawiedliwości, np. arbitralnie przyznają i odbierają ludziom ich prawa, to nie obowiązują, naród nie jest zobowiązany do ich przestrzegania, a prawnicy również powinni zdobyć się, na odwagę odmówienia im charakteru prawa.

Czwarta minuta

Z pewnością celem prawa jest, obok sprawiedliwości, także dobro powszechne. Z pewnością ustawa jako taka, nawet ustawa zła, posiada pewną wartość – wartość przeciwstawienia prawa niepewności. Z pewnością ludzka niedoskonałość nie zawsze pozwala na harmonijne połączenie wszystkich trzech wartości prawa: powszechnej korzyści, bezpieczeństwa prawnego i sprawiedliwości; i wówczas pozostaje tylko zdobyć się na odwagę i albo uznać obowiązywanie ustaw złych, szkodliwych lub niesprawiedliwych w imię bezpieczeństwa prawnego, albo też z powodu ich powszechnej szkodliwości i niesprawiedliwości odmówić im mocy obowiązującej. Jedno musi jednak utkwić głęboko w świadomości narodu i prawników: mogą istnieć ustawy o ta kim stopniu niesprawiedliwości i szkodliwości, że należy odmówić im charakteru prawa.

Piąta minuta

Istnieją takie zasady prawne, które silniejsze są od każdego przepisu prawnego i w konsekwencji ustawa, która jest z nimi sprzeczna, pozbawiona jest mocy obowiązującej. Zasady te określa się jako prawo natury lub prawo rozumu. Z pewnością niektóre z nich otoczone są wątpliwościami, ale z drugiej strony przez wieki wypracowano ich tak trwały stan i skodyfikowano w Deklaracjach Praw człowieka i Obywatela w oparciu o tak powszechne porozumienie, że w odniesieniu do niektórych z nich tylko z trudem można zachować sceptycyzm.

W języku wiary podobne myśli zawarte są w Biblii. Z jednej bowiem strony pisze się: Będziecie posłuszni władzy, którą macie ponad sobą. Z drugiej natomiast strony stwierdza się: Winniście posłuszeństwo bardziej Bogu niż ludziom – i nie jest to jedynie pobożne życzenie, lecz obowiązująca zasada prawna. Konflikty pomiędzy tymi dwoma stwierdzeniami nie można rozwiązać przy pomocy jakiejś trzeciej sentencji, np.: Oddajcie Cesarzowi, co cesarskie, i Bogu, co boskie, ponieważ również i to stwierdzenie budzi wątpliwości. Daleko bardziej: pozostawmy rozwiązanie głosowi Boga, który w obliczu szczególnych wypadków przetrawia do sumienia jednostki.

Karl Jaspers

PROBLEM WINY

Źródło: „Gazeta Wyborcza” z 30-31 sierpnia 2003 r.

Przez lata słuchaliśmy słów hańbiących, którymi obrzucano innych ludzi. Kontynuować tego nie chcemy. Ale nigdy nie uda nam się to bez reszty. Wszyscy mamy skłonność do samousprawiedliwień i do oskarżających napaści na siły w naszym odczuciu obce. Dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek potrzebna jest samokontrola. Trzeba uprzytomnić sobie rzecz następującą – sam bieg rzeczy sprawia, że na pozór rację ma ten, kto przeżył. O racji pozornie decyduje sukces. Komu się powodzi, temu się zdaje, że za nim przemawia słuszność i dobra sprawa. Tkwi w tym głęboka niesprawiedliwość, ślepa wobec tych, którym się nie powiodło, wobec bezsilnych, wobec ludzi zmiażdżonych przez wydarzenia. [...]

Trzeba jasno zdać sobie sprawę z tego, że żyjemy, że przeżyliśmy i że nie zawdzięczamy tego bynajmniej sobie samym; jeśli pośród straszliwych zniszczeń powstały dziś nowe stosunki i otworzyły się nowe możliwości, nie osiągnęliśmy tego własnymi siłami. Nie legitymujemy się czymś, co nam nie przysługuje.

Podobnie jak każdy rząd niemiecki jest dziś rządem autorytatywnym, mianowanym przez aliantów, tak też każdy Niemiec – każdy z nas – zawdzięcza woli lub zezwoleniu aliantów swe pole działania. Okropne to. Ale rzetelność nie pozwala nam ani na chwilę o tym zapomnieć.

Podobnie jak zawsze, tak i dziś zdarzają się ludzie oburzeni; wszystkim im wydaje się, że mają rację, i przypisują sobie zasługę czegoś, co inni dokonali. Nikt nie uniknie bez reszty takiej sytuacji. My sami jesteśmy oburzeni. Niechże oburzenie to się oczyści. [...]

Na całkowitej szczerości i uczciwości polega nie tylko nasza godność, lecz także nasza jedyna szansa. Przed każdym Niemcem stoi pytanie, czy chce pójść tą drogą pod groźbą rozlicznych rozczarowań, pod groźbą dalszych strat i udogodnienia mocarstwom korzyści naszym kosztem. Odpowiedź brzmi – jest to jedyna droga, jaka chroni nas przed losem pariasów duchowych. Co nas na niej spotka, zobaczymy. Jest to duchowe i polityczne ryzyko podjęte na skraj przepaści. Nawet jeśli nastąpi sukces, potrwa to długo. Zaufania długo jeszcze nie odzyskamy.

Zapewne na krótką metę dumne milczenie jest postawą uprawnioną, jest maską, która pozwala zaczerpnąć tchu i zastanowić się. Staje się jednak okłamywaniem samego siebie i podstępem wobec innych, kiedy służy do zamykania się w sobie, przeszkadza w zdobyciu jasności, odgradza nas emocjonalnie

od rzeczywistości. Duma, która niesłusznie uchodzi za postawę męską, jest w rzeczywistości unikiem. Milczenie traktuje się jako ostatnią formę walki w zupełnej niemocy [...].

Rozmowa wzajemna jest dziś w Niemczech utrudniona, jest to jednak wielkie zadanie, różnimy się bowiem bardzo, jeśli idzie o nasze przeżycia, uczucia, dążenia i czyny. Pod pokrywką zewnętrznej, wymuszonej jedności kryły się rozliczne możliwości, które teraz mogą się ujawnić.

Musimy nauczyć się dostrzegania i wyczuwania trudności zawartych w sytuacjach i postawach zupełnie odmiennych od naszych.

Właściwie wszystko, co nas, Niemców, dziś łączy, ma charakter negatywny: przynależność do narodu-państwa ostatecznie pokonanego i zdanego na łaskę i niełaskę zwycięzców, brak wspólnego terytorium, które mogłoby nas połączyć, rozproszenie – w istocie każdy jest zdany tylko na siebie, a tymczasem każdy z osobna jest bezsilny. Wspólny nam jest brak wspólnoty.

W milczeniu panującym lat 12, poddani niwelującym wpływom oficjalnej propagandy, przyjęliśmy nader różne postawy wewnętrzne. Nie ma w Niemczech duchowej jedności, wspólnych mierników wartości, wspólnych pragnień. Wszystko, w co wierzyliśmy latami, co uważaliśmy za prawdę, co było dla nas sensem życia, rozbiegło się do tego stopnia, że teraz każdy musi dokonać przemiany w inny sposób. Zmieniamy się wszyscy. Ale nie wszyscy na tej samej drodze szukamy nowej ziemi prawdy wspólnej, która zdoła nas połączyć. W katastrofie takiej każdy bez obawy pohańbienia może dokonać metamorfozy, by odrodzić się na nowo. [...]

Nasze poglądy na zdarzenia różniły się do tego stopnia, że uzgodnienie ich było niemożliwe. Załamanie w związku z dostrzeżeniem tego, że naród się pohańbił, jedni przeżyli już w roku 1933, inni w czerwcu 1934 [30 czerwca 1934 – „noc długich noży”, kiedy Hitler kazał wymordować czołówkę SA oraz licznych polityków z partii konserwatywnych – red.], jeszcze inni w 1938 podczas pogromów żydowskich, wielu w 1942, kiedy klęska stała się prawdopodobna, lub w 1943, kiedy była już pewna, niektórzy zaś dopiero w 1945 roku, kiedy nastąpiła faktycznie. Dla pierwszych rok 1945 oznaczał wyzwolenie otwierające nowe możliwości, dla innych były to dni przeraźliwie ciężkie, bo oznaczały koniec narodowej rzekomo Rzeszy.

Byli tacy, co radykalnie dostrzegli źródła zła i wyciągnęli stąd konsekwencje. Już w 1933 roku marzyli o interwencji i wkroczeniu mocarstw zachodnich. Skoro zatrzasnęły się drzwi niemieckiego więzienia, wolność mogła nadejść tylko z zewnątrz. Przyszłość duszy niemieckiej zależała od tego wyzwolenia. Kierując się wspólnym interesem Europy, bratnie państwa o mentalności zachodniej powinny były dokonać tego wyzwolenia możliwie szybko, jeśli istota Niemiec nie miała ulec zniszczeniu. Wyzwolenie to się nie dokonało. Droga

wiodła dalej aż po rok 1945, kończąc się straszliwą ruiną całej naszej rzeczywistości fizycznej i moralnej.

Ale nie wszyscy pogląd ten podzielają. Oprócz ludzi, którzy w narodowym socjalizmie widzieli, a nawet wciąż jeszcze widzą wiek złoty, byli też przeciwnicy narodowego socjalizmu, przekonani, że zwycięstwo Niemiec hitlerowskich bynajmniej nie pociągnie za sobą zniszczenia duszy niemieckiej. W zwycięstwie takim widzieli raczej podwaliny przyszłej wielkości Niemiec, sądzili bowiem, że Niemcy zwycięskie pozbędą się partii [NSDAP – red.] bądź natychmiast, bądź w chwili śmierci Hitlera. Nie wierzyli, że po zwycięstwie terror z natury rzeczy będzie nie do obalenia, że po zwycięstwie i po rozpuszczeniu armii SS będzie trzymało Niemcy w szachu jako naród niewolników celem sprawowania jałowych, zgubnych rządów nad światem pozbawionym wolności, w którym zdławione zostanie wszystko, co niemieckie.

Różne bywają też dziś rodzaje nieszczęść i ich szczególne przejawy. Oczywiście, każdy ma swe troski, w wielu sprawach się ogranicza, cierpi fizycznie. Ale zupełnie co innego, czy ktoś ma jeszcze dach nad głową i swoje sprzęty, czy też wszystko zniszczyły mu bomby, czy cierpiał i poniósł straty na froncie, w domu, czy w obozie koncentracyjnym, czy był prześladowany przez gestapo, czy też korzystał z reżimu, nawet jeśli żył w strachu. Prawie każdy stracił bliskich przyjaciół i krewnych, ale okoliczności, w jakich ich stracił – na froncie, podczas bombardowań, w obozach koncentracyjnych czy w masowych eksterminacjach dokonywanych przez reżim – pociągają za sobą bardzo rozmaite postawy wewnętrzne. Nieszczęście ma wiele odmian. A większość rozumie naprawdę tylko własne. Każdy ma skłonność do interpretacji wielkich strat i cierpień jako ofiar, ale ofiar w imię czego? – tutaj możliwe są tak zawrotnie odmienne interpretacje, że z początku powodują tylko nowy rozdzwitek między ludźmi. [...]

Niemal cały świat oskarża Niemcy i Niemców. Winę naszą roztrząsa się z oburzeniem, przerażeniem, nienawiścią, pogardą. Żąda się kary i pomsty. Nie tylko zwycięzcy, lecz także niektórzy z emigrantów niemieckich, a nawet obywatele państw neutralnych biorą w tym udział. W Niemczech bywają ludzie, którzy uznają winę i do siebie też ją odnoszą; wielu jednak ma przeświadczenie o własnej niewinności, winę zaś przypisują innym.

Kusi nas uchylenie się od problemu. Żyjemy w biedzie, znaczna część w biedzie tak wielkiej, tak dotkliwej, że może wydawać się niedostępna takim rozważaniom. Interesuje ludzi to, co łagodzi biedę, co daje pracę, chleb, dach nad głową, ciepło. Horyzonty się ścieśniły. Ludzie nie chcą słyszeć o winie, o przeszłości, dzieje powszechne ich nie obchodzą. Chcieliby po prostu nie cierpieć, chcieliby wybrnąć z nieszczęść, żyć, a nie myśleć. Panują raczej nastroje, że po tak straszliwych cierpieniach należy im się jakaś nagroda lub co najmniej pociecha, zamiast obarczania ponadto brzemieniem winy.

A jednak nawet w obliczu ostateczności pociąga człowieka chwilami ciższa prawdy. Nie jest jedynie rzeczą obojętną ani irytującą, że nieszczęściu towarzyszy na domiar obwinienie. Chcielibyśmy jasności, czy i w jakim sensie jest ono słuszne lub niesłuszne. Albowiem właśnie w nieszczęściu odczuwa się szczególnie dojmującą potrzebę - oczyszczenia duszy, słusznego myślenia i działania, tak aby w obliczu nicości odnaleźć prazródło życia.

Doprawdy, my Niemcy, mamy bez wyjątku obowiązek uzyskania jasności w sprawie naszej winy i wyciągnięcia stąd konsekwencji. Do tego zobowiązuje nas nasza godność ludzka. Już sama opinia świata nie może nam być obojętna, bo poczuwamy się do uczestnictwa w świecie ludzkim, bo jesteśmy przede wszystkim ludźmi, a potem Niemcami. Jeszcze ważniejsze zaś jest dla nas to, że w nieszczęściu i zależności życie nasze może zachować godność tylko dzięki rzetelności wobec siebie. Pytanie o winę stawiają nam inni ludzie, ale jest to bardziej jeszcze pytanie, które my sami do siebie kierujemy. Odpowiedź, jakiej udzielimy na nie w głębi serca, zadecyduje o aktualnym rozeznaniu naszego bytu i o naszej samowiedzy. Dla duszy niemieckiej jest to sprawa życia i śmierci. Jedynie odpowiedź w tej sprawie umożliwi nam zwrot, w którym przez powrót do samych źródeł naszej istoty dokona się odnowa. Wyroki potępienia wydane przez zwycięzców pociągają wprawdzie najcięższe skutki w naszym życiu, mają charakter polityczny, ale nie pomogą nam w sprawie najważniejszej – w dokonaniu wewnętrznej przemiany. Tutaj z sobą tylko mamy do czynienia. Powołaniem filozofii i teologu jest zgłębienie i rozjaśnienie problemu winy. [...]

Cztery pojęcia winy

1. Wina kryminalna. Przepięstwo polega tu na działaniach obiektywnie stwierdzalnych, które są wykroczeniem przeciw jednoznaczny prawom. Instancją jest sąd.

2. Wina polityczna. Polega ona na działaniach mężów stanu oraz na tym, że posiadając obywatelstwo państwowe, ponosi się skutki działalności państwa, którego władzy podlegam i którego ład decyduje o moim życiu. Każdy człowiek ponosi współodpowiedzialność za to, jak nim rządzą. Instancją jest tu przemoc i wola zwycięzcy, tak w polityce wewnętrznej, jak i zagranicznej. Decyduje sukces. Samowolę i przemoc ogranicza przezorność polityczna uwzględniająca skutki bardzo odległe oraz uznanie norm, które obowiązują pod nazwą prawa natury i prawa narodów.

3. Wina moralna. Za czyny, które popełniam zawsze przecież jako określona jednostka, ponoszę odpowiedzialność moralną, i to za wszystkie czyny popełnione, również za działalność polityczną i wojskową. Nigdy nie obowiązuje bez reszty zasada: „Rozkaz to rozkaz”. Tak jak przepięstwo pozostaje przepięstwem, nawet gdy popełniono je na rozkaz, tak też każde podlega ocenie moralnej. Instancją jest własne sumienie oraz więź z przyjaciółmi i bliźnimi, ze współbraćmi dbałymi o moją duszę.

4. Wina metafizyczna. Istnieje solidarność między ludźmi jako ludźmi, na mocy której każdy obarczony jest współodpowiedzialnością za wszelkie zło i niesprawiedliwość na ziemi, a zwłaszcza za przestępstwa dokonane w jego obecności lub za jego wiedzą. Jeśli nie uczynię wszystkiego, co w mej mocy, aby im zapobiec, jestem współwinny. Jeśli nie naraziłem życia, aby zapobiec zabójstwu innych ludzi, lecz byłem biernym obserwatorem, poczuwam się do winy pojętej nie w kategoriach prawnych, politycznych i moralnych. Fakt, że jeszcze żyję, chociaż takie rzeczy miały miejsce, obarcza mnie winą, której nic zmazać nie zdoła. W obliczu zbrodni na kimś popełnionej lub gdy idzie o podział środków fizycznie do życia niezbędnych, obowiązuje wszędzie między ludźmi zasada, że uratować się lub zginąć mogą tylko razem; należy to do samej ich istoty. Ale na tym, że solidarność ta nie obejmuje ogółu ludzi, ogółu obywateli państwa ani nawet ogółu członków grup pomniejszych, lecz ogranicza się do ludzi najściślej związanych, na tym polega wina nas wszystkich. Instancją tu jest tylko Bóg. [...]

Problem winy stał się palący w związku z oskarżeniem nas, Niemców, przez zwycięzców i przez cały świat. Kiedy latem 1945 roku zawisły w miastach i na wsiach plakaty z fotografiami i relacjami z [obozu koncentracyjnego w] Bergen-Belsen i z kategorycznym stwierdzeniem: „To wasza wina!”, wówczas sumieniami zatargał niepokój, wówczas przerażenie ogarnęło wielu ludzi, którzy naprawdę o tym nie wiedzieli, i wówczas zrodził się bunt: „Któż to mnie oskarża?”. Podpisu nie było, żaden urząd nie był wymieniony, plakat niejako przybył znikąd. [...]

Fakt, że proklamowanie przez zwycięzców winy zwyciężonych stało się narzędziem polityki, a na skutek tego motywy wyroku przestały być czyste, sam jest winą, która ciągnie się przez dzieje. Po I wojnie światowej traktat wersalski rozstrzygnął problem winy na niekorzyść Niemiec. W żadnym kraju historycy nie podtrzymali potem tezy, jakoby winę za wojnę ponosiła jedna tylko strona. [...] Ale dziś bynajmniej nie jest tak samo. Problem winy inaczej zgoła brzmi niż dawniej. Tym razem problem winy za wojnę jest jasny. Wojnę rozpętały Niemcy hitlerowskie. Niemcy ponoszą winę za wojnę za sprawą swego reżimu, który w chwili przez siebie wybranej wojnę rozpoczął, gdy nikt inny jej nie chciał.

Zdanie: „To wasza wina” oznacza jednak dziś znacznie więcej niż winę za wojnę. O plakacie tym już zapomniano. Ale nasze ówczesne doświadczenia mimo to trwają. Po pierwsze, nie zmieniła się opinia świata, który potępił nas jako naród, po wtóre – nadal jesteśmy oszołomieni.

Opinia światowa jest dla nas ważna. Ludźmi są ci, co tak o nas myślą, a to nie może nam być obojętne. Dalej wina stanie się narzędziem polityki. W oczach opinii, jako winni, zasługujemy na wszystkie nieszczęścia, jakie na nas spadły i jeszcze spadną. Tkwi w tym usprawiedliwienie dla polityków, któ-

rzy dzielą Niemcy na kawałki, ograniczają możliwość ich odbudowy, nie zawierają pokoju z nimi, zawieszając nas między życiem a śmiercią. W tej kwestii politycznej nie my decydujemy i me my mamy na nią istotny wpływ – nawet jeśli będziemy się zachowywali nienagannie. Można pytać, czy z punktu widzenia polityki ma to sens, czy jest rzeczą celową, bezpieczną, słuszną przekształcić cały naród w naród panasów, zepchnąć go niżej poziomu innych narodów, pozbawić dodatkowo czci po tym, gdy sam się jej wyżył? Nie podejmujemy tu tego pytania ani też innego problemu politycznego: Czy i w jakim sensie niezbędne i celowe są wyznania winy? Być może wyrok na naród niemiecki utrzymany zostanie w mocy. Pociągnęłoby to dla nas straszliwe skutki. Jeszcze żywimy nadzieję, że kiedyś decyzje mężów stanu i opinia międzynarodowa ulegną rewizji Ale nie nam przystoi skarga, trzeba przyjąć los bez szemrania. Całkowita bezsilność, do jakiej przywiódł nas narodowy socjalizm, a z której w obecnej sytuacji świata, uwarunkowanej przez stan techniki, me ma wyjścia, zmusza nas do tego.

Ale o wiele ważniejsze jeszcze jest, w jakim świetle sami siebie widzimy, jak się oceniamy i oczyszczamy. Oskarżenia zewnętrzne – to już nie nasza sprawa. Natomiast oskarżenia wewnętrzne, które co najmniej co jakiś czas podnosiły się wyraźnie lub niewyraźnie od 12 lat, jeszcze teraz mogą posłużyć jako źródło naszej samowiedzy, a to przez sposób, w jaki my, starzy lub młodzi, zmienimy się sami pod ich wpływem. Trzeba wyjaśnić sobie problem winy niemieckiej. Nasza to sprawa. I to niezależnie od zarzutów zewnętrznych, chociaż mogą być bardzo pomocne, jeśli posłużą nam za zwierciadło.

Zdanie: „To wasza wina” może znaczyć:

Odpowiadacie za postęпки reżimu, któryście tolerowali – chodzi tu o naszą winę polityczną.

Jest nadto waszą winą, że udzielaliście temu reżimowi poparcia i współdziałaliście z nim – na tym polega nasza wina moralna

Waszą winą jest beczynność, kiedy dokonywano zbrodni – tu pojawia się wina metafizyczna.

Uważam, że te trzy zdania są prawdziwe, chociaż tylko pierwsze, dotyczące odpowiedzialności politycznej, słuszne jest po prostu i bez zastrzeżeń, natomiast drugie i trzecie, dotyczące winy moralnej i metafizycznej, stają się nieprawdziwe, kiedy nabierają postaci prawnej, bo brak im wówczas miłości.

„To wasza wina” może dalej znaczyć:

Uczestniczyliście w owych zbrodniach, zatem jesteście zbrodniarzami – w stosunku do większości Niemców jest to jawny fałsz.

Wreszcie może znaczyć – jesteście narodem mało wartym, niegodnym, zbrodniczym, wyrzutkiem ludzkości różnym od wszystkich narodów Jest to myślenie i ocena w kategoriach zbiorowości, a takie rozumowanie, w którym każda jednostka podporządkowana zostaje ogólności, jest z gruntu błędne i ono z kolei jest nieludzkie.

[...] Oto mamy dziś nowe zupełnie zjawisko w dziejach świata. Zwycięzcy zwołują sąd. Przedmiotem procesu norymberskiego są przestępstwa.

Wynikają stąd przede wszystkim wyraźne ograniczenia w dwóch kierunkach.

1. Przed sądem staje nie naród niemiecki, lecz pojedynczy Niemcy oskarżeni o zbrodnie, w zasadzie jednak wszyscy przywódcy reżimu nazistowskiego. Ograniczenia tego dokonał zaraz na wstępie prokurator amerykański. Precyzując zasady procesu, [Robert H.] Jackson rzekł: „Chcemy stwierdzić jasno, że nie zamierzamy obwiniać całego narodu niemieckiego”.

2. Podsądni oskarżeni są nie w ogóle, lecz o określone przestępstwa. [...]

Ustalony też zostaje zakres odpowiedzialności. Kierownicy, organizatorzy, podlegacze i pomocnicy biorący udział w opracowaniu lub wykonaniu wspólnego planu lub też w zмовie mającej na celu dokonanie którejś z powyższych zbrodni odpowiadają za wszystkie czyny dokonane przez jakąkolwiek osobę biorącą udział w ich wykonaniu. Oskarżenie skierowane jest więc nie tylko przeciw poszczególnym jednostkom, lecz także przeciw organizacjom, które uznać należy za zbrodnicze jako takie rząd Rzeszy, korpus przywódców politycznych NSDAP, SS, SD, gestapo, SA, sztab generalny, dowództwo naczelne niemieckiego Wehrmachtu.

My, Niemcy, jesteśmy w tym procesie biernymi obserwatorami. Nie myśmy go spowodowali, nie my go prowadzimy, chociaż na ławie oskarżonych siedzą ludzie, którzy nas wpędzili w nieszczęście. [...].

Niejednego Niemca boli ten proces. Jest to uczucie zrozumiałe, powód jest taki sam jak ten, który sprawia, że druga strona oskarża całą ludność niemiecką o reżim hitlerowski i jego uczynki. Każdy obywatel odpowiada za to, co czyni jego państwo, i odczuwa ciosy, które w nie godzą. Państwo zbrodnicze ciąży na całym narodzie. Obywatel czuje więc, że i jego dotyczy traktowanie przywódców jego państwa, nawet jeśli są to zbrodniarze. Razem z nimi potępiony zostaje naród Dlatego poniżenie i zniewagi doznane przez przywódców państwa naród odczuwa jako własne poniżenie i własną zniewagę. Stąd instynktowne, na początku bezmyślne jeszcze odrzucenie procesu

W rzeczywistości przychodzi nam tu ponieść bolesną odpowiedzialność polityczną. Musimy doznać poniżenia, bo wymaga tego odpowiedzialność polityczna. W doświadczeniu tym dana nam jest nasza kompletna bezsilność polityczna i wyeliminowanie nas jako czynnika politycznego.

Teraz wszystko zależy jednak od tego, jak potraktujemy, jak zinterpretujemy, jak przyswoimy sobie i w co przetworzymy cios instynktownie odczuty, który w nas ugodził.

Można zniewagę odrzucić bezwarunkowo. Poszukuje się wtedy podstaw, by zakwestionować cały proces, jego prawomocność, rzetelność, celowość:

1. Snuje się rozważania ogólne: całe dzieje pełne są wojen, będą one też w przyszłości. Przecież to nie naród winien jest wojny. To natura ludzka, obarczona winą uniwersalną, doprowadza do wojen. Oto sumienie powierzchowne, co samo się rozgrzesza od winy. Oddanie sobie sprawiedliwości w ten sposób właśnie przez dzisiejsze zachowanie sprzyja przyszłym wojnom.

Na to należy odrzec: tym razem nie ma wątpliwości, że to Niemcy planowo przygotowały wojnę i rozpoczęły ją bez prowokacji z drugiej strony. Sytuacja jest zupełnie inna niż w roku 1914 Niemiec nie obarcza się winą za wojnę, lecz za tę wojnę. Ta wojna zaś jest zjawiskiem innym, nowym w dziejach świata, który znalazł się w sytuacji bez precedensu.

Ten sam zarzut pod adresem procesu norymberskiego formułuje się też inaczej jakaś nierozwiązalna zagadka tkwi w kondycji ludzkiej; sprawy, które należałoby załatwić przez „odwołanie do nieba”, prą nieustannie w kierunku rozstrzygnięcia ich drogą przemocy. Żołnierz ma duszę rycerską i nawet pokonany ma prawo czuć się obrażony nierycerskim traktowaniem.

Na to należy odrzec: Niemcy popełniły liczne czyny sprzeczne z wszelką rycerskością i z prawem narodów. Skutkiem tego było wytępienie całych ludów oraz inne potworności. Postępowanie Hitlera zmierzało do tego, aby od początku uniemożliwić jakiegokolwiek pojednanie. Możliwe było tylko zwycięstwo lub zguba. Teraz mamy skutki. Próżno domagać się rycerskości, bo choć wielu pojedynczych żołnierzy, a nawet całe oddziały są bez winy i zawsze zachowywały się po rycersku, armia, będąc narzędziem Hitlera, przejęła wykonywanie zbrodniczych rozkazów. Skoro wyrzeczono się rycerskości i wielkoduszności, nie można potem domagać się ich dla siebie. Ta wojna była zbrodniczym podstępem, a toczona była bez skrupułów i z wolą totalnego zniszczenia przeciwnika [...]

2. Powiada się: proces jest hańbą narodową dla ogółu Niemców. Gdyby zaś Niemcy zasiadali w sądzie, wówczas przynajmniej Niemcy sędziliby Niemców.

Na to należy odrzec: hańbą narodową jest nie sąd, lecz to, co do niego doprowadziło, ów fakt, jakim był reżim i jego działanie. Świadomości hańby narodowej Niemiec nie uniknie. Kieruje się ona w złą stronę, jeśli obraca się przeciw procesowi, a nie jego przyczynom. [...]

3. Jedno z zastrzeżeń brzmi: jakże można w ramach suwerenności politycznej mówić o zbrodni? Znaczyliby to, że zwycięzca może ogłosić zwyciężonego zbrodniarzem – a wtedy traci sens i kończy się misterium zwierzchności pochodzącej od Boga.

Na to należy odrzec: idzie o nawyk myślowy, który w europejskim życiu politycznym ma długą tradycję, a najdłużej przetrwał w Niemczech. Dziś jednak głów państwa nie otacza już aureola. Toteż ludzie ponoszą odpowiedzialność za swe czyny. Odkąd narody europejskie wytoczyły procesy swym monarchom,

ścinając im głowy, odtąd obowiązane są do kontroli nad swymi zwierzchnikami. [...]

Ograniczenie procesu norymberskiego do przestępców odciąża naród niemiecki. Lecz nie znaczy to bynajmniej, że jest on wolny od wszelkiej winy. Wręcz przeciwnie – właściwa istota naszej winy ukaże się tym jaśniej.

Byliśmy obywatelami niemieckimi, kiedy zbrodnie popełniał reżim, który zwał się niemieckim, który sam się utożsamiał z Niemcami i na pozór miał do tego prawo, gdyż w jego rękach leżała władza, a do roku 1943 nie napotkał groźnego dla siebie oporu.

Przyczyną, dla której państwo niemieckie zatraciło wszelką przyzwoitość, musiało być między innymi zachowanie większości ludności. Naród ponosi odpowiedzialność za swój rząd.

Współodpowiedzialnością za zbrodnie dokonane w imieniu Rzeszy obarcza się każdego Niemca „Odpowiadamy” za nie zbiorowo. Pytanie brzmi jednak, w jakim sensie każdy z nas powinien się poczuwać do współodpowiedzialności⁷ Z pewnością w sensie politycznym, w sensie odpowiedzialności każdego obywatela za czyny popełnione przez jego państwo. Ale przez to niekoniecznie jeszcze w sensie moralnym, w jakim odpowiada się za faktyczny lub ideowy współudział w zbrodniach. Czyżbyśmy jako Niemcy mieli ponosić odpowiedzialność za zło, które Niemcy nam samym wyrządzili lub którego cudem chyba udało się nam uniknąć⁷ Tak jest – w tym sensie, że dopuściliśmy do powstania u nas takiego reżimu. [...]

Każdy Niemiec wnika w siebie, pytając: Na czym polega moja wina?

Problem winy indywidualnej, kiedy człowiek sam się bada, nazywamy problemem moralnym. W tej sprawie zachodzą między Niemcami największe różnice.

Prawda, że każdy sam wydaje na siebie wyrok. Skoro jednak komunikujemy się ze sobą, wolno nam prowadzić rozmowy i pomagać sobie nawzajem w wyjaśnieniu problemów moralnych. Wciąż jednak moralne potępienie innego człowieka pozostaje in suspensio w przeciwieństwie do karnego i politycznego.

Jest wszakże granica, za którą nie ma żadnej możliwości osądu moralnego. Osiągamy ją, kiedy czujemy, że drugi człowiek nie usiłuje nawet uzyskać jasności w sprawach moralnych, że wszystkie jego argumenty sprowadzają się jedynie do sofizmatów, że nasze słowa chyba w ogóle do niego nie docierają. Hitler i jego kompani, w sumie drobna mniejszość kilkudziesięciu tysięcy ludzi, w ogóle nie czują winy moralnej, stoją więc poza nią. Są chyba zupełnie niezdolni do skruchy i przemiany. Są, jacy są. Wobec ludzi tego pokroju pozostaje tylko przemoc, sami bowiem uprawiają jedynie przemoc.

Kto dopuszcza jednak do głosu sumienie i skruchę, u tego istnieje wina moralna. Winnymi moralnie są ludzie zdolni do pokuty, ludzie, którzy wiedzieli lub mogli wiedzieć, a mimo to szli drogami, które w rachunku sumienia uznają za manowce zawinione. Szli nimi bądź dlatego, że z wygodnictwa sami przed sobą ukrywali to, co się działo, bądź dlatego, że pozwolili się oszołomić, uwieść albo kupić osobistymi korzyściami, bądź dlatego, że byli posłuszni ze strachu. Uprzypomnijmy sobie niektóre z tych możliwości.

1. Maskowanie się – nieuniknione, jeśli człowiek chciał przeżyć – powodowało winę moralną. Obłudne deklaracje lojalności wobec groźnych organów, np. gestapo; gesty w rodzaju hitlerowskiego pozdrowienia; udział w zebraniach - któż z nas w Niemczech nie obarczył się kiedyś taką winą? Maskowanie się było jedną z istotnych cech naszego życia. Cięży ono na naszym sumieniu.

2. Głębiej wzburza nas w chwili uświadomienia wina wynikała z błędu naszego sumienia. Niejeden młody człowiek ocknął się ze straszną świadomością, że oszukało go własne sumienie – na czym więc może jeszcze polegać? Wierzył, że poświęca się w imię najszlachetniejszych celów, że ma najlepsze intencje. Kto w ten sposób się ocknie, ten, badając się, dostrzeże, że wina jego polegała na braku jasności, na tym, że widzieć nie chciał, że świadomie wyizolował swe życie w sferze „przyzwoitej”.

Odróżnijmy tu przede wszystkim honor żołnierski od treści politycznych. Żołnierskiego poczucia honoru nie dotyczą bowiem żadne rozważania o winie. (...) Kto spełnia obowiązek żołnierski, ten nie tylko nie jest winny, lecz przeciwnie – jeśli tylko nie splami się złym czynem lub wykonaniem jawnie niemoralnych rozkazów, nadaje trwałą sens swemu życiu.

Ale spełnienia obowiązku żołnierskiego nie wolno utożsamiać ze sprawą, za którą się walczy. Spełnienie obowiązku żołnierskiego nie zwalnia od wszelkiej winy.

Winą błędu sumienia było bezwarunkowe utożsamienie istniejącego państwa z narodem niemieckim i jego armią. Zbłądzić mogło również sumienie żołnierza bez skazy. Na skutek tego z poczucia patriotyzmu można było popełniać i tolerować jawnie złe czyny. Stąd spokój sumienia przy niemoralnym działaniu.

Lecz obowiązek wobec ojczyzny wykracza znacznie poza wymóg ślepego posłuszeństwa wobec każdorazowej władzy. Ojczyzna przestaje być ojczyzną, kiedy zniszczono jej duszę. Władza państwowa nie jest celem sama przez się, przeciwnie, jeśli państwo niszczy istotną treść Niemiec, władza jest zgubna. Dlatego z obowiązku wobec ojczyzny me wynikało bynajmniej posłuszeństwo Hitlerowi ani uznanie za prawdę oczywistą, że Niemcy muszą bezwzględnie wygrać wojnę nawet jako państwo hitlerowskie. [...] Obowiązek wobec ojczyzny wymaga pełnego zaangażowania człowieka w imię zadań najwyższych,

wskazanych nam przez najlepszych z naszych przodków, a me posłuszeństwa idolom fałszywych tradycji [...].

Kiedy w listopadzie 1938 roku płonęły synagogi, a Żydzi po raz pierwszy byli wysiedlani, wtedy przestępstwa te były przede wszystkim winą moralną i polityczną. Te dwa rodzaje winy obarczyły ludzi, którzy jeszcze dysponowali siłą. Generałowie byli przy tym. Kiedy przestępstwa się dokonywały, w każdym mieście mógł ingerować komendant wojskowy. Żołnierz powołany jest bowiem do obrony każdego obywatela, kiedy ze względu na rozmiary przestępstwa policja nie jest w stanie mu przeszkodzić lub zawodzi. Nie zrobili nic. [...] Zerwali więź łączącą ich z duszą narodu niemieckiego, by podporządkować się machinie wojennej rządzącej się niezależnymi zupełnie prawami, tj. słuchającej rozkazów.

Wśród ogółu ludności było zapewne wielu oburzonych, wielu głęboko przerażonych, a w przerażeniu tym tkwiło przecucie przyszłych nieszczęść. Ale jeszcze więcej ludzi uprawiało bez żadnych zakłóceń zwykłą działalność, swe stosunki towarzyskie, swe rozrywki, jakby nigdy nic. Jest to wina moralna.

Ci ludzie jednak, którzy w bezsilnej rozpaczce mogli zbrodni zapobiec, poszli znów o krok dalej na drodze przemiany, zdobywając świadomość winy metafizycznej. [...]

Nie może być żadnej wątpliwości, że my, Niemcy, ponosimy bez wyjątku jakąś winę:

1. Każdy Niemiec bez wyjątku uczestniczy w odpowiedzialności politycznej. Każdy z nas musi wziąć udział w naprawianiu szkód, czemu nadać należy formę prawa. Każdy odczuwa razem z innymi skutki działalności zwycięzców, zmuszony jest podporządkować się ich arbitralnym decyzjom, odczuwa skutki tarć między nimi. Siłą nie wyrzemy na to żadnego wpływu. Możemy najwyżej stale zabiegać o rozsądne przedstawianie faktów, szans i niebezpieczeństw, tworząc w ten sposób przesłanki dla właściwych decyzji. W stosownych formach wolno nam posługiwać się wobec zwycięzców argumentacją.

2. Nie każdy Niemiec, lecz tylko bardzo znikoma mniejszość Niemców powinna ponieść karę za przestępstwo. Inni Niemcy, również będący w mniejszości, muszą odpokutować swą narodowosocjalistyczną aktywność. Obrona jest dozwolona. Wyroki wydają sądy zwycięzców lub instancje niemieckie przez nich ustanowione.

3. Zapewne każdy Niemiec - choć w nader różny sposób - ma powód do samokontroli ze względów moralnych. Ale tu jedyną instancją, jaką uznać musi, jest własne sumienie.

4. Zapewne każdy rozumny Niemiec w metafizycznym doświadczeniu nieszczęścia przeobraża swą świadomość bytu i samowiedzę. Jak się to dokona, tego nikt nie może określić ani przewidzieć z góry. Każdy indywidualnie

rozstrzygnie tę sprawę w samotności. Skutki tego staną się podwaliną przyszłej duszy niemieckiej. [...]

Mamy świadomość, że jesteśmy nie tylko poszczególnymi osobnikami, ale także Niemcami. Właściwie każdy z nas, jeśli jest, jest zarazem narodem niemieckim. Któż nie przeżył takiej chwili, kiedy przeciwstawiając się rozpaczliwie własnemu narodowi, powiedział sobie – „Niemcy to ja właśnie”, albo utożsamiając się z nim, wołał radośnie: „Niemcy to także ja”. Niemieckość nie istnieje poza jednostkami. Dlatego stojące przed narodem zadanie metamorfozy, odrodzenia, odrzucenia wszystkiego, co zgubne, jest zadaniem stojącym przed każdą jednostką z osobna.

Ponieważ wyłamanie się w głębi duszy z odczuć zbiorowych jest niemożliwe, przeto ani dla mnie, ani dla nikogo innego to, że jest Niemcem, nie jest faktem, lecz zadaniem. Inne to zupełnie stanowisko niż absolutyzacja narodu. Jestem przede wszystkim człowiekiem, jestem zwłaszcza Fryzem, profesorem, Niemcem, blisko, aż do duchowego utożsamienia związanym z innymi zbiorowościami, bliżej zaś lub dalej z każdą grupą ludzi, z którą się komunikuję - dzięki tej bliskości mogę w jakiejś chwili czuć się nieomal Żydem, Holendrem lub Anglikiem. Lecz fakt, że jestem Niemcem, tj. że w istocie żyję w sferze ojczystego języka, przejawia się najpotężniej w tym, że choć racjonalnie pojąć, ba, przyjąć nawet tego nie sposób, czuję się współodpowiedzialny za obecne i przyszłe uczynki Niemców. [...]

Poczuwając się do winy kolektywnej, czujemy całą wielkość zadania odnowy człowieka od podstaw, zadania, które stoi przed każdym człowiekiem, ale które narzuca się bardziej natarczywie, bardziej dotkliwie, decydując niejako o całym naszym byciu tam, gdzie naród z własnej winy staje w obliczu nicości. [...]

W obliczu własnego nieszczęścia niejeden myśli sobie: „Pomóżcie, lecz nie mówcie nam o pokucie”. Straszne cierpienie służy jako usprawiedliwienie. Słysząc na przykład:

„Czy nie pamięta się już o terrorystycznych bombardowaniach? Miliony niewinnych ludzi straciły w nich życie, zdrowie i całe swe mienie, czyż nie wyrównuje to zbrodni dokonanych w Niemczech? Czy wołająca do nieba nędza uciekinierów was nie rozbraja?”

„Pochodzę z południowego Tyrolu, przybyłam do Niemiec 30 lat temu jako młoda dziewczyna. Od pierwszego do ostatniego dnia dzieliłam niemieckie cierpienia, cios po ciosie we mnie uderzał, składałam jedną ofiarę po drugiej, wychyliłam kielich goryczy do dna – a teraz oskarża się mnie o coś, czego nie popełniłam”. [...]

Nieszczęście ma rzeczywiście rozmiary apokaliptyczne. Skarżą się wszyscy, i słusznie – ludzie, którzy przeżyli obozy koncentracyjne lub ocalili przed prześladowaniami i którzy wspominają potworne cierpienia; ludzie, którzy w straszny sposób stracili swych bliskich; miliony ewakuowanych i uciekinie-

rów błądzących beznadziejnie po drogach; liczni ludzie, którzy doczepili się do partii, nagle usuwani i popadający w nędzę; Amerykanie i inni sojusznicy, którym wyrwano kilka lat życia i którzy ponieśli milionowe straty, narody europejskie cierpiące pod narodowosocjalistycznym terrorem, emigranci niemieccy zmuszeni żyć w niezmiernie trudnych warunkach w krajach obcojęzycznych. Wszyscy, wszyscy!

Wyliczając narzekających, zestawiłem obok siebie różne grupy po to, aby natychmiast ujawnić niewłaściwość takiego postępowania. Nieszczęście jako takie, jako ruina bytu, wszędzie jest jednakie, ale różni się zasadniczo pod względem swych powiązań. niesprawiedliwością byłoby uznanie wszystkich za jednakowo niewinnych.

Ogólnie biorąc, faktem jest wprawdzie, że my, Niemcy, obecnie wśród narodów popadliśmy w największą biedę, ale ponosimy też największą odpowiedzialność za tok wydarzeń do 1945 roku.

Dlatego musimy, dlatego każdy z nas musi sobie powiedzieć: tak łatwo rozgrzeszyć się nie chcemy, nie będziemy litowali się nad sobą jako nad ofiarami złego losu ani oczekiwali współczucia z powodu cierpień. Musimy zapytać siebie samych, wnikając w siebie bezlitośnie: Jakimi uczuciami, myślami, czynkami pobłądziłem? Musimy w miarę możliwości w sobie doszukać się winy, a nie w okolicznościach zewnętrznych ani w innych ludziach, i nie zamierzamy powoływać się na nasze nieszczęście. Wynika to z naszego postanowienia nawrotu.

Jacques Maritain

PRAWA CZŁOWIEKA

Źródło: J. Maritain, *Człowiek i państwo*, Znak, Kraków 1993 (przeł. A. Grobler)

Rozbieżności teoretyczne nie wykluczają porozumienia w zakresie praktycznej strony praw człowieka.

Historyczny rozwój rodzaju ludzkiego, wciąż szerzące się kryzysy nowożytnego świata oraz postęp, wprawdzie kapryśny, sumienia i refleksji moralnej sprawiają, że ludzie lepiej niż dawniej, aczkolwiek nadal niedoskonałe, rozumieją dzisiaj pewne praktyczne prawdy o życiu we wspólnocie, z którymi skłonni są zgodzić się, ale które wyprowadzają – w zależności od wpływów ideologicznych, tradycji filozoficznej i religijnej, zaplecza kulturowego i historycznych doświadczeń – z całkowicie odmiennych, a nawet przeciwstawnych sobie, koncepcji teoretycznych. Wydanie w Stanach Zjednoczonych w 1948 Międzynarodowej Deklaracji Praw Człowieka świadczy bardzo wyraźnie, że wspólne zredagowanie listy tego rodzaju praktycznych wniosków, czyli, innymi słowy, ustalenie rozmaitych praw przysługujących człowiekowi w jego osobistej i społecznej egzystencji jest możliwe, aczkolwiek na pewno niełatwe. Daremnie jednak byłoby szukać dla nich powszechnie akceptowanego racjonalnego uzasadnienia. Dążenie do niego naraziłoby nas na ryzyko zaprowadzenia arbitralnego dogmatyzmu lub ugrzęźnięcia wśród nieprzewidywalnych różnic. Poruszona tu kwestia dotyczy jedynie osiągnięcia porozumienia w sprawach praktycznych mimo rozbieżności teoretycznych.

Stajemy przed paradoksem: racjonalne uzasadnienie jest niezbędne i zarazem nieskuteczne, gdy idzie o porozumienie między ludźmi. Jest niezbędne, ponieważ instynktownie każdy z nas wierzy w prawdę i skłonny jest przystać tylko na to, co uzna za prawdziwe i racjonalne. Jednak racjonalne uzasadnienia są nieskuteczne w sprawach porozumienia między ludźmi, ponieważ różni ludzie uznają różne, a nawet przeciwstawne sobie uzasadnienia; czy jest w tym coś dziwnego? Problemy powstałe w związku z racjonalnymi uzasadnieniami są trudne, a tradycje filozoficzne, w których mają swe źródła, przez długi czas znajdowały się w opozycji wobec siebie.

Podczas jednego z posiedzeń Francuskiego Komitetu Narodowego UNESCO, na którym dyskutowano kwestię praw człowieka, ktoś zdziwił się, że zwolennicy zdecydowanie przeciwstawnych ideologii doszli do porozumienia w sprawie wstępnego projektu listy praw. Tak, odparli, zgadzamy się, pod warunkiem, żeby nas nie pytać: dlaczego. „Dlaczego” otwiera dyskusję na nowo.

Kwestia praw człowieka dostarcza znakomitego przykładu sytuacji, którą starałem się przedstawić w swoim przemówieniu na drugiej Międzynarodowej Konferencji UNESCO; pozwałam sobie zacytować zeń kilka fragmentów. „Jak można”, spytałem, „wyobrazić sobie porozumienie między ludźmi zgromadzonymi w celu wspólnej realizacji zadania dotyczącego przyszłości rozumu, przybyłymi z czterech stron świata i należącymi nie tylko do różnych kultur i cywilizacji, ale też różnych duchowych rodzin i antagonistycznych szkół myślenia? Skoro UNESCO przyświeca cel praktyczny, porozumienie między członkami tej organizacji jest możliwe do osiągnięcia w sposób spontaniczny, nie na bazie wspólnych poglądów wyprowadzonych na drodze spekulatywnej, ale wspólnych poglądów na sprawy praktyczne, nie wskutek uznania jednolitej koncepcji świata, człowieka i poznania, ale uznania jednolitego zestawu przekonań na temat działania. Bez wątpienia, to bardzo mało, to ostatnia deska ratunku dla intelektualnego porozumienia między ludźmi. Nie trzeba jednak nic więcej, by podjąć wspaniałe dzieło; a uświadomienie sobie tego zespołu wspólnych praktycznych przekonań będzie miało kapitalne znaczenie.

Chciałbym w tym miejscu zaznaczyć, że słowo ideologia i słowo zasada można rozumieć na dwa sposoby. Powiedziałem przed chwilą, że obecny stan intelektualnych podziałów między ludźmi nie pozwala na porozumienie oparte na wspólnej spekulatywnej ideologii ani na wspólnych zasadach wyjaśniających. Natomiast, jeśli jednak idzie o warstwę praktyczną ideologii i pod stawowe zasady działania milcząco dzisiaj uznawane, stanowczo, choć w niejawniej formie, w świadomości ludzi wolnych stanowią one *grosso modo* coś w rodzaju wspólnego osadu, niepisanego wspólnego prawa, gdzie w kwestiach praktycznych zbiegają się skrajnie odmienne ideologie teoretyczne i tradycje duchowe. Aby to zrozumieć, wystarczy właściwie oddzielić racjonalne uzasadnienia, ściśle związane z duchowym dynamizmem filozoficznej doktryny lub wiary religijnej, od wniosków praktycznych, które, uzasadnione dla każdego z osobna, są, przez analogię, wspólnymi zasadami działania dla wszystkich. Jestem w pełni przekonany, że tylko moje uzasadnienie wiary w prawa człowieka i ideał wolności, równości i braterstwa ma solidne oparcie w prawdzie. Nie przeszkadza mi to w porozumieniu się w sprawach praktycznych z ludźmi przekonanymi o wyłącznej słuszności ich uzasadnienia, całkowicie innego niż moje, a nawet przeciwnego mojemu w jego dynamizmie teoretycznym. Zakładając wspólną wiarę obu stron w kartę demokracji, chrześcijanin i racjonalista będą przecież podawać uzasadnienia ze sobą niezgodne, angażując swoje dusze, umysły i krew i gotowi do walki o swoje uzasadnienia. Niech mnie Bóg broni od stwierdzenia, że nie jest ważne wiedzieć, kto z nich ma rację! Jest to sprawa zasadniczej wagi. Niemniej jeden i drugi są przecież zgodni w sprawie praktycznego uznania tej karty i zdolni do sformułowania wspólnych zasad działania”.

Na poziomie racjonalnych interpretacji i uzasadnień, na poziomie spekulatywnym lub teoretycznym kwestia praw człowieka włącza do gry cały system oczywistości moralnych i metafizycznych (lub antymetafizycznych), pod którymi podpisuje się każda jednostka z osobna. Dopóki umysły ludzkie nie zostaną zjednoczone w wierze lub w filozofii, interpretacje i uzasadnienia będą ze sobą w konflikcie.

Natomiast w dziedzinie ustaleń praktycznych uzgodnienie wspólnej deklaracji jest możliwe przy zastosowaniu podejścia bardziej pragmatycznego, zamiast teoretycznego, przy zbiorowym wysiłku porównywania, przeredagowywania i udoskonalania kolejnych wersji projektu, aż będzie nadawał się do przyjęcia przez wszystkich jako protokół uzgodnień w sprawach praktycznych, z pominięciem rozbieżności perspektyw teoretycznych. Nie ma więc żadnych przeszkód, aby dojść do sformułowań świadczących o znacznym postępie w dziele zjednoczenia świata. Nierozsądnie byłoby spodziewać się czegoś więcej niż takiego praktycznego zbliżenia w sprawie postanowień wspólnie zre-dagowanej deklaracji. Jeżeli warto zabiegać o zgodność w warstwie teoretycznej, o prawdziwie filozoficzną syntezę, to można do niej doprowadzić jedynie przez gruntowne badania i dokładną obróbkę ich wyników, co wymagałoby ogromnej wnikliwości, nowej systematyzacji i radykalnej krytyki pewnej liczby błędów i bałamutnych idei – i z tychże powodów, nawet, jeśli owa synteza zdołałaby wywrzeć istotny wpływ na kulturę, pozostałaby jedną doktryną między wieloma, przez wielu akceptowaną, a odrzucaną przez pozostałych, i nie mogłaby rościć sobie pretensji do powszechnego panowania nad ludzkimi umysłami.

Czy jest jakiś powód, aby się dziwić zbieżności nie zgodnych systemów teoretycznych, kiedy idzie o wnioski praktyczne? Historia filozofii moralnej taki przecież na ogół obraz przedstawia. Świadczy to jedynie o tym, że systemy filozofii moralnej są produktem intelektualnej refleksji nad wcześniejszymi od nich i warunkującymi je danymi etycznymi i zarazem są dowodem złożoności geologii sumienia, w której naturalne działanie spontanicznego, przednaukowego i przedfilozoficznego rozumu stale podlega warunkowaniu przez zdobycze, uzależnienia, strukturę i ewolucję grupy społecznej. Istnieje więc coś w rodzaju wegetatywnego, że tak powiem, rozwoju i wzrostu poznania oraz wycucia moralnego, postępującego niezależnie od przyjmowanych systemów filozoficznych, aczkolwiek te ostatnie z kolei wtórnie wchodzą we wzajemne oddziaływanie z tym spontanicznie rozwijającym się procesem. Skutkiem tego owe rozmaite systemy, spierając się o „dlaczego”, w praktyce zalecają reguły postępowania, które generalnie okazują się bardzo podobne do siebie, o każdym czasie i w każdej kulturze. Tak więc, z socjologicznego punktu widzenia, najważniejszym czynnikiem moralnego postępu ludzkości jest wynikający z doświadczenia wzrost rozeznania, który odbywa się poza wszelkimi systemami, na jakiejś innej podstawie logicznej – raz ułatwiany przez systemy, kiedy

zwracają uwagę świadomości na siebie samą, kiedy indziej utrudniane przez nie, kiedy zaciemniają apercpcje spontanicznego rozumu lub zagrażają nabyciu autentycznego doświadczenia moralnego przez powiązanie go z jakimś błędem teoretycznym lub jakąś fałszywą filozofią [...].

Niemniej, z intelektualnego punktu widzenia, posiada nie prawdziwego uzasadnienia wartości i norm moralnych jest bardzo istotne. Co się tyczy Praw Człowieka, największe znaczenie dla filozofa ma zagadnienie ich racjonalnych podstaw.

Filozoficznych podstaw Praw Człowieka dostarcza Prawo Naturalne. Przykro mi, że nie potrafimy znaleźć innego określenia! W epoce racjonalizmu prawnicy i filozofowie nadużywali pojęcia prawa naturalnego do tego stopnia, w intencjach bądź to konserwatywnych, bądź to rewolucyjnych, przedstawiali je w sposób tak uproszczony i arbitralny, że trudno teraz będzie się nim posługiwać nie budząc u współczesnego czytelnika nieufności i podejrzliwości. Należy jednak sobie uświadomić, że historia praw człowieka jest ściśle związana z historią Prawa Naturalnego i że podważenie w swoim czasie idei Prawa Naturalnego przez pozytywizm doprowadziło z nieubłaganą konsekwencją do podobnego podważenia idei Praw Człowieka.

Jak słusznie stwierdził Laserson: „Doktryn prawa naturalnego nie należy mylić z samym prawem naturalnym. Doktryny prawa naturalnego, jak wszystkie inne doktryny polityczne i prawne, mogą przytaczać rozmaite argumenty czy teorie na poparcie czy dla uzasadnienia prawa naturalnego, ale odrzucenie tych teorii nie może oznaczać odrzucenia samego prawa naturalnego, tak jak odrzucenie pewnej teorii czy filozofii prawa nie prowadzi do odrzucenia samego prawa. Odniesione w XIX wieku zwycięstwo pozytywizmu prawnego nad doktryną prawa naturalnego nie oznaczało śmierci samego prawa naturalnego, ale tylko zwycięstwo konserwatywnej szkoły historycznej nad rewolucyjną szkołą racjonalistyczną, wywołane ogólną sytuacją historyczną w pierwszej połowie XIX wieku. Najlepszy dowód, że pod koniec tegoż wieku ogłoszono tak zwany «renesans prawa naturalnego»”.

W XVII wieku ludzie zaczęli myśleć o Naturze przez duże N i Rozumie przez duże R, jak o abstrakcyjnych bożkach zamieszkujących platońskie zaświaty. Skutkiem tego zgodność ludzkiego czynu z rozumem miała oznaczać, że czyn ów wypływa z gotowego, preegzystującego wzorca, wprzódy ustanowionego przez nieomylny Rozum, z pouczenia nieomyślnej Natury, wzorca, który powinien być zatem niezmiennie i powszechnie uznawany, w każdym miejscu na ziemi i o każdym czasie. Pascal uważał więc, że sprawiedliwość międzyludzka powinna mieć równie uniwersalne zastosowanie, jak twierdzenia Euklidesa. Gdyby rodzaj ludzki znał sprawiedliwość, „blask prawdziwej słuszności”, jak twierdzi, „zniewoliłby wszystkie ludy i w miejsce tej niezłomnej sprawiedliwości prawodawcy nie byłiby wzięli za wzór urojeń i kaprysów Persów i Niemców. Zdobyłaby grunt we wszystkich państwach świa-

ta i we wszystkich czasach”. Nie muszę mówić, że jest to całkowicie abstrakcyjna i nierealistyczna koncepcja sprawiedliwości. Poczekajmy nieco ponad sto lat, a usłyszymy Condorceta, jak obwieszcza ten sam dogmat, na pierwszy rzut oka oczywisty, a który przecież nic nie znaczy: „Dobre prawo winno być dobre dla każdego” – powiedzmy, dla człowieka epoki jaskiniowej i człowieka epoki pary, dla plemion koczowniczych i ludów osiadłych – „dobre prawo winno być dobre dla każdego, tak jak sąd prawdziwy jest prawdziwy dla każdego”.

Tak więc XVIII-wieczna koncepcja Praw Człowieka niewątpliwie zakłada długą historię idei prawa naturalnego, rozwijanej w starożytności i średniowieczu; jednak bezpośrednio źródła tej koncepcji praw człowieka tkwią w sztucznej systematyzacji i racjonalistycznych przeróbkach, jakim idea prawa naturalnego podlegała od czasów Grotiusa, a ogólniej rzecz biorąc, od nastania rozumu geometrycznego. Skutkiem fatalnego błędu prawo naturalne – które jest wewnątrz rzeczy, tak jak ich istota, i które poprzedza wszelkie sformułowanie, a nawet jest dostępne rozumowi ludzkiemu inaczej niż w drodze poznania pojęciowego i racjonalnego – wyobrażano więc sobie na wzór pisanego kodeksu, stosującego się do wszystkich, a wszelkie sprawiedliwe prawo powinno być jego transkrypcją, zaś samo prawo naturalne określałoby, *a priori* i pod każdym względem, normy ludzkiego postępowania na mocy rozporządzeń rzekomo wydawanych przez Naturę i Rozum, a w rzeczywistości sformułowanych w sposób arbitralny i sztuczny. „Jak wykazał Warnkoenig, na każdym targach księgarskich w Lipsku, począwszy od 1780 roku, pojawiała się co najmniej osiem nowych systemów prawa naturalnego. Nie było więc żadnej przesady w ironicznej uwadze Jean-Paula Richtera: Każde targi i każda wojna przynoszą nowe prawo naturalne”. Co więcej, taka filozofia prawa doprowadziła, po Rousseau i Kancie, do potraktowania jednostki jako jakiegoś bożka i pojmowania wszelkich przyznanych jej praw jako praw boskich, absolutnych i nieograniczonych.

Co się tyczy Boga samego, był On jedynie, od XVII wieku począwszy, naddanym gwarantem owej trójcy, samoistnego absolutu: Natury, Rozumu, Prawa Naturalnego, która nawet gdyby Boga nie było, i tak miałaby władzę nad ludźmi. Ostatecznie więc ludzka Wola i ludzka Wolność, również wyniesione na pozycję platońskiej samoistności w owym nieosiągalnym, zaświatowym siedlisku światła i wzniosłych idei odziedziczonym przez Kanta po Leibnizu, miały w samej rzeczy zastąpić Boga w jego roli naczelnego źródła Prawa Naturalnego. Prawo Naturalne miało dedukcyjnie wynikać z tak zwanej autonomii Woli (istnieje właściwe pojęcie autonomii u św. Pawła – o którym, niestety, w XVIII wieku zapomniano). Prawa osoby ludzkiej miały opierać się na tezie, że człowiek nie podlega żadnemu prawu poza własną wolą i wolnością. „Człowiek”, jak napisał Kant, „podlega tylko takim prawom, które sam lub wspólnie z innymi sobie nadaje”. Innymi słowy, człowiek musi „być posłuszny tylko sobie samemu”, jak powiedział Jean Jacques Rousseau, ponie-

waż wszelka miara czy uregulowanie płynące ze świata natury (i ostatecznie z twórczej mądrości) natychmiast zniszczyłyby jego autonomię i najwyższą godność.

Filozofia, o której mowa, nie stworzyła żadnych podstaw dla praw osoby ludzkiej, ponieważ nic nie da się zbudować na iluzji: skompromitowała i zaprzepaściła te prawa, ponieważ doprowadziła do ujmowania ich jako praw samych w sobie, boskich, więc nieskończonych, nie znających obiektywnej miary, odrzucających wszelkie ograniczenia narzucone na roszczenia *ego* i ostatecznie wyrażających absolutną niezależność ludzkiego podmiotu i tak zwane go prawa absolutnego – które rzekomo odnosi się do wszystkiego, co tkwi w podmiocie ludzkim, dlatego tylko, że w nim tkwi – otwierając przed sobą wymarzone perspektywy kosztem wszystkich innych istot. Kiedy ludzie, pouczeni w ten sposób, ze wszystkich stron natrafiają na niemożność, dochodzą do wniosku, że czas ogłosić upadek praw osoby ludzkiej. Niektórzy obrócili się przeciw nim z wściekłością zwycięskiego najeźdźcy; inni nadal się na nie powołują, w głębi sumienia skłonni ulec pokusie sceptycyzmu, co jest najbardziej niepokojącym objawem kryzysu naszej cywilizacji [...].

Czy mamy podjąć próbę odnowienia wiary w prawa człowieka na podstawie jakiejś trafnej filozofii? Trafna filozofia praw osoby ludzkiej opiera się na słusznej idei prawa naturalnego, ujmowanej w określonej perspektywie ontologicznej, i niesie ze sobą, obok podstawowych struktur i wymogów natury stworzonej, mądrość Autora Bytu.

Pierwotna idea prawa naturalnego jest dziedzictwem myśli helleńskiej i chrześcijańskiej. Sięga ona wstecz nie tylko do Grotiusa, który w gruncie rzeczy zaczął ją deformować, ale dalej, do Suareza i Francisco de Vitoria; i jeszcze dalej, do Tomasza z Akwinu (on jeden ujął tę kwestię w ramy całkowicie spójnej doktryny, która niestety została sformułowana za pomocą nie dość jasnego słownictwa, przez co jej najgłębsze zalety pozostały niezauważone i szybko popadły w zapomnienie): i jeszcze dalej, do św. Augustyna, Ojców Kościoła i św. Pawła (pamiętamy, co św. Paweł powiedział: „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są prawem...”); a nawet jeszcze dalej, do Cycerona, stoików, wielkich moralistów i poetów starożytności, zwłaszcza Sofoklesa. Antygona, świadoma, że naruszając ludzkie prawo, a następnie poddając się jego miażdżącej sile, okazuje posłuszeństwo wyższemu przykazaniu, niepisany i nie zmiennym prawom, jest wieczną bohaterką prawa naturalnego: bowiem, jak powiedziała, owe niepisane prawa nie są dziełem dzisiejszej czy wczorajszej kapryśnej woli, „ale na ziemi istnieją od wieków” [...].

Ponieważ nie mam tutaj czasu na omawianie nonsensów (zawsze się znajdą bardzo inteligentni filozofowie, nie wspominając o Bertrandzie Russellu, którzy będą ich bronić z genialną zręcznością), przyjmuję bez dyskusji, że uznajemy, iż istnieje coś takiego, jak natura ludzka, i że jest ona w każdym

człowieku taka sama. Przyjmuję bez dyskusji, że uznajemy również, iż człowiek jest jestestwem obdarzonym inteligencją, które, jako takie, ma rozeznanie znaczenia swoich czynów, a zatem i władze wytyczania celów, ku którym zmierza. Z drugiej strony, wyposażony w określoną naturę czy określoną strukturę ontologiczną, w której tkwią inteligibilne konieczności, człowiek posiada cele z zasady odpowiadające jego najgłębszej konstytucji, takie same dla wszystkich – tak jak na przykład wszystkie fortepiany, dowolnej marki i w dowolnym miejscu na świecie, mają na celu wydawanie pewnych dostrojonych dźwięków. Gdyby ich nie wydawały, trzeba byłoby je nastroić lub wyrzucić jako bezużyteczna. Skoro jednak człowiek jest wyposażony w intelekt i sam określa swe cele, od niego zależy, czy się dostroi do celów z konieczności dyktowanych przez jego naturę. Oznacza to, że istnieje, z racji samego istnienia ludzkiej natury, pewien ład lub pewna skłonność, którą rozum ludzki wykrywa i do której ludzka wola musi się dostosować w działaniu, aby dostroić się do istotnych i koniecznych celów ludzkiego jestestwa. Prawo niepisane, czyli prawo naturalne, nie jest niczym ponadto.

Przykład, którego właśnie użyłem – zaczerpnięty ze świata ludzkiej wytwórczości – był celowo powierzchowny i prowokacyjny: czyż jednak sam Platon nie przywoływał idei dowolnego dzieła ludzkiej sztuki czy rzemiosła, idei Łoża, Stołu, by objaśnić bliżej swoją teorię (której nie podzielam) wiecznych Idei? Według mnie każde jestestwo ma swoje prawo naturalne i swoją istotę. Każdy przedmiot będący wytworem ludzkiego przemysłu ma, jak wspomniany przed chwilą instrument klawiszowy, swoje prawo naturalne, to znaczy normę swojego funkcjonowania, właściwy mu, z racji charakterystycznej dla niego budowy, pożądanym dlań sposób wprawiania go w ruch, sposób, w jaki „powinno” się go używać. Natrafiwszy na jakikolwiek, założmy, nieznany gadżet, korkociąg, bąka, kalkulator czy bombę atomową, dzieci i uczeni w skwapliwym dążeniu do odkrycia, jak się go używa, nie wątpią, że takie wewnętrzne, charakterystyczne prawo naprawdę istnieje.

Każda rzecz istniejąca w naturze, roślina, pies, koń, ma swoje prawo naturalne, to znaczy, normę swojego funkcjonowania, właściwy jej, z racji charakterystycznej dla niej budowy i jej specyficznych celów, sposób, w jaki „powinno” osiągać pełnię swojego bytu w rozwoju bądź w zachowaniu. Washington Carver, kiedy był dzieckiem i leczył chore kwiaty ze swojego ogrodu, jakoś niejasno zdawał sobie sprawę, zarówno dzięki intelektowi jak i wycuciu, z prawa ich wegetacji. Hodowcy koni znają z doświadczenia, zarówno dzięki intelektowi jak i wycuciu, prawo naturalne koni, prawo naturalne, z uwagi na które zachowanie zwierzęcia kwalifikuje je jako konia dobrego lub narowistego. Konie wprawdzie nie mają wolnej woli, ich prawo naturalne jest zaledwie częścią rozległej sieci podstawowych tendencji i reguł ruchu kosmosu, a pojedynczy koń podpadający pod to kopytne prawo służy jedynie powszechnego ładu przyrody, od którego zależą niedostatki jego indywidualnej

natury. Gdyby konie były wolne, miałyby możliwość przestrzegania specyficznego prawa naturalnego koni na drodze etycznej, owa końska moralność pozostaje jednak marzeniem, ponieważ konie nie są wolne.

Kiedy powiedziałem przed chwilą, że prawem naturalnym wszystkich jestestw istniejących w przyrodzie jest właściwy sposób, w jaki, z racji ich swoistej natury i swoistych celów, powinny osiągać pełnię swojego bytu w swoim zachowaniu, wyraz powinien miał sens czysto metafizyczny (tak jak mówimy, że dobre czy normalne oko „powinno” umieć odcyfrować litery z tablicy z danej odległości). To samo słowo „powinny” zaczyna mieć sens moralny, to znaczy zakładać zobowiązanie moralne, z chwilą przekroczenia progu świata wolnych podmiotów. Prawo naturalne człowieka jest prawem moralnym, ponieważ człowiek przestrzega je lub narusza w sposób nie przymuszony, bez konieczności, i ponieważ ludzkie postępowanie należy do szczególnego, uprzywilejowanego porządku, nieredukowalnego do ogólnego porządku kosmosu, który zmierza do ostatecznego celu, nadrzędnego w stosunku do immanentnego wspólnego dobra wszech świata.

Pragnę zwrócić szczególną uwagę na pierwszy podstawowy aspekt prawa naturalnego, jaki należy w nim wyróżnić, mianowicie aspekt ontologiczny; to znaczy normę funkcjonowania ugruntowaną w istocie jestestwa, którego dotyczy: człowieka. Prawo naturalne w ogólności, jak właśnie stwierdziliśmy, jest idealną formułą rozwoju danego jestestwa; można porównać je z równaniem algebraicznym, zgodnie z którym krzywa rozwija się w przestrzeni, jeśli jednak idzie o człowieka, krzywa musi w sposób nieprzymuszony zgadzać się z równaniem. Powiedzmy zatem, że prawo naturalne w jego ontologicznym aspekcie jest idealnym porządkiem tyjącym się ludzkich działań, linią podziału na stosowne i nie stosowne, właściwe i niewłaściwe, zależną od ludzkiej natury albo istoty i zakorzenionych w niej niezmiennych konieczności. Nie twierdę, że w istocie człowieka zawiera się właściwe uregulowanie każdej możliwej ludzkiej sytuacji, tak jak zdaniem Leibniza każde wydarzenie z życia Cezara zawierało się wprzód w idei Cezara. Ludzkie sytuacje mają charakter poniekąd egzystencjalny. Ani one ani właściwe ich uregulowania nie zawierają się w istocie człowieka. Powiedziałbym, że stawiają tej istocie pytania. Dowolna określona sytuacja, na przykład sytuacja Kaina w stosunku do Abla, zakłada jakąś relację do istoty człowieka, a ewentualne zabójstwo jednego dokonane przez drugiego jest niezgodne z ogólnymi celami i najbardziej podstawową strukturą dynamiczną tej racjonalnej istoty. Jedno wyklucza drugie. Zakaz morderstwa jest więc ugruntowany w istocie człowieka, istota człowieka tego się domaga. Przykazanie: nie zabijaj, jest zasadą prawa naturalnego. Ponieważ pierwotnym i najogólniejszym celem ludzkiej natury jest zachowanie istnienia – istnienia tegoż bytu, który jest osobą i kosmosem skierowanym ku sobie; i ponieważ człowiek, w tej mierze, w jakiej jest człowiekiem, ma prawo do życia.

Weźmy pod uwagę całkowicie nowy przypadek czy nową sytuację, nie znaną ludzkiej historii: założmy, na przykład, że zjawisko zwane obecnie przez nas ludobójstwem jest równie nowe, jak sama jego nazwa. W sposób dopiero co wyłożony owo ewentualne działanie staje wobec ludzkiej istoty jako niezgodne z jej ogólnymi celami i najbardziej podstawową strukturą dynamiczną: to znaczy, jako zakazane przez prawo naturalne. Potępienie ludobójstwa przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych usankcjonowało wynikający z prawa naturalnego zakaz tej zbrodni – co nie znaczy, że ów zakaz wchodził w skład istoty człowieka, jako że nie wiem, jakie cechy metafizyczne są w nią wpisane na wieczność – tak samo jak nie wiem, czy pojęcie, o którym tu mowa, było od samego początku znane sumieniu ludzkości.

Gwoli podsumowania niech nam będzie wolno powiedzieć, że prawo naturalne jest czymś zarówno ontologicznym jak i idealnym. Jest czymś idealnym, ponieważ jest ugruntowane w istocie człowieka i jej niezmiennej strukturze oraz tkwiących w niej inteligibilnych koniecznościach. Prawo naturalne jest czymś ontologicznym, ponieważ istota człowieka jest tworem ontologicznym, który w dodatku nie ma odrębnego istnienia, lecz istnieje w każdym ludzkim jestestwie, tym samym więc prawo naturalne przebywa, jako idealny porządek, w samym jestestwie każdego istniejącego człowieka.

Biorąc pod uwagę tę pierwszą okoliczność, czy też ów podstawowy składnik ontologiczny w niej założony, prawo naturalne jest współzakresowe z całą dziedziną naturalnych uregulowań moralnych, całą dziedziną naturalnej moralności. Nie tylko pierwotne i fundamentalne reguły, ale najdrobniejsze uregulowania etyki naturalnej sprowadzają się do przestrzegania prawa naturalnego – powiedzmy, naturalnych obowiązków czy praw, o których może nie mamy na razie pojęcia, ale które ludzie rozpoznają w odległej przyszłości.

Anioł, który swoim anielskim sposobem znałby istotę człowieka i wszystkie możliwe sytuacje egzystencjalne człowieka, znałby zarazem prawo naturalne w jego nieskończonym przedłużeniu. My jednak nie znamy. Aczkolwiek osiemnastowieczni teoretycy sądzili, że tak [...].

Doszliśmy więc do drugiego podstawowego aspektu prawa naturalnego, jaki należy rozpoznać, mianowicie prawa naturalnego takiego, jakie jest znane, a zatem takiego, jakie jest rzeczywiście stosowaną miarą ludzkiego rozumienia praktycznego, miarą ludzkich czynów.

Prawo naturalne nie jest prawem pisanym. Ludzie poznają je z mniejszym lub większym trudem, w różnym stopniu, narażając się przy tym na ryzyko błędu, jak we wszystkich innych sprawach. Cała praktyczna wiedza, którą wszyscy ludzie w sposób naturalny i nieomylny wspólnie posiadają, postrzegając ją intelektualnie jako zasadę oczywistą z racji występujących w niej pojęć, mówi, że należy czynić dobro a unikać zła. To jest preambuła i zasada prawa naturalnego; nie samo prawo naturalne. Prawo naturalne jest zespołem wskazań, co robić, i przeciwwskazań, czego nie należy robić, które w sposób konieczny

wynikają z powyższej zasady. Ustaleniom w tym względzie mogą towarzyszyć wszelkiego rodzaju błędy i wypaczenia, co dowodzi jedynie, że pole widzenia mamy ograniczone, naturę prostą i że niezliczone przypadki mogą zamącić nasze oceny. Montaigne przewrotnie zauważył, że według niektórych ludzi kazirodstwo i kradzież są czynami godnymi pochwały. Pascal był tym zgorzszony. Wszystko to wcale nie przemawia przeciwko prawu naturalnemu, tak jak błąd w dodawaniu wcale nie przemawia przeciwko arytmetyce, albo błąd niektórych ludów prymitywnych, które uważały gwiazdy za dziury w namiocie pokrywającym świat, nie przemawia przeciwko astronomii.

Prawo naturalne jest prawem niepisanym. Ludzka znajomość tego prawa rośnie krok po kroku w miarę rozwoju ludzkiego poczucia moralnego. To ostatnie znajdowało się zrazu w częściowym uśpieniu. Od antropologów dowiadujemy się, w jakich strukturach życia plemiennego i w kręgu jakiej półświadomej magii pierwotnie się kształtowało. Dowodzi to jedynie, że dostępna ludziom znajomość niepisanego prawa przybierała formy i przechodziła przez stadia bardziej urozmaicone, niż niektórzy filozofowie czy teolodzy sobie wyobrażali. Rozeznanie tego prawa w naszym własnym poczuciu moralnym niewątpliwie jest wciąż niedoskonałe i przypuszczalnie będzie się nadal rozwijało i wysubtelniało, dopóki ludzkość będzie istniała. Dopiero gdy Ewangelia przeniknie do samej głębi ludzkiej istoty, prawo naturalne ukaże się w pełnym rozkwicie i całej swej doskonałości.

Prawo więc i jego znajomość to są dwie różne rzeczy. Prawo jednak obowiązuje dopiero po jego ogłoszeniu. Prawo naturalne ma moc prawną o tyle tylko, o ile jest znane i wyrażone w stwierdzeniach rozumu praktycznego.

Niech nam będzie wolno w tym miejscu podkreślić, że rozum ludzki nie wyprowadza przepisów prawa naturalnego w sposób abstrakcyjny i teoretyczny, na modłę szeregu twierdzeń geometrycznych. Ba, nie wykrywa ich wcale przez pojęciowe operacje intelektu, czy też na drodze poznania racjonalnego. Myślę, że naukę Tomasza z Akwinu należy tutaj rozumieć znacznie głębiej i dokładniej, niż zazwyczaj się ją rozumie. Powiadając, że rozum ludzki rozpoznaje przepisy prawa naturalnego kierując się skłonnościami ludzkiej natury, Tomasz stwierdza, że rozum ludzki nie przyswaja go sobie w trybie czy metodą poznania racjonalnego, tylko na drodze poznania przez skłonności. Różni się ono od jasnego poznania przez pojęcia i ich rozważanie; jest mętnym, niesystematycznym poznaniem przez wspólną naturę, naturalne upodobnienie, w którym intelekt, aby kierować się sądem, radzi się i słucha wewnętrznej melodii uobecnionej w podmiocie przez drgające struny trwałych skłonności.

Kiedy się już dostrzeże wyraźnie ten fakt podstawowy, i kiedy, ponadto, uświadomi się sobie, że poglądy św. Tomasza w tej kwestii wymagają podejścia historycznego i filozoficznego wprowadzenia idei rozwoju, której wieki średnie z braku wyposażenia nie potrafiły zastosować, wówczas będzie można wreszcie uzyskać wszechstronne i wyczerpujące pojęcie Prawa Naturalnego.

I zrozumieć, że ludzkie poznanie prawa naturalnego jest stopniowo kształtowane i modelowane przez skłonności ludzkiej natury, poczynając od skłonności najbardziej podstawowych. Nie należy oczekiwać ode mnie, że przedstawię jakieś aprioryczne wyobrażenie owych pierwotnych skłonności, które, dogłębnie przenikając przedświadome życie umysłu, zakorzenione są w ludzkim jestestwie, i które rozwijają się lub wyzwalają w miarę postępów rodzaju ludzkiego. Ich obecności dowodzi cała historia ludzkiego poczucia moralnego. Owe skłonności były naprawdę autentyczne: one to, przez długie wieki, poczynając od najbardziej starożytnych wspólnot społecznych, prowadziły rozum, krok po kroku, do uświadomienia sobie przepisów, które zostały najlepiej sprecyzowane i najpowszechniej uznane przez rodzaj ludzki. Bowiernie poznanie zasadniczych aspektów prawa naturalnego wyraża się wpiernw w społecznych wzorcach, a nie w prywatnych sądach: można zatem powiedzieć, że owo poznanie rozwija się pod podwójną osłoną tkanki ludzkich skłonności i ludzkiego społeczeństwa.

Z uwagi na drugi podstawowy aspekt, aspekt wiedzy zakładanej przez prawo naturalne po to, by mogło mieć moc prawną, można więc powiedzieć, że prawo naturalne – to znaczy naturalnie poznane prawo naturalne lub, dokładniej, prawo naturalne, którego poznanie jest ucieleśnione w najpowszechniejszym i najstarszym dziedzictwie ludzkości – obejmuje wyłącznie dziedzinę przepisów etycznych, które ludzie sobie uświadamiają na mocy poznania przez skłonności i które są podstawowymi zasadami życia moralnego – rozpoznawanymi stopniowo od najogólniejszych zasad do coraz bardziej szczegółowych.

Wszystkie poprzednie uwagi pomagają zrozumieć, dla czego, z jednej strony, staranne badanie danych dostarczonych przez antropologię wykazałoby, że świadomość fundamentalnych schematów dynamicznych prawa naturalnego, rozumiana w ich autentycznym, to znaczy wciąż nieokreślonym znaczeniu (na przykład: zabrać życie człowiekowi nie jest tym samym, co zabrać życie innemu zwierzęciu; albo: grupa rodzinna musi stosować się do pewnego ustalonego wzorca; albo: stosunki seksualne należy utrzymywać w ramach danych ograniczeń; albo: jesteś my zobowiązani spoglądać na Niewidzialne; albo: jesteście my zobowiązani żyć razem przestrzegając pewnych reguł i zakazów), jest znacznie powszechniejsza – w każdym miejscu i o każdym czasie – niż mogłoby się to wydawać na pierwszy rzut oka; i dlatego, z drugiej strony, poszczególne reguły, zwyczaje i normy wszystkich ludów na ziemi, w których rozum ludzki wyraża swoje poznanie nawet najbardziej podstawowych aspektów prawa naturalnego, przedstawiają obraz pełen relatywizmu i zmienności: bo wiem, jak stwierdziłem powyżej, owo spontaniczne po znanie nie opiera się na pojęciowo wykrywanych i racjonalnie wyprowadzanych przepisach moralnych, ale na przepisach moralnych poznawanych przez skłonności i, początkowo, na ogólnych formułach czy schematycznych układach wynikających ze skłon-

ności, jak powiedziałem, dynamicznych schematach przepisów moralnych, takich, jakie można uzyskać w ramach pierwszych, „prymitywnych” osiągnięć poznania przez skłonności. I takie wynikające ze skłonności schematy dynamiczne mogą zostać wypełnione rozmaitymi, ułomnymi przeciw treścimi – nie wspominając o skłonnościach spaczonych, zboczonych czy perwersyjnych, które mogą się mieszać ze skłonnościami podstawowymi.

Można zarazem zrozumieć, dlaczego prawo naturalne z zasady zakłada dynamiczny rozwój i dlaczego poczucie moralne czy poznanie prawa naturalnego dokonało dwojakiego postępu: najpierw, z uwagi na drogę, na której rozum ludzki uświadamiał sobie coraz mniej mgliście, prostacko i mętnie podstawowe przepisy prawa naturalnego; następnie, z uwagi na drogę, na której rozum ludzki uświadamiał sobie – zawsze dzięki poznaniu przez skłonności – jego dalsze, wyższego poziomu przepisy. I to poznanie dalej postępuje, i będzie postępować dopóki będzie trwała ludzka historia. Postęp poczucia moralnego jest naprawdę najbardziej niewątpliwym przypadkiem postępu dokonywanego przez ludzkość.

Powiedziałem, że prawo naturalne jest prawem niepisany: jest prawem niepisany w najgłębszym sensie tego wyrażenia, ponieważ jego poznanie nie jest dziełem swobodnej konceptualizacji, ale wynika z konceptualizacji z istoty rzeczy skrępowanej właściwymi człowiekowi skłonnościami jego jestestwa, żywej natury i rozumu, i ponieważ rozwija się ono odpowiednio do stopnia doświadczenia moralnego i autorefleksji, a także doświadczenia społecznego, które może stać się udziałem człowieka w rozmaitych okresach historii. Tak więc w czasach starożytnych i w średniowieczu zajmując się zagadnieniem prawa naturalnego zwracano uwagę bardziej na obowiązki człowieka niż na jego prawa. Prawdziwym osiągnięciem XVIII wieku – wspaniałym osiągnięciem – było wydobycie w pełni na jaw praw człowieka, jako nie mniej ważnych wymogów prawa naturalnego. To odkrycie jest zasadniczo skutkiem postępu doświadczenia moralnego i społecznego, które przyczyniło się do wyzwolenia podstawowych skłonności ludzkiej natury, dotyczących praw osoby ludzkiej, doprowadzając, z uwagi na te prawa, do rozwoju poznania przez skłonności. Jednakowoż, w myśl smutnego prawa ludzkiego poznania, owo wspaniałe osiągnięcie zostało w dziedzinie teoretycznej okupione błędami ideologicznymi, co na samym początku z naciskiem stwierdziłem. Zainteresowanie przesunęło się z obowiązków człowieka na jego prawa, a nawet wyłącznie na nie. Właściwy i wszechstronny pogląd powinien uwzględniać zarówno obowiązki jak i prawa objęte wymogami prawa naturalnego [...].

Nie muszę się usprawiedliwiać, dlaczego rozwodziłem się tak długo na temat prawa naturalnego. Jak można by zrozumieć prawa człowieka bez wystarczająco trafnego pojmowania prawa naturalnego? To samo przeciw prawo naturalne, które stanowi o naszych najbardziej fundamentalnych powinnościach i nadaje moc obowiązującą wszelkim ustawom, przyznaje nam

zarazem nasze fundamentalne prawa. Znajdujemy się bowiem w siłach uniwersalnego porządku, praw i reguł kosmosu, w nieprzeliczonej rodzinie natur stworzonych (i wreszcie, w porządku twórczej mądrości), a nadto, naszym udziałem jest natura duchowa i przysługują nam prawa wobec innych ludzi oraz wszelkiego stworzenia. W ostatecznej analizie, jako że każde stworzenie działa na mocy swojej Zasady, która jest Czystym Aktem; każda władza godna tego tytułu (to znaczy: sprawiedliwa) zobowiązuje sumienia na mocy Zasady jestestw, która jest czystą Mądrością: tak też każde prawo, które przysługuje człowiekowi, przysługuje mu na mocy przysługującego Bogu, który jest czystą Sprawiedliwością, prawa nakazującego jestestwom poszanowanie porządku Jego mądrości, prawa do tego, aby ów porządek był przestrzegany i umiłowany przez każdą inteligencję. Prawo – rzecz nader istotna – ma być porządkiem rozumu; a prawo naturalne lub normalne funkcjonowanie ludzkiej natury, rozpoznane w poznaniu przez skłonności, jest prawem obowiązującym w sumieniu wyłącznie dlatego, że natura i jej skłonności przejawiają porządek rozumu – to znaczy Boskiego Rozumu. Prawo naturalne jest prawem wyłącznie dlatego, że jest uczestnictwem w Prawie Odwiecznym.

W tym miejscu widać, że filozofia pozytywistyczna uznająca wyłącznie Fakt – tak jak idealistyczna bądź materialistyczna, filozofia absolutnej Immanencji – jest niezdolna do ustalenia, że istnieją prawa naturalnie przysługujące człowiekowi, pierwotnie i nadrzędnie w stosunku do spisanych ustaw i porozumień między rządami, prawa, których społeczeństwo obywatelskie nie musi nadawać, tylko winno uznawać i zatwierdzać jako uniwersalnie obowiązujące, i których zniesienia ani lekceważenia, nawet chwilowego, nie usprawiedliwia żadna społeczna konieczność. Pod względem logicznym taka koncepcja praw człowieka może się wydawać, z punktu widzenia wymienionych filozofii, wyłącznie przesadą. Jest ona słuszna i racjonalnie uzasadniona, o ile każda istniejąca jednostka ma jakąś naturę lub istotę, w której mieszczą się inteligibilne konieczności i prawdy konieczne, to znaczy, jeśli królestwo Natury, traktowane jako konstelacja faktów i zdarzeń, obejmuje i odsłania królestwo Natury pojmowane jako uniwersum Istot rzeczy przekraczających fakty i zdarzenia. Innymi słowy, nie ma żadnego prawa bez określonego porządku – który w praktyce bywa naruszany – bez względnie wymaganego przez to, czym rzeczy są w swoim typie inteligibilnym lub w swojej istocie, albo przez to, jaka jest natura człowieka i do czego jest stworzona: porządek, na mocy którego pewne rzeczy, jak życie, praca, wolność, przysługują osobie ludzkiej, bytowi obdarzonemu niematerialną duszą i wolną wolą. Porządek ów, który nie jest daną faktyczną w rzeczach, ale wyraża się w postulatach pod adresem rzeczy, i który narzuca się naszym umysłem jako obowiązujący w sumieniu, istnieje na pewien sposób w rzeczach, mianowicie jako wymóg ich istoty. Atoli ten właśnie fakt, fakt, że rzeczy uczestniczą w pewnym porządku idealnym, który przekracza i podporządkowuje sobie ich istnienie, byłby niemożliwy, gdyby

podstawy tego idealnego porządku, tak jak podstawy samych istot i praw wieczystych, nie istniały u odrębnego Ducha, w nadrzędnym wobec świata Absolucie, w czymś, co nigdy nie przebrzmiała filozofia nazywa Prawem Odwiecznym.

Dla filozofii uznającej tylko Fakt, pojęcie Wartości – mam na myśli obiektywnie prawdziwą Wartość samą w sobie – jest nie do przyjęcia. Jak można zatem rościć sobie prawa, jeżeli się nie wierzy w wartości? Jeżeli uznawanie należącej do istoty rzeczy wartości oraz godności ludzkiej jest niedorzeczne, uznawanie naturalnych praw człowieka jest także pozbawione sensu [...].

Niech nam będzie wolno następnie omówić pewne problemy dotyczące praw człowieka w ogólności. Pierwsza uwaga będzie związana z rozróżnieniem między Prawem Naturalnym a Prawem Pozytywnym. Jednym z głównych błędów racjonalistycznej filozofii praw człowieka jest traktowanie prawa pozytywnego jako zwykłej transkrypcji naśladującej prawo naturalne, które rzekomo nakazuje w imię Natury wszystko to, co prawo pozytywne nakazuje w imię społeczeństwa. Zapomina się o bezmiarze ludzkich spraw zależnych od zmiennych warunków życia społecznego i swobodnej inicjatywy ludzkiego rozumu, których prawo naturalne nie reguluje.

Jak stwierdziłem wcześniej, prawo naturalne dotyczy praw i obowiązków w sposób konieczny związanych z naczelną zasadą: „Czyń dobro a unikaj zła”. Oto dlaczego przykazania niepisanego prawa są same w sobie lub z natury rzeczy (nie twierdząc, że w ludzkim poznaniu) powszechne i niezienne.

Jus gentium czyli Prawo Narodów jest trudne do ścisłego zdefiniowania, ponieważ jest czymś pośrednim między prawem naturalnym a prawem pozytywnym. Po wiemy, że w swoim najgłębszym i najbardziej autentycznym znaczeniu, tak jak zostało sformułowane przez Tomasza z Akwinu, prawo narodów, lub dokładniej, powszechne prawo cywilizacji różni się od prawa naturalnego, ponieważ jest poznawane nie przez skłonności, ale przez pojęciową pracę rozumu, czyli drogą racjonalnego poznania; w tym sensie wchodzi ono w zakres prawa pozytywnego i formalnie stanowi pewien porządek prawny (aczkolwiek niekoniecznie spisany w jakimś kodeksie). Co się jednak tyczy jego zawartości, *jus gentium* obejmuje zarówno to, co należy także do prawa naturalnego (w tej mierze, w jakiej jest poznawane nie tylko na drodze racjonalnego wyprowadzenia, ale także przez skłonności), jak i to, co – aczkolwiek powszechnie obowiązujące, skoro wynioskowane z jakiejś zasady prawa naturalne go – nie mieści się w zakresie prawa naturalnego (ponieważ jest wyprowadzone czysto racjonalnie, a nie poznane przez skłonności). W obu przypadkach *im gentium*, czyli powszechne prawo cywilizacji, dotyczy praw i obowiązków połączonych z zasadą naczelną związkiem koniecznym. I właśnie dlatego, że jest poznawane na drodze poznania racjonalnego i samo jest dziełem rozumu, dotyczy ono zwłaszcza takich praw i obowiązków, jakie

istnieją w domenie podstawowego naturalnego dzieła ludzkiego rozumu, to znaczy w sferze życia obywatelskiego.

Prawo Pozytywne lub zbiór reguł (prawa zwyczajowego lub ustawowego) obowiązujących w danej grupie społecznej dotyczy wprawdzie praw i obowiązków związanych z zasadą naczelną, ale tylko przygodnie, z uwagi na ustalone przez rozum określone sposoby postępowania i wolę ludzi stanowiących prawo lub zaprowadzających zwyczaje w jakimś konkretnym społeczeństwie, wyrokując tym samym, co w tej konkretnej grupie będzie dobre i dozwolone, a co złe i niedozwolone.

Atoli prawo Narodów i prawo pozytywne nabierają przecież mocy prawnej i narzucają się sumieniu z uwagi na prawo naturalne. Są one przedłużeniem lub rozszerzeniem prawa naturalnego, wkraczając w obiektywne sfery coraz słabiej i niedostatecznie uregulowane przez podstawowe skłonności ludzkiej natury. Albowiem samo prawo naturalne wymaga, by wszystko, co nie zostało przez nie uregulowane, uregulowane następnie zostało, jedno jako prawo, inne jako obowiązek wszystkich ludzi, uświadamiane nie w poznaniu przez skłonności, ale za pomocą pojęciowego rozważania – to dotyczy *ius gentium*, a tamto prawa naturalnego – jako prawo lub obowiązek pewnych ludzi na mocy przez ludzi stanowiących i przygodnych przepisów właściwych grupie społecznej, do której należą. Istnieją więc niedostrzegalne przeskoki (przynajmniej z punktu widzenia doświadczenia historycznego) od Prawa Naturalnego do Prawa Narodów i Prawa Pozytywnego. Istnieje jakiś dynamizm, który sprawia, że prawo niepisane rozkwita w prawie ludzkim, udoskonala je i czyni coraz sprawiedliwszym, właśnie w sferze przygodnych uregulowań. Z tym dynamizmem w zgodzie prawa osoby ludzkiej przybierają w społeczności formy polityczne i społeczne.

Prawo człowieka do istnienia, do wolności osobistej i doskonalenia życia moralnego należy, ściśle mówiąc, do prawa naturalnego.

Prawo prywatnej własności dóbr materialnych wchodzi w skład prawa naturalnego w tej mierze, w jakiej ludzkość z istoty rzeczy jest upoważniona do wzięcia w po siadanie materialnych dóbr natury w celu wspólnego ich użytkowania; wchodzi też w skład prawa Narodów, czyli *jus gentium*, o tyle, o ile rozum dochodzi do nieuchronnego wniosku, że w imię dobra wspólnego owe dobra materialne muszą znajdować się w prywatnym posiadaniu, aby zapewnić naturalne warunki niezbędne dla zarządzania nimi i dla ludzkiej pracy (mam na myśli pracę wykonywaną w sposób prawdziwie ludzki, gwarantujący wolność osoby ludzkiej wobec społeczności). A konkretne modalności prawa prywatnej własności, które zmieniają się odpowiednio do formy społeczeństwa i poziomu rozwoju ekonomicznego, są określone przez prawo pozytywne.

Wolność narodów do życia wyzwolonego spod jarzma niedostatku i nędzy („wolność od niedostatku”) oraz wolność do życia nie skrępowanego stra-

chem czy terrorem („wolność od strachu”), jak to sformułował prezydent Roosevelt w swoich Czterech Punktach, odpowiadają wymogom prawa Narodów, które powinny być spełnione przez prawo pozytywne i możliwą do przyjęcia ekonomiczną i polityczną organizację cywilizowanego świata.

Prawo wyborcze, gwarantowane każdemu z nas w wyborach na stanowiska w Państwie, wynika z prawa pozytywnego, określając sposób zastosowania w społeczeństwie demokratycznym naturalnego prawa ludu do samostanowienia.

Druga uwaga dotyczy niezbywalnego charakteru naturalnych praw człowieka. Są one niezbywalne, skoro są ugruntowane w samej naturze człowieka, której oczywiście żaden człowiek nie może utracić. Nie znaczy to wcale, że z natury rzeczy nie zważają one na żadne ograniczenia czy że są nieskończonymi prawami Boga. Tak jak każde prawo – w szczególności prawo naturalne, w którym są ugruntowane – ma na celu dobro wspólne, prawa człowieka pozostają w istotnym związku z dobrem wspólnym. Niektóre z nich, jak prawo do istnienia czy do dążenia do szczęścia, są takiej natury, że dobro wspólne byłoby w poważnym niebezpieczeństwie, gdyby ciało polityczne mogło w jakiegokolwiek mierze ograniczać ich naturalny dla człowieka zakres. Wolno więc nam powiedzieć, że są one absolutnie niezbywalne. Inne, jak prawo zrzeszania się lub wolności słowa, są takiej natury, że dobro wspólne byłoby w poważnym niebezpieczeństwie, gdyby ciało polityczne nie mogło w pewnej mierze (tym mniejszej im bardziej społeczeństwa dopuszczają wolność powszechną i na wolności powszechniej się zasadzają) ograniczać ich naturalnego dla człowieka zakresu. Wolno więc nam powiedzieć, że są one tylko substancjalnie niezbywalne.

Niemniej nawet absolutnie niezbywalne prawa podlegają ograniczeniom, które nie wpływają może na samo posiadanie praw, ale na pewno dotyczą korzystania z nich. Tak więc trzecia uwaga będzie dotyczyła rozróżnienia między posiadaniem jakiegoś prawa a korzystaniem z niego. Nawet w przypadku praw absolutnie nie zbywalnych należy odróżnić od siebie te dwie sprawy – jako że korzystanie z prawa podlega uwarunkowaniom i ograniczeniom dyktowanym każdorazowo przez sprawiedliwość. Jeśli można zbrodniarza sprawiedliwie skazać na śmierć, to dlatego, że swoją zbrodnią pozbawił się, powiedzmy, nie prawa do życia, ale możliwości sprawiedliwego domagania się uznania tego prawa: odciał się moralnie od społeczności ludzkiej właśnie pod względem tego fundamentalnego i „niezbywalnego” prawa, z którego nie może dalej korzystać skutkiem nałożonej na niego kary.

Prawo dostępu do dziedzictwa ludzkiej kultury przez wykształcenie jest również fundamentalne i absolutnie nie zbywalne: korzystanie z niego zależy od konkretnych możliwości danego społeczeństwa; i domaganie się użytku z niego dla każdego *hic et nunc* może być sprzeczne ze sprawiedliwością, jeśli można je zrealizować tylko kosztem ruiny ciała społecznego, jak w przy-

padku niewolniczego społeczeństwa starożytnego Rzymu lub społeczeństwa feudalnego średniowiecza – aczkolwiek żądanie wykształcenia dla każdego oczywiście pozostaje słuszne, jako postulat do spełnienia we właściwym czasie. W takich przypadkach pozostaje dążyć do odpowiedniej zmiany warunków społecznych. Widać z tego przykładu – co odnotujemy nawiasem – że skryte bodźce ustawicznie podsycające przekształcenia społeczeństw mają swoje podłoże w tym, że człowiek posiada niezbywalne prawa, ale jest pozbawiony możliwości sprawiedliwego domagania się korzystania z niektórych z nich ze względu na obce człowiekowi pierwiastki tkwiące w strukturze społecznej każdego okresu.

Powyższe rozróżnienie między posiadaniem prawa a korzystaniem z niego ma, moim zdaniem, doniosłe znaczenie. Pokazałem przed chwilą, jak dzięki niemu wyjaśnić ograniczenia, które można sprawiedliwie nałożyć na domaganie się uznania określonych praw w określonych okolicznościach, bądź ze względu na winę przestępcy czy zbrodniarza, bądź ze względu na wady lub prymitywizm struktur społecznych, co sprawia, że roszczenie, samo w sobie słuszne, nie może być natychmiast zaspokojone bez naruszenia praw od niego ważniejszych.

Należy dodać, że powyższe rozróżnienie pozwala nam także zrozumieć, że czasem stosowną rzeczą jest, jako że historia posuwa się naprzód, powstrzymać się od korzystania z pewnych praw, które niemniej w dalszym ciągu będą nam przysługiwały. Przedstawione tu rozważania mają zastosowanie do licznych problemów dotyczących czy to modalności własności prywatnej w społeczeństwie podlegającym przekształceniom ekonomicznym, czy to ograniczeń tak zwanej „suwerenności” państw w społeczności międzynarodowej w trakcie jej organizowania się [...].

Dochodząc wreszcie do problemów związanych ze sformułowaniem praw człowieka w ich konkretnej postaci, przypomnę najpierw to, co już wcześniej stwierdziłem: mianowicie fakt, że prawo naturalne cechuje się niezmiennością w odniesieniu do rzeczy czy samego prawa ontologicznie ujmowanego, a zarazem postęp i względność w aspekcie znajomości prawa przez ludzi. Mamy szczególną skłonność do wynoszenia praw, których jesteśmy świadomi, na poziom praw absolutnych, nieskończonych, pod każdym względem nieograniczonych, zamykając oczy na inne prawa, które mogłyby stanowić dla nich przeciwwagę. Toteż nie było w historii ludzkiej przypadku, aby jakieś „nowe” prawo, mam na myśli prawo po raz pierwszy w powszechnej świadomości rozpoznawane, nie musiało zdobywać sobie uznania w walce przeciwko jakimś „starym prawom” i nie musiało przewyciężyć zawziętego oporu z ich strony. Tak się przedstawiała historia prawa do sprawiedliwego wynagrodzenia i podobnych mu praw wobec prawa do swobodnej umowy wzajemnej i prawa prywatnej własności. Walka o uznanie tego ostatniego za przywilej boskiego, nieskończonego absolutyzmu stanowiła tragiczna epopeję XIX wieku.

(Następna nieszczęsna epopeja miała nastąpić później, kiedy pod ostrzałem znalazła się z kolei sama zasada własności prywatnej, a razem z nią wszystkie inne wolności osobiste). Cóż! W 1850 roku, kiedy wprowadzono ustawę przeciw zbiegłym niewolnikom, czyż udzielenie zbiegłemu niewolnikowi pomocy w jakiegokolwiek formie nie było w sumieniach wielu ludzi uważane za zbrodniczy zamach na prawo własności? Na odwrót, „nowe” prawa często prowadzą wojnę ze „starymi” i powodują niesłuszne ich lekceważenie. W czasach Rewolucji Francuskiej, na przykład, prawo ogłoszone w 1791 zakazywało jako „ataku na wolność i Deklarację Praw Człowieka” wszelkich prób zrzeszania się robotników w związki zawodowe i łączenia sił w odmowie pracy za wynagrodzeniem poniżej określonego poziomu. Uważano je za pośredni powrót do starego systemu korporacji.

Co się tyczy problemów współczesności, jest oczywiste, że rozum ludzki jest obecnie świadomy nie tylko praw człowieka jako osoby ludzkiej i jako obywatela, ale też jego praw jako osoby społecznej, zaangażowanej w proces produkcji i konsumpcji, a zwłaszcza jego praw pracowniczych.

Ogólnie rzecz biorąc, nowy wiek cywilizacji zostanie powołany do rozpoznania i określenia praw człowieka w jego roli społecznej, ekonomicznej i kulturowej – praw producenta i konsumenta, praw technika, praw ludzi poświęcających się pracy umysłu, prawa każdego do udziału w edukacyjnym i kulturalnym dziedzictwie cywilizowanego życia. Jednakże najpilniejsze problemy dotyczą z jednej strony praw tak elementarnego społeczeństwa, jakim jest społeczeństwo rodzinne, pierwotne w stosunku do państwa politycznego; z drugiej strony praw człowieka jako zaangażowanego w proces pracy .

Mam na myśli takie prawa, jak prawo do pracy i swobodnego jej wyboru. Prawo swobodnego łączenia się w grupy czy związki zawodowe. Prawo robotnika do uznawania go za dorosłego członka społeczeństwa i do dopuszczenia go, w taki czy inny sposób, do aktywnego uczestnictwa w powinnościach życia ekonomicznego. Prawo grup ekonomicznych (związków i społeczności pracowniczych) oraz innych grup społecznych do wolności i autonomii. Prawo do sprawiedliwego wynagrodzenia, to znaczy, wystarczającego na utrzymanie rodziny. Prawo do wypoczynku, ubezpieczenia na wypadek bezrobocia, zasiłków chorobowych i bezpieczeństwa socjalnego. Prawo do bezpłatnego dostępu, stosownie do możliwości ciała społecznego, do elementarnych dóbr cywilizacji, zarówno materialnych, jak i duchowych.

Idzie tutaj przede wszystkim o godność pracy, wrażliwość na prawa robotnika jako osoby ludzkiej, prawa, w imię których robotnik wchodzi ze swoim pracodawcą w stosunek podporządkowany zasadzie sprawiedliwości i staje przed nim tak, jak osoba dorosła, a nie dziecko lub sługa. Oto jest istotny fakt, który daleko wykracza poza jakikolwiek problem czysto ekonomicznej czy społecznej techniki, jest to bowiem fakt moralny, dotyczący głębi duchowej człowieka.

Jestem przekonany, że antagonizm między „starymi” a „nowymi” prawami człowieka – mam na myśli prawa społeczne, o których przed chwilą napomknąłem, a zwłaszcza prawa związane ze sprawiedliwością społeczną i mające na celu sprawność funkcjonowania grupy społecznej, jak i wolność od niedostatku oraz wolność osoby pracującej od przymusu ekonomicznego – jestem przekonany, że ów antagonizm, w którego wyolbrzymianiu wielu współczesnych pisarzy znajduje dużą przyjemność, nie jest bynajmniej nie do przezwyciężenia. Te dwie kategorie praw pozornie nie dają się pogodzić ze sobą tylko z powodu zderzenia dwóch przeciwstawnych ideologii i systemów politycznych, które się na nie powołują, a od których w rzeczywistości są całkiem niezależne. Niepodobna przesadzić w podkreślanii, że żadna szkoła myślenia nie ma monopolu na rozpoznanie jakiejś określonej kategorii praw; nie trzeba być zwolennikiem Rousseau, aby uznawać prawa jednostki, tak jak nie trzeba być marksistą, by uznawać prawa ekonomiczne i społeczne. W samej rzeczy, uniwersalna Deklaracja Praw Człowieka, przyjęta i ogłoszona przez ONZ 10 grudnia 1948 roku, uwzględnia obok siebie prawa „stare” i „nowe”.

Gdyby każde prawo człowieka było ze swej natury bezwarunkowe i nie dopuszczało, niczym boski atrybut, żadnych ograniczeń, konflikty między nimi byłyby oczywiście nie do rozwiązania. Któż jednak naprawdę nie wie, że owe prawa, będąc prawami ludzkimi, podlegają, jak wszystko, co ludzkie, rozmaitym uwarunkowaniom i ograniczeniom, przynajmniej, jak stwierdziliśmy, gdy idzie o korzystanie z nich? Jest rzeczą zupełnie normalną, że różne prawa przyznawane człowiekowi ograniczają się wzajemnie, zwłaszcza że prawa ekonomiczne i społeczne, prawa człowieka jako osoby uwikłanej w życie społeczności nie mają wstępu do historii ludzkiej bez ograniczenia, w pewnej mierze, wolności i praw człowieka jako osoby indywidualnej. W związku z określeniem zakresu wspomnianych ograniczeń, a ogólniej, hierarchii wartości decydujących o korzystaniu z tych różnorodnych praw i o ich konkretnym układzie, powstają między ludźmi nieusuwalne różnice zdań i rozbieżności poglądów. Stajemy w tym miejscu wobec zderzenia zasadniczo odmiennych filozofii politycznych. Idzie tu bowiem nie tylko o rozpoznanie różnych kategorii praw człowieka, ale o zasadę dynamicznego ujednoczenia, w myśl której zostaną one wprowadzone w życie; idzie o czystość tonu, o specjalny klucz, dzięki któremu można grać tę lub ową muzykę na tej samej klawiaturze, w harmonii lub dysharmonii z godnością, człowieka.

Można sobie wyobrazić – w myśl poglądów wysuniętych w pierwszej części tego rozdziału – że zwolennicy społeczeństwa typu liberalno-indywidualistycznego, komunistycznego czy personalistycznego wypiszą podobne, może identyczne, listy praw człowieka. Nie będą jednak oni tak samo grać na tym instrumencie. Wszystko zależy od naczelnej wartości, zgodnie z którą prawa te będą uporządkowane i będą się wzajemnie ograniczały. Przecież właśnie ze względu na hierarchię wartości, pod którą się podpisujemy, określamy spo-

sób, w jaki prawa człowieka, tak ekonomiczno-społeczne, jak i indywidualne, powinny być wprowadzone w życie. Ci, których z braku lepszego określenia nazwałem przed chwilą zwolennikami liberalno-indywidualistycznego typu społeczeństwa, widzą oznakę ludzkiej godności przede wszystkim w możliwości każdej osoby do indywidualnego rozporządzania dobrami natury, aby mogła swobodnie czynić, cokolwiek zechce; zwolennicy społeczeństwa typu komunistycznego upatrują to samo w możliwości podporządkowania tychże dóbr zbiorowemu zarządowi ciała społecznego w celu „wyzwolenia” ludzkiej pracy (przez podporządkowanie jej społeczności ekonomicznej) i opanowania historii; zwolennicy społeczeństwa typu personalistycznego – w możliwości posługiwania się tymi samymi dobrami natury do codziennego zdobywania dóbr z gruntu ludzkich, moralnych i duchowych oraz ludzkiej wolności i autonomii. Każda z tych trzech grup nieuchronnie będzie oskarżać pozostałe o pomijanie pewnych istotnych praw człowieka. Pozostaje stwierdzić, kto przedstawia wierny, a kto zniekształcony wizerunek człowieka. Jeśli o mnie chodzi, wiem, gdzie jest moje miejsce: w trzeciej z wymienionych szkół myślenia.

Albert Einstein

PRZESŁANIE NA TEMAT PRAW CZŁOWIEKA

Źródło: A. Einstein, *Pisma filozoficzne*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999
(przeł. K. Napiórkowski)

Zebrali się państwo dzisiaj, aby poświęcić uwagę prawom człowieka. Przyznali mi państwo z tej okazji odznaczenie. Gdy usłyszałem o tym, poczułem się właściwie całkiem zdeprymowany. Jaka musi być bowiem sytuacja społeczeństwa, które, jak się zdaje, nie potrafi wskazać odpowiedniejszego kandydata zasługującego na takie uznanie

Ja bowiem w długim życiu wszystkie swoje skromne siły poświęciłem temu, aby podpatrzeć coś z tajemnic przyrody. Nigdy nie pracowałem systematycznie nad tym, aby polepszać los ludzi, zwalczać niesprawiedliwość i ucisk, polepszać tradycyjne formy współżycia ludzkiego. Jedyną rzeczą, którą robiłem było to, że dość rzadko wypowiadałem publicznie pogląd na temat stosunków, jeśli wydawały mi się tak niedobre i pozbawione smaku, że wstydziałem się, iż milcząc będę współ winnym takiego stanu rzeczy. To, iż powody takie pojawiały się w ostatnich latach coraz częściej, naprawdę nie ode mnie zależało.

Istnienie i obowiązywanie praw człowieka nie jest zapisane w gwiazdach. Z biegiem historii, oświecone jednostki dostrzegały ideały dotyczące wzajemnego postępowania ludzi względem siebie oraz pożądanego kształtowania społeczności i nauczały o nich. Owe ideały i przekonania, wypływające z historycznego doświadczenia, wczuwania się oraz potrzeby piękna i harmonii, najczęściej są chętnie uznawane przez ludzi i we wszystkich epokach są przez tych samych ludzi deptane w proch pod wpływem ich zwierzęcych instynktów. Historia jest w znacznym stopniu wypełniona walką o te prawa człowieka, wieczną walką, w której nie może być ostatecznego zwycięstwa, a osłabienie jej oznaczałoby ruinę społeczeństwa.

Gdy mówimy dzisiaj o prawach człowieka, to mamy na myśli przede wszystkim następujące żądania. Zabezpieczenie jednostki przed samowolą innych jednostek albo państwa. Prawo do pracy i do adekwatnego wynagrodzenia. Wolność dyskusji i nauczania. Adekwatny udział jednostki w tworzeniu rządu. Te prawa człowieka są obecnie teoretycznie uznawane, nawet jeśli przy szerokim zastosowaniu kruczków formalno-prawnych są w znacznie większym stopniu łamane, niż w poprzednim pokoleniu. Istnieje jednak jeszcze jedno prawo człowieka, o którym mało się mówi, które jednak wydaje się predestynowane do uzyskania ważnego znaczenia: prawo (względnie obowiązek) jednostki do wyłączenia siebie z uczestnictwa w przedsięwzięciach, które

odczuwa ona jako niesłuszne i szkodliwe. Zalicza się do tego przede wszystkim odmowa służby wojskowej. Widziałem, jak jednostki o nadzwyczajnej sile i czystości moralnej wchodziły w związku z tym w konflikt z organami państwowymi. Proces norymberski przeciw niemieckim przestępcom wojennym doprowadził do milczącego uznania zasady, iż rozkaz władzy nie po ciąga za sobą zwolnienia od odpowiedzialności za zbrodnicze działanie; sumienie stoi ponad prawem państwowym.

Obecnie walka toczy się przede wszystkim o wolność przekonań politycznych, dyskusji politycznej, badań i nauczania. Strach przed komunistami przybrał u nas formy wystawiające nasze państwo na pośmiewisko pozostałej cywilizowanej ludzkości. Jak długo będziemy znosić to, iż żądni władzy politycy na tej podstawie załatwiają swoje polityczne interesy. Czasem wydaje się, że nasze czasy do tego stopnia postradały poczucie humoru, że powiedzenie „śmieszność zabija” straciło już swoją siłę.

Herbert L. A. Hart

CZY ISTNIEJĄ PRAWA NATURALNE?

Źródło: D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta (red.), *Współczesna filozofia polityki*,
Wydawnictwo DANTE, Kraków 2003 (przeł. M. Dybowski)

Zaproponuję tezę, iż o ile są w ogóle jakiegokolwiek uprawnienia moralne, wynika z nich istnienie jednego naturalnego uprawnienia (*natural right*), mianowicie równego uprawnienia wszystkich ludzi do bycia wolnymi. Formułując tezę o istnieniu takiego uprawnienia, mam na myśli to, że przy braku pewnych specjalnych warunków, które są zgodne z uprawnieniem jako uprawnieniem równym, każdy dorosły człowiek zdolny dokonać wyboru (1) posiada uprawnienie do tego, by inni powstrzymali się od użycia względem niego przymusu lub ograniczania go, chyba że w celu przeszkodzenia przymusowi lub ograniczeniu oraz (2) posiada wolność podejmowania (tzn. nie jest obowiązany powstrzymać się od) jakichkolwiek działań nie polegających na przymusie lub ograniczaniu lub nakierowanych na szkodzenie innym osobom.

Mam dwa powody, dla których opisuję równe uprawnienia wszystkich ludzi do bycia wolnymi jako uprawnienie naturalne; obydwa były zawsze podkreślane przez klasycznych teoretyków uprawnień naturalnych. (1) Uprawnienie to jest tego rodzaju, że posiadają je wszyscy ludzie, o ile są zdolni do dokonywania wyboru: mają je jako ludzie i bez względu na to, czy są członkami jakiegoś społeczeństwa albo czy znajdują się względem siebie w jakiejś szczególnej relacji. (2) Uprawnienie to nie jest stworzone ani nadane w wyniku woliwotnego działania ludzkiego, jak to ma miejsce w przypadku innych uprawnień moralnych. Oczywiście, moja teza nie jest równie ambitna jak tradycyjne teorie uprawnień naturalnych, choć bowiem, moim zdaniem, wszyscy ludzie posiadają równy tytuł do bycia wolnymi w wyjaśnionym sensie, żaden człowiek nie posiada absolutnego czy bezwarunkowego uprawnienia do czynienia lub nieczynienia czegoś lub do bycia traktowanym w pewien określony sposób; przymus lub ograniczenie działania może być uzasadnione specjalnymi warunkami, w oparciu o zasadę ogólną. Moja argumentacja nie wykaże, więc, iż ludzie mają jakieś uprawnienie (z wyjątkiem równego uprawnienia wszystkich do bycia wolnymi), które byłoby „absolutne”, „nieodwołalne”, „nienaruszalne”. W opinii wielu może to obniżyć wagę moich twierdzeń, sądzę jednak, że skromna z pozoru zasada, wedle której wszyscy ludzie mają równe uprawnienie do bycia wolnymi obejmuje prawdopodobnie wszystko, co twierdzić musieli filozofowie tradycji liberalnej dla uzasadnienia programu działania, nawet jeśli twierdzili więcej. Wszakże moje zdanie o istnieniu

tego właśnie uprawnienia naturalnego może wydać się mało satysfakcjonujące pod innym jeszcze względem; mam tu na myśli twierdzenie warunkowe, że jeżeli są jakieś uprawnienia moralne, musi być to właśnie jedno uprawnienie naturalne. Niewielu zapewne odrzuciłoby dziś (jak czynili niektórzy) twierdzenie, że istnieją uprawnienia moralne; celem bowiem takiego odrzucenia byłyby zwykle obiekcje wobec pewnych twierdzeń filozoficznych dotyczących „statusu ontologicznego” uprawnień, zaś obiekcja ta jest obecnie wyrażana nie w postaci odrzucenia twierdzenia o istnieniu uprawnień moralnych, lecz w postaci odrzucenia założonego podobieństwa logicznego zdań używanych w twierdzeniach o istnieniu uprawnień do innych rodzajów zdań. Wciąż jednak należy pamiętać o możliwych kodeksach postępowania, całkiem słusznie nazywanych kodeksami moralnymi (choć można oczywiście zarzucać im „nie-doskonałość”) i nie korzystających z pojęcia uprawnienia, a nie ma niczego sprzecznego – czy, w innym sensie, absurdalnego – w kodeksie moralności złożonym całkowicie z zaleceń, ani w kodeksie zalecającym jedynie, co czynić należy, by urzeczywistnić szczęście albo jakikolwiek inny ideał osobistej doskonałości. W takich systemach ludzkie czyny zasługiwałyby na pochwałę albo naganę ze względu na zgodność z zaleceniami czy też jako *dobre* albo *złe*, *właściwe* albo *niewłaściwe*, *mądre* albo *głupie*, *odpowiednie* albo *nieodpowiednie*, nikt jednak w takim systemie nie posiadałby, nie wykonywałby ani nie wysuwałby roszczenia do uprawnień, podobnie jak nie gwałciłby ich ani łamał. Ci więc, którzy żyją wedle takich systemów nie mogliby oczywiście oddać się uznaniu równego uprawnienia wszystkich do bycia wolnymi; nie można by również, jak sądzę (i tym, między innymi, różni się pojęcie uprawnienia od innych pojęć moralnych), konstruować żadnego podobnego argumentu wykazującego, iż z samego faktu uznania działań za powinne albo niepowinne, właściwe, niewłaściwe, dobre albo niedobre wynika, iż jakiś rodzaj postępowania podlega którejś z tych kategorii.

(A) Prawnicy dla własnych swych celów przeprowadzili drobiazgową analizę pojęcia uprawnienia prawnego, a niektóre z osiągniętych przez nich wyników przydatne są do wyjaśniania zdań postaci „X ma prawo do...” poza kontekstem prawniczym. Nie można oczywiście dokonać prostego utożsamienia uprawnień moralnych i prawnych, zachodzi jednak między nimi ścisły związek, i już to samo odróżnia uprawnienia moralne od innych fundamentalnych pojęć moralnych. Faktycznie, ludzie mówią o swych uprawnieniach moralnych głównie wtedy, gdy postulują ich inkorporację do systemu prawnego, ale pojęcie uprawnienia należy do tej gałęzi moralności, która w sposób szczególny zajmuje się określaniem kiedy wolność osoby może zostać ograniczona przez wolność innej osoby, tym samym wyznaczając, jakie działania mogą w odpowiedni sposób stać się przedmiotem prawnych reguł przymusu. Używanych przez kontynentalnych prawników słów *droit*, *dintto* i *Recht* nie da się w prosty sposób prze tłumaczyć na język angielski, zaś angiel-

skim prawnikom wydają się one „zawieszane” między prawem a moralnością, choć faktycznie wyznaczają one przestrzeń moralności (moralność prawa), obdarzoną specjalną charakterystyką. Przestrzeń tę zajmują pojęcia sprawiedliwości, uczciwości, praw i obowiązków (o ile nie używa się tego ostatniego pojęcia – wzorem wielu filozofów moralnych – jako zaciemniającej etykiety na oznaczenie każdego działania, które jesteśmy moralnie zobowiązani podjąć, bądź powstrzymać się od podejmowania). Najważniejszą wspólną cechą charakterystyczną tej grupy pojęć moralnych jest brak niezgodności, a wręcz specjalnego rodzaju odpowiedniość zachodząca między użyciem siły, czy też zagrożeniem jej użycia, a zapewnieniem tego, co sprawiedliwe, uczciwe, albo co jest faktycznym wykonaniem czegoś, co stanowi przedmiot czyjegoś prawa; właśnie w takich okolicznościach przymus wobec innej jednostki jest prawo mocny. W *Rechtslehre* Kant omawia zobowiązania powstające w tej dziedzinie moralności w tytule *offiria iuris, które nie wymagają, by szacunek dla obowiązku był sam z siebie określającą zasadą woli* i przeciwstawia im *officia virtutis*, które nie mają wartości moralnej, chyba że czynione są w imię zasady moralnej. Jak sądzę, jego zamiarem jest wykazanie konieczności odróżniania od reszty moralności tych zasad regulujących właściwą dystrybucję ludzkiej wolności, które same uprawomocniają moralnie wyznaczanie przez wybór jednego człowieka tego, jak powinien działać inny człowiek; pewna specyficzna wartość moralna zostaje zaś zabezpieczona (należy ją odróżniać od cnoty moralnej, w której przejawia się dobra wola), gdy ludzkie relacje pozostają w zgodzie z tymi zasadami, nawet jeśli dla zabezpieczenia tego trzeba użyć prze mocy, tylko bowiem przy uznaniu tych zasad wolność zostanie rozdzielona między ludzi tak, jak rozdzielona być powinna. Sądzę także, że do ważnych cech uprawnienia moralnego należy to, by jego posiadacza uznawano za mającego moralne uzasadnienie dla ograniczania wolności innego. Co więcej, ma je nie dlatego, że działanie, do którego domagania się jest uprawniony ma pewną właściwość moralną, lecz ze względu na utrzymanie pewnych okoliczności dystrybucji wolności, skoro przez jego wybór pozwala się mu określać, jak inny powinien działać.

(B) Najlepiej chyba wykażę tę cechę uprawnienia moralnego podejmując na powrót kwestię korelatywności uprawnień i „obowiązków”. Sięgamy zatem do twierdzenia, iż są one środkami, a więc, że każde zdanie postaci „X ma uprawnienie do...” pociąga za sobą, a zarazem wynika ze zdania „Y ma (nie ma) obowiązek...”, przyczym na tym etapie nie wolno nam zakładać, że zmienne nazwowe „X” i „Y” muszą oznaczać różne osoby. Z pewnością jednym z sensów słowa „uprawnienie” (wspominanym już) jest taki, zgodnie z którym z posiadania przez X-a uprawnienia nie wynika, że X, ani ktokolwiek inny, ma jakikolwiek obowiązek. Prawnicy wydzielili uprawnienia w omawianym sensie, nazywając je „wolnościami” i odróżniając od ważnego sensu „uprawnienia” jako posiadającego korelat w postaci „obowiązku”. Poprzedni sens, w jakim

użyto słowa „uprawnienie” jest przydatny do opisu tych przestrzeni życia społecznego, gdzie współzawodnictwo nie jest moralnie niedopuszczalne. Dwie osoby idące ulicą spostrzegają w odległości dwudziestu jardów banknot dziesięciodolarowy, nie wiedząc kim jest właściciel. Żadna z nich nie ma „obowiązku”, by pozwolić drugiej na podniesienie pieniędzy: każda ma w omawianym sensie prawo do podniesienia ich. Oczywiście, może być wiele rzeczy, których każda z nich ma „obowiązek” nie czynić w wyścigu do pieniędzy – żadna z nich nie może zabić ani zranić drugiej – a „obowiązkiem” tym odpowiadają prawa do powstrzymania się drugiej osoby od wskazanych działań. Moralna właściwość wszelkiego współzawodnictwa ekonomicznego zakłada taki minimalny sens słowa „uprawnienie”, zgodnie z którym powiedzieć, iż „X ma uprawnienie” oznacza jedynie, iż X nie ma „obowiązku” nieczynienia. Hobbes dostrzegł taki właśnie sens „uprawnienia”, mylił się jednak, sądząc, iż nie ma takiego sensu, w którym z posiadania przez X-a uprawnienia wynikałby obowiązek, a w każdym razie zobowiązanie Y-a.

(C) Z punktu widzenia celu naszych rozważań ważniejsze jest pytanie o to, czy dla wszystkich „obowiązków” moralnych występują skorelowane z nimi uprawnienia moralne, gdyż ci, którzy udzielali na to pytanie odpowiedzi twierdzącej zakładali zwykle bez należytej dokładności, że mieć uprawnienie jest po prostu równoznaczne z byciem zdolnym do czerpania korzyści z wykonania „obowiązku”; tymczasem w rzeczywistości nie jest to warunek wystarczający (ani zapewne warunek konieczny) posiadania uprawnienia. Powiada się zatem o zwierzętach i niemowlętach, mających czerpać korzyść z naszego wykonywania „obowiązku” nieczynienia im zła, iż posiadają tym samym uprawnienie do odpowiedniego traktowania. Nie wyprowadza się zwykle pełnej konsekwencji takiego rozumowania; większość cofa się przed twierdzeniem o posiadaniu przez nas praw przeciwko samym sobie, ponieważ możemy czerpać korzyść z wykonywania przez nas naszego „obowiązku” podtrzymywania własnego życia czy też rozwoju własnych talentów. Sytuacja moralna powstająca w wyniku przyrzeczenia (gdzie prawniczo brzmiąca terminologia uprawnień i obowiązków jest najodpowiedniejsza) najdobitniej ukazuje brak tożsamości między pojęciem posiadania uprawnienia a pojęciem czerpania korzyści z wykonania „obowiązku”. W zamian za jakąś przysługę X przyrzeka Y-owi opiekę nad wiekową matką Y-a pod jego nieobecność. W wyniku tej transakcji powstają uprawnienia, z pewnością jednak ich posiadaczem jest Y, nie zaś jego matka. Oczywiście matka A jest osobą, której dotyczy zobowiązanie X-a i czerpała będzie korzyść z jego wykonania, jednak to Y jest osobą, *wobec której* ma on zobowiązanie do opieki nad nią. Jest to należne lub winne Owi; zatem nie przeciwko matce, lecz przeciw Owi wykroczy X nie dotrzymując przyrzeczenia, choć to matka byłaby fizycznie poszkodowana. To wreszcie Y ma moralne *roszczenie* względem X-a; posiada *tytuł* do opieki nad swą matką i może zrzec się roszczenia i *zwolnić* A ze zobowiązania. Innymi słowy, Y znaj-

duje się, więc moralnie w pozycji umożliwiającej mu określenie na podstawie własnego wyboru tego, w jaki sposób ma działać X, a tym samym w sytuacji ograniczania X-owi wolności wyboru; ten właśnie fakt, a nie możliwość czerpania korzyści, pozwala nam orzec, iż posiada on uprawnienie. [...]

(D) Zasadniczy związek między pojęciem uprawnienia a uzasadnionym ograniczeniem wolności osoby przez inną osobę może zostać uwypuklony jeśli weźmiemy pod uwagę kody zachowań, rzekomo nie nadających uprawnień, lecz jedynie wskazujących, co należy czynić. Wielu myślicieli orientacji prawnonaturalistycznej, od Hookera poczynając, myślało o prawie naturalnym w następujący sposób: istniały obowiązki naturalne, którym podleganie z pewnością przynosiłoby człowiekowi korzyść (to, co należy uczynić dla osiągnięcia naturalne go celu człowieka), nie istniały jednak uprawnienia naturalne. Jest też oczywiście wiele kodów zachowań, które wskazują co należy czynić, np. te, które regulują pewne ceremonie. Absurdem byłoby postrzegać nie tych kodów jako nadających prawa, warto jednak zestawić je z regułami gier, które często kreują uprawnienia, choć – oczywiście – nie uprawnienia moralne. Jednak nawet w pełni moralny kod nie musi ustanawiać uprawnień; Dekalog jest zapewne najważniejszym tego przykładem. Oczywiście, abstrahując od niebiańskich nagród, z których ludzie korzystają dzięki ogólnemu posłuszeństwu Dziesięciorgu Przykazań, nieposłuszeństwo jest niewłaściwe i zapewne zaszkodzi jednostkom. Zaskakująca jednak byłaby interpretacja przykazań jako nadających uprawnienia. Wedle takiej interpretacji przestrzeganie Dziesięciu Przykazań musiałoby być ujęte jako należne jednostkom, a nie jedynie Bogu, zaś nieposłuszeństwo nie tylko jako niewłaściwe, lecz również jako niewłaściwe (a także szkodliwe) względem jednostek. Przykazania przestano by odczytywać jak kodeks karny zaprojektowany jedynie w celu regulacji pewnych zachowań i należałoby myśleć o nich jak o regułach poświadczonych do dyspozycji jednostek i regulujących zakres, w jakich mogą one żądać określonego zachowania od innych. Uprawnienia są w typowy sposób ujmowane jako posiadane przez lub należące do jednostek i wyrażenia te ukazują koncepcję reguł moralnych nie tylko jako wskazujących postępowanie, lecz jako kształtujących swego rodzaju moralną właściwość jednostek, do której jako jednostki posiadają tytuł; tylko w takim ujęciu możemy mówić o prawościach i nieprawościach oraz o działaniach prawych i nie właściwych.

Dotychczas próbowałem ustalić, iż posiadanie prawa pociąga za sobą moralne uzasadnienie ograniczenia wolności innej osoby oraz określenia sposobu, w jaki ma ona działać; dalej ważne jest, by dostrzec konieczność specjalnego charakteru uzasadnienia moralnego, skoro ma ono ukonstytuować uprawnienie, to zaś ukaże się najdobitniej dzięki analizie okoliczności, w których dochodzi się uprawnień przy użyciu typowego wyrażenia: „Mam uprawnienie do”. Jak sądzę, jest zwykle tak, że tych słów używa się w dwóch zasadniczych typach sytuacji: (A) gdy zgłaszający roszczenie posiada jakies

specjalne uzasadnienie dla ingerencji w czyjąś wolność, i to takie, jakiego nie posiadają inne osoby („Ja mam uprawnienie do otrzymania zapłaty obiecanej za moje usługi”); (B) gdy zgłaszającemu roszczenie zależy na odparciu lub sprzeciwieniu się ingerencji innej osoby jako nieuzasadnionej („Ja jestem uprawniony, by powiedzieć, co myślę?”).

(A) *Uprawnienia specjalne*. Gdy uprawnienia powstają w wyniku specjalnych transakcji między jednostkami albo z jakiegoś specjalnego stosunku, w którym dotrzymują one obietnicy względem siebie, zarówno krąg osób posiadających uprawnienie, jak i tych posiadających odpowiadające mu zobowiązanie ogranicza się do stron danej transakcji czy stosunku. Określam takie uprawnienia mianem specjalnych, by odróżnić je od tych uprawnień moralnych, które uważa się za uprawnienia przeciwko każdemu (tzn. nakładające zobowiązania), jak te, których dochodzi się w razie jakiegokolwiek nieuzasadnionej ingerencji albo jej groźby, wspomniane wyżej w punkcie (B). [...]

Uprawnieniami specjalnymi są nie tylko te, które powstały w wyniku świadomego wyboru strony obciążonej zobowiązaniem (jak to ma miejsce w przypadku przyznania ich) lub wyniknięcia z przyrzeczeń, podobnie jak nie wszystkie zobowiązania wobec innych osób są nabywane w sposób świadomy, choć uważam, że wszelkie uprawnienia specjalne wywodzą się z uprzednich działań woli. Trzecim bardzo ważnym źródłem uprawnień specjalnych i zobowiązań rozpoznawanych przez nas w wielu dziedzinach życia jest coś, co nazwałbym wzajemnością ograniczeń, zaś zobowiązanie polityczne jest moim zdaniem zrozumiałe tylko wtedy, gdy odróżni się je od innych transakcji będących źródłem uprawnień (zgoda, przyrzeczenie), do których napisali je filozofowie. W najbardziej schematycznym ujęciu mamy do czynienia z następującą sytuacją: gdy wiele osób prowadzi jakieś wspólne przedsięwzięcie zgodnie z regułami i tym samym ograniczają one swoją wolność, ci którzy poddali się owym ograniczeniom, gdy było to wymagane, mają uprawnienie do podobnego poddania się ze strony tych, którzy skorzystali z ich uległości. Reguły mogą gwarantować, by osoby piastujące stanowiska miały władzę domagania się posłuszeństwa i tworzenia dalszych reguł, co stworzy strukturę legalnych uprawnień i obowiązków, jednakże moralne zobowiązanie do przestrzegania reguł w takich okolicznościach należy się współpracującym członkom społeczeństwa i posiadają oni odpowiadające mu moralne uprawnienie do posłuszeństwa. W tego rodzaju sytuacjach społecznych (których stowarzyszenie polityczne jest najbardziej złożonym przykładem), zobowiązanie do posłuszeństwa wobec reguł jest czymś charakterystycznym w odróżnieniu od jakichkolwiek innych możliwych racji moralnych dla posłuszeństwa w postaci dobrych skutków (np. zapobiegania cierpieniu); zobowiązanie należyne jest współpracującym członkom społeczeństwa jako takim, nie zaś dlatego, że są ludźmi i niewłaściwe byłoby sprowadzanie na nich cierpienia. Propozycjom przez utilitarystów wyjaśnieniu zobowiązania politycznego nie

udaje się ująć tej cechy sytuacji, zarówno w jej prostej wersji (przyjmującej istnienie zobowiązania dlatego i tylko wtedy gdy bezpośrednie konsekwencje jednostkowego aktu nieposłuszeństwa są gorsze niż posłuszeństwo), jak i w wersji bardziej złożonej (przyjmującej istnienie zobowiązania nawet wtedy, gdy tak nie jest, wtedy gdy nieposłuszeństwo zwiększa prawdopodobieństwo, iż kwestionowane prawo albo inne prawa nie będą przestrzegane przy innych okazjach, gdy bezpośrednie konsekwencje posłuszeństwa będą lepsze od konsekwencji nieposłuszeństwa).

Oczywiście, uznanie istnienia takiego zobowiązania moralnego po stronie czerpiących korzyści z uległości innych członków społeczeństwa do tego, by sami przestrzegali tych reguł nie pociąga za sobą ani tego, by była to jedyna moralna racja posłuszeństwa, ani też nie wyłącza innych przypadków, w których nieposłuszeństwo byłoby moralnie uzasadnione. Nie ma sprzeczności, czy innej niezgodności, gdy mówi się: „Mam zobowiązanie do czynienia X, ktoś ma uprawnienie do domagania się tego ode mnie, widzę jednak, iż nie powinienem tego zrobić”. W trudnych sytuacjach lekceważenie czyichś rzeczywistych uprawnień i nie wykonywanie naszych zobowiązań względem nich będzie czasami mniejszym moralnym złem. Szczególnie oczywiste wydaje mi się to w przypadku przyrzeczeń: mogę przyrzec zrobienie czegoś, zaciągając tym samym zobowiązanie, dlatego tylko, że jest to jedyny sposób tworzenia zobowiązań (odmiennych od innych postaci moralnych racji działania); refleksja mogłaby wykazać, iż w pewnych okolicznościach niewłaściwe byłoby dotrzymanie tego przyrzeczenia ze względu na cierpienie, jakie mogłoby powodować, co można wyrazić stwierdzeniem: „*Nie powinienem tego robić, choć mam względem niego zobowiązanie, by to zrobić*”, ponieważ zapisane kursywą wyrażenia nie są synonimami, lecz pochodzą z odmiennych wymiarów moralności. Próba wyjaśnienia tej sytuacji stwierdzeniem, iż nasze prawdziwe zobowiązanie dotyczy unikania cierpienia i że mamy do czynienia ze zobowiązaniem do dotrzymania przyrzeczenia jedynie *prima facie* wydaje się mieszać dwa całkiem odmiennie rodzaje racji moralnych, w praktyce zaś terminologia taka zaciemnia ścisły sens tego, w czym rzecz, gdy „dla większego dobra” naruszamy uprawnienia innych albo nie wywiązujemy się z naszych zobowiązań wobec nich.

Teoretycy umowy społecznej słusznie koncentrowali się na tym, że zobowiązanie do przestrzegania prawa nie jest jedynie szczególnym przypadkiem dobrej woli (pośredniej albo bezpośredniej), lecz powstaje między członkami danej społeczności politycznej w wyniku ich wzajemnej relacji. Ich błąd polegał na utożsamieniu tej sytuacji tworzącej uprawnienie z paradygmatycznym przypadkiem przyrzeczenia; nie brak oczywiście istotnych podobieństw, należą one zresztą do właściwości wspólnych wszelkim uprawnieniom, wynikają mianowicie ze szczególnych relacji między ludźmi, a nie z charakteru działania, które ma zostać zrealizowane albo z jego skutków.

Pozostaje jeszcze inny typ sytuacji, o której myśleć można w kategoriach źródła uprawnień i zobowiązań, jak ma to miejsce w przypadku rodzica i dziecka. Moralne uprawnienie rodzica do posłuszeństwa ze strony dziecka kończy się – jak się obecnie uważa – wraz z osiągnięciem przez dziecko wieku „prywatności”. Warto jednak wspomnieć o tym przypadku, gdyż wielu filozofów politycznych odwoływało się do analogii z nim przy wyjaśnianiu zobowiązania politycznego, a także dlatego, iż nawet ten przypadek posiada pewne cechy wyróżnione przez nas w uprawnieniach specjalnych, mianowicie uprawnienie wynika ze szczególnej relacji między stronami (choć w tym przypadku jest to relacja naturalna), nie zaś z charakteru działań, do wykonania których istnieje uprawnienie.

Od uprawnień specjalnych należy oczywiście odróżnić wolności specjalne, w których – wyjątkowo – jedna osoba jest wyłączona ze zobowiązań, którym poddana jest większość, nie nabywa jednak tym samym uprawnienia, któremu odpowiadałoby czyjeś zobowiązanie. Gdybyś przyłapał mnie na czytaniu pamiętnika twojego brata, powie działbyś, iż nie jestem do tego uprawniony. Odpowiedziałbym: jestem do tego uprawniony, ponieważ twój brat pozwolił mi czytać swój pamiętnik, chyba że zabroni mi tego, a nie zabronił. W ten sposób otrzymałem specjalne pozwolenie od twojego brata, który miał uprawnienie do tego, by domagać się ode mnie, bym nie czytał jego pamiętnika, jestem więc wyłączony spod moralnego zobowiązania do nie czytania czyjegoś pamiętnika. Przypadki, w których uprawnienia, nie wolności, przyznawane są do kierowania albo ingerowania w sprawy innych należą do takich, w których pozwolenie nie może zostać cofnięte w sposób dowolny przez osobę przyznającą uprawnienie.

(B) *Uprawnienia ogólne.* W przeciwieństwie do uprawnień specjalnych, tworzących dla posiadacza uprawnienia szczególne uzasadnienie dla ingerencji w wolność innego, uprawnienia ogólne mają charakter defensywny i przyznawane są w razie spodziewanej lub grożącej nieuzasadnionej ingerencji, w celu wskazania, iż owa ingerencja jest nieuzasadniona. „Jestem uprawniony do wyrażenia swoich poglądów”. „Jestem uprawniony do oddawania czci Bogu w sposób, jaki mi odpowiada”. Dwie ważne wspólne cechy łączą takie uprawnienia z uprawnieniami specjalnymi. (1) Posiadanie ich oznacza posiadanie moralnego uzasadnienia dla określenia sposobu działania innych, mianowicie do zakazania im ingerencji. (2) Uzasadnienie moralne nie wynika z charakteru określonego działania, do podjęcia którego zgłaszający roszczenie posiada uprawnienie; uzasadnieniem roszczenia jest po prostu to – przy braku specjalnej relacji między nim a tymi, którzy grożą ingerencją, by interwencję tę uzasadnić – że mamy do czynienia z konkretną egzemplifikacją równego uprawnienia do bycia wolnym. Istnieją jednak uderzające różnice między takimi defensywnymi uprawnieniami ogólnymi a uprawnieniami specjalnymi. (1) Uprawnienia ogólne nie powstają w wyniku jakiegś specjalnej

relacji czy transakcji między ludźmi. (2) Nie są one szczególnymi uprawnieniami ich posiadaczy, są bowiem uprawnieniami posiadanymi przez wszystkich ludzi zdolnych do dokonywania wyboru w braku owych szczególnych warunków sprawiających powstawanie uprawnień specjalnych. (3) Odpowiednikami uprawnień ogólnych są zobowiązania do nieingerencji, których podmiotem jest każdy, a nie tylko strony jakiejś specjalnej relacji czy transakcji, choć oczywiście często do uznania ich dojdzie w sytuacji moralnego sprzeciwu wobec groźby ingerencji ze strony jakichś konkretnych osób. Uznanie uprawnienia ogólnego oznacza żądanie w związku z jakimś określonym postępowaniem równego prawa wszystkich ludzi w sytuacji braku jakichkolwiek specjalnych warunków tworzących specjalne uprawnienie do ograniczenia wolności innej osoby; uznanie specjalne go uprawnienia oznacza uznanie uprawnienia tworzonego przez specjalne warunki ograniczenia wolności innej osoby w związku z jakimś określonym działaniem. Uznanie uprawnień ogólnych bezpośrednio powołuje się na zasadę równego uprawnienia wszystkich ludzi do bycia wolnymi; uznanie uprawnienia specjalnego (co próbuje wykazać w części III) powołuje się na nią pośrednio.

Oczywiste jest, mam nadzieję, iż o ile nie uzna się ingerencji w czyjąś wolność za wymagającą uzasadnienia moralnego, pojęcie uprawnienia traci swe miejsce w moralności; uznać bowiem uprawnienie to znaczy uznać, że istnieje takie uzasadnienie. Charakterystyczna funkcja tych wypowiedzi dyskursu moralnego, z których można od czytać znaczenie pojęcia „uprawnienie” – „Mam uprawnienie do ...”, „Nie masz uprawnienia do ...”, „Jakie masz uprawnienie do ...?” – polega na odniesieniu do ingerencji w czyjąś wolność (lub do roszczeń o takową ingerencję) swego rodzaju oceny moralnej czy też krytyki, szczególnie odpowiedniej w sytuacji ingerencji w wolność i znamiennej różniącej się od krytyki moralnej działań, dokonywanej przy użyciu słów „właściwe”, „niewłaściwe”, „dobre” i „złe”. I jest to tylko jedna spośród wielu innych moralnych podstaw wypowiedzi „Powinieneś...” lub „Nie powinieneś...”. Użycie wypowiedzi „Jakie masz uprawnienie do...?” ukazuje to chyba dobitniej niż inne; używamy jej bowiem w momencie rzeczywistej albo grożącej ingerencji, by poznać moralny tytuł osoby wezwanej do ingerencji; często czynimy tak bez żadnej sugestii, że kroki, jakie osoba ta zamierza podjąć byłyby w innej sytuacji niewłaściwe, czasami zaś domyślnie przyjmując, iż taka sama ingerencja ze strony innej osoby byłaby do przyjęcia.

Choć używanie przez nas w dyskursie moralnym pojęcia „uprawnienie” zakłada uznanie, że ingerencja w wolność innej osoby wymaga uzasadnienia moralnego, nie wystarczy przyjąć (chyba że w sensie wielce podatnym na trywializację), iż w uznaniu uprawnień moralnych zawiera się uznanie równego prawa wszystkich ludzi do wolności; jeśli bowiem nie będzie w samym znaczeniu pojęcia „uprawnienie” jakiegoś ograniczenia co do typu moralnego uzasadnienia ingerencji konstytuującej uprawnienie, sama zasada może stać

się całkowicie pozbawiona treści. [...] Z drugiej strony jest dla mnie jasne, że moralne uzasadnienie ingerencji, mające ukonstytuować uprawnienie do niej (w odróżnieniu od wykazania, iż z moralnego punktu widzenia ingerencja byłaby dobra lub pożądana) ogranicza się do pewnych specjalnych warunków i zawiera się w znaczeniu słowa „uprawnienie” (o ile nie jest ono używane w sensie tak szerokim, by dawało się zastąpić innymi wspomnianymi wyrażeniami moralnymi). Żądania ingerencji w wolność innych opar te na ogólnym charakterze działań, w które się ingeruje (np. głupota albo okrucieństwo jakichś „rdzennych” praktyk) lub ogólny charakter stron („My jesteśmy Niemcami. Oni są Żydami”), nawet jeśli są dobrze ugruntowane, nie składają się na materię moralnych uprawnień i zobowiązań. W takich przypadkach uległość – choćby właściwa – nie jest należna czy winna jednostkom ingerującym i byłaby równie właściwa wobec każdego podmiotu z tej samej klasy osób. Zatem inne składniki naszego słownika moralnego wystarczą, by opisać ten przypadek i mówienie o uprawnieniach wydaje się tu mylące. Widzieliśmy w części II, że typy uzasadnienia ingerencji w przypadku uprawnień specjalnych były niezależne od charakteru działań, do których realizacji przysługiwało uprawnienie, lecz zależały od pewnych wcześniejszych transakcji i relacji między jednostkami (takich jak przyrzeczenie, ugoda, autoryzacja, poddanie się wzajemnym ograniczeniom). W tym miejscu narzucają się dwa pytania:

(1) Na jakiej poznawalnej zasadzie te nagie formy przyrzeczenia, ugody, autoryzacji i poddania się wzajemnym ograniczeniom mogą być konieczne albo wystarczające (bez względu na ich konkretną treść), by uzasadnić ingerencję w wolność innej osoby?

(2) Jakie są wspólne cechy tych typów transakcji czy relacji? Moim zdaniem, odpowiedź na obydwie pytania jest następująca: jeśli uzasadniamy ingerencję na takiej podstawie, jaką podajemy żądając uprawnienia moralnego, wówczas faktycznie pośrednio przywołujemy jako uzasadnienie zasadę posiadania przez wszystkich ludzi równego prawa do bycia wolnymi. Faktycznie bowiem w przypadku przyrzeczenia, ugody, autoryzacji powiadamy, że dane roszczenie o ingerencję w wolność innej osoby jest uzasadnione, gdyż przy wykonywaniu swego równego prawa do bycia wolną wybrała ona w wolny sposób stworzenie takiego roszczenia; w przypadku zaś poddania się wzajemnym ograniczeniom powiadamy, że faktycznie uznajemy dane roszczenie o ingerencję w wolność innej osoby za uzasadnione jako uczciwe i jest ono takim, gdyż tylko wówczas może mieć miejsce rów na dystrybucja ograniczeń, a tym samym wolności, w danej grupie ludzi. Tak więc zarówno w przypadku uprawnień specjalnych, jak i w przypadku uprawnień ogólnych uznanie ich pociąga za sobą uzna nie równego prawa wszystkich ludzi do bycia wolnymi.

Alan Gewirth

CZY ISTNIEJĄ PRAWA ABSOLUTNE?

Źródło: D. Pietrzyk-Reeves, B. Szlachta (red.), *Współczesna filozofia polityki*, Wydawnictwo DANTE, Kraków 2003 (przeł. M. Dybowski)

Zgodnie z rozpowszechnioną opinią nie istnieją uprawnienia absolutne. Zastanówmy się nad najpoważniejszą kandydaturą – nad uprawnieniem do życia. Pociąga ono za sobą przynajmniej negatywny obowiązek powstrzymania się od zabijania jakiegokolwiek istoty ludzkiej. Twierdzi się jednak, że obowiązek ten można obejść, a osobę można zabić w sposób usprawiedliwiony, jeśli inaczej nie da się jej powstrzymać przed zabiciem innej, niewinnej osoby. Podobnie ma się rzecz w sytuacji walki żołnierza z niesprawiedliwym agresorem, z którym kraj walczącego znajduje się w stanie wojny. Twierdzi się także, iż nawet niewinną osobę można zasadnie pozbawić życia, jeśli rezygnacja z tego prowadzić by miała do śmierci innych niewinnych osób. Można więc obejść uprawnienie do życia niewinnej osoby, gdy obfitych rozmiarów człowiek blokuje wyjście z jaskini grupie speleologów, którzy inaczej musieliby zginąć, albo gdy dziecko czy jakaś inna pozbawiona winy osoba przytwardzona jest do czołgu najeźdźcy, albo gdy wybór odkrywcy, by zabić jednego spośród niegroźnych tubylców, którzy mają być poddani egzekucji jest warunkiem koniecznym i wystarczającym do ocalenia pozostałych, albo wreszcie gdy kierowca rozpędzonej drezyny, celem uniknięcia zabicia pięciu osób na jednym torze zabija jedną na innym. Dopełnieniem wszystkich tych tragicznych przykładów niech będzie katastroficzna sytuacja, gdy wojna atomowa albo inne niepojęte klęski dadzą się uniknąć jedynie w wyniku naruszenia uprawnienia do życia jakiejś niewinnej osoby.

Mimo takich przypadków, będę dowodził, iż pewne uprawnienia da się ukazać jako absolutne. Na początku należy jednak wyjaśnić pojęcie uprawnienia absolutnego [...].

Rozpocznę od Hohfeldowskiego stwierdzenia, iż badane tu uprawnienia są uprawnieniami-roszczeniami (w odróżnieniu od wolności, kompetencji itd.) w sensie uzasadnionych roszczeń czy tytułów do wywiązania się z odpowiedzialności im obowiązków, pozytywnych lub negatywnych. Obowiązek polega na wymogu podjęcia jakiegoś działania, względnie powstrzymania się od działania; w tym ostatnim, negatywnym przypadku ów wymóg konstytuuje zakaz.

Uprawnienie zostaje zrealizowane, gdy wykona się odpowiadający mu obowiązek, tzn. gdy wykona się wymagane działanie albo gdy nie wykona się

działania zakazanego. Uprawnienie zostaje naruszone, gdy nie wykona się odpowiadającego mu obowiązku, tzn. gdy nie wykona się wymaganego działania albo gdy wykona się działanie zakazane. Narusza się więc czyjeś uprawnienie do życia, gdy wykonuje się zakazane działanie polegające na zabijaniu tej osoby; czyjeś uprawnienie do usług medycznych zostaje naruszone, gdy nie wykona się wymaganego działania, polegającego na zapewnieniu tej osobie usług medycznych. Uprawnienie zostaje pogwałcone, gdy narusza się je w sposób nieuzasadniony, tzn. gdy wymagane działanie jest w nieuzasadniony sposób niewykonane albo gdy w nieuzasadniony sposób wykona się działanie zakazane. Jest wreszcie uprawnienie „przeważone”, gdy narusza się je w uzasadniony sposób, tak iż istnieje wystarczające uzasadnienie dla niewykonania odpowiadającego mu obowiązku, a wymagane działanie w uzasadniony sposób nie jest wykonywane albo zakazane działanie jest w uzasadniony sposób wykonywane.

Uprawnienie wtedy jest absolutne, gdy w żadnych okolicznościach nie może zostać przeważone, nigdy więc nie może być w uzasadniony sposób naruszone i musi być realizowane bez jakichkolwiek wyjątków.

Idea uprawnienia absolutnego jest więc podwójnie normatywna: zawiera nie tylko wspólną dla wszystkich uprawnień-rozszerzeń ideę uzasadnionego roszczenia lub tytułu do podjęcia względnie niepodejmowania pewnych działań, lecz także ideę bezwarunkowej uzasadnialności wykonania albo niewykonania tych działań jako wymaganych. [...]

Ogólna formuła uprawnienia jest następująca: „A ma uprawnienie do X względem B w wyniku Y”. Oprócz samego uprawnienia, mamy tu jeszcze cztery elementy: uprawnienia, czyli uprawnionego (A); *przedmiot* uprawnienia (X); *respondenta* uprawnienia (zobowiązane), tj. osobę mającą odpowiedni obowiązek (B); oraz *podstawę uzasadniającą* uprawnienia (Y). Wszystkie te elementy składają się łącznie na to, co określam mianem treści uprawnienia. Poszczególne elementy mogą się różnić. Różnego rodzaju uprawnienia mogą pozostać ze sobą w konflikcie ze względu na ten czy inny element uprawnienia, tak więc nie wszystkie uprawnienia mogą być absolutne.

Jeden z aspektów takich konfliktów jest szczególnie ważny dla zrozumienia kwestii uprawnień absolutnych. Chociaż, jak wspomniano wyżej, przedmioty uprawnień moralnych uporządkowane są hierarchicznie (wedle stopnia ich konieczności dla działania), to to samo nie dotyczy podmiotów uprawnień. Jeśli jedna grupa czy klasa posiada ze swej istoty wyższe w stosunku do innej klasy czy grupy uprawnienia moralne (jak twierdzono w przeważającej części historii ludzkiej), jakkolwiek konflikt między właściwymi dla nich uprawnieniami będzie łatwo rozstrzygalny: uprawnienia pierwszej grupy zawsze będą miały pierwszeństwo, nie zostaną przeważone (przynajmniej przez uprawnienia członków innych grup), w tym sensie byłyby więc absolutne. Niektóre z głównych konfliktów uprawnień powstają z tego powodu (jak wskazuje ZSR

i inne zasady moralne), że uprawnienia moralne podlegają równej dystrybucji między wszystkie osoby ludzkie jako spodziewane, kierujące się celem podmioty działające. Jest tak nie wątpliwie w przypadku gdy uprawnienie jednej osoby do życia koliduje z uprawnieniem innej osoby, jako że w braku winy którejkolwiek strony przyjmuje się, iż obie osoby mają równe uprawnienia. Zatem trudność w obronie tezy o istnieniu uprawnień absolutnych czerpie siłę głównie ze swego związku z zasadą, że wszystkie osoby są równe w swych uprawnieniach moralnych.

Rozróżnienie składników uprawnień służy wyjaśnieniu różnych poziomów, na jakich można formułować twierdzenia o absolutnym charakterze uprawnień. Możemy wyróżnić trzy takie poziomy. Pierwszym jest poziom *Absolutyzmu Zasad*. Powiada się w jego ramach, iż absolutna (a zatem zawsze obowiązująca i nie dająca się przeważać) jest tylko jakaś zasada moralna o wysokim stopniu ogólności, która w odniesieniu do podmiotów, respondentów, a zwłaszcza do przedmiotów uprawnień we względnie niezróżnicowany sposób przedstawia ogólną formułę, obejmującą wszelkie rozmaite obowiązki wszystkich respondentów lub podmiotów działających wobec wszystkich podmiotów lub recypientów. ZSR należy do zasad tego typu, podobnie jak zasada złotego środka, przykazanie miłości, Kantowski imperatyw kategoryczny i zasada użyteczności. Jednakże *Absolutyzm Zasad* może pozostawić otwartą kwestię tego, czy jakieś szczególne uprawnienia są zawsze absolutne oraz co należy czynić w razie konfliktu. Nawet utylitaryzm może być przykładem *Absolutyzmu Zasad*, gdyż można go interpretować jako uznający za absolutne te uprawnienia, których realizacja służyłaby maksymalizacji powszechnej użyteczności. Uprawnienia takie – jakiegokolwiek by były – mogą oczywiście różnić co do szczegółowej treści w zależności od sytuacji.

Na przeciwnym biegunie znajduje się *Absolutyzm Jednostki*, uznający indywidualną jednostkę za posiadającą uprawnienie do jakiegoś określonego przedmiotu, w określonym czasie i miejscu, gdy wszelkie podstawy przeważenia tego uprawnienia zostały w określonym przypadku pokonane, wciąż jednak pozostawiający otwartą kwestię ogólnych podstaw czy kryteriów przeważenia jakiegokolwiek prawa oraz innej, szczególnej treści takich uprawnień.

Właśnie na poziomie pośrednim, na poziomie *Absolutyzmu Reguł*, kwestia uprawnień absolutnych ujawnia się w najbardziej bezpośredni sposób. Na tym poziomie uprawnienia, których absolutny charakter omawiamy, są charakteryzowane za pomocą kategorii określonych przedmiotów, przy możliwym określeniu także podmiotów i respondentów, tak by można było ustanowić określoną regułę opisującą treść uprawnienia i odpowiadającego mu obowiązku. Opis nie będzie zawierał nazw własnych oraz innych wyrażań indywidualizujących, jak ma to miejsce w przypadku *Absolutyzmu Jednostki*; nie będzie też składał się jedynie z ogólnej formuły znajdującej zastosowanie do wielu różnych rodzajów i uprawnień, a tym samym przedmiotów, podmiotów

i respondentów, jak ma to miejsce w przypadku Absolutyzmu Zasad. Na tym właśnie poziomie zadaje się pytanie o to, czy uprawnienie wszystkich, czy też wszystkich niewinnych osób do życia jest absolutne, czy uprawnienia do wolności wypowiedzi i religii są absolutne, itd. [...]

Z taką zmiennością wiąże się pewien problem: by było absolutnym, uprawnienie musi być bowiem uznawane za obowiązujące bez jakichkolwiek wyjątków. Jednak, jak widzieliśmy, uprawnienia mogą różnić się co do stopnia ogólności, a wynikające stąd uszczegółowienia dotyczące ich przedmiotów, podmiotów czy respondentów mogą tworzyć wyjątki względem uprawnień bardziej ogólnych, pozbawionych takich uszczegółowień. Na przykład uprawnienie niewinnych osób do życia może zawierać wyjątek w stosunku do uprawnienia wszystkich do życia, gdyż reguła ujmująca pierwsze z nich może mieć następujące brzmienie: wszystkie osoby mają uprawnienie do tego, by nie być zabijanym, z wyjątkiem sytuacji, gdy osoby nie są niewinne lub gdy takie zabicie jest bezpośrednio wymagane w celu powstrzymania ich od zabijania kogoś innego. Podobnie, gdy powiada się, że wszystkie osoby mają uprawnienie do życia nadanie szczegółowego znaczenia pojęciu „osób” może sugerować (choć bez konieczności wynikania) istnienie wprowadzającej wyjątek reguły, zgodnie z którą wszystkie zwierzęta (czy nawet wszystkie organizmy) mają uprawnienie do życia z wyjątkiem sytuacji, gdy nie są one osobami względnie ludźmi. Tak więc, skoro uprawnienie absolutne ma obowiązywać bez jakichkolwiek wyjątków, można dojść do dwóch wniosków: albo żadne z uprawnień nie jest absolutne, gdyż każde wymaga jakiegoś uszczegółowienia, albo i wszystkie uprawnienia są równie absolutne, gdyż po dokonaniu ich uszczegółowienia obowiązują już bez dalszych wyjątków.

Rozwiązanie tego problemu wymaga dostrzeżenia, iż nie wszystkie uszczegółowienia pomiotów, przedmiotów i respondentów uprawnień moralnych powodują powstanie wyjątków, których zastosowanie do uprawnienia pozbawia je przymiotu absolutności. Wskażę trzy kryteria dopuszczalnych uszczegółowień. Po pierwsze, gdy w odniesieniu do jakiegoś uprawnienia moralnego stawia się pytanie o jego absolutny charakter, możliwe jest włączenie do tego uprawnienia tylko tego typu uszczegółowienia, którego skutkiem jest użycie pojęcia rozpoznawalnego w zwyczajnym myśleniu praktycznym. To wyklucza zarówno uprawnienia „przeciążone wyjątkami”, jak i takie, których zastosowanie wymagałoby zawilego rachunku użyteczności.

Po drugie, uszczegółowienia muszą dać się uzasadnić za pomocą obowiązującej zasady moralnej. Skoro, jak wskazano wcześniej, idea uprawnienia absolutnego jest podwójnie normatywna, to uprawnienie wraz ze swym uszczegółowieniem nie mogłoby nawet pretendować do statusu absolutnego, gdyby uszczegółowienie nie było moralnie uzasadnione i nie mogłoby tym samym zostać uznane za warunek uzasadnialności uprawnienia moralnego. Istnieje, na przykład, dobre uzasadnienie moralne dla włączenia zastrzeże-

nia niewinności podmiotów uprawnienia do tego, by nie być zabijanym; brak jednak równie dobrego uzasadnienia dla włączenia uszczegółowienia rasowego, religijnego czy innego partykularnego. Należy jednak podkreślić, że takie uszczegółowienie moralne gwarantuje jedynie tak uszczegółowionemu uprawnieniu kandydaturę do bycia absolutnym; samo z siebie nie rozstrzyga ono jednak o tym czy uprawnienie jest absolutne.

Trzecie kryterium dopuszczalnego uszczegółowienia uprawnienia moralnego musi wykluczać wszelkie odniesienie do możliwych niszczycielskich skutków realizacji uprawnienia. Jako, że główną trudnością, wobec której stają uprawnienia absolutne jest to, iż dla każdego uprawnienia można znaleźć przypadek, w którym jego realizacja będzie miała katastrofalne skutki, włączenie tego odniesienia w sam opis uprawnienia wykluczałoby jedną z głównych podstaw podnoszenia kwestii absolutnego charakteru.

Związek między uprawnieniami a katastrofami dodatkowo komplikuje fakt, że te ostatnie – o ile spowodowane są działaniami ludzi – same stanowią naruszenie uprawnień. Uwaga ta rzuca nowe światło na konsekwencjalistyczną tezę, głoszącą brak uprawnień absolutnych. Jeśli bowiem konsekwencjalista twierdzi, że każde uprawnienie może zostać przeważone, jeśli jest to niezbędne dla uniknięcia pewnych katastrof (na przykład gdy same tortury pozwolą władzom ustalić gdzie terrorysta ukrył ładunek dynamitu z zapalnikiem), to odwołuje się on do uprawnień podstawowych. Powiada, że w takim przypadku jedno uprawnienie (uprawnienie do tego, by nie być torturowanym) zostaje przeważone przez inne uprawnienie: uprawnienie do życia wielu potencjalnych ofiar eksplozji. To rodzi następujące pytanie: czy proces przeważania jednego uprawnienia przez inne można kontynuować w nieskończoność, czy też ulega on zakończeniu wraz z uprawnieniami absolutnymi?

By odpowiedzieć na to pytanie należy pamiętać o dwóch rzeczach. Po pierwsze, nawet gdy w celu przeważenia innych uprawnień przywołuje się katastrofy grożące naruszeniem uprawnień podstawowych, problem powstały w wyniku takiego konfliktu zależy przynajmniej w części od przyjęcia założenia (o czym była wcześniej mowa), że wszystkie osoby mają w omawianej sytuacji równe uprawnienia. Nie powstałby poważny konflikt uprawnień ani problem uprawnień absolutnych gdyby, na przykład, uprawnienia osób zagrożonych katastrofą uznano za podrzędne w stosunku do tych, jakie mają osoby nie znajdujące się w takim stanie zagrożenia.

Po drugie, mimo bliskiego związku między uprawnieniami w ogólności a uprawnieniami zagrożonymi katastrofalnymi konsekwencjami, ważne jest ich rozróżnianie. Gdyby bowiem odwołanie się do uniknięcia katastrofalnych konsekwencji ujmowano po prostu jako odwołanie się do realizacji lub ochrony pewnych uprawnień podstawowych, wówczas – przy założeniu, że pewnych katastrof należy zawsze unikać w sytuacji zagrożenia – konsekwencjalista sam okazałby się absolutystą. Możemy uciec przed tym niewygodnym skutkiem

i spójniej ukazać przeciwieństwo absolutyzmu i konsekwencjalizmu, przyjmując kolejne ważne założenie w naszych rozważaniach dotyczących kwestii uprawnień absolutnych. Pośród różnych możliwych uszczegółowień Absolutyzmu Reguł rozważane uprawnienia są normatywną własnością odrębnych jednostek. Z drugiej strony, gdy mówi się o „katastrofie”, często ma się na myśli to, że wiele jednostek ujętych kolektywnie traci jakieś podstawowe dobro, do którego mają uprawnienie. To właśnie z sumy ich strat powstaje katastrofa. (To oczywiście podkreśla związek między odwoływaniem się do katastrofalnych następstw a utylitaryzmem). Tak więc pytanie o istnienie uprawnień absolutnych należy postawić jako pytanie o to, czy jednostki, z których każda posiada równe uprawnienia moralne (i każdą należy – stosownie do wymogów Absolutyzmu Reguł – charakteryzować poprzez uszczegółowienia dające się uzasadnić moralnie oraz uznawane w myśleniu praktycznym), mają takie uprawnienia, których nigdy nie można przeważać, nawet jeśli wziąć pod uwagę następstwa katastrofalne dla uprawnień zbiorowych? [...]

Musimy teraz poddać analizie korzyści płynące z pierwszego argumentu kosekwencjalistów przeciwko dopuszczalności absolutnych uprawnień moralnych, tego mianowicie, iż można zawsze wyobrazić sobie okoliczności, w których realizacja uprawnień byłaby na tyle katastrofalna, iż ich wymogi zostałyby przeważone. Formalna struktura tego argumentu przedstawia się tak: (1) jeżeli U, to K. (2) O (~K). (3) Zatem O(~U). Na przykład, (1) jeżeli uprawnienie jakiejś osoby do życia zostanie w pewnych okolicznościach zrealizowane, wówczas może wystąpić lub wystąpi jakaś wielka katastrofa. Lecz (2) katastrofa taka nie powinna się zdarzyć (nie można dopuścić, by się zdarzyła). Zatem, (3) we wskazanych okolicznościach uprawnienie nie powinno być realizowane, nie jest więc absolutne.

Proponującym ten argument nie udawało się zwykle dostrzec, iż może on prowadzić w przeciwnym kierunku. Jeśli wyjątki od realizacji jakiegokolwiek uprawnienia moralnego można uzasadnić wyobrażając sobie możliwe katastrofalne następstwa jego realizacji, dlaczego by nie uzasadniać bezwyjątkowych uprawnień moralnych poprzez nadawanie im takiej treści, by naruszanie ich było uderzająco złe. Formalnie taki argument wyglądałby następująco: (1) jeżeli ~U, to Z. (2) O(~Z). (3) Zatem O(U). Na przykład, (1) jeśli nie zostanie zrealizowane uprawnienie matki do tego, by nie być zamęczoną na śmierć przez własnego syna, zostanie wyrządzone zło. Lecz (2) zło takie nie powinno nigdy wystąpić (nie można dopuścić, by wystąpiło). Zatem (3) uprawnienie powinno być zrealizowane bez żadnych wyjątków, jest więc absolutne.

Należy poczynić dwie wstępne uwagi dotyczące powyższych argumentów. Po pierwsze, mimo formalnego podobieństwa, „to” w każdej z pierwszych przesłanek ma inne znaczenie. W pierwszym argumentcie oznacza związek o charakterze następstwa przyczynowego: jeżeli zrealizuje się czyjeś uprawnienie-

nie do życia, może wystąpić lub wystąpi jako skutek rozpoznawalny fenomen jakiejś wielkiej katastrofy. Natomiast w drugim argumencie „to” oznacza związek moralno-pojęciowy: uderzające zło nie jest przyczynowym następstwem zamęczenia matki na śmierć przez własnego syna; stanowi raczej jego centralny, moralnie konstytutywny element. Drugi argument nie jest więc konsekwencjalistyczny (jak pierwszy) mimo logicznej formy poprzednika i następnika w każdej z pierwszych przesłanek.

Podobna uwaga odnosi się do zawartego w drugim argumencie uszczegółowienia badanego uprawnienia jako uprawnienia matki do tego, by nie być zamęczoną na śmierć przez własnego syna. Uszczegółowienie to nie wykracza poza sformułowany wyżej trzeci wymóg dla dopuszczalności uszczegółowień, by w sformułowaniu uprawnienia nie zawierać odniesienia do katastrofalnych następstw. Zamęczenie na śmierć nie jest bowiem katastrofalnym następstwem przyczynowym naruszenia uprawnienia, lecz jest naruszeniem samego uprawnienia, podobnie jak to, by nie zostać zamęczoną na śmierć przez własnego syna nie jest następstwem realizacji uprawnienia, lecz jest uprawnieniem. Rozróżnienie to może wydać się jaśniejsze w mniej skrajnym przypadku uprawnienia do tego, by nie być okłamywanym. Bycie okłamanym nie jest przyczynowym następstwem naruszenia tego uprawnienia; jest to raczej naruszenie uprawnienia. Co więcej, w każdym przypadku dwa pierwsze wymogi dla dopuszczalności uszczegółowień uprawnień moralnych również zostają zrealizowane: ich treść jest rozpoznawalna w zwyczajnym myśleniu praktycznym oraz uzasadnia je obowiązująca zasada moralna. [...]

Przypuśćmy, że tajemnicza grupa politycznych ekstremistów weszła w posiadanie arsenału broni atomowej; by dowieść, że posiadają broń i wiedzą jak jej użyć porwali znanego naukowca, pokazali mu broń i następnie zwolnili, by potwierdził to w publicznym oświadczeniu. Następnie terroryści ogłosili zamiar użycia broni przeciwko wybranemu odległemu miastu, chyba że pewien prominentny mieszkaniec miasta, młody, zaangażowany politycznie prawnik o nazwisku Abrams zamęczy swą matkę na śmierć i uczyni to publicznie w tym mieście, w określony sposób, we wskazanym miejscu i czasie. Jako że członkowie gangu zamordowali już kilku innych prominentnych obywateli miasta, ich groźba wydaje się wiarygodna. Deklarowane przez nich motywy obejmują promocję ich sprawy poprzez pokaz siły oraz zdemaskowanie moralizatorskich pretensji ich przeciwników politycznych.

Czy Abrams powinien zamęczyć swą matkę na śmierć, by zapobiec groźbie katastrofy nuklearnej? Może mógłby tylko udawać torturowanie matki, następnie bezpiecznie ukrytej na czas poszukiwania członków gangu? Abstrahując od tego, że gang mógłby z łatwością rozpoznać mistyfikację, sprzeciw wobec tak postawionych pytań ma przede wszystkim charakter moralny, gdyż wydają się one pozostawiać otwartą perspektywę możliwości przyzwolenia i uczestnictwa w rażąco złym przedsięwzięciu. Sprowadzenie na własną matkę

takiego cierpienia byłoby najwyższym aktem zdrady. Wykonując czy choćby obserwując wykonanie czegoś takiego, syn straciłby cały szacunek do siebie i uznałby swe życie za niegodne życia. Uprawnienie matki do tego, by nie być zamęczoną na śmierć przez własnego syna nie podlega żadnym kompromisom. Jest absolutne.

Jego absolutny charakter może być analizowany w kilku różnych, powiązanych ze sobą wymiarach, wyrastających z najwyższej zasady moralności. Zasada wymaga szacunku dla uprawnień wszystkich ludzi do niezbędnych warunków ludzkiego działania, a to obejmuje szacunek dla samych osób jako posiadających racjonalną zdolność refleksji nad celami oraz kontroli swego zachowania w świetle takiej refleksji. Zasada zakazuje więc użycia osoby jako środka prowadzące go do dobrego bycia innych osób. Zamęczenie matki na śmierć przez własnego syna, nawet w celu ochrony życia innych, byłoby z jego strony radykalnym pogwałceniem tej zasady i tym samym owych uprawnień, podobnie jak podjęta przez kogokolwiek próba zmuszenia go do takiego działania. Z tego powodu odpowiednie jego określenie nie ogranicza się do uznania za „niewłaściwe”, lecz nazywa takie działanie „odrażającym”, „niskim”, „potwornym”. W skali modalności moralnych określenia takie funkcjonują jako przeciwne bieguny określeń takich jak „wykraczające poza zwykłe obowiązki”. To, co wykracza poza zwykłe obowiązki nie jest bowiem jedynie dobre czy właściwe, lecz obejmuje czyny święte i heroiczne, w których zasługa moralna przekracza to, czego ściśle wymaga się od podmiotów działających. Odpowiednio, to, co niskie, odrażające czy potworne nie jest tylko złe lub niewłaściwe, podważa bowiem nawet minimalną wartość moralną działającego i recypującego, a tym samym podstawowe założenia samej moralności. Tak jak to, co wykracza poza zwykłe obowiązki jest w najwyższym stopniu dobre, tak to, co odrażające jest w najwyższym stopniu złe i diaboliczne, a moralna nieodpowiedniość tak wielka, iż ukształtowana moralnie osoba nigdy nie wzięłaby pod uwagę uczynienia tego. To tylko kolejny sposób powiedzenia, iż pogwałcone uprawnienia muszą pozostać absolutne.

Jest jednak jeszcze druga strona tego samego problemu. Co stanie się z tysiącami niewinnych mieszkańców odległego miasta, których życie zawisnie na włosku w obliczu zagrożenia wybuchem atomowym? Czy i oni nie mają uprawnienia do życia, które z powodu ich liczby wydaje się o wiele wyższe niż uprawnienie matki? Czy nie mogliby uznać, iż mimo chwalebnej czystości moralnej Abramsa nie zabijającego swej matki, nie wolno mu nabyć tej czystości za cenę ich życia i potraktowania ich jako środka do swych celów przy pogwałceniu ich uprawnień? Można więc dowieść, że poprawny moralnie opis alternatywy stojącej przed Abramsem nie sprowadza się do tego, że ma on wybór między pogwałceniem a niepogwałceniem uprawnienia niewinnej osoby do życia, lecz raczej do wyboru między niegwałceniem uprawnienia niewinnej osoby do życia i tym samym pogwałceniem uprawnienia do życia

tysięcy niewinnych osób (poprzez wzięcie części odpowiedzialności za ich śmierć) a pogwałceniem uprawnienia do życia jednej niewinnej osoby i tym samym ochrony lub realizacji uprawnienia do życia tysięcy niewinnych osób. Mamy tu tragiczny konflikt uprawnień i ilustrację wysokiej ceny wyliczonej przez absolutyzm moralny. Konsekwencjalista, utrzymujący, że należy zawsze podejmować działanie maksymalizujące użyteczność albo minimalizujące bezużyteczność, uznałby w takiej sytuacji prymat życia tysięcy osób. [...]

Czy możliwa jest jeszcze inna odpowiedź, uwzględniająca sedno, ujęcia absolutystycznego? Na wiele sposobów da się wykazać, że odmawiając zamęczenia swej matki na śmierć Abrams nie pogwałci uprawnień rzesz innych mieszkańców, którzy w efekcie zginą, gdyż nie ponosi on odpowiedzialności moralnej za ich śmierć. Mógłby więc absolutysta twierdzić, że nawet jeśli pozostali umrą, wciąż będą oni mieli absolutne uprawnienie do życia, gdyż naruszenie ich uprawnienia nie zostaje naruszone przez jego argument. W tym celu można by dodać przynajmniej trzy rozróżnienia. W formie niekwalifikowanej, w jakiej były dotąd prezentowane, nie prowadzą one z powodzeniem do zamierzonego wniosku. [...]

Pierwsze z rozróżnień obejmuje zamiar bezpośredni i pośredni. Gdy Abrams zaniecha zamęczenia matki na śmierć, przedmiotem jego zamiaru bezpośredniego nie będzie następująca w wyniku tego śmierć innych mieszkańców, ani jako cel, ani jako środek. Są to jedynie przewidywane, lecz niezamierzone skutki uboczne jego działania, czy – jak w tym przypadku – zaniechania. Nie ponosi więc moralnej odpowiedzialności za te śmierci. [...]

Dokąd nas to wszystko prowadzi? Czy z absolutnego charakteru uprawnienia matki do tego, by nie być zamęczoną na śmierć przez syna, wynika iż w opisanych okolicznościach należałoby dopuścić do eksplozji atomowej zabijającej niezliczone tysiące niewinnych, w tym być może Abramsa i jego matkę?

By poprawnie odpowiedzieć na to pytanie nieodzowne jest odróżnianie absolutyzmu abstrakcyjnego i konkretnego. Absolutysta abstrakcyjny w żadnym momencie nie bierze pod uwagę następstw lub związków empirycznych czy przyczynowych mogących mieć wpływ na wynik jednej z rozważanych alternatyw. Postrzega obydwie możliwości jako wzajemnie wykluczające się i wyczerpujące. Jego jedyną troską jest moralna niewinność podmiotu działającego, bez względu na skutkujące z działań podmiotu dole i niedole innych.

Tymczasem, co sugerowałem wyżej, konkretny absolutysta troszczy się o następstwa i związki empiryczne, zawsze jednak w granicach uprawnienia uznawanego przezeń za absolutne. Jego konsekwencjalizm jest więc raczej ograniczony niż nieograniczony. Ze względu na troskę o związki empiryczne, bierze pod uwagę szerszą gamę możliwych alternatyw, wykraczającą poza prosty dualizm, do którego ogranicza się abstrakcyjny absolutysta. Skupia się on nie tyle na moralnej niewinności podmiotu działającego, ile raczej na podstawowych uprawnieniach osób do niepodlegania niewypowiedzianemu złu.

W ramach tej postawy absolutysta konkretny troszczy się jednak głęboko o skutki realizacji tych uprawnień dla podstawowego dobrobytu innych osób. Wagę tego rozróżnienia rozjaśni zastosowanie go do przypadku Abramsa. Jeśli jest on abstrakcyjnym absolutysta, stoi przed wzajemnie wykluczającymi się składnikami alternatywy: (1) zamęczy matkę na śmierć; (2) terroryści rzucą bombę atomową, zabijając tysiące niewinnych osób. Ze wskazanych wyżej powodów odrzuci (1). Staje tym samym przed oskarżeniem o wybór (2) albo przynajmniej przyzwolenie na (2), choć zasada ingerującego działania wyłącza jego moralną winę czy odpowiedzialność.

Jeśli jednak Abrams jest konkretnym absolutysta, nie uważa, iż stoi jedynie przed tak okrutną alternatywą, nie uważa też jej składników ani ich negacji za wzajemnie się wykluczające. Jego proces myślowy uwzględnia wiele dodatkowych aspektów. Zgodnie z tym, co sugerowano wyżej, uznaje on, że jego działanie (1) nie gwarantuje nie wystąpienia (2). Przeciwnie, podjęcie przez niego działania (1) doprowadzi prawdopodobnie do kolejnych gróźb wystąpienia (2), o ile on albo ktoś inny nie dokona dalszych niewypowiedzianych złych czynów (3), (4), itd. (Podobnego przykładu dostarczają żądania Hitlera formułowane w Monachium pod adresem Czechosłowacji po zajęciu Austrii, dalsze żądania wobec Polski po kapitulacji Czechosłowacji i kolejne tragedie). Co więcej, (2) może się zdarzyć nawet jeśli Abrams dokona (1). Słowo osób groźących (2) nie zasługuje na zaufanie.

Z drugiej strony, odtwarzając rozumowanie Abramsa, nie dokonanie przez niego (1) nie musi wcale prowadzić do (2). Może być tak z wielu powodów. On lub władze muszą zaangażować terrorystów w dialog, w którym ich żądanie zostaną upublicznione i poddane poważnym rozważaniom. Wszelkie elementy racjonalności w ich myśleniu zostałyby wykorzystane dla przedstawienia nowych alternatyw. Jednocześnie podjęto by działania mające zapobiec groźbie katastrofy. W końcowej części tekstu zajmę się tłem konkretnego absolutyzmu.

[...] Niekiedy utrzymuje się, iż zobowiązania moralne są zrelatywizowane do podmiotu działającego, w tym sensie, że – przynajmniej w sytuacji konfliktu – należałoby dać pierwszeństwo dobru tych osób, z którymi jest się związanym więzami rodzinnymi lub dla których żywi się szczególne uczucia. Stanowisko takie w rozważanej kwestii sugerowałoby ograniczenie kręgu podmiotów mających uprawnienie absolutne względem respondentów do wymienionych relacji. Można by też sądzić, że im bardziej oddalamy się od związków rodzinnych i uczuciowych, podmioty uprawnień zaczynają coraz bardziej przypominać anonimową listę osób, które zabiłby wybuch atomowy, tak iż ilościowa miara straconego życia stałaby się trafniejszym argumentem za przyznaniem uprawnień.

Wniosek taki nie pojawia się jednak. Większość z podanych wyżej argumentów za absolutnym uprawnieniem matki do tego, by nie być zamęczoną

na śmierć, znajduje zastosowanie do innych możliwych podmiotów ludzkich bez takiego uszczegółowienia. Celem moim, gdy rozpoczynałem od tak wyrazistego przykładu relacji matka-syn, było możliwie jaskrawe odmalowanie zagadnienia. Osiągnąwszy jednak ten cel, można tonować barwy we wskazany sposób. Choć rzeczywiście matka jest bardziej uprawniona do skutecznej troski ze strony syna niż ze strony innych, niezwiązanych osób, brak uzasadnienia dla pogwałcenia uprawnień znajdujących się na tym samym poziomie konieczności działania nie zmienia się stosownie do stopnia pokrewieństwa czy liczby osób poszkodowanych. Abrams nie znalazłby uzasadnienia dla torturowania innych niewinnych osób w opisanych okolicznościach i nie dokonanie morderstwa nie ściągnęłoby na niego moralnej odpowiedzialności za śmierć innych niewinnych osób, które w następstwie tego mogłyby zostać uśmiercone przez kogoś innego.

Uwagi powyższe znajdują również zastosowanie do innych, mniej jaskrawych niż poruszane przeze mnie dotychczas, przedmiotów uprawnień. Ogólną treść tych przedmiotów ująć można następująco: wszystkie niewinne osoby mają absolutne uprawnienie do tego, by nie być zamierzonymi ofiarami zabójczych projektów. Uprawnienie to, mimo wzrastającej ogólności co do podmiotu, przedmiotu i respondentów pozostaje zgodne z wymogami Absolutyzmu Reguł. Pojęcie „zamierzone” odnosi się przy tym zarówno do zamiaru pośredniego, jak i bezpośredniego, przy czym ten pierwszy regulowany jest zasadą działania ingerującego. „Projekt” oznacza określony, świadomie powzięty plan; wyłącza zatem nieprzewidziany i nagły kryzys, powstały na przykład gdy nieszczęsny kierowca dreźny z zepsutymi hamulcami musi wybierać między zabiciem jednej osoby albo pięciu. Uprawnienie absolutne nakłada zakaz jakiegokolwiek formy aktywnego uczestnictwa w skierowanym przeciwko niewinnym osobom projekcie zabójczym, zarówno na jego twórców jak i na tych, którzy akceptują jego warunki ze względu na to, co uznaliby za gorsze następstwa. „Niewinność” wiąże się z wieloma pytaniami interpretacyjnymi, których nie sposób tu omówić, choć jej główne kryteria można znaleźć w pierwszej części niniejszej pracy. Pojęcie „osoby” obejmuje wszystkie oczekiwane, kierujące się celem podmioty działające.

Uprawnienie do tego, by nie być zamierzoną ofiarą zabójczych projektów nie jest jedynym szczególnym uprawnieniem absolutnym, z pewnością jest jednak jednym z najważniejszych. Ogólny cel leżący u podstawy wszystkich uprawnień absolutnych wynika z omówionej wyżej zasady moralnej. Na poziomie Absolutyzmu Zasad, można go sformułować następująco: działającym podmiotom i instytucjom absolutnie nie wolno poniżać osób, traktować ich jakby były one po zbawione uprawnień lub godności. Korzyści płynące z tego zakazu rozszerza się na wszystkie osoby, winne lub niewinne; co do pierwszych, o ile są sprawiedliwie ukarane, pozostają traktowane jak odpowiedzialne moralne podmioty działające zdolne zrozumieć zasadę moralności

i działać zgodnie z nią, kara zaś nie może być okrutna ani arbitralna. Inne szczegółowe uprawnienia absolutne również mogą zostać wywiedzione z tej zasady. Ponieważ zasada wymaga, by każdy podmiot działający działał stosownie do rodzajowych uprawnień recipientów i swoich własnych, szczegółowe uprawnienia są absolutne, o ile służą ochronie podstawowych założeń obowiązującej zasady moralnej w jej równym zastosowaniu do wszystkich osób.

Lon L. Fuller

PROBLEM DONOSICIELA

Źródło: L. L. Fuller, *Moralność prawa*, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2004, s. 211-218 (przeł. S. Amsterdamski)

Załóżmy, że pewna osoba została wybrana niewielką przewagą głosów na ministra sprawiedliwości kraju liczącego około dwudziestu milionów mieszkańców. Zaraz po objęciu stanowiska stanęła przed poważnym problemem. Pozwolę sobie najpierw opisać tło sprawy.

Przez wiele dziesięcioleci kraj cieszył się pokojowymi, konstytucyjnymi i demokratycznymi rządami. Później jednak nastąpiły złe czasy. Normalne stosunki zostały zachwiane przez pogłębiający się kryzys gospodarczy i zaostrzające zatargi między różnymi ugrupowaniami o odmiennych poglądach ekonomicznych, politycznych i religijnych. Mężem opatrnościowym został przewodniczący partii politycznej, noszącej nazwę Purpurowych Koszul.

W wyborach powszechnych, przebiegających w atmosferze niepokoju. Przewodniczący został wybrany prezydentem republiki, a jego zwolennicy zdobyli większość mandatów w zgromadzeniu narodowym. Do sukcesu partii w wyborach przyczyniła się częściowo kampania demagogicznych obietnic i pomysłowych oszustw, ale również fizyczne zastraszanie wielu ludzi przez nocne napady Purpurowych Koszul. Powstrzymało to wielu wyborców od udziału w głosowaniu.

Kiedy Purpurowe Koszule zdobyły władzę, nie podjęto żadnych kroków, by znieść starą konstytucję lub zmienić jakieś jej postanowienia. Niezmieniony pozostał również kodeks cywilny i karny, a także odpowiednie procedury. Nie podjęto żadnych oficjalnych kroków, by usunąć dotychczasowych urzędników państwowych lub sędziów. Nadal odbywały się w ustalonych terminach wybory, chociaż głosy liczono pozornie uczciwie. Kraj żył jednak w atmosferze terroru.

Sędziów, którzy wydawali wyroki sprzeczne z życzeniami partii, bito lub mordowano. Sens kodeksu karnego został wypaczony w taki sposób, by przeciwnicy polityczni znaleźli się w więzieniu. Wprowadzono tajne przepisy, których treść znana była tylko górnym szczeblom hierarchii partyjnej. Uchwalono prawa działające z mocą wsteczną, w których świetle przestępstwem okazywały się czyny prawnie dozwolone w chwili ich dokonania. Rząd nie liczył się z konstytucyjnymi ograniczeniami swej władzy, z zastanym, a nawet z własnym prawodawstwem. Wszystkie opozycyjne partie zostały rozwiązane. Tysiące przeciwników politycznych skazano na śmierć, zabijano ich w wię-

zieniach lub podczas nocnych napadów terrorystycznych. Ogłoszono ogólną amnestię dla osób skazanych za czyny „popełnione w obronie ojczyzny przed zdradą”. Z amnestii tej skorzystali wszyscy więźniowie, którzy byli członkami partii Purpurowych Koszul. Nikt, kto do partii nie należał, nie opuścił więzienia na mocy tego prawa amnestyjnego.

W ramach swej przemyślnej polityki Purpurowe Koszule stosowały giętką taktykę. Czasami akcje swe przeprowadzały za pośrednictwem członków partii działających „w masach” na ulicach, kiedy indziej zaś wykorzystywały do tego celu podporządkowany sobie aparat państwowy. Wybór między tymi dwiema metodami uwarunkowany był wyłącznie względami wygody. Tak na przykład, kiedy góra partii postanowiła zniszczyć byłych socjaldemokratów (partia ta stawiała zawzięty opór reżimowi), zastanawiano się nad najlepszym sposobem konfiskaty ich majątku. Jedna z frakcji, ulegająca jeszcze przedrewolucyjnym koncepcjom, chciała dokonać tego za pomocą ustawy orzekającej przepadek mienia w związku z czynami kryminalnymi. Druga frakcja za stosowniejsze uważała zmuszenie właścicieli siłą do zrzeczenia się własności. Twierdziła bowiem, że uchwalenie takiej ustawy wywoła za granicą nieprzychylnie komentarze. Przewodniczący postanowił zastosować działanie bezpośrednie przez kanały partyjne, zatwierdzając tajnym rozporządzeniem partyjną akcję oraz uzyskane w jej efekcie, pod fizycznym przymusem, oświadczenia o zrzeczeniu się prawa własności.

Wkrótce władza Purpurowych Koszul została obalona, przywrócono konstytucyjny i demokratyczny system. Po obalonym reżimie pozostały jednak do rozstrzygnięcia pewne skomplikowane problemy, których rozwiązanie stało się przedmiotem zabiegów ministra sprawiedliwości. Jeden z tych problemów dotyczył donosicieli.

Za czasów panowania Purpurowych Koszul wiele osób donosiło władzom partyjnym lub państwowym na swych przeciwników. Powiadamiano o takich rzeczach, jak prywatne wyrażanie poglądów krytycznych na temat rządu, słuchanie zagranicznego radia, powiązania z przestępcami i chuliganami, gromadzenie żywności ponad dozwoloną ilość, nie zawiadamianie władz o fakcie zgubienia dowodu tożsamości w terminie pięciu dni od zdarzenia itp. Za każdy z tych czynów groziła kara śmierci. W niektórych przypadkach wyrok tej treści opierał się na przepisach „nadzwyczajnych”, w innych zaś wydawany był bez podstaw ustawowych, chociaż przez sędziów formalnie mianowanych prawidłowo.

Po obaleniu Purpurowych Koszul opinia publiczna domagała się ukarania donosicieli. Rząd tymczasowy odkładał rozpatrzenie tej sprawy. Tymczasem stała się ona palącą i nie sposób było odraczać dłużej jej rozstrzygnięcia. Toteż pierwszą czynnością ministra sprawiedliwości, w trakcie debaty po objęciu stanowiska, było poproszenie pięciu zastępców o przeanalizowanie tego

zagadnienia i przedstawienie swych zaleceń. Oto co powiedzieli w trakcie debaty.

Pierwszy zastępca. „Jest rzeczą dla mnie oczywistą, że w sprawie tak zwanych donosicieli nic nie możemy uczynić. Czyny, których dotyczyły ich donosy, były w świetle przepisów ustanowionych przez ówczesną władzę niedozwolone. Wydawane wyroki pozostawały w zgodzie z obowiązującymi wówczas zasadami prawa. Zasady te różniły się od tych, do których przywykliśmy, i uważamy je za niegodziwe. Niemniej były to prawa naszego kraju. Jedną z zasadniczych różnic między tamtym prawem a naszym polega na przyznaniu w sprawach karnych znacznie szerszych uprawnień sędziom. Ta zasada i jej konsekwencje zasługuje w równej mierze na nasz szacunek jak przeprowadzona przez Purpurowe Koszule reforma prawa spadkowego, zgodnie z którą zamiast trzech, wymagane są tylko dwa podpisy świadków pod testamentem. Jest rzeczą nieistotną, iż zasada ta, dając sędziom bardziej lub mniej swobodne uznanie w sprawach karnych, nigdy nie została formalnie uchwalona, a stosowana była na zasadzie cichego przyzwolenia. Zupełnie to samo można bowiem powiedzieć o przeciwstawnej zasadzie, którą akceptujemy, a która bardzo ogranicza władztwo sędziego. Różnica między nami a Purpurowymi Koszulami nie polega na tym, iż ich władza była bezprawna – samo to określenie jest już zresztą wewnątrznie sprzeczne – lecz dotyczy raczej ideologii. Nikt nie żywi takiej nienawiści do Purpurowych Koszul jak ja. Jednakże zasadnicza różnica między naszą filozofią a ich polega na tym, że my dopuszczamy i tolerujemy różnice opinii, podczas kiedy oni narzucają wszystkim swój monolityczny pogląd. Cały nasz system rządzenia zakłada, że prawo jest rzeczą zmienną, zdolną wyrażać i realizować różne dążenia. Zasadniczym elementem naszych przekonań jest pogląd, że kiedy pewien cel został zalegalizowany w prawie lub postanowieniu sądowym, to pogodzić się z nim muszą tymczasowo również i ci, którym jest on nie w smak. Pozostaje im oczekiwać na okazję, kiedy – czy to za pośrednictwem wyborów, czy w drodze innego postępowania – uzyskać będą mogli prawne potwierdzenie własnych celów. Purpurowe Koszule po prostu pomijały prawa, które ze względu na ich cel nie odpowiadały im; nie uważali oni, by warte były choćby wysiłku związanego z ich uchyleniem. Jeśli chcemy obecnie przekreślić czyny ich reżimu, ogłaszając, że ten oto proces był bezprawny, ta ustawa – nieważna, ten wyrok – zbyt surowy, to uczynimy dokładnie to samo, za co ich potępiamy. Zdaję sobie sprawę, iż dla realizacji programu, który proponuję, potrzeba wiele odwagi i że znajdziemy się pod presją opinii społecznej. Musimy być również przygotowani do tego, by zapobiec publicznym samosądom. Wyrażam przekonanie, że w długoterminowej perspektywie proponowane przeze mnie postępowanie jest jedynym sposobem zapewnienia sukcesu koncepcjom prawa i władzy, w które wierzę”.

Drugi zastępca. „Może to dziwne, ale dochodzę do tego samego wniosku, co mój kolega, na podstawie zgola przeciwstawnych argumentów. Absurdem

wydaje mi się mówienie, iż reżim Purpurowych Koszul był prawowity. System prawny nie istnieje jeszcze przez sam fakt, że policjanci nadal patrolują ulice i noszą mundury, a konstytucja czy kodeks pozostają nie odwołane i spokojnie leżą na półce. System prawny zakłada prawa, które są lub mogą być znane tym, którzy im podlegają. Zakłada pewną jednolitość postępowania, to znaczy że identyczne sprawy są tak samo osądzone. Zakłada nieistnienie pewnych nieprawowitych ośrodków władzy, jak Partia Purpurowych Koszul, stojąca ponad rządem i interweniująca w wymiar sprawiedliwości, ilekroć ten nie działał zgodnie z jej życzeniami. Wszystkie te założenia składają się na koncepcję porządku prawnego i nie mają nic wspólnego z poglądami politycznymi lub koncepcjami ekonomicznymi. Moim zdaniem, prawo – w normalnym sensie tego słowa – przestało istnieć, kiedy Purpurowe Koszule zdobyły władzę. Za czasów ich reżimu nastąpiło w gruncie rzeczy bezkrólewie, jeśli idzie o rządy prawa. Zamiast rządu kierującego się prawami mieliśmy do czynienia z wojną każdego z każdym, prowadzoną za zamkniętymi drzwiami, w ciemnych uliczkach, za pomocą intryg pałacowych i konspiracji z więziennego podwórza. Działalność donosicieli była jednym z elementów tej wojny. Potępienie tej działalności jako czynu przestępnego byłoby równoznaczne z próbą zastosowania koncepcji prawnych do walki o byt, prowadzonej w dżungli lub w morskich głębinach. Musimy zapomnieć o tym całym ponurym okresie bezprawia w naszej historii jak o złym śnie. Jeśli podsycać będziemy ogień nienawiści rozpalony w tym okresie, ściągniemy na siebie nieszczęście i grozić nam będzie skażenie tymi samymi miazmatami. Dlatego powiadam razem z moim kolegą – niech przeszłość pozostanie przeszłością. Nie wszczynajmy żadnego postępowania przeciwko tak zwanym donosicielom. To, co czynili, nie było ani zgodne, ani niezgodne z prawem, żyli bowiem nie w praworządnym ustroju, a pod władzą anarchii i terroru”.

Trzeci zastępca. „Żywię głęboką podejrzliwość wobec każdego rozumowania opartego na alternatywie w postaci «albo–albo». Nie sądzę abyśmy musieli zakładać, że albo cały reżim Purpurowych Koszul stał poza prawem, albo że wszystkie jego czyny zasługują na pełne uwierzytelnienie jako akty prawowitej władzy. Moi dwaj koledzy dostarczyli mimo woli mocnych argumentów przeciwko tym skrajnym założeniom, wskazując, że każde z nich prowadzi do absurdałnego wniosku, który ze względów politycznych i etycznych jest nie do przyjęcia. Jeśli porzucimy emocje i zastanowimy się spokojnie nad całą sprawą, to okaże się, że za panowania Purpurowych Koszul nie mieliśmy bynajmniej do czynienia ze stanem wojny wszystkich przeciwko wszystkim. Pod powierzchnią wydarzeń biegło tak zwane normalne życie – ludzie żenili się, sprzedawano towary, sporządzano i wykonywano testamenty. Życie to niosło ze sobą zwykle kłopoty – zdarzały się wypadki samochodowe, bankructwa, nie poświadczone testamenty lub błędy drukarskie w prasie, przypadkowo szkalujące ludzi. Znaczna sfera tego normalnego życia i codziennych kłopo-

tów pozostawała nietknięta przez ideologię Purpurowych Koszul. Problemy prawne, jakie w tej sferze powstawały, rozpatrywane były przez sądy w zasadzie w ten sam sposób jak kiedyś, i jak rozpatrywane są obecnie. Gdybyśmy oświadczyli, że wszystko, co zaszło za czasów Purpurowych Koszul, było bezprawne, spowodowałoby to nieznośny chaos. Z drugiej wszakże strony, z pewnością nie możemy powiedzieć, że dokonywane przez członków partii na rozkaz Przewodniczącego morderstwa uliczne były w zgodzie z prawem tylko dlatego, że partia podporządkowała sobie rząd, a jej szef został prezydentem republiki. Jeśli mamy potępić czyny kryminalne partii i jej członków, absurdem byłoby, gdybyśmy wyjęli z tego wszelkie działania przeprowadzane za pośrednictwem aparatu państwowego, który stał się w gruncie rzeczy *alter ego* partii Purpurowych Koszul. Musimy zatem w tej sytuacji, podobnie jak we wszystkich sprawach ludzkich, różnicować. Interweniować musimy tam, gdzie przenikła ideologia Purpurowych Koszul i gdzie skorumpowała ona wymiar sprawiedliwości. Do tego rodzaju pogwałceń sprawiedliwości zaliczyłbym, na przykład, przypadek człowieka, który będąc zakochanym w cudzej żonie, skazał jej męża na śmierć, donosząc władzom, iż ten popełnił drobne przestępstwo – na przykład nie zawiadomił w ciągu pięciu dni o zagubieniu dowodu tożsamości. Z punktu widzenia prawa karnego, obowiązującego w chwili popełnienia czynu, nie odwołanego przez Purpurowe Koszule, donosiciel ten jest mordercą. Spowodował śmierć kogoś, kto stał na drodze jego namiętności, wykorzystując sąd dla swych zamiarów przestępczych. Wiedział, że sądy są posłusznym narzędziem realizacji wszelkiej polityki, jaką Purpurowe Koszule uznają za dogodną. Istnieje wiele równie oczywistych przypadków. Przyznaję, że istnieją również inne, nie tak proste. Będziemy mieli, na przykład, kłopoty z wścibskimi, którzy donosili władzy o wszystkim, co wydawało się im podejrzane. Niektórzy z nich nie kierowali się chęcią wyrządzenia szkody tym, na których donosili, lecz chcieli uzyskać przychylność partii, by zatrzeć – może bezzasadne – podejrzania wobec nich samych, albo czynili to z czystego natręctwa. Nie wiem, jak powinniśmy potraktować tego rodzaju przypadki, i nie wypowiadam się na ich temat. Ale fakt, że takie kłopotliwe przypadki istnieją, nie powinien powstrzymywać nas od działania tam, gdzie sprawa jest jasna, a spraw takich jest zbyt wiele, byśmy mogli je pominąć”.

Czwarty zastępca. „Podobnie jak mój przedmówca, ja również odnoszę się sceptycznie do rozumowania podążającego za przeciwstawieniem «albo –albo». Sądzę jednak, że powinniśmy się zastanowić bardziej wnikliwie, do czego zmierzamy. Propozycja dokonywania wyboru wśród czynów obalonego reżimu jest z gruntu nie do przyjęcia. Jest to w istocie rzeczy po prostu i zwyczajnie purpurokoszulizm. Jakieś prawo się nam podoba, to będziemy je stosować. Z jakimś wyrokiem się zgadzamy, niech się ostanie. To prawo nam się nie podoba, stwierdźmy, że nigdy nie było ono prawem. Jeśli jakiegoś aktu rządowego nie aprobujemy – unieważnijmy go.

Postępując w ten sposób, zajmujemy w stosunku do praw i aktów rządu Purpurowych Koszul dokładnie tę samą bezpryncypialną postawę, jaką oni przyjmowali wobec praw i aktów rządu, który zastąpili. Będziemy mieli do czynienia z chaosem, każdy sędzia i prokurator stosować będzie prawo według swego widzimisię. Zamiast położyć kres nadużyciom reżimu Purpurowych Koszul, propozycja mojego kolegi tylko je przedłuży. Istnieje tylko jeden sposób uporania się z tym problemem, który odpowiada naszej filozofii prawa i państwa. Trzeba ująć go w prawie uchwalonym formalnie czy też specjalnej ustawie. Zbadajmy cały problem donosicielstwa, zbierzmy wszystkie dotyczące go fakty i zredagujmy odpowiednią jasną ustawę. Nie będziemy wówczas naginać starych praw do celów, do których nie były one nigdy przeznaczone. Ustalimy również kary odpowiadające przestępstwom, lecz nie będziemy traktować każdego donosiciela jak mordercy tylko dlatego, że ten, na kogo doniósł, został później stracony. Przyznaję, że redagując ustawę, natknijemy się na pewne skomplikowane problemy. Między innymi będziemy musieli podać prawnicze określenie donosicielstwa, a to wcale nie jest proste. Niech te trudności jednak nie powstrzymują nas przed wstąpieniem na jedyną drogę, która wyzwolić nas może z bezprawia i władzy jednostki”.

Piąty zastępca. „Widzę w ostatniej propozycji jawny paradoks. Ma ona na celu położyć kres nadużyciom Purpurowych Koszul, ale proponuje uczynić to za pośrednictwem najbardziej zniechęcającej metody ich reżimu, to znaczy za pośrednictwem ustawy karnej *ex post facto*. Mój kolega obawia się zamieszania, jakie wynikłoby, gdybyśmy próbowali unieważnić i naprawić niewłaściwe akty starego reżimu bez ustawy, skoro chcemy utrzymać w mocy jego akty prawidłowe. Wydaje się wszakże, iż nie zdaje on sobie sprawy, że proponowana ustawa jest nader podejrzanym środkiem zaradczym. Łatwo jest przekonująco argumentować na rzecz nie zredagowanej ustawy. Wszyscy zgadzamy się, iż byłoby wyśmienicie mieć wszystko czarno na białym. Ale cóż właściwie stanowiłaby ta ustawa? Jeden z moich kolegów mówił o kimś, komu nie udało się zameldować w terminie pięciodniowym o zagubieniu dowodu tożsamości. Mój kolega suponuje, że sądowy wyrok śmierci za to przestępstwo jest tak nieproporcjonalny do winy, że musi być przez to niesprawiedliwy. Pamiętać jednak musimy, że w tym okresie ruch podziemny przeciwko Purpurowym Koszulom przybrał na sile, jak też, że mieli oni stale kłopoty z ludźmi posługującymi się fałszywymi dokumentami. Z ich punktu widzenia był to rzeczywisty problem. Jedyne zastrzeżenie, jakie możemy poczynić wobec przyjętego przez nich rozwiązania (pomijając oczywiście to, że wolelibyśmy, aby go w ogóle nie rozwiązywali), sprowadza się do uznania, że działali nieco bardziej stanowczo, niż nakazywałyby okoliczności. Jak z tym i wszelkimi mu pokrewnymi przypadkami poradziłby sobie w ustawie mój kolega? Czy zaprzeczyłby potrzebie istnienia w ogóle jakichkolwiek praw i jakiegokolwiek porządku za czasów Purpurowych Koszul? Nie będę się wdawał głębiej w trudności zwią-

zane z opracowaniem tej proponowanej ustawy, są one bowiem oczywiste dla każdego, kto się nad tym zastanowi. W zamian przedstawię własną propozycję rozwiązania. Pewien bardzo szanowany autorytet powiedział kiedyś, iż celem prawa karnego jest skanalizowanie ludzkiego instynktu rewanżu. Zdarzają się takie okresy – a sądzę, że taki właśnie przeżywamy – kiedy należy dopuścić, by instynkt ten wyraził się samodzielnie, bez żadnego pośrednictwa form prawnych. Cały ten problem donosicielstwa sam się stopniowo zawęża. Niemal co dzień mamy okazję przeczytać o tym, jak jakiegoś byłego sługusa reżimu Purpurowych Koszul spotkała odpłata w ciemnym zaułku. Ludzie po cichu załatwiają te sprawy na własny sposób i jeśli pozostawimy ich w spokoju oraz poinstruujemy naszych prokuratorów, by postępowali podobnie, wkrótce nie będzie żadnego problemu do rozstrzygnięcia. Oczywiście będzie trochę nieporządku i poleci parę niewinnych głów. Lecz nasz rząd i system prawny nie będzie w całą tę sprawę zamieszany, a my nie wdamy się w beznadziejne przedsięwzięcie przekreślenia wszystkich czynów i niegodziwości Purpurowych Koszul”.

Gdyby ktoś z państwa został ministrem sprawiedliwości, która z tych propozycji zostałaby przyjęta?

Hannah Arendt

BANALNOŚĆ ZŁA

Źródło: H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2004 (przeł. A. Szostkiewicz)

Ostatnie miesiące wojny spędził Eichmann na beczynnym oczekiwaniu w Berlinie, izolowany przez szefów innych wydziałów RSHA, którzy codziennie spożywali wspólnie obiad w tym samym budynku, gdzie mieściło się jego biuro, ale ani razu nie zaprosili go do stołu. Zajmował się swymi instalacjami obronnymi, by być gotowym do „ostatniej bitwy” o Berlin, w ramach zaś swych obowiązków służbowych składał jeszcze sporadyczne wizyty w Terezynie, po którym oprowadzał delegatów Czerwonego Krzyża. Im to akurat zwierzył się z przyjętej przez Himmlera nowej „ludzkiej linii postępowania” wobec Żydów, która polegała także i na tym, żeby „następnym razem” za wszelką cenę zorganizować obozy koncentracyjne „na wzór angielski”. W kwietniu 1945 roku Eichmann przeprowadził ostatnią z rozmów z Himmlerem, który polecił mu wybrać „od stu do dwustu wybitnych Żydów z Terezina”, przewieźć ich do Austrii i umieścić w hotelach jako „zakładników” w mających się odbyć rokowaniach z Eisenhowerem. Wydaje się, że Eichmannowi w ogóle nie przyszło do głowy, iż jest to polecenie absurdałne. Wyruszył w drogę „z żalem w sercu, bo musiał porzucić swoje instalacje obronne”, ale do Terezina nigdy nie dotarł, ponieważ wszystkie drogi zostały zablokowane przez nadciągające wojska rosyjskie. Wylądował natomiast w Alt-Aussee, w Austrii, w miejscu, gdzie schronił się Kaltenbrunner. Kaltenbrunner, którego „wybitni Żydzi” Himmlera absolutnie nie interesowali, rozkazał Eichmannowi zorganizować oddział do walki partyzanckiej w górach austriackich. Eichmann zareagował z najwyższym entuzjazmem: „Znowu znalazło się coś, co warto było robić, zadanie, które mi bardzo odpowiadało”. W momencie jednak, kiedy zgromadził około setki mniej lub bardziej nieodpowiednich ludzi, z których większość nie miała dotąd karabinu w ręce, i zawładnął arsenałem porzuconej broni wszelkiego rodzaju – otrzymał najświeższy rozkaz Himmlera: „Zakazuje się otwierać ogień do Anglików i Amerykanów”. To był koniec. Odesłał swych ludzi do domów i przekazał małą kasetkę z papierowymi pieniędzmi i monetami ze złota swemu zaufanemu doradcy prawnemu, *Regierungsratowi* Hunschemu: „Pomyślałem sobie, że ponieważ jest to człowiek zajmujący odpowiedzialne stanowisko w służbie państwowej, będzie we właściwy sposób zarządzał funduszem i odnotuje wszystkie wydatki [...], sądziłem bowiem, że pewnego dnia trzeba się będzie rozliczyć”.

Na tym musiał Eichmann zakończyć swą autobiografię, którą opowiedział dobrowolnie oficerowi śledczemu. Zajęło to zaledwie kilka dni, wypełniając nie więcej niż 315 na ogólną liczbę 3564 stron spisanych z magnetofonu. Zamierzał mówić dalej i z pewnością opowiedział resztę policji, ale władze sądowe – z różnych przyczyn – postanowiły nie dopuścić żadnych zeznań dotyczących czasów po zakończeniu wojny. W oparciu wszakże o zaprzysiężone zeznania z Norymbergi, a zwłaszcza dzięki wielce kontrowersyjnym niedyskrecjom, jakich dopuścił się były izraelski pracownik państwowy, Moshe Pearlman, którego książka *The Capture of Adolf Eichmann* została wydana w Londynie na miesiąc przed rozpoczęciem procesu – można wypełnić lukę w opowieści. Relacja pana Pearlmana oparta została wyraźnie na materiałach z Biura 06, czyli komórki policyjnej kierującej przygotowaniem do procesu. (Własna wersja pana Pearlmana brzmiała tak, że ponieważ wystąpił on ze służby państwowej trzy tygodnie przed porwaniem Eichmanna, napisał swą książkę jako „osoba prywatna” – jest to mało przekonujące, gdyż policja izraelska musiała wiedzieć o planowanej akcji na kilka miesięcy przed jego wystąpieniem ze służby). Książka wywołała w Izraelu pewne zakłopotanie, nie tylko dlatego, że pan Pearlman ujawnił przedwcześnie informacje na temat ważnych dokumentów oskarżenia i stwierdził, że władze sądowe postanowiły już uznać zeznania Eichmanna za niewiarygodne; ale dlatego, że rzetelna relacja dotycząca schwytania Eichmanna w Buenos Aires była naturalnie ostatnią rzeczą, jakiej opublikowania by sobie życzyły.

Opowieść przedstawiona przez pana Pearlmana była znacznie mniej ekscytująca niż rozmaite pogłoski, na których opierały się wcześniejsze relacje na ten temat. Eichmann nie przebywał nigdy na Bliskim czy Środkowym Wschodzie, nie miał żadnych powiązań z jakimkolwiek krajem arabskim, nigdy nie przyjechał do Niemiec z Argentyny, nigdy nie odwiedził żadnego innego kraju Ameryki Łacińskiej, nie odgrywał żadnej roli w powojennej działalności nazistów ani w ich organizacjach. Pod koniec wojny usiłował raz jeszcze porozmawiać z Kaltenbrunnerem, przebywającym ciągle w Alt-Aussee i udającym odludka, ale jego były szef nie miał wcale ochoty go przyjąć, bo „według niego ten człowiek nie miał już żadnych szans”. (Szansę Kaltenbrunera też nie były znakomite – został powieszony w Norymberdze). Wkrótce potem Eichmann został zatrzymany przez żołnierzy amerykańskich i umieszczony w obozie dla SS-manów. W trakcie licznych przesłuchań nie zdołano ustalić jego prawdziwej tożsamości, choć była ona znana niektórym jego współwięźniom. Zachował ostrożność i nie pisał do rodziny, pozwalając jej sądzić, że nie żyje. Żona Eichmanna usiłowała uzyskać świadectwo zgonu, ale bez skutku, bo okazało się wówczas, że jedynym „naocznym świadkiem śmierci jej męża jest jej szwagier. Została bez środków do życia, ale rodzina Eichmanna z Linzu utrzymywała ją i trójkę jej dzieci.

W listopadzie 1945 roku rozpoczęły się w Norymberdze procesy głównych zbrodniarzy wojennych, wówczas też z niepokojącą regularnością zaczęło się pojawiać nazwisko Eichmanna. W styczniu 1946 roku wystąpił jako świadek oskarżenia Wisliceny, składając obciążające Eichmanna zeznania, wówczas to Eichmann zdecydował, że lepiej będzie się ulotnić. Uciekł z obozu, w czym pomogli mu więźniowie, i udał się na Lüneburską Pustac, około 50 mil na południe od Hamburga, gdzie brat jednego z jego współtowarzyszy obozowych zatrudnił go jako drwala. Pod nazwiskiem Ottona Heningera przebywał tam przez cztery lata i przypuszczalnie śmiertelnie się nudził. Na początku 1950 roku udało mu się nawiązać kontakt z ODESSA, tajną organizacją byłych SS-manów, w maju zaś tegoż roku został przerzucony z Austrii do Włoch, gdzie pewien franciszkanin, który dobrze wiedział, z kim ma do czynienia, zaopatrzył go w paszport uchodźczy na nazwisko Richarda Klementa i wyekspediował do Buenos Aires. Do Argentyny przybył w połowie lipca i bez najmniejszych trudności uzyskał dokumenty tożsamości oraz pozwolenie na pracę jako Ricardo Klement, katolik, kawaler, bezpieczeństwaowiec, lat 37 – o siedem mniej niż w rzeczywistości.

Nadal zachowywał ostrożność, ale napisał już własnoręcznie do żony, informując ją, że „wuj jej dzieci” żyje. Wykonywał różne dorywcze prace – ekspedienta, robotnika w pralni i na fermie króliczej – wszystkie kiepsko płatne, ale latem 1952 roku sprowadził żonę i dzieci. (Pani Eichmann uzyskała paszport niemiecki w Zurychu, mimo że przebywała wówczas w Austrii, wystawiony na jej prawdziwe nazwisko, jako „rozwiedziona” z niejakim Eichmannem. Jak do tego doszło, jest nadal tajemnicą, kartoteka zaś z jej podaniem zniknęła z konsulatu niemieckiego w Zurychu). Po jej przybyciu do Argentyny Eichmann zdobył pierwszą stałą pracę – w fabryce Mercedesa-Benza w Suarez, na przedmieściach Buenos Aires, gdzie zatrudniony był początkowo jako mechanik, a później jako brygadzysta; kiedy zaś urodził mu się czwarty syn, ponownie poślubił swą żonę, występując pod nazwiskiem Klement. Jest to jednak mało prawdopodobne, ponieważ noworodek został zarejestrowany jako Ricardo Francisco (przypuszczalnie w hołdzie dla franciszkanina) Klement Eichmann, a był to tylko jeden z licznych śladów pozostawionych z upływem lat przez Eichmanna, dotyczących jego prawdziwej tożsamości. Wydaje się wszakże, że Eichmann rzeczywiście powiedział swoim dzieciom, że jest bratem Adolfa Eichmanna, choć musiałyby one być raczej mało rozgarnięte, by w to uwierzyć, jako że dobrze znały swych dziadków i wujów w Linzu. Najstarszy syn, który miał 9 lat, kiedy ostatni raz widział ojca, powinien był w każdym razie rozpoznać go w siedem lat później w Argentynie. Na dodatek argentyńska karta tożsamości pani Eichmann nie została nigdy wymieniona (figurowało na niej nazwisko: Veronika Liebl de Eichmann), a w nekrologach prasowych z roku 1959, po śmierci macochy Eichmanna, oraz z roku 1960, po śmierci jego ojca, nazwisko pani Eichmann znalazło się wśród żywych,

co zaprzeczało wszelkim opowieściom o rozwodzie i drugim małżeństwie. Na początku 1960 roku – kilka miesięcy przed pojmaniem – Eichmann ukończył wraz ze starszymi synami budowę prymitywnego domu z cegieł na jednym z ubogich przedmieść Buenos Aires – brak było elektryczności i bieżącej wody – w którym zamieszkał z rodziną. Musieli być bardzo biedni, a życie Eichmanna musiało być koszmarem, którego nie mogły kompensować nawet dzieci, gdyż wykazywały „absolutny brak zainteresowania zdobyciem wykształcenia i nie próbowały nawet rozwijać swych rzekomych talentów”.

Jedyną kompensatę stanowiły dla Eichmanna niekończące się rozmowy z członkami licznej kolonii nazistowskiej, którym chętnie wyjawiał on swą tożsamość. Doprowadziło to ostatecznie do spotkania z dziennikarzem holenderskim Willemem S. Sassenem, byłym członkiem zbrojnych oddziałów SS, który podczas wojny zamienił obywatelstwo holenderskie na paszport niemiecki, później zaś został skazany zaocznie na śmierć w Belgii za zbrodnie wojenne. Przygotowując się do tego spotkania, Eichmann sporządził obszerne notatki; rozmowy zostały nagrane na taśmę, a następnie przereklamowane przez Sasena, który je znacznie upiększył. Notatki sporządzone własnoręcznie przez Eichmanna zostały odnalezione i dołączone w charakterze dowodu do materiałów procesowych, w odróżnieniu od wersji Sasena. Wersja ta ukazała się w formie skróconej najpierw w niemieckim magazynie ilustrowanym „Der Stern” (w lipcu 1960 roku), a następnie – w listopadzie i grudniu w tygodniku „Life” jako seria artykułów. Sassen jednak – najwyraźniej za zgodą Eichmanna – zaproponował ten materiał korespondentowi „Time/Life” w Buenos Aires cztery lata wcześniej i nawet jeśli jest prawdą, że nazwisko Eichmanna zostało usunięte, zawartość nie mogła pozostawiać żadnych wątpliwości co do pierwotnego źródła informacji. Prawda polega na tym, że Eichmann wielokrotnie podejmował próby wyrwania się ze swej anonimowości, toteż musi raczej dziwić, że izraelskie tajne służby potrzebowały kilku lat – aż do sierpnia 1959 roku – by dowiedzieć się, że Adolf Eichmann mieszka w Argentynie pod nazwiskiem Ricardo Klement. Izrael nigdy nie ujawnił swych źródeł informacji, obecnie zaś co najmniej pół tuzina osób twierdzi, jakoby znalazły Eichmanna, natomiast „dobrze poinformowane koła” w Europie powtarzają z uporem, że to wywiad rosyjski przekazał tę wiadomość. Bez względu na stan faktyczny, zagadka nie polega na tym, jak udało się odkryć kryjówkę Eichmanna, tylko raczej na tym, jak udało się nie odkryć jej wcześniej – pod warunkiem, rzecz jasna, że Izraelczycy istotnie prowadzili latami swoje poszukiwania. To zaś – w świetle faktów – wydaje się wątpliwe.

Żadnych wątpliwości nie nasuwa wszakże tożsamość sprawców ujęcia. Wszelkim spekulacjom na temat prywatnych „mścicieli” zaprzeczył na samym początku sam Ben Gurion, który 23 maja 1960 roku oznajmił szalejącemu z radości Knessetowi, że Eichmann został „odnaleziony przez tajne służby Izraela”. Dr Servatius, próbując usilnie i bez powodzenia powołać na świad-

ków zarówno przed sądem okręgowym, jak i apelacyjnym Zvi Tohara, głównego pilota samolotu El-Al, którym przewieziono Eichmanna do Izraela oraz Yad Shimoniego, przedstawiciela tejże linii lotniczej w Argentynie – przypomniawszy owo oświadczenie Ben Guriona; prokurator generalny odpowiedział replikując, że premier „stwierdził tylko tyle, iż Eichmann został odszukany przez służby tajne”, nie przyznał jednak, że został on również porwany przez agentów rządowych. Cóż, w rzeczywistości było chyba na odwrót: pracownicy tajnych służb nie „znaleźli” go, tylko go zgarnęli, przeprowadziwszy najpierw kilka wstępnych sprawdzianów, które pozwoliły im nabrać pewności, że otrzymane przez nich informacje były prawdziwe. Ale nawet tego nie wykonano z wielką wprawą, bo Eichmann dobrze wiedział, że jest śledzony: „Powiedziałem to już, chyba kilka miesięcy temu, gdy zapytano mnie, czy wiedziałem, że mnie odszukano, przedstawiłem także dokładnie powody [mianowicie w tych fragmentach zeznań złożonych podczas śledztwa, które nie zostały udostępnione prasie], dla których tak uważałem [...]. Dowiedziałem się, że pewni ludzie wypytywali w miejscu mego zamieszkania o możliwość nabycia nieruchomości itd., itp. w celu założenia fabryki maszyn do szycia – było to całkiem niemożliwe, gdyż nie było tam elektryczności ani wody. Poinformowano mnie także, że ludźmi tymi byli Żydzi z Ameryki Północnej. Mogłem bez trudu się ulotnić, ale nie uczyniłem tego. Żyłem tak samo jak dotąd, zdając się na bieg wydarzeń. Z moimi dokumentami i referencjami mogłem bez żadnych trudności znaleźć zatrudnienie. Ale nie chciałem.

Dowodów na to, że pragnął on znaleźć się w Izraelu i stanąć tam przed sądem, było więcej niż ich ujawniono w Jerozolimie. Adwokat Eichmanna musiał naturalnie podkreślić fakt, że koniec końców jego klient został porwany i „sprowadzony do Izraela w sprzeczności z zasadami prawa międzynarodowego”, gdyż umożliwiło to obronie zakwestionowanie prawa sądu do ścigania oskarżonego i choć ani oskarżyciele, ani sędziowie nie przyznali nigdy, że porwanie było „aktem państwowym”, to równocześnie nigdy temu nie zaprzeczyli. Argumentowali w ten sposób, że pogwałcenie prawa międzynarodowego odnosiło się jedynie do Argentyny i Izraela, a nie do praw pod sądowego. Pogwałcenie owo zostało „naprawione” we wspólnym oświadczeniu obu rządów, wydanym 3 sierpnia 1960 roku i stwierdzającym, że „postanowiły one uznać za załatwiony incydent wywołany w następstwie działania obywateli izraelskich, stanowiącego pogwałcenie podstawowych praw państwa argentyńskiego”. Sąd doszedł do wniosku, że nie miało znaczenia, czy owi Izraelczycy działali na zlecenie rządu czy też jako osoby prywatne. Obrona ani sąd nie wspomniały jednak o tym, że Argentyna nie zrezygnowałaby tak usłużnie ze swych praw, gdyby Eichmann był obywatelem argentyńskim. Żył on tam pod przybranym nazwiskiem, a zatem pozbawił się prawa do ochrony rządowej, w każdym razie jako Ricardo Klement (urodzony 23 maja 1913 w Bolzano, w południowym Tyrolu, jak stwierdzała jego argentyńska karta tożsamości),

mimo że określił się jako osoba „narodowości niemieckiej”. Nigdy też nie wystąpił o wątpliwe prawo azylu – co z pewnością niewiele by mu pomogło – gdyż Argentyna, jakkolwiek w istocie przyznała azyl wielu znanym zbrodniarzom nazistowskim, przystąpiła jednak do konwencji międzynarodowej, stwierdzającej, że sprawcom zbrodni przeciwko ludzkości „nie przysługuje miano przestępców politycznych”. Wszystko to nie czyniło Eichmanna bezpiecznym, nie pozbawiało go w sensie prawnym obywatelstwa niemieckiego, dostarczało jednak Republice Federalnej Niemiec dogodnego pretekstu do uchylenia się od ochrony przysługującej normalnie jej obywatelom za granicą. Innymi słowy, pomimo wielu stronic prawniczych wywodów, opartych na tylu precedensach że w końcu odnosiło się wrażenie, iż jednym z najczęstszych sposobów dokonania aresztowania jest porwanie, nic innego jak tylko faktyczna bezpieczeństwo Eichmanna pozwoliła postawić go przed sądem jerozolimskim. Choć Eichmann nie był ekspertem w dziedzinie prawa, powinien był to dostrzec, wiedział bowiem z własnego doświadczenia zawodowego, że robić, co się komu żywnie podoba, można tylko z bezpiecznikami – Żydów trzeba było najpierw pozbawić obywatelstwa, dopiero potem można ich było wymordować. A jeśli nie miał wcale ochoty zastanawiać się nad takimi subtelnościami – gdyż było fikcją, że na swój proces przybył do Izraela dobrowolnie – to stworzył mniej trudności niż ktokolwiek przewidywał. Właściwie żadnych.

Dnia 11 maja 1960 roku, o godzinie 18.30, Eichmann wyskoczył jak co dzień z autobusu, którym wracał z pracy; wówczas to został schwytyany przez trzech mężczyzn, w niecałą minutę wtłoczony do czekającego auta, które zawiozło go do wcześniej wynajętego domu na odległym przedmieściu Buenos Aires. Nie skorzystano z narkotyków, sznura ani kajdanek. Eichmann zorientował się natychmiast, że ma do czynienia z zawodowcami, jako że nie zastosowano wobec niego żadnej zbędnej przemocy – nie doznał najmniejszego szwanku. Na pytanie, kim jest, odpowiedział błyskawicznie: *Ich bin Adolf Eichmann*, dodając niespodzianie: „Wiem, że znajduję się w rękach Izraelczyków”. (Wyjaśnił później, że przeczytał w jakiejś gazecie, iż Ben Gurion wydał rozkaz, by go odnaleźć i schwytać). W ciągu ośmiu dni, przez które Izraelczycy oczekiwali na samolot linii El-Al, mający zawieźć ich wraz z więźniem do Izraela, Eichmann pozostawał przywiązany do łóżka, co stanowiło jedyny aspekt całej sprawy, na który się skarżał, drugiego zaś dnia swej niewoli został poproszony o stwierdzenie na piśmie, że nie ma nic przeciwko temu, by sądził go sąd izraelski. Oświadczenie takie było już, rzecz jasna, przygotowane, on miał je tylko podpisać. Jednakże, ku zaskoczeniu wszystkich, nalegał, że napisze własny tekst, w którym – jak można wywnioskować z następnych linijek – wykorzystał prawdopodobnie pierwsze zdanie przygotowanego oświadczenia: „Ja, niżej podpisany Adolf Eichmann, oświadczam niniejszym z własnej i nieprzymuszonej woli, że ponieważ ujawniona została moja prawdziwa tożsamość, rozumiem całkowicie, że nie mają już sensu dalsze próby uniknięcia kary.

Niniejszym wyrażam więc gotowość udania się do Izraela i stanięcia przed prawomocnym trybunałem sądowym. Jest rzeczą oczywistą i zrozumiałą, że otrzymam pomoc prawną [do tego miejsca powtarzał prawdopodobnie tekst oryginalny] i że spróbuję spisać fakty dotyczące ostatnich lat mojej działalności publicznej na terenie Niemiec, bez żadnych upiększeń, po to, by przyszłe pokolenia miały prawdziwy obraz wydarzeń. Deklarację tę sporządzam z własnej, nieprzymuszonej woli, a nie w związku z otrzymanymi obietnicami, ani nie z powodu gróźb. Pragnę się w końcu pojednać z samym sobą. Ponieważ mogę nie pamiętać wszystkich szczegółów i mieszać fakty, proszę o udzielenie mi pomocy w formie oddania do dyspozycji dokumentów i zeznań świadków, które pomogłyby mi w mych usiłowaniach ustalenia prawdy”. Podpisano: „Adolf Eichmann, Buenos Aires, w maju 1960 roku”. (Dokument ten, choć niewątpliwie autentyczny, pod jednym względem jest osobliwy: brak na nim dziennej daty podpisania. Brak ów rodzi podejrzenie, że list napisany został nie w Argentynie, tylko w Jerozolimie, dokąd Eichmann przybył 22 maja. List ten mniej był potrzebny na procesie, choć oskarżenie nie omieszkalo dołączyć go do dowodów, nie nadając mu jednak istotnego znaczenia, bardziej zaś do przekazanej rządowi Argentyny pierwszej oficjalnej noty wyjaśniającej Izraela, do której też został natychmiast załączony. Servatius, zadając Eichmannowi w sądzie pytanie na temat tego listu, nie wspomniał o owym osobliwym datowaniu, sam Eichmann zaś również nie bardzo mógł o tym wspomnieć, ponieważ, indagowany przez swego adwokata, potwierdził – acz z niejakim ociąganiem – że złożył to oświadczenie pod presją, będąc przywiązany do łóżka na przedmieściu Buenos Aires. Oskarżyciel, który był przecież dobrze zorientowany, nie przesłuchiwał go szczegółowo w tej kwestii, kierując się najwyraźniej przekonaniem, że im mniej się powie na ten temat, tym lepiej). Pani Eichmann powiadomiła policję argentyńską o zaginięciu męża, nie ujawniając wszakże jego prawdziwej tożsamości, toteż nie zarządzono kontroli stacji kolejowych, szos i lotnisk. Izraelczycy mieli szczęście, bo nigdy nie udałoby im się wyciągnąć Eichmanna z Argentyny w dziesięć dni po jego pojmaniu, gdyby policja została należycie zaalarmowana.

Eichmann w dwojaki sposób uzasadnił swą zdumiewającą współpracę z władzami sądowymi. W Argentynie – wiele lat przed ujęciem – napisał, że anonimowość ogromnie go męczy, im więcej zaś czytał na swój temat, tym większe go musiało ogarniać zmęczenie. Drugie uzasadnienie, które podał w Izraelu, brzmiało bardziej dramatycznie: „Mniej więcej półtora roku temu [tj. wiosną 1959 roku], dowiedziałem się od pewnego znajomego, który właśnie powrócił z podróży do Niemiec, że część młodzieży niemieckiej ogarnęło jakieś poczucie winy [...]. Fakt istnienia tego kompleksu winy był dla mnie tak samo ważnym punktem zwrotnym, jak, powiedzmy, lądowanie na Księżycu pierwszej rakiety z człowiekiem na pokładzie. Stał się on centralnym punktem mego życia wewnętrznego, osią, wokół której krystalizowały się liczne prze-

myślenia. To dlatego nie uciekłem [...], kiedy zorientowałem się, że tajniacy depczą mi po piętach. [...] Po odbyciu owych rozmów na temat poczucia winy u młodych ludzi w Niemczech, które wywarły na mnie tak głębokie wrażenie, sądziłem, że nie mam już prawa zniknąć bez śladu. Dlatego też zaproponowałem, w formie oświadczenia na piśmie, na początku obecnego śledztwa [...], że się publicznie powieszę. Chciałem przyczynić się w ten sposób do zdjęcia brzemienia winy z młodzieży niemieckiej, bo ci młodzi ludzie są przecież niewinni i nie ponoszą odpowiedzialności za bieg wydarzeń ani za czyny swych ojców z lat ostatniej wojny” – którą, nawiasem mówiąc, określał jednak w innym kontekście jako „wojnę narzuconą Rzeszy Niemieckiej”. Była to, ma się rozumieć, czcza gadanina. Cóż stało na przeszkodzie, żeby wrócił do Niemiec i dobrowolnie oddał się w ręce sprawiedliwości? Zadano mu to pytanie, na które odpowiedział, że jego zdaniem sądom niemieckim wciąż brakowało „obiektywizmu” niezbędnego w zajmowaniu się ludźmi takimi jak on. Gdyby jednak wołał stanąć przed sądem izraelskim – co poniekąd wynikało z jego wypowiedzi, a było po prostu niemożliwe – mógł był zaoszczędzić władzom izraelskim mnóstwa czasu i kłopotów. Wiedzieliśmy wcześniej, że przemawiając w ten sposób, Eichmann doznawał swoistego uczucia zachwyty i istotnie zachował dzięki temu dobry nastrój przez cały czas swego pobytu w izraelskim więzieniu. Pozwoliło mu to nawet myśleć z dużym spokojem o własnej śmierci: „Wiem, że czeka mnie kara śmierci” oświadczył na początku śledztwa.

W owej czarnej gadaninie tkwiło ziarno prawdy, która wyłoniła się całkiem wyraźnie, gdy stanęło przed nim zagadnienie wyboru własnego obrońcy. Rząd izraelski postanowił – z oczywistych przyczyn – dopuścić adwokata zagranicznego. 14 lipca 1960 roku, w sześć tygodni po rozpoczęciu śledztwa, za wyraźną zgodą Eichmanna poinformowano go, że przygotowując się do obrony, może wybrać sobie adwokata spośród trzech osób: doktora Roberta Servatiusa, którego poleciła mu własna rodzina (Servatius zaoferował swoje usługi w zamiejscowej rozmowie telefonicznej z przyrodnim bratem Eichmanna z Linzu), innego adwokata niemieckiego przebywającego obecnie w Chile oraz przedstawiciela amerykańskiej firmy prawniczej z Nowego Jorku, która skontaktowała się z władzami sądowymi. (Do wiadomości publicznej podano tylko nazwisko doktora Servatiusa). Istniały oczywiście również inne możliwości, nad którymi Eichmann miał prawo się zastanowić, powtarzano mu też wielokrotnie, żeby nie spieszył się z decyzją. Postąpił całkiem inaczej, oświadczając bez żadnego namysłu, że chciałby pozostać przy doktorze Servatiusie, ponieważ jest on chyba znajomym jego przyrodniego brata, a także występował jako obrońca innych zbrodniarzy wojennych – nalegał, że podpisze natychmiast niezbędne dokumenty. W pół godziny później przyszło mu do głowy, że proces może przybrać „rozmiary globalne”, że może stać się „upiorny”, że oskarżenie dysponuje kilkoma prokuratorami, a sam

Servatius nie będzie w stanie „przetrawić całości materiału”. Przypomniano mu, że Servatius, w liście zawierającym prośbę o przyznanie mu pełnomocnictw obrońcy, stwierdził, iż „przewodniczył wielokrotnie zespołowi adwokatów” (tak nigdy nie było), a oficer śledczy dodał: „Należy przypuszczać, że dr Servatius nie będzie działał sam. Byłoby to fizyczną niemożliwością”. Okazało się jednak, że przez zdecydowaną większość czasu dr Servatius występował zwykle w pojedynkę. Skutek tego wszystkiego był taki, że Eichmann został głównym pomocnikiem własnego obrońcy i – zupełnie niezależnie od pisania książki „dla przyszłych pokoleń” – bardzo ciężko pracował w ciągu całego procesu.

29 czerwca 1961 roku, w dziesięć tygodni po otwarciu, w dniu 11 kwietnia, procesu, zakończyło się wstępne wystąpienie oskarżyciela i do prezentacji stanowiska obrony przystąpił dr Servatius; 14 sierpnia, po stu czterech posiedzeniach sądu, zasadniczy tok postępowania dobiegł końca. Sąd zarządził wówczas przerwę na okres czterech miesięcy i zebrał się ponownie 14 grudnia, by wydać orzeczenie. Przez dwa dni, podzielone na pięć posiedzeń, trzej sędziowie odczytywali orzeczenie złożone z 244 paragrafów. Uznali go winnym wszystkich 15 zarzuconych mu przestępstw, choć oczyścili go z kilku drobnych zarzutów. „Współdziałając z innymi osobami”, popełnił on zbrodnie „przeciwko narodowi żydowskiemu”, to znaczy zbrodnie przeciwko Żydom w zamiarze zagłady narodu, przez to, że: 1) „spowodował śmierć milionów Żydów”, 2) umieścił „miliony Żydów w warunkach mogących doprowadzić do ich fizycznego unicestwienia”, 3) „wyrządził im wielkie szkody cielesne i psychiczne” oraz 4) „wydał zakaz rodzenia dzieci i nakaz przerywania ciąży dotyczący kobiet żydowskich” w Terezynie. Sąd oczyścił go jednak z wszelkich zarzutów obejmujących okres do sierpnia 1941 roku, kiedy to został poinformowany o rozkazu führera; podczas swej wcześniejszej działalności w Berlinie, Wiedniu i Pradze nie kierował się zamiarem „unicestwienia narodu żydowskiego”. Tak brzmiały cztery pierwsze zarzuty zawarte w akcie oskarżenia. Zarzuty od piątego do dwunastego dotyczyły „zbrodni przeciwko ludzkości” – pojęcia osobliwie rozumianego przez prawo izraelskie, jako że obejmuje ono zarówno ludobójstwo, jakie go dopuszczono się na narodach nieżydowskich (na przykład na Cyganach bądź Polakach), jak i wszelkie inne zbrodnie, w tym mordy popełnione na Żydach bądź nie – Żydach, o ile zbrodni tych nie popełniono z zamiarem unicestwienia narodu w całości. Wszystko zatem, co zrobił Eichmann w okresie sprzed rozkazu führera, a także wszystkie jego czyny wymierzone w nie-Żydów, wrzucono do jednego worka jako zbrodnie przeciwko ludzkości, do których powtórnie dodano wszystkie jego późniejsze zbrodnie popełnione na Żydach, gdyż stanowiły one również przestępstwa pospolite. W rezultacie, zarzut nr 5 obciążał go odpowiedzialnością za te same zbrodnie, które wyliczono w zarzutach nr 1 i 2, a zarzut nr 6 oskarżał go o „prześladowanie Żydów z powodów rasowych, religijnych i politycznych”;

zarzut nr 7 dotyczył „zagrabienia majątku [...] połączonego z zamordowaniem [...] jego żydowskich właścicieli”, a zarzut nr 8 raz jeszcze określał wszystkie te czyny sumarycznym mianem „zbrodni wojennych”, ponieważ przeważająca ich większość popełniona została podczas wojny. Zarzuty nr 9–12 dotyczyły zbrodni przeciwko nie-Żydom: zarzut nr 9 oskarżał go o „wypędzenie [...] setek tysięcy Polaków z ich stron rodzinnych”, zarzut nr 10 o „wypędzenie 14 tysięcy Słoweńców” z Jugosławii, zarzut nr 11 o deportację „dziesiątków tysięcy Cyganów” do Oświęcimia. W orzeczeniu czytamy jednak, że „sądowi nie przedstawiono dowodów na to, iż oskarżony wiedział, że transporty Cyganów przeznaczone były do likwidacji” – oznaczało to, że z wyjątkiem „zbrodni przeciwko narodowi żydowskiemu” nie wysunięto przeciwko niemu zarzutu ludobójstwa. Trudno to zrozumieć, bo – niezależnie od faktu, że o eksterminacji Cyganów wiadano powszechnie – sam Eichmann przyznał podczas śledztwa, że o niej wiedział: przypominał sobie mgliście, iż istniał w tej sprawie rozkaz Himmlera, choć w stosunku do Cyganów nie było żadnych „wytycznych”, podobnych do tych, jakie istniały w odniesieniu do Żydów, a także, iż w związku z „problemem cygańskim” nie prowadzono żadnych „studiów” na temat ich „pochodzenia, zwyczajów, obyczajowości, organizacji, [...] folkloru, [...] ekonomiki”. Wydziałowi Eichmanna wydano polecenie zorganizowania „ewakuacji” 30 tysięcy Cyganów przebywających na terytorium Rzeszy, ale szczególnie pamiętał słabo, bo znikąd nie było żadnych interwencji. Nie miał on jednak najmniejszych wątpliwości, że Cyganów – tak samo jak Żydów – posyłano na zagładę. Za ich eksterminację ponosił winę dokładnie na tej samej zasadzie, na jakiej winien był eksterminacji Żydów. Zarzut nr 12 dotyczył deportacji 93 dzieci z czeskiej wsi Lidice, której mieszkańców wymordowano po zamachu na Heydricha, ale Eichmanna słusznie uwolniono od odpowiedzialności za śmierć tych dzieci. Ostatnie trzy zarzuty dotyczyły członkostwa Eichmanna w trzech spośród czterech organizacji uznanych przez Trybunał Norymberski za „przestępcze”: SS, Służbie Bezpieczeństwa (SD) i Tajnej Policji Państwowej, czyli Gestapo. (O czwartej organizacji – korpusie przywódców Partii Narodowosocjalistycznej – nie wspomniano, gdyż Eichmann z pewnością nie należał do przywódców partyjnych). Jego członkostwo w tych organizacjach w okresie przed majem 1941 roku podlegało zasadzie przedawnienia (20 lat) drobniejszych przestępstw. (Ustawa z roku 1950, na podstawie której sądzony był Eichmann, stanowi, że nie ma przedawnienia dla przestępstw poważniejszych, jak też nie może tu obowiązywać zasada *res judicata*: dana osoba może być sądzona w Izraelu „nawet gdyby wcześniej została już osądzona poza jego granicami, przez trybunał międzynarodowy bądź trybunał obcego państwa, za to samo przestępstwo”). Za wszystkie zbrodnie wyliczone w zarzutach nr 1 – 12 groziła kara śmierci.

Należy pamiętać, że Eichmann utrzymywał z uporem, że ponosi winę jedynie za „współudział” w przygotowaniu zbrodni, o które go oskarżono, sam

zaś nigdy nie do puścił się żadnej z nich. Z wielką ulgą stwierdzamy, że w orzeczeniu przyznano, iż oskarżyciele nie zdołali mu dowieść, że w tej kwestii się mylił. Była to bowiem kwestia o zasadniczym znaczeniu: dotyczyła ona samej istoty tej zbrodni, nie będącej bynajmniej pospolitą, oraz najgłębszej natury owego zbrodniarza, nie będącego bynajmniej zwykłym przestępcą. Przez implikację wynikało stąd także przyjęcie do wiadomości owego niesamowitego faktu, że w obozach śmierci „narzędzia zagłady” znajdowały się zwykle w rękach samych więźniów i ofiar. Dotyczące tej kwestii sformułowania, jakie odnajdujemy w orzeczeniu, są więcej niż poprawne – zawierają prawdę: „Określając działalność oskarżonego w kategoriach XXIII Rozdziału naszego kodeksu karnego, należy stwierdzić, że wyczerpuje ona znamiona przestępstwa, jakiego dopuszcza się osoba namawiająca poprzez udzielanie innym rady lub wsparcia i stwarzająca innym możliwość lub udzielająca pomocy w popełnieniu czynu (przestępczego)”. Jednakże „w wypadku przestępstwa na tak wielką skalę i o tak skomplikowanym charakterze, w którym uczestniczyło wielu ludzi, wykonujących różne i w różny sposób swoje funkcje – chodzi tu o osoby planujące, organizujące, a także popełniające owe czyny, stosownie do zajmowanego przez siebie szczebla – mija się właściwie z celem użycie zwykłych pojęć doradzania i namawiania do popełnienia przestępstwa. Albowiem te przestępstwa popełnione zostały w skali masowej, nie tylko jeśli chodzi o liczbę ofiar, lecz także jeśli chodzi o liczbę ich sprawców, tak że stopień, w jakim którykolwiek z licznych przestępców był lub nie był rzeczywistym zabójcą, nie ma żadnego znaczenia o tyle, o ile nie wpływa on na rozmiary ponoszonej odpowiedzialności. Przeciwnie, ogólnie biorąc, stopień odpowiedzialności wzrasta, w miarę jak oddalamy się od człowieka własnoręcznie wykorzystującego narzędzia zagłady” [moje podkreślenie – H. A.].

Czynności po odczytaniu orzeczenia miały przebieg rutynowy. Raz jeszcze powstał oskarżyciel, by wygłosić dość rozwlekłą mowę zawierającą żądanie kary śmierci, która – w braku okoliczności łagodzących – była obligatoryjna, natomiast dr Servatius wygłosił jeszcze krótszą niż zwykle replikę: oskarżony wykonywał „akty państwowe”, a to, co przydarzyło się jemu, może się w przyszłości przydarzyć każdemu, cały cywilizowany świat stanął w obliczu tego problemu. Eichmann był „koźłem ofiarnym”, którego obecny rząd niemiecki wydał na pastwę sądowi w Jerozolimie – w sprzeczności z prawem międzynarodowym – aby uwolnić się od odpowiedzialności. Kompetencje sądu, których dr Servatius nigdy nie uznał, można było interpretować tylko w takim sensie, że sądził on oskarżonego „zastępczo, reprezentując niejako prawomocny sąd niemiecki”, i tak też pewien prokurator niemiecki sformułował faktyczne zadanie sądu jerozolimskiego. Dr Servatius dowodził wcześniej, że sąd powinien uniewinnić oskarżonego, gdyż zgodnie z obowiązującymi w Argentynie zasadami przedawnienia, termin sądowego ścigania go wygasł w dniu 5 maja 1960 roku, „tuż przed porwaniem”, teraz zaś dr Servatius dowo-

dził na tej samej zasadzie, że Eichmannowi nie można wymierzyć kary śmierci, bo została ona bezwarunkowo zniesiona w Niemczech.

Następnie ostatnie słowo wygłosił Eichmann: jego nadzieje na sprawiedliwe potraktowanie zostały zawiedzione; sąd nie dał mu wiary, mimo że zawsze starał się, najlepiej jak umiał, mówić prawdę. Sąd go nie zrozumiał: nigdy nie był żydożercą, nigdy też nie pragnął śmierci istot ludzkich. Jego wina brała się stąd, że był posłuszny, a posłuszeństwo ceni się przecież jako zaletę. Zalety, jakie posiadał, zostały nadużyte przez przywódców nazistowskich. Nie należał wszakże do kliki rządzącej, padł jej ofiarą, i to jedynie przywódcom należy się kara. (Nie posunął się tak daleko, jak uczyniło to wielu innych zbrodniarzy wojennych niskiego szczebla, którzy użalali się, iż mówiono im zawsze, by się nie przejmowali „odpowiedzialnością”, a teraz nie mogą zażądać od autorów tych słów wytłumaczenia się, bo „uciekli i ich porzucili”, odbierając sobie w różny sposób życie). „Nie jestem potworem, jakiego ze mnie uczyniono”, powiedział Eichmann. „Padłem ofiarą oszustwa”. Nie użył słów „kozył ofiarny”, lecz potwierdził słowa Servatiusa: „był głęboko przekonany, że musi cierpieć za czyny popełnione przez innych”. Po upływie dwóch kolejnych dni, w piątek 15 grudnia 1961 roku, o 9 rano sąd ogłosił wyrok śmierci.

W trzy miesiące później, 22 marca 1962 roku, przed sądem apelacyjnym – był nim izraelski Sąd Najwyższy – rozpoczęło się postępowanie rewizyjne. Pięciu sędziom wchodzącym w skład zespołu orzekającego przewodniczył Icchak Olshan. Oskarżenie reprezentował ponownie pan Hausner w asyście czterech pomocników, obronę – dr Servatius, któremu nie towarzyszył nikt. obrońca powtórzył wszystkie dawne argumenty podważające kompetencje sądu izraelskiego, a ponieważ wszelkie wysiłki doktora Servatiusa, by nakłonić władze zachodnioniemieckie do wszczęcia procedury ekstradycyjnej, spełzły na niczym – zażądał teraz, by to Izrael wystąpił z propozycją ekstradycji. Przedstawił także nową listę świadków, nie znajdował się jednak na niej nikt, kto mógłby złożyć zeznania zawierające jakiegokolwiek „nowe dowody”. Na liście tej znalazł się dr Hans Globke, którego Eichmann nie widział nigdy w życiu i o którym po raz pierwszy usłyszał przypuszczalnie dopiero w Jerozolimie. Co dziwniejsze, lista zawierała także nazwisko Chaima Weizmana, nieżyjącego od dziesięciu już lat. Wniosek rewizyjny obrony roił się od błędów (w jednym wypadku obrona przedstawiła w charakterze nowego dowodu francuski przekład dokumentu dostarczonego uprzednio przez oskarżenie, w dwu innych dokonała po prostu błędnej interpretacji dokumentów itd.); panujący w nim bałagan kontrastował ostro z dość starannym wprowadzaniem sformułowań, które musiały być obraźliwe dla sądu: gazowanie stało się znowu „kwestią medyczną”, sąd żydowski nie miał prawa wydawać wyroku w sprawie dzieci z Lidie, bo nie były to dzieci żydowskie. Izraelska procedura prawna różniła się od procedury obowiązującej w Europie – Eichmann zaś, z racji swojego pochodzenia, miał do niej prawo – tym, że wymagała od podsądnego,

by dostarczył on obronie materiału dowodowego, tego zaś oskarżony nie był w stanie uczynić, ponieważ zarówno świadkowie, jak dokumenty obrony były w Izraelu nieosiągalne. Słowem, proces był sprzeczny z prawem, a wyrok niesprawiedliwy.

Postępowanie przed sądem apelacyjnym trwało tylko tydzień, po czym zarządzono przerwę na okres dwóch miesięcy. 29 maja 1962 roku odczytano drugie orzeczenie, nieco mniej obszerne, ale i tak liczące 51 stron gęstego tekstu. Pozornie potwierdzało ono w całej rozciągłości orzeczenie Sądu Okręgowego, lecz po to, by dokonać takiego potwierdzenia, nie trzeba było aż dwóch miesięcy i 51 stron tekstu. Orzeczenie sądu apelacyjnego było w istocie rewizją orzeczenia sądu niższej instancji, choć otwarcie o tym nie wspominało. W wyraźnym kontraście z orzeczeniem pierwotnym stwierdzono teraz, że „podsądny nie otrzymywał żadnych »rozkazów odgórnych«. Był swym własnym przełożonym i sam wydawał wszelkie rozkazy w sprawach dotyczących Żydów”. Co więcej, „przyćmiewał pod względem znaczenia wszystkich swych przełożonych, włącznie z Mullerem”. Odpowiadając zaś na oczywisty argument obrony, że los Żydów nie byłby wcale lepszy, gdyby Eichmann nie istniał, sędziowie stwierdzili, że „koncepcja Ostatecznego Rozwiązania nigdy nie przybrałaby piekielnej formy obdzierania żywcem ze skóry i torturowania milionów Żydów, gdyby nie fanatyczny zapał i nienasycona żądza krwi podsądnego i jego współpracowników”. Izraelski Sąd Najwyższy nie tylko zaakceptował argumenty oskarżycieli, ale przyjął także ich język.

Tegoż dnia, 29 maja, prezydent Izraela, Icchak Ben Cwi, otrzymał wniesioną przez Eichmanna prośbę o ułaskawienie: cztery ręcznie pisane stronicie, sporządzone „w oparciu o wskazówki adwokata”, a także listy od jego żony i rodziny w Linzu. Do prezydenta napłynęły także setki listów i telegramów z całego świata, zawierające prośbę o ułaskawienie. Wśród nadawców znajdowała się Centralna Konferencja Rabinów Amerykańskich zrzeszająca przedstawicieli judaizmu reformowanego oraz grupa profesorów Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie, pod przewodnictwem Martina Bubera, który od początku sprzeciwiał się procesowi, a teraz usiłował nakłonić Ben Guriona, by interweniował na rzecz ułaskawienia. Pan Ben Cwi odrzucił wszystkie prośby o łaskę 31 maja, w dwa dni po wydaniu orzeczenia Sądu Najwyższego, w kilka zaś godzin później tego samego dnia – w czwartek – tuż przed północą Eichmanna stracono przez powieszenie. Jego ciało zostało spalone, a prochy rozrzucono w Morzu Śródziemnym poza wodami terytorialnymi Izraela.

Szybkość, z jaką wykonano wyrok śmierci, była niesamowita, nawet jeśli wziąć pod uwagę, że noc czwartkowa stanowiła ostatnią ewentualność przed nadchodzącym poniedziałkiem, ponieważ w piątek, sobotę i niedzielę przy padają święta religijne poszczególnych trzech grup wyznaniowych w Izraelu. Egzekucję wykonano w niecałe dwie godziny po powiadomieniu Eichmanna, że jego prośba o ułaskawienie została odrzucona; nie miał nawet czasu na

ostatni posiłek. Wyjaśnienia mogą dostarczyć dwie podjęte przez doktora Servatiusa w ostatniej chwili próby uratowania jego klienta: wystąpienie do sądu w Republice Federalnej Niemiec celem zmuszenia rządu do zażądania – pomimo wszystko – ekstradycji Eichmanna oraz groźba powołania się na Artykuł 25 Konwencji o Ochronie Praw Ludzkich i Swobód Podstawowych. Ten ostatni krok skazany był z góry na niepowodzenie, gdyż Izrael nie przystąpił do tej konwencji, ustanowionej w Rzymie w roku 1953 pod auspicjami Komisji Praw Człowieka przy Radzie Europejskiej. (Niemcy Zachodnie, a także wszystkie pozostałe kraje zachodnioeuropejskie – z wyjątkiem Francji – podpisały Konwencję Rzymską). Doktora Servatiusa ani jego asystenta nie było w Izraelu w chwili odrzucenia prośby Eichmanna o ułaskawienie, a władze izraelskie pragnęły przypuszczalnie zamknąć całą sprawę, ciągnącą się od dwóch lat, zanim obrońca zdołałby złożyć podanie o wpuszczenie go do Izraela w dniu egzekucji.

Kary śmierci oczekiwano i nie było prawie nikogo, kto by ją kwestionował, sprawy przybrały jednak całkowicie odmienny obrót, gdy rozeszła się wiadomość o wykonaniu wyroku przez Izraelczyków. Protesty były krótkotrwałe, ale przybrały szeroki zasięg i wyrazili je ludzie cieszący się wpływami i prestiżem. Najczęstszym argumentem było to, że czyny Eichmanna przerastają możliwość wymierzenia kary przez ludzi i że nie ma sensu karać śmiercią za zbrodnie na tak dużą skalę. Było to oczywiście w pewnym sensie słuszne, z tym tylko, że nie można bynajmniej wyciągać z tego wniosku, iż morderca milionów ludzi winien uniknąć kary z tej akurat przyczyny. Na znacznie niższym szczeblu nazwano karę śmierci „pozbawioną wyobraźni”, proponując jednocześnie nacechowane wielką wyobraźnią alternatywy: Eichmann „powinien był spędzić resztę życia na ciężkich robotach w pustynnych okolicach rzeki Negew, dopomagając swym znojem w odzyskaniu żydowskiej ojczyzny” – takiej kary nie przetrzymałby on przypuszczalnie dłużej niż dzień, nie mówiąc już o tym, że w Izraelu pustyni na południu nie uważa się bynajmniej za kolonię karną. Propozycja utrzymana w stylu Madison Avenue polegała z kolei na tym, by Izrael wznosił się na „wyżyny świętości”, wykraczając poza „zrozumiałe, prawne, polityczne, a nawet ludzkie względy” i „zgrupował wszystkich, którzy wzięli udział w ujęciu, procesie i wydaniu wyroku na publicznej ceremonii – w obecności Eichmanna w kajdanach, w asyście kamer telewizyjnych i mikrofonów radia – wręczania tym osobom odznaczeń dla największych bohaterów naszego stulecia”.

Martin Buber nazwał egzekucję „błędem o wymiarach historycznych”, gdyż mogła „przyczynić się do wymazania winy odczuwanej przez wielu młodych ludzi w Niemczech”. Argument ten dziwnie przypominał związane z tą sprawą pomysły samego Eichmanna, choć Buber prawie na pewno nie wiedział, że chciał się on publicznie powiesić, aby zdjąć brzemień winy z niemieckiej młodzieży. Dziwne, że Buber – człowiek nie tylko wybitny, lecz także bardzo

inteligentny, nie dostrzegł, jak nieautentyczne musi być owo poczucie winy, któremu nadaje się tak wielki rozgłos. To takie miłe – odczuwać winę, jeśli nie zrobiło się nic złego: jakież to szlachetne! Za to dość trudną i z pewnością przygnębiającą rzeczą jest wyznać winę i odpokutować. Młodzież niemiecka żyje wśród ludzi cieszących się autorytetem i pełniących funkcje publiczne, działających we wszystkich sferach życia społecznego, których wina jest istotnie wielka, a którzy nie odczuwają z tego powodu żadnych wyrzutów sumienia. Moralną reakcją na taki stan rzeczy powinno być oburzenie, lecz oburzenie wiązałoby się ze sporym ryzykiem – nie w sensie fizycznego zagrożenia życia, ale na pewno w sensie przeszkody w zrobieniu kariery. Owi młodzi Niemcy i młode Niemki serwujący nam przy każdej okazji – w rodzaju wrzawy wywołanej przez *Dziennik* Anny Frank lub proces Eichmanna – historyczne wybuchy uczuć winy, nie uginają się pod brzemieniem przeszłości i winy swych ojców, ale raczej usiłują uciec przed presją bardzo aktualnych i rzeczywistych problemów (w tani sentymentalizm). Profesor Buber posunął się do stwierdzenia, że Eichmann nie wywołuje w nim „wcale uczucia litości”, litość bowiem „może on odczuwać jedynie wobec tych ludzi, których działanie zrozumie w swym sercu”; podkreślił przy tym to, co wiele lat wcześniej powiedział w Niemczech: że mianowicie jedynie w formalnym sensie łączy go człowieczeństwo z tymi, którzy uczestniczyli” w działaniach Trzeciej Rzeszy. Zajęcie tak wyniosłej postawy było naturalnie luksusem, na który sędziowie Eichmanna nie mogli sobie pozwolić, jako że prawo zakłada właśnie istnienie wspólnej płaszczyzny człowieczeństwa łączącego nas z ludźmi, których oskarżamy, których sądzimy i na których wydajemy wyrok. O ile mi wiadomo, Buber jako jedyny z filozofów zabrał publicznie głos w sprawie egzekucji Eichmanna (na krótko przed rozpoczęciem procesu radiu bazylejskiemu udzielił wywiadu na ten temat Karl Jaspers; wywiad ogłosiło później pismo „Der Monat”. Jaspers opowiedział się za powołaniem trybunału międzynarodowego); sposób w jaki unikał on – na najwyższym możliwie poziomie – podjęcia problemu, jaki przedstawiał Eichmann i jego czyny, budził rozczarowanie.

Najsłabiej słyhać było głos tych, którzy z zasady przeciwni byli karze śmierci, nie dopuszczając żadnych wyjątków. Ich argumenty musiałyby zachować swoją ważność, gdyż rzecznicy tego stanowiska nie potrzebowali wyliczać ich przy okazji tej konkretnej sprawy. Można było odnieść wrażenie – chyba słuszne – że uznali oni, iż w tym przypadku walka nie zapowiadała się zbyt obiecująco.

Adolf Eichmann szedł na szafot z wielką godnością. Poprosił o butelkę czerwonego wina i wypił połowę. Odmówił skorzystania z pomocy duchownego protestanckiego, wielebnego Williama Hulla, który zaproponował mu wspólną lekturę Biblii: miał przed sobą jeszcze tylko dwie godziny życia, nie chciał, przeto „marnować czasu”. Dystans 50 jardów dzielącego celę od komory straceń przeszedł wyprostowany i spokojny, założywszy ręce do tyłu. Gdy

strażnicy skrępowali mu przeguby i kolana, poprosił ich, by rozluźnili więzy, aby mógł stać prosto. „Nie trzeba” – oświadczył w chwili, gdy chciano mu założyć czarny kaptur na głowę. Zachowywał całkowite panowanie nad sobą, ba, więcej – był całkowicie sobą. Nic nie dowodzi tego lepiej niż groteskowa głupota ostatnich słów, jakie wypowiedział. Na początek oświadczył z emfazą, że jest *Gottgläubigerem*, co w tradycyjnym żargonie nazistów miało oznaczać, iż nie jest chrześcijaninem i nie wierzy w życie pozagrobowe. A potem ciągnął dalej: „Niebawem, panowie, znów się spotkamy. Taki już los wszystkich ludzi. Niech żyją Niemcy, niech żyje Argentyna, niech żyje Austria. Nigdy ich nie zapomnę”. Stojąc w obliczu śmierci, sięgnął po frazesy z mów pogrzebowych. Na szafocie pamięć po raz ostatni spletała mu figła: wpadł w „zachwył”, zapominając, że to jego własny pogrzeb.

W ciągu owych ostatnich minut swego życia dokonał niejako podsumowania lekcji, jakiej udzieliła nam długa historia ludzkiej nikczemności – lekcji na temat zatrwającej i urągającej słowom i myślom banalności zła.

PACEM IN TERRIS

Źródło: Internet

Wszelkie współżycie ludzi, jeżeli chcemy, aby było dobrze zorganizowane i rozwijało się pomyślnie, musi opierać się na podstawowej zasadzie, że każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i obowiązki, wpływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury. A ponieważ są one powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można się ich w żaden sposób wyrzec [...].

Jeśli zaś spojrzymy na godność osoby ludzkiej w świetle prawd objawionych przez Boga, to będziemy musieli niewątpliwie ocenić ją znacznie wyżej. Ludzie zostali bowiem odkupieni za cenę krwi Jezusa Chrystusa, stali się mocą łaski Bożej dziećmi i przyjaciółmi Boga i zostali ustanowieni dziedzicami chwały wiecznej [...].

Przechodząc do omówienia praw człowieka zauważamy, że ma on prawo do życia, do nienaruszalności ciała, do posiadania środków potrzebnych do zapewnienia sobie odpowiedniego poziomu życia, do których należy zaliczyć przede wszystkim żywność, odzież, mieszkanie, wypoczynek, opiekę zdrowotną oraz niezbędne świadczenia ze strony władz na rzecz jednostek. Z tego wynika, że człowiekowi przysługuje również prawo zabezpieczenia społecznego w wypadku choroby, niezdolności do pracy, owdowienia, starości, bezrobocia oraz niezawinionego pozbawienia środków niezbędnych do życia [...].

Ponadto człowiek ma naturalne prawo do należnego mu szacunku, do posiadania dobrej opinii, do wolności w poszukiwaniu prawdy oraz – przy zachowaniu zasad porządku moralnego i dobra ogółu – do wypowiedzania i rozpowszechniania swych poglądów oraz swobodnej twórczości artystycznej. Ma wreszcie prawo do otrzymywania prawdziwych informacji o wydarzeniach życia publicznego [...].

Również na mocy prawa naturalnego ma człowiek prawo do korzystania z rozwoju wiedzy, to znaczy do otrzymywania wykształcenia podstawowego, technicznego czy zawodowego, stosownie do poziomu wiedzy w jego kraju. Należy też dążyć usilnie do tego, aby ludzie, którzy mają odpowiednie dane umysłowe, mogli osiągnąć wyższy poziom wykształcenia, tak aby w miarę możliwości urzędy i stanowiska w społeczeństwie otrzymywali ci, którzy są do tego odpowiednio uzdolnieni i przygotowani [...].

Do praw człowieka zalicza się również możliwość oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiem własnego prawego sumienia oraz wyznawania religii prywatnie i publicznie. Jak bowiem trafnie naucza Laktancjusz: „Rodzimy się po to, abyśmy Bogu, który dał nam życie, oddawali słuszną i należną cześć, abyśmy Jego tylko uznawali i Jego wolę pełnili. Tą więzią pobożności jesteśmy z Bogiem złączeni i związani (religati), z czego sama nazwa religii się wywodzi”. Poprzednik Nasz, niezapomnianej pamięci Leon XIII, tak o tym mówi: „Ta prawdziwa i godna dzieci Bożych wolność, która najlepiej strzeże godności ludzkiej osoby, przewyższa wszelką siłę i bezprawie. Jej też zawsze Kościół pragnął i ją szczególnie miłował. Takiej wolności domagali się zawsze dla siebie Apostołowie, sławili w swych pismach apologetyci, a wielka liczba Męczenników uświęciła ją swoją krwią” [...].

Ponadto ludzie mają prawo wybrać sobie taki stan, jaki im najbardziej odpowiada: albo założyć rodzinę, w czym kobiecie i mężczyźnie przysługują równe prawa i obowiązki, albo stan kapłański czy też zakonny” [...].

Rodzinę, opartą na związku małżeńskim zawartym dobrowolnie, jednym i nierozzerwalnym – należy uważać za pierwszy i naturalny związek społeczności ludzkiej. Dlatego należy otoczyć ją jak największą troską – tak w sprawach gospodarczych i socjalnych, jak w dziedzinie poglądów i obyczajów – wszystko w tym celu, aby rodzinę umocnić oraz dopomóc w pełnieniu właściwych jej zadań [...].

Prawo do utrzymywania i wychowywania własnych dzieci przysługuje w pierwszym rzędzie rodzicom [...].

Przejdźmy do dziedziny spraw gospodarczych. Jest rzeczą oczywistą, że człowiek może na mocy prawa naturalnego nie tylko żądać odpowiedniej pracy zarobkowej, lecz również cieszyć się swobodą w jej podejmowaniu [...].

Wiąże się z tym prawo do takich warunków pracy, aby ani siły fizyczne człowieka nie słabły, ani nie zostawała naruszana nieskazitelność jego obyczajów, ani nie ponosił szkody właściwy rozwój młodzieży. Kobietom zaś należy zapewnić możliwość wykonywania pracy w warunkach zgodnych z ich małżeńskimi czy też macierzyńskimi potrzebami i obowiązkami [...].

Z godności osoby ludzkiej wypływa również prawo zajmowania się działalnością gospodarczą zgodnie z poczuciem odpowiedzialności. Z tej też godności wynika – czego nie można przemilczeć – że pracownikowi należy się płaca, ustalona według nakazów sprawiedliwości. Wysokość jej, dostosowana do możliwości gospodarki, musi zapewnić pracownikowi i jego rodzinie poziom życia odpowiadający ludzkiej godności. Tak o tym pisze Poprzednik Nasz, wielkiej pamięci Pius XII: „Osobistemu obowiązkowi pracy nałożonemu przez naturę odpowiada i z niego wynika prawo naturalne każdej jednostki, by czynić z pracy środek do zaopatrzenia życia własnego i dzieci: tak to wzniosie uporzędkowane jest królestwo przyrody dla zachowania człowieka” [...].

Z natury człowieka wypływa również prawo do posiadania na własność prywatną dóbr, względnie środków do ich wytwarzania. Prawo to – jak kiedyś już oświadczyliśmy – skutecznie przyczynia się do ochrony godności ludzkiej osoby oraz do swobodnego wypełniania obowiązków osobistych w każdej dziedzinie życia. Utwierdza ono wreszcie więź i harmonię wspólnoty rodzinnej, przyczyniając się tym samym do utrwalenia w państwie pokoju i wzrostu dobrobytu” [...].

Trzeba wreszcie i to przypomnieć, że w prawie do własności prywatnej zawarte są również obowiązki społeczne [...].

Ze społecznej natury człowieka wynika, że ludzie mają prawo zbierania się i zrzeszania w takiej formie, jaką uważają za najwłaściwszą dla osiągnięcia zamierzonego celu, działania w tych zrzeszeniach z własnej woli i na własną odpowiedzialność oraz dążenie do uzyskania jak najlepszych wyników [...].

Jak sami zalecaliśmy usilnie w encyklice *Naszej Mater et Magistra*, jest również rzeczą ze wszech miar pożądaną, aby powstawały liczne organizacje czy też instytucje pośrednie dla osiągnięcia celów, do których poszczególne człowiek nie może sam skutecznie dążyć. Te bowiem organizacje oraz instytucje są niezbędne dla ochrony godności i wolności osoby ludzkiej, mającej się odznaczać pełnym poczuciem odpowiedzialności [...].

Każdemu człowiekowi winno też przysługiwać nienaruszalne prawo pozostawania na obszarze swego własnego kraju lub też zmiany miejsca zamieszkania. A nawet – jeśli są do tego słuszne przyczyny – ma on prawo zwrócić się do innych państw z prośbą o zezwolenie mu na zamieszkanie w ich granicach. Fakt, że ktoś jest obywatelem określonego państwa, nie sprzeciwia się w niczym temu, że jest on również członkiem rodziny ludzkiej oraz obywatelem owej obejmującej wszystkich ludzi i wspólnej wszystkim społeczności [...].

Trzeba dodać, że z godnością ludzkiej osoby wiąże się prawo czynnego udziału w życiu publicznym oraz wnoszenia własnego wkładu we wspólne dobro obywateli. Na ten temat powiedział Poprzednik Nasz, wielkiej pamięci Pius XII: „Człowiek nie może być uważany za przedmiot, względnie za jakiś bierny element życia społecznego, lecz powinien być uznany za podmiot, podwalinę i cel tego życia” [...].

Osoba ludzka posiada również prawo do słusznej obrony swych praw i do obrony skutecznej, równej dla wszystkich i zgodnej z prawdziwymi zasadami sprawiedliwości. Nasz wielkiej pamięci Poprzednik Pius XII przypomina to w następujących słowach: „Nienaruszalne prawo człowieka do zabezpieczenia prawnego wyniku z samego prawa Bożego; wiąże się z nim zespół konkretnych uprawnień, chronionych przeciw wszelkim zakusom arbitralności” [...].

Każdemu z praw, wymienionych tu przez Nas i wypływających z natury, odpowiadają w rym samym człowieku i obowiązki. Prawa te i obowiązki udzielane czy też nakazywane przez prawo naturalne, z niego biorą swój początek, treść i bezwzględnie obowiązującą moc [...].

I tak, aby posłużyć się paroma przykładami, prawo człowieka do życia wiąże się z obowiązkiem utrzymywania własnego życia; prawo do poziomu życia godnego człowieka – z obowiązkiem godziwego życia; prawo do wolności w poszukiwaniu prawdy – z obowiązkiem dalszego pogłębiania i poszerzania tych poszukiwań [...].

Z dotychczasowych wywodów wynika również, że w społeczności ludzkiej każdemu prawu naturalnemu jednego człowieka odpowiada obowiązek innych ludzi, a mianowicie obowiązek uznania i poszanowania tego prawa. Każde bowiem bardziej istotne prawo człowieka czerpie swą moc i siłę z prawa naturalnego, które je wyznacza i wiąże z odpowiadającym mu obowiązkiem. Tych więc ludzi, którzy dopominają się o swe własne prawa, a równocześnie albo całkowicie zapominając swych obowiązkach, albo wykonują je niedbale, trzeba porównać z tymi, którzy jedną ręką wnoszą gmach, a drugą go burzą [...].

Ponieważ ludzie mają naturalną skłonność do zrzeszania się, powinni ze sobą współżyć i starać się wzajemnie o dobro innych. Dlatego właściwie ułożono współżycie ludzi wymaga, aby w równej mierze uznawali oni wzajemnie swe prawa i wypełniali swe obowiązki. Z tego również wynika, że każdy musi wielkodusznie starać się przyczynić do wytworzenia takich stosunków społecznych, aby prawa i obowiązki były coraz staranniej i coraz skuteczniej realizowane [...].

I tak na przykład: nie wystarczy przyznawać człowiekowi prawa do rzeczy dla życia koniecznych, jeśli jednocześnie nie staramy się w miarę sił o to, aby rzeczywiście posiadał środki potrzebne do utrzymania [...].

Ponadto społeczność ludzka ma nie tylko być zorganizowana, lecz również przynosić ludziom liczne korzyści. To zaś wymaga, by uznawali oni wzajemne swe prawa i obowiązki, i wypełniali je wobec siebie, a nawet, aby wszyscy zespolowo współuczestniczyli w różnorodnych poczynaniach, które współczesna nam cywilizacja czy to dopuszcza, czy też zaleca, czy wreszcie się ich domaga [...].

Godność osoby ludzkiej wymaga ponadto, aby człowiek w działaniu postępował według własnej rozważy i z zachowaniem wolności osobistej. Dlatego we wszelkiej społeczności politycznej człowiek powinien przede wszystkim z własnej inicjatywy i wyboru zachowywać prawa, wypełniać obowiązki i współdziałać z nimi w rozmaitych pracach i dziełach. Każdy więc ma działać zgodnie z własną inicjatywą, poglądami i poczuciem obowiązku, a nie – jak to często bywa – pod przymusem lub za namową z zewnątrz. Jeśli bowiem jakaś społeczność ludzka opiera się tylko na przemocy, to nie ma ona w sobie żadnych cech ludzkich. Pozbawia się bowiem ludzi wolności, zamiast zachęcać ich do rozwoju i dążenia do doskonałości [...].

Dlatego społeczność posiada prawidłowy ustrój, działa skutecznie i odpowiada człowieczej godności wówczas, gdy rządzi się prawdą, jak napomina św. Paweł Apostoł: „Dlatego odrzuciwszy kłamstwo: niech każdy z was mówi

prawdę do bliźniego, bo jesteście nawzajem dla siebie członkami”. Nastąpi to rzeczywiście, jeśli wszyscy uznają w pełni nie tylko swoje prawa, lecz również i swe obowiązki wobec innych. Ponadto wspólnota ludzka staje się taką, jaką wyżej naszkicowaliśmy, wtedy gdy obywatele, kierując się sprawiedliwością, starają się i o poszanowanie praw innych, i o wypełnianie swoich własnych obowiązków; jeśli ożywia ich taka miłość, że odczuwają potrzeby innych jak swoje własne, dzielą się z nimi swoimi dobrami i starają się o to, aby wszystkich ludzi na świecie łączyły najszlachetniejsze pragnienia serc i umysłów. Ale to jeszcze nie wszystko. Społeczność ludzka bowiem wzmacnia się poprzez wolność – gdy stosuje się metody odpowiadające godności jej obywateli, którzy, będąc z natury swej obdarzeni używaniem rozumu, są z tej racji odpowiedzialni za swe czyny [...].

Społeczność zatem ludzka, czcigodni Bracia i umiłowani Synowie, jest przede wszystkim wartością duchową. Dzięki niej ludzie, współdziałając ze światem prawdy, przekazują sobie wzajemnie swą wiedzę, mogą bronić swych praw i wypełniać obowiązki, otrzymują zachętę do starania się o dobra duchowe, słusznie cieszą się wspólnie z każdej rzeczy pięknej, bez względu na jej rodzaj, stale pragnąc przekazywać innym to, co w nich jest najlepsze, starają się usilnie przyswajać sobie duchowe wartości posiadane przez innych. Wartości te oddziałują pobudzająco i kierownicze zarazem na wszelkie sprawy dotyczące nauki, gospodarki, stosunków społecznych, rozwoju i ustroju państwa, ustawodawstwa oraz innych elementów składowych i rozwojowych doczesnej wspólnoty ludzkiej [...].

Porządek zaś obowiązujący w ludzkiej społeczności ma z istoty swej charakter całkowicie niematerialny. Opiera się bowiem na prawdzie, musi być realizowany według nakazów sprawiedliwości oraz ożywiany i doskonalony przez miłość wzajemną, a ponadto nie naruszając wolności powinien przyczyniać się do wytwarzania coraz większej równowagi społecznej [...].

Jednakże tego rodzaju porządek – którego zasady odnoszą się do wszystkich, posiadają wartość bezwzględną i są niezmiennie – pochodzi bezsprzecznie od Boga prawdziwego, osobowego i transcendentnego w stosunku do natury ludzkiej. Ponieważ zaś Bóg jest najwyższą prawdą i największym dobrem, dlatego jest również najgłębszym źródłem istnienia społeczności ludzkiej, która powinna mieć niewątpliwie właściwy i pożyteczny ustrój, dostosowany do godności ludzkiej. Św. Tomasz z Akwinu tak mówi na ten temat: „To, że rozum ludzki jest normą ludzkiej woli i miernikiem jej dobroci, wypływa z prawa wiecznego, którym jest mądrość Boża.. Jest więc rzeczą oczywistą, że dobroć woli ludzkiej zależy znacznie bardziej od prawa wiecznego, aniżeli od ludzkiego rozumu” [...].

Isaiah Berlin

DWIE KONCEPCJE WOLNOŚCI

Źródło: I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994
(przeł. H. Bartoszewicz, D. Grynberg, D. Lachowska i A. Tanalska-Dulęba)

Gdyby ludzie zgadzali się zawsze co do celów życia i gdyby naszych przodków pozostawiono w spokoju w rajskim ogrodzie, badania, z powodu których powołano ufundowaną przez p. Chichele Katedrę Teorii Społecznej i Politycznej, byłyby nie do pomyślenia. Zawdzięczają one bowiem swój byt i rozkwit niezgodzie. Stwierdzenie takie mógłby ktoś zakwestionować z tego względu, że nawet w społeczeństwie świątobliwych anarchistów, całkowicie jednomyślnych w sprawie celu ostatecznego, mogą się jednak rodzić problemy polityczne na przykład w kwestiach ustroju czy prawodawstwa. Ale zastrzeżenie to wynika z błędnego rozumowania. Tam, gdzie cele są uzgodnione, do rozwiązania pozostaje jedynie problem środków, ten zaś ma charakter techniczny, nie polityczny, to znaczy że – podobnie jak spory inżynierów lub lekarzy – może zostać rozstrzygnięty przez ekspertów lub maszyny. Oto dłaczego ludzie oczekujący z ufnością jakiegoś wielkiego, przeobrażającego świat wydarzenia w rodzaju ostatecznego zwycięstwa rozumu albo rewolucji proletariackiej muszą wierzyć, że z tą chwilą wszystkie problemy polityczne moralne dadzą się sprowadzić do czysto technicznych. Taki sens ma słynna formuła Saint-Simona, mówiąca, że „rządzenie ludźmi zostanie zastąpione zarządzaniem rzeczami” oraz Marksowskie proroctwo na temat obumierania państwa i początku prawdziwej historii ludzkości. Światopogląd ten nazywany jest utopijnym przez tych, którzy rozważania o warunkach doskonałej harmonii społecznej uważają za jałową rozrywkę wyobraźni. Niemniej gość z Marsa odwiedzający dziś którykolwiek z brytyjskich czy amerykańskich uniwersytetów mógłby łatwo odnieść wrażenie, że społeczność akademicka żyje już w warunkach bardzo przypominających taki niewinny, idylliczny stan i to pomimo powagi, z jaką zawodowi filozofowie traktują fundamentalne problemy polityczne.

Jest to jednak sytuacja tyleż zaskakująca, co niebezpieczna. Zaskakująca, ponieważ nie było chyba w historii nowożytnej drugiego okresu, w którym głoszone z fanatyzmem doktryny społeczne i polityczne dokonałyby tak głębokich przeobrażeń, a niekiedy gwałtownego przewrotu w poglądach oraz w życiu tak wielkiej liczby ludzi, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Niebezpieczna, ponieważ idee zaniedbywane przez ludzi, którzy powinni się nimi zajmować – to znaczy wyćwiczonych w sztuce krytycznej analizy idei –

wymykają się czasem spod kontroli i zdobywają tak przemożną władzę nad rozgorączkowanymi masami ludzkimi, że przestają do nich docierać racjonalne argumenty. Ponad sto lat temu poeta niemiecki Heine przestrzegł Francuzów przed niedocenianiem potęgi idei: koncepcje filozoficzne pielęgnowane w zaciszu profesorskich gabinetów mogą zniszczyć cywilizację. Mówił o *Krytyce czystego rozumu* Kanta jako o mieczu, którym ścięto głowę europejskiemu deizmowi, a dzieła Rousseau opisał jako splamioną krwią broń, która posłużyła Robespierre'owi do zniszczenia starego porządku; przepowiedział, że romantyczna wiara Fichtego i Schellinga – ze straszliwym skutkiem za sprawą ich fanatycznych niemieckich uczniów – zwróci się któregoś dnia przeciwko liberalnej kulturze Zachodu. Fakty nie w pełni obaliły tę przepowiednię; lecz jeśli profesorowie naprawdę dzierżą tak porażającą władzę, czyż nie oznacza to, że tylko inni profesorowie lub przynajmniej inni myśliciele (a nie rządy czy komisje parlamentarne) są w stanie ich rozbroić?

Nasi filozofowie wydają się dziwnie nieświadomi tych niszczących skutków swojej działalności. Być może najlepsi z nich, upojeni swoimi wspaniałymi osiągnięciami w dziedzinach bardziej abstrakcyjnych, spoglądają z pogardą na dziedzinę, w której trudno się spodziewać rewolucyjnych odkryć, a talent do drobiazgowej analizy rzadziej bywa wynagrodzony. Mimo to, wbrew próbom separacji podejmowanym przez ślepych scholastycznych pedantów, polityka pozostała nierozzerwalnie powiązana z wszystkimi innymi formami dociekań filozoficznych. Zaniedbywanie dziedziny myśli politycznej z tego względu, że jej nie dość wyraźnie określony przedmiot o rozmazanych konturach jest nieuchwytny dla sztywnych, abstrakcyjnych modeli oraz precyzyjnych narzędzi przydatnych w analizie logicznej lub językowej – domaganie się jednolitej metody w filozofii i odrzucanie wszystkiego, z czym metoda ta nie daje sobie rady – prowadzi jedynie do sytuacji, w której zdani jesteśmy na łaskę prymitywnych i bezkrytycznych przekonań politycznych. Tylko bardzo wulgarny materializm historyczny zaprzecza potęgę idei, głosząc, że ideały są jedynie maską interesów materialnych. Być może, iż bez nacisku sił społecznych idee polityczne rodzą się martwe: pewne natomiast jest to, że bez przyobleczenia w idee siły te pozostają ślepe i rozproszone.

Wie o tym każdy oksfordzki wykładowca, nawet w naszych czasach. Pierwszy kierownik tej Katedry właśnie dlatego, iż rozumiał znaczenie idei politycznych w teorii i praktyce, poświęcając swoje życie ich analizie oraz propagowaniu, tak wielki wywarł wpływ na świat, w którym żył. Nazwisko Douglasa Cole'a znane jest wszędzie tam, gdzie ludzie biorą sobie do serca idee społeczne i polityczne. Jego sława sięga daleko poza granice tego uniwersytetu i kraju. Odważny, uczciwy i w pełni niezależny myśliciel polityczny, pisarz i mówca o nadzwyczajnej jasności i elokwencji, poeta i powieściopisarz, wyjątkowo utalentowany nauczyciel i *animateur des idées* jest przede wszystkim człowiekiem, który poświęcił swoje życie nieustraszonemu wspieraniu zasad nie

zawsze popularnych oraz niezachwianej i żarliwej obronie sprawiedliwości i prawdy, często w warunkach niezwykle trudnych i zniechęcających. Tym właśnie cechom ten najbardziej wielkoduszny i obdarzony największą wyobraźnią angielski socjalista zawdzięcza dziś światowy rozgłos. Zmieniennym i jakże charakterystycznym dlań rysem jest to, że zdobył sobie taką pozycję nie tracąc wrodzonej życzliwości dla ludzi, spontaniczności uczuć, niewyczerpanej dobroci, a nade wszystko głębokiego i sumiennego oddania – wzmocnionego wszechstronną erudycją i bajeczną pamięcią – swojemu powołaniu nauczania wszystkich, którzy garną się do wiedzy. Sprawia mi wielką radość i napawa dumą możliwość publicznego wyrażenia uczuć, które ja i wielu innych żyjemy w stosunku do wielkiego oksfordczyka, którego umysł i zasady moralne tak dobrze służą jego ojczyźnie, jak również idei sprawiedliwości i równości ludzi na całym świecie.

To od niego, przynajmniej w tym samym stopniu co z jego pism, wielu przedstawicieli mojego pokolenia studiujących w Oksfordzie nauczyło się, że teoria polityki jest gałęzią filozofii moralnej: jej punktem wyjścia jest odkrycie lub zastosowanie pojęć moralnych w sferze stosunków politycznych. W odróżnieniu od niektórych idealistycznych filozofów nie mam na myśli tego, że wszystkie ruchy społeczne czy też konflikty między ludźmi dają się sprowadzić do ruchów albo ścierania się idei lub sił duchowych ani nawet, że są ich skutkami (czy aspektami). Idzie mi o to (i nie sądzę, iżby profesor Cole miał inne zdanie), że zrozumienie takich ruchów czy konfliktów wymaga przede wszystkim zrozumienia idei lub postaw życiowych w nich zawartych, one to bowiem czynią te ruchy częścią historii ludzkiej, a nie zjawiskami przyrodniczymi. Polityczne hasła, pojęcia i czyny stają się zrozumiałe dopiero w kontekście spraw dzielących ludzi, którzy z nich czynią użytek. A zatem i nasze własne postawy i działania mogą pozostać dla nas niezrozumiałe, jeśli nie pojmiemy podstawowych problemów naszego świata. Największym z nich jest otwarta wojna, jaką toczą ze sobą dwa systemy ideowe, zajmujące różne, sprzeczne stanowiska w stosunku do centralnego zagadnienia polityki – kwestii posłuszeństwa i przymusu. „Dlaczego ja (lub ktokolwiek) mam być komuś posłuszny?”. „Dlaczego nie miałbym żyć tak, jak mi się podoba?”. „Czy muszę być posłuszny?”. „Jeśli nie posłucham, czy mogę być przymuszony? Przez kogo i w jakim stopniu, w imię czego i przez wzgląd na co?”.

W dzisiejszym świecie na pytanie o dopuszczalne granice przymusu udziela się przeciwstawnych odpowiedzi, z których każda powołuje się na masowe poparcie. Wydaje mi się zatem, że każdy aspekt tej kwestii wart jest rozpatrzenia [...].

Przymus oznacza pozbawienie człowieka wolności – wolności od czego? Prawie wszyscy moralisci w dziejach ludzkości sławili wolność. Jak szczęście i dobroć, jak natura i rzeczywistość, podobnie i pojęcie wolności ma znaczenie tak mgliste, że poddaje się niemal każdej interpretacji. Nie zamierzam

tu dyskutować ani historii, ani ponad dwustu znaczeń tego proteuszowego słowa, odnotowanych przez historyków idei. Proponuję przebadać nie więcej niż dwa znaczenia, – ale te podstawowe, za którymi stoi kawał historii ludzkiej i które, jak miemam, mają przed sobą przyszłość. Pierwsze z tych politycznych znaczeń wolności czy też swobody (będę używał obu słów wymiennie), które (zgodnie z wieloma precedensami) będę nazywał „negatywnym”, wiąże się z odpowiedzią na pytanie: „Jak daleko sięga obszar, w którego granicach podmiot – osoba bądź grupa osób – ma lub powinien mieć całkowitą swobodę bycia i działania wedle własnej woli, bez wtrącania się innych osób?”. Drugie, które nazwę „pozytywnym”, wiąże się z odpowiedzią na pytanie: „Co lub kto, jest źródłem władzy albo ingerencji, która może przesądzić, że ktoś ma zrobić raczej to niż tamto, być taki, a nie inny?”. Te dwa pytania są wyraźnie odmienne, aczkolwiek odpowiedzi na nie mogą się częściowo pokrywać [...].

Wolność mierzy się zazwyczaj zakresem, w jakim nikt nie ingeruje w naszą działalność. W tym sensie wolność polityczna jest po prostu sferą, w której człowiek może działać bez przeszkód ze strony innych ludzi. Jeśli inni uniemożliwiają mi zrobienie czegoś, na co miałbym ochotę, moja wolność jest w tym zakresie ograniczona; a jeśli sfera wolności kurczy się za sprawą innych ludzi poniżej pewnego minimum, można powiedzieć, że znajduję się pod przymusem albo, jak kto woli, że jestem zniewolony. Jednakże pojęcie przymusu nie obejmuje wszystkich form ograniczenia możliwości działania. Jeśli stwierdzam, że nie potrafię skoczyć wyżej niż na wysokość dwóch metrów albo, że nie mogę czytać z powodu ślepoty czy że nie jestem w stanie zrozumieć niejasnych fragmentów Hegła, byłoby dziwactwem mówić, że jestem w tej mierze zniewolony albo podlegam przymusowi. Przymus oznacza rozmyślne wtrącanie się innych ludzi w sferę mojego działania. O braku wolności czy też swobód politycznych mówić można jedynie wtedy, gdy realizację celu uniemożliwiają mi inni ludzie. Sama niemożność osiągnięcia celów nie świadczy jeszcze o braku wolności politycznej. Dostrzec to można w takich współczesnych wyrażeniach, jak „wolność ekonomiczna” i jej przeciwieństwo – „ekonomiczna niewola”. Słusznie zwraca się uwagę, że jeśli ktoś jest zbyt biedny, aby móc sobie pozwolić na coś, czego prawo nie zabrania (bochenek chleba, podróż dookoła świata, odwołanie się do sądu) jego wolność w stosunku do tych pragnień jest ograniczona tak samo jak wówczas, gdy spotyka się z prawnym zakazem. Gdyby moja nędza była rodzajem choroby, która uniemożliwia mi kupienie chleba, opłacenie podróży dookoła świata bądź przedstawienie mojej sprawy w sądzie, tak jak kalectwo uniemożliwia bieganie, niemożność ta nie byłaby sama przez się uznana za brak wolności, zwłaszcza politycznej. Uważam się za ofiarę przymusu lub niewoli dopiero wówczas, kiedy wierzę, iż niemożność uzyskania przeze mnie jakiejś rzeczy wynika z faktu, że jacyś ludzie tak ułożyli sprawy, abym ja, w przeciwieństwie do innych, nie mógł mieć dosyć pieniędzy na jej nabycie. Innymi słowy, takie użycie

terminu zasada się na pewnej teorii społecznej i gospodarczej, wyjaśniającej przyczyny mojej nędzy lub słabości. Jeśli niedostatek środków materialnych spowodowany jest moją umysłową lub fizyczną niezdolnością, to zaczynam mówić o pozbawieniu mnie wolności (a nie po prostu o biedzie) jedynie wtedy, kiedy akceptuję tę teorię. Jeśli ponadto uważam, że jakieś szczególne postanowienia, moim zdaniem niesłusznie bądź nieuczciwie, nie pozwalają mi na zaspokojenie moich potrzeb, mówię o ekonomicznej niewoli albo ucisku. „Nie natura rzeczy, ale zła wola doprowadza nas do wściekłości” – powiada Rousseau. Kryterium ucisku stanowi moją subiektywną ocenę roli, jaką grają, pośrednio lub bezpośrednio, inni ludzie w udaremnianiu, celowym lub bezwiednym, moich zamierzeń. Bycie wolnym oznacza w tym sensie, że nikt nie wtrąca się w moje sprawy. Im większy jest obszar tego niewtrącania się, tym większa jest moja wolność.

To właśnie mieli na myśli klasycy angielskiej myśli politycznej, kiedy używali słowa wolność. Różnili się w kwestii, jak wielki może, albo powinien, być ten obszar. Zakładali, że realnie rzecz biorąc nie może on być nie ograniczony, ponieważ stwarzałoby to stan, w którym każdy by mógł bez ograniczeń ingerować w życie innych ludzi; taki rodzaj „naturalnej” wolności prowadziłby do społecznego chaosu, w którym nie byłyby zaspokojone minimalne potrzeby ludzkie albo silni położyliby kres wolności słabych. Ponieważ byli świadomi, że cele i działania ludzi nie są ze sobą automatycznie zharmonizowane i ponieważ (niezależnie od swych oficjalnych poglądów) cenili wysoko inne cele, takie jak sprawiedliwość, szczęście, kultura, bezpieczeństwo albo różne stopnie równości, gotowi byli przykrocić wolność w interesie innych wartości, a w gruncie rzeczy w interesie samej wolności. Albowiem bez tego nie było możliwe stworzenie takiego rodzaju więzi społecznej, jaki uważali za pożądany. Wskutek tego myśliciele ci zakładają, że zakres nieskrępowanego działania ludzi musi być ograniczony przez prawo. Ale zakładają zarazem – szczególnie tacy miłośnicy wolności, jak Locke i Mill w Anglii, a Constant i Tocqueville we Francji – że powinien istnieć pewien minimalny zakres wolności osobistej, którego w żadnym wypadku nie wolno pogwałcić, ponieważ jego naruszenie sprawia, że jednostka ma za mało przestrzeni umożliwiającej chociażby minimalny rozwój wrodzonych uzdolnień, bez czego nie jest możliwe nawet uświadomienie sobie, a tym bardziej dążenie do rozmaitych celów uznawanych przez ludzi za dobre, słuszne lub święte. Wynika stąd, że między sferą życia prywatnego a dziedziną władzy publicznej musi być wytyczona granica. Jak ma ona przebiegać, to już kwestia dyskusji lub wręcz przetargów. Ludzie są od siebie na ogół wzajemnie uzależnieni i niczyja działalność nie jest do tego stopnia prywatna, aby nigdy nie utrudniać w jakimś stopniu życia innym. „Wolność dla szczupaka oznacza śmierć dla piskorza”; swoboda jednych wymaga ograniczenia innych. „Wolność oznacza, zupełnie różne rzeczy dla wykładowcy z Oksfordu i egipskiego fellaha” – przypominają niektórzy.

Ta teza opiera się na słusznych i istotnych przesłankach, ale samo sformułowanie nie wychodzi poza polityczny frazes. Prawdą jest, że oferowanie praw politycznych lub ochrony przed ingerencją państwa półnagim, niedożywionym i chorym analfabetom jest drwiną z ich położenia; potrzebna jest im opieka lekarska i wykształcenie, zanim będą w stanie zrozumieć lub skorzystać z powiększenia swoich uprawnień. Czym jest wolność dla tych, którzy nie mogą z niej korzystać? Jaką ma wartość bez odpowiednich warunków do uczynienia z niej użytku? Pierwszeństwo mają potrzeby elementarne: bywają sytuacje, kiedy buty są ważniejsze od dzieł Szekspira – jak stwierdził pewien dziewiętnastowieczny pisarz rosyjski o radykalnych zapatrywaniach; wolność indywidualna nie dla wszystkich jest pierwszą potrzebą. Bo wolność nie jest po prostu brakiem jakichkolwiek ograniczeń; sens tego słowa byłby w takim przypadku rozdęty, obejmowałby zbyt wiele albo zbyt mało. Chłop egipski potrzebuje odzieży albo lekarstw wcześniej niż wolności osobistej i bardziej od niej, ale to minimum wolności, które jest mu dziś potrzebne, i większy zakres wolności, którego może potrzebować jutro, nie jest jakimś szczególnym rodzajem wolności jemu właściwym, lecz jest tym samym, co wolność profesorów, artystów i milionerów.

Moim zdaniem, sumienia zachodnich liberałów trapi nie tyle przekonanie, że wolność, jakiej ludzie pragną, różni się w zależności od ich sytuacji społecznej i ekonomicznej, ile pogląd, że ta mniejszość, która się wolnością cieszy, uzyskała ją dzięki wyszkoleniu lub przynajmniej odwracając wzrok od znacznej większości, która jest jej pozbawiona. Uważają, nie bez racji, że jeśli wolność indywidualna jest ostatecznym celem istot ludzkich, nikt nie powinien być jej pozbawiany przez innych, a tym bardziej cieszyć się nią kosztem innych. Równość wolności; nietraktowanie innych tak, jak nie chciałbym być przez nich traktowany; spłacenie długu tym, którym zawdzięczam moją wolność, pomyślność lub wykształcenie; sprawiedliwość w jej najprostszych i najpowszechniejszym znaczeniu – oto podstawy liberalnej moralności. Wolność nie jest jedynym celem ludzi. Mogę powtórzyć za rosyjskim krytykiem Bielińskim, że jeśli inni mają być jej pozbawieni – jeśli moi bracia mają pozostawać w nędzy, brudzie i kajdanach – to ja nie chcę jej dla siebie, odpycham ją obiema rękami i nieskończenie bardziej wolę dzielić ich los. Ale nic nie zyskujemy na pomieszaniu pojęć. Chcąc uniknąć jaskrawej nierówności lub powszechnej biedy, gotów jestem poświęcić moją wolność, w całości albo częściowo; mogę tak postąpić z własnej, nieprzymuszonej woli; ale rezygnuję wówczas z wolności na rzecz równości, sprawiedliwości czy miłości bliźniego. W pewnych okolicznościach zasługiwałem na wyrzuty sumienia, gdybym tego nie uczynił. Ale poświęcenie nie zwiększa tego, co zostało poświęcone, to znaczy wolności, choćby nie wiem jak wielka była potrzeba moralna i osiągnięta dzięki temu korzyść. Wszystko jest tym, czym jest: wolność jest wolnością, a nie równością, uczciwością, sprawiedliwością, kulturą, szczęściem człowieczym albo spokoj-

nym sumieniem. Jeśli wolność moja, mojej klasy lub narodu uzależniona jest od nędzy wielu innych ludzi, to system, który ją zapewnia, jest niemoralny i niesprawiedliwy. Lecz jeśli ograniczam bądź tracę swoją wolność, aby zmniejszyć hańbę takiej nierówności i tym samym nie powiększam realnie indywidualnej wolności innych, to ogólna ilość wolności ulega zmniejszeniu. Rekomensacją może być przyrost sprawiedliwości, szczęścia lub spokoju, ale strata jest stratą i mylą wartości ci, którzy twierdzą, że choć moja „liberalna” wolność jednostki poszła za burtę, zwiększył się jakiś inny rodzaj wolności – „społecznej” czy też „ekonomicznej”. Pozostaje jednak prawdą, że wolność jednych musi być czasem ograniczona, aby zapewnić wolność innym. Jakimi zasadami powinniśmy się przy tym kierować? Jeśli wolność jest świętą, nietykalną wartością, nie może być takich zasad. Któraś ze sprzecznych ze sobą reguł czy też zasad musi, przynajmniej w praktyce, ustąpić: nie zawsze z powodów, które można jasno wyrazić, cóż dopiero ująć w formę sztywnych przepisów lub maksym o powszechnym zastosowaniu. A mimo to jakiś praktyczny kompromis musi się znaleźć.

Filozofowie mający optymistyczne zdanie o naturze ludzkiej i wierzący w możliwość zharmonizowania interesów ludzkich, tacy jak Locke czy Adam Smith i, chwilami, Mill, byli przekonani, że można pogodzić społeczną harmonię i postęp z wydzieleniem szerokiej sfery dla życia prywatnego, której ani państwu, ani żadnej innej władzy nie wolno naruszyć. Hobbes oraz ci, którzy się z nim zgadzali, zwłaszcza myśliciele konserwatywni i reakcyjni, dowodzili, że muszą być wprowadzone silniejsze zabezpieczenia utrzymujące ludzi w korbach, jeśli chce się zapobiec ich wzajemnemu niszczeniu się i czynieniu z życia społecznego dżungli lub pustyni. Hobbes chciał również, kosztem wolności jednostki, powiększyć obszar podlegający kontroli ośrodka władzy. Ale obie strony zgadzały się, że jakaś część egzystencji ludzkiej musi pozostać poza sferą kontroli społecznej. Jakiegokolwiek naruszenie tej maleńkiej enklawy byłoby despotyzmem. Benjamin Constant, najbardziej elokwentny spośród wszystkich obrońców wolności i prywatności, pamiętając o jakobińskiej dyktaturze stwierdził, że minimalnym zabezpieczeniem przeciwko arbitralności władzy musi być zagwarantowana wolność sumienia, słowa, opinii i własności. Jefferson, Burke, Paine i Mill układali różne katalogi swobód jednostkowych, ale argumentacja na rzecz trzymania władzy na dystans jest u wszystkich zasadniczo zbieżna. Musimy zachować minimalny obszar wolności ludzkiej, jeśli nie chcemy „znikczemnieć albo zaprzeczyć własnej naturze”. Nie możemy być absolutnie wolni; musimy zrezygnować z części naszej wolności chcąc zachować resztę. Ale całkowita kapitulacja byłaby samobójstwem. Jakie więc powinno być to minimum? To, z czego nie można zrezygnować nie naruszając samej istoty człowieczeństwa. Co jest tą istotą? Jakie kryteria musi spełniać? Problem ten był, jest i chyba zawsze będzie przedmiotem nie kończących się debat. Ale niezależnie od zasad, według których wyznacza się granice nie-

ingerencji, czy będzie to prawo natury, czy prawa przyrodzone, użyteczność, imperatyw kategoryczny, świętość umowy społecznej, czy jakakolwiek inna koncepcja, za pomocą której ludzie usiłują wyjaśnić i usprawiedliwić swoje przekonania, wolność tak pojmowana oznacza wolność *od*, to jest nieprzekraczanie ruchomej, ale zawsze rozpoznawalnej granicy ingerencji. „Jedyną swobodą zasługującą na to miano jest swoboda dążenia do własnego dobra na swój własny sposób” – powiedział najsłynniejszy z jej obrońców. Czy wobec tego jest coś, co może usprawiedliwić stosowanie przymusu? Mill nie miał wątpliwości, że odpowiedź musi być twierdząca. Ponieważ sprawiedliwość wymaga, aby każdy człowiek miał prawo do minimum wolności, konieczne jest powstrzymanie ludzi – nawet siłą, jeżeli trzeba – przed chęcią pozbawienia kogokolwiek tego prawa. W gruncie rzeczy funkcje prawa sprowadzają się do zapobiegania takim właśnie starciom: państwo zostało zredukowane do roli, którą Lassalle określił pogardliwie jako zajęcie nocnego stróża albo policjanta kierującego ruchem ulicznym.

Co czyniło ochronę wolności jednostki rzeczą świętą dla Milla? W swoim słynnym esejku głosi on, że jeśli nie pozwoli się ludziom żyć tak, jak tego pragną, „na drodze, która tylko ich samych dotyczy”, to nie będzie rozwoju cywilizacji, z braku wolnego rynku idei prawda nie wyjdzie na jaw, nie będzie miejsca dla spontaniczności, oryginalności, geniuszu, dla energii umysłowej i odwagi moralnej. Społeczeństwo zostanie zmiażdżone ciężarem „zbiorowej przeciętności”. Wszystko co bogate i różnorodne zostanie zmiażdżone ciężarem przyzwyczajenia, stałą tendencją ludzi do konformizmu, która rodzi jedynie „zwiędnięte zdolności”, „skrępowane i sterroryzowane”, „skurczone i skarłowaciałe” istoty ludzkie. „Pogańska obrona własnej godności” ma wartość nie mniejszą niż „chrześcijańskie samozaparcie”. „Wszystkie błędy, jakie [człowiek] mógłby popełnić wbrew uwagom i ostrzeżeniom, ważą mniej od krzywdy, jaka go spotyka, gdy pozwalamy innym zmuszać go do tego, co uważają za jego dobro”. Obrona wolności polega na „negatywnej” ochronie przed ingerencją. Groźenie człowiekowi prześladowaniami, jeżeli nie godzi się na życie, w którym wybór celów nie do niego należy, zamykanie przed nim wszystkich drzwi z wyjątkiem jednych, choćby nie wiem jak piękna roztaczała się za nimi perspektywa i jak szlachetne byłyby intencje organizatorów, jest grzechem przeciwko prawdzie, iż jest to człowiek, istota dysponująca własnym życiem. Tak pojmowali wolność nowożytni liberałowie od czasów Erazma (a zadaniem niektórych od Ockhama) do dziś. Każda obrona praw jednostki i wolności obywatelskich, każdy protest przeciwko wyzyskowi i poniżeniu, przeciwko nadużyciom władzy publicznej albo przeciwko masowej hipnozie przyzwyczajeni i zorganizowanej propagandzie ma źródło w tej indywidualistycznej i tylekroć kwestionowanej koncepcji człowieka.

W związku z tym stanowiskiem można poczynić trzy uwagi. Po pierwsze, Mill miesza dwa różne poglądy. Zgodnie z pierwszym, wszelki przymus jest

czymś z natury złym, skoro niweczy pragnienia ludzkie, chociaż bywa konieczny do zapobieżenia innemu, większemu złu; podczas gdy niemieszanie się, stanowiąc przeciwieństwo przymusu, jest z natury dobre, aczkolwiek nie jest to dobro jedyne. Tak wygląda „negatywna” koncepcja wolności w jej formie klasycznej. Drugi pogląd zakłada, że ludzie powinni dążyć do prawdy czy też rozwijać pewne cechy charakteru, które Mill aprobuje – krytycyzm, oryginalność, wyobraźnię, niezależność, nonkonformizm do granic ekscentryczności itp. – oraz że cele te można osiągnąć wyłącznie w warunkach wolności. Oba poglądy są liberalne, ale nie identyczne, a związek między nimi jest w najlepszym razie empiryczny. Nikt nie będzie się spierał o to, że prawda czy swoboda manifestowania własnego Ja mogą kwitnąć tam, gdzie dogmat niszczy wszelką myśl. Ale świadectwo historii pokazuje (jak w samej rzeczy argumentował James Stephen w swoim bezpardonowym ataku na Milla, przeprowadzonym w książce *Liberty, Equality, Fraternity*), że prawość, miłowanie prawdy i płomienny indywidualizm rodzą się przynajmniej równie często w społecznościach o surowej dyscyplinie – na przykład wśród purytańskich kalwinów Szkocji lub Nowej Anglii czy poddanych wojskowemu drylowi – jak w bardziej tolerancyjnych albo obojętnych społeczeństwach. Obala to wysunięty przez Milla argument, że wolność jest niezbędnym warunkiem rozwoju geniuszu ludzkiego. Gdyby oba te cele okazały się niemożliwe do pogodzenia, Mill stanąłby przed okrutnym dylematem, całkiem niezależnie od dalszych trudności spowodowanych niespójnością jego doktryny z zasadami utylitaryzmu, nawet w jego własnej, zhumanizowanej wersji.

Po drugie, jest to doktryna względnie nowa. Wydaje się, że w starożytności nie było w ogóle mowy o wolności jednostki jako świadomym ideale politycznym (w przeciwieństwie do rzeczywistej wolności). Już Condorcet zauważył, że w prawniczych koncepcjach Greków i Rzymian nieobecne było pojęcie praw jednostki; dotyczy to chyba również Żydów, Chińczyków i wszystkich innych dawnych cywilizacji, które później zostały odkryte. Dominacja tego ideału była raczej wyjątkiem niż regułą nawet w niedawnej historii Zachodu. Rzadko też masy domagały się tak pojmowanej wolności. Pragnienie autonomii i samodzielności było oznaką wysokiej kultury zarówno jednostek, jak i społeczności. Samo pojęcie prywatności, uznanie sfery spraw osobistych za świętą i nienaruszalną, wywodzi się z koncepcji wolności, która, pomimo religijnych korzeni, w swej rozwiniętej postaci nie jest starsza niż renesans lub reformacja. Jednakże jej schyłek oznaczałby śmierć cywilizacji wraz z systemem moralnym, na którym się wspiera.

Większe znaczenie ma trzecia cecha tego pojęcia wolności. Oto wolność tak pojmowaną można pogodzić z pewnymi rodzajami rządów i autokratycznych, a w każdym razie z brakiem samorządu; istotny jest dla niej obszar kontroli, a nie jej źródło. Jak demokracja może w praktyce pozbawiać obywatela wielu swobód, którymi cieszyłby się w inaczej zorganizowanym społeczeństwie,

tak doskonale można sobie wyobrazić liberalnego despotę pozostawiającego swym poddanym duży zakres wolności osobistej. Taki despota może być niesprawiedliwy albo popierać szaloną nierówność, mało dbać o porządek, cnotę czy też wiedzę, lecz jeśli nie krępuje ich wolności lub krępuje ją mniej niż różne inne reżimy, spełnia postulaty Milla. Taka wolność, przynajmniej logicznie, nie jest związana z demokracją i samorządem. Ogólnie rzecz biorąc, system samorządowy stwarza lepsze gwarancje utrzymania swobód obywatelskich niż inne systemy rządów i dlatego optowali za nim zwolennicy wolności. Ale nie zachodzi konieczny związek między wolnością jednostki a rządami demokratycznymi. Odpowiedź na pytanie: „Kto mną rządzi?” jest logicznie odrębna od pytania: „Jak dalece rząd ingeruje w moje sprawy?”. W tej różnicy wyraża się ostatecznie z całą mocą kontrast między dwiema koncepcjami wolności – pozytywną i negatywną. „Pozytywny” sens wolności ujawnia się bowiem nie wtedy, gdy próbujemy odpowiedzieć na pytanie: „Czym wolno mi być i co wolno mi robić?”, ale wówczas, gdy pytamy: „Kto mną rządzi?” albo: „Kto ma rozstrzygać, czym mam być i co mam robić, a czego mi nie wolno?”. Związek między demokracją a wolnością jednostki jest zdecydowanie luźniejszy, niż to się wydawało ich wspólnym obrońcom. Pragnienie samodzielnego kierowania własnym życiem lub przynajmniej uczestniczenia w procesie sterowania nim może być równie głębokie jak potrzeba posiadania swobodnego pola działania, i chyba historycznie starsze. Ale są to dwie różne sprawy. Tak różne, iż w końcu doprowadziło to do wielkiego starcia ideologii, które zdominowało nasz świat. Ponieważ to właśnie ta „pozytywna” koncepcja wolności: nie wolność od, ale wolność do – do prowadzenia jednego przepisane go sposobu życia – zwolennikom „negatywnego” pojęcia jawi się zazwyczaj jako zwodnicza maska brutalnej tyranii [...].

„Pozytywny” sens słowa „wolność” wynika z pragnień jednostki chcącej być panem swego losu. Życzę sobie, aby moje życie i decyzje zależały ode mnie, a nie od sił zewnętrznych jakiegokolwiek rodzaju. Chcę być narzędziem swojej, a nie cudzej woli. Chcę być podmiotem, a nie przedmiotem; kierować się własnymi racjami i zamiarami, a nie ulegać czynnikom sprawczym działającym na mnie z zewnątrz. Chcę być kimś, a nie nikim; tym, kto decyduje za siebie, a nie tym, za kogo decydują, samosterownym, a nie kierowanym przez prawa natury lub przez innych ludzi, jak gdybym był rzeczą, zwierzęciem lub niewolnikiem niezdolnym udźwignąć rolę człowieka, to znaczy wyznaczyć sobie własne cele i kierunki działania oraz zmierzać do ich realizacji. W tym mieści się przynajmniej część tego, co mam na myśli, kiedy mówię, że jestem istotą racjonalną i że to mój rozum odróżnia mnie jako człowieka od reszty świata. Chcę przede wszystkim być świadomy siebie jako istoty myślącej, pragnącej, działającej, ponoszącej odpowiedzialność za wybory, których dokonuje i potrafiącej wyjaśniać je przez odniesienie do własnych idei i zamierzeń.

Czuję się wolny o tyle, o ile wierzę, że jest to prawda, a zniewolonym o tyle, o ile muszę w to wątpić.

Wolność polegająca na tym, że jestem sam sobie panem oraz wolność polegająca na tym, że inni mi nie przeszkadzają czynić, co chcę, mogą się na pozór wydawać niezbyt odległymi logicznie koncepcjami – nie bardziej różnymi niż wypowiedzenie tej samej myśli raz zdaniem twierdzącym, raz za pomocą zaprzeczenia. A jednak „pozytywne” i „negatywne” pojęcia wolności rozwijały się historycznie w rozbieżnych kierunkach, nie zawsze przy tym respektując zasady logiki, aż wreszcie znalazły się w bezpośrednim ze sobą konflikcie.

Można to próbować wyjaśnić tym, że całkiem nieszkodliwa zrazu metafora o rządzeniu samym sobą zaczyna żyć własnym życiem. „Jestem panem samego siebie”; „nie jestem niczym niewolnikiem”; lecz czy nie mogą być niewolnikiem natury (jak skłonni są uważać wyznawcy Hegla i Platona)? Albo moich własnych „nieokiełznanymi” namiętności? Czyż nie są to liczne odmiany tego samego gatunku „niewolnictwa” – jedne polityczne czy prawne, inne moralne albo duchowe? Czyż ludzie nie przeżywają nieraz wyzwolenia się z niewoli duchowej lub ze ślepej podległości naturze i czy w trakcie tego procesu nie uświadamiają sobie jakby rozszczepienia jaźni na panującą i uległą? Ta panująca część naszej osobowości bywa rozmaicie identyfikowana: z rozumem, z „wyższą naturą”, z racjonalnym dążeniem do celów odległych, z moją „prawdziwą”, „idealną” bądź „autonomiczną” osobowością albo z tym, „co we mnie najlepsze”. Przeciwstawia się temu irracjonalne impulsy, nie kontrolowane pragnienia, „niższą naturę”, dążenie do natychmiastowych przyjemności, „empiryczną” albo „heteronomiczną” osobowość poddającą się każdemu porywowi pragnienia i namiętności, wymagającą surowej dyscypliny, jeśli kiedykolwiek ma dorosnąć do swej „prawdziwej” natury. Dziś te dwie osobowości można przedstawiać jako jeszcze bardziej rozdzielone; prawdziwe Ja można pojmować jako coś szerszego niż jednostka (w zwykłym znaczeniu tego słowa), jako społeczną „całość”, której elementem bądź aspektem jest jednostka: może to być plemię, rasa, wspólnota wyznaniowa, państwo, wielkie społeczeństwo żywych, umarłych i jeszcze nie narodzonych. Ten byt uznaje się za „prawdziwe” Ja, które, narzucając swoją kolektywną czy też „organiczną”, jednolitą wolę krnąbrnym „członkom”, osiąga własną, a tym samym i ich „wyższą” wolność. Często wykazywano niebezpieczeństwo posługiwania się metaforą organizmu dla usprawiedliwienia przymusu wywieranego przez jednych ludzi na drugich, aby się wzniesli na „wyższy” poziom wolności. Język tego rodzaju zyskuje na wiarygodności, skoro uznajemy za możliwe, a czasem za usprawiedliwione stosowanie wobec ludzi przymusu w imię jakiegoś celu (powiedzmy sprawiedliwości albo zdrowia psychicznego), do którego dążyliby sami, gdyby byli bardziej uświadomieni; niestety, przeszkadza im w tym ślepotą, ignorancją lub zepsuciem. Łatwo mi dzięki temu wyobrazić sobie, że stosuję wobec innych przymus dla ich własnego dobra, w ich, a nie moim interesie. Twierdzę

wtedy, że lepiej od nich samych wiem, czego naprawdę potrzebują. Znaczy to tyle, że nie opieraliby mi się, gdyby byli racjonalni i równie mądrzy jak ja i rozumieli swoje interesy tak, jak ja je rozumiem. Mogę jednak iść o wiele dalej – stwierdzić, że w istocie rzeczy oni dążą do tego, co ich ciemnota nakazuje im świadomie zwalczać, mają bowiem w sobie tajemny byt – uśpioną rozumną wolę albo „prawdziwy” cel – i właśnie ten twór, chociaż przeczy mu wszystko, co jawnie czują, robią i mówią, jest ich „prawdziwą” jaźnią, o której biedna empiryczna jaźń zanurzona w przestrzeni i czasie może nie wiedzieć nic lub bardzo mało, ten zaś wewnętrzny duch jest jedyną jaźnią, która zasługuje na to, aby jej życzenia były brane pod uwagę. Przyjawszy taki punkt widzenia mogę się nie liczyć z rzeczywistymi pragnieniami ludzi i społeczeństw; mogę ich torturować, uciskać, znęcać się nad nimi w imię i dla dobra ich „prawdziwych” jaźni, gdyż ani przez chwilę nie wątpię, że niezależnie od tego, co jest prawdziwym celem człowieka (szczęście, wykonywanie obowiązków, mądrość, sprawiedliwe społeczeństwo, samorealizacja), jest to tożsame z jego wolnością – wolnym wyborem dokonany przez jego „prawdziwą”, choć często utajoną i niemą jaźń.

Nieraz już obnażano ten paradoks. Czym innym przecież jest twierdzenie, że ja wiem, co jest dobre dla *X*, podczas gdy on sam tego nie wie; a nawet ignorowanie jego pragnień dla jego dobra; a zupełnie czym innym głoszenie, że *eo ipso* on sam to wybrał – co prawda nie będąc tego świadom, i nie ten, jakim wydaje się w życiu codziennym, lecz racjonalna część jego osobowości, której empiryczne Ja może wcale nie znać – ta jego „prawdziwa” jaźń, która rozpoznaje dobro i nieomylnie kieruje się ku niemu, skoro tylko zostało objawione. To potworne wcielanie się w innych, polegające na podstawieniu decyzji, jakie podejmowałby *X*, gdyby był kimś, kim nie jest – w każdym razie jeszcze nie jest – w miejsce rzeczywistych pragnień i wyborów *X*, leży u podstaw wszystkich politycznych teorii samorealizacji. Co innego oznacza stwierdzenie, że wolno mnie zmusić dla mojego dobra, którego nie potrafię sam dostrzec: może to niekiedy wyjść mi na korzyść, a nawet wręcz powiększyć zakres mojej wolności. Czymś innym jednak jest pogląd, że jeśli służy to mojemu dobru, to nie ma mowy o przymusie, ponieważ sam tego pragnę, czy sobie z tego zdaję sprawę, czy nie, i że jestem wolny (albo „prawdziwie” wolny), choć moje biedne, ziemskie ciało i głupi rozum stawiają desperacki opór i walczą przeciwko tym, którzy w najlepszej wierze usiłują mi narzucić swoją wolę.

Takiemu magicznemu przeobrażeniu czy też sztuczce kuglarskiej (za którą William James tak słusznie wykpiwał heglistów) można poddać, z niewątpliwie równą łatwością, „negatywną” koncepcję wolności; wystarczy, iż zasadę nieingerencji odniesiemy nie do jednostki o rzeczywistych życzeniach i potrzebach, tak jak sieje normalnie pojmuje, ale do ukrytego wewnątrz niej „prawdziwego” człowieka, któremu przypisuje się dążenie do jakiegoś celu idealnego, mimo iż nie śniło się o tym empirycznemu Ja. I tak jak w przypad-

ku „pozytywnie” wolnego Ja, twór ten może być powiększony do rozmiarów jakiegoś bytu ponadosobowego – państwa, klasy, narodu albo samego procesu dziejowego – i traktowany jako podmiot bardziej „realny” niż jaźń istniejąca empirycznie. Wszelako „pozytywna” koncepcja wolności jako władania samym sobą, sugerująca wewnętrzne rozdarcie jednostki, łatwiej się w rzeczy samej – zarówno na gruncie historii, doktryny, jak i praktyki – godziła z tym rozszczepieniem osobowości na dwie strony: z jednej transcendentny i suwerenny nadzorca, z drugiej empiryczny kłębek pragnień i namiętności, które trzeba trzymać na wodzy i poskramiać. Ten historyczny fakt miał poważne znaczenie. Świadczy on (jeśli świadectwo tak oczywistej prawdy jest potrzebne), że koncepcje wolności wywodzą się bezpośrednio z poglądów na to, czym jest jaźń, osoba, człowiek. Definicjami człowieka i wolności można dowolnie manipulować w zależności od potrzeb. Historia najnowsza wykazała z całą oczywistością, że nie jest to kwestia czysto akademicka [...].

GWARANCJE WOLNOŚCI INDYWIDUALNEJ

Źródło: F. A. v. Hayek, *Konstytucja wolności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006 (przeł. J. Stawiński)

Nadszedł czas, żeby zebrać rozmaite historyczne wątki i wyłożyć systematycznie zasadnicze warunki wolności pod rządami prawa. Długie i bolesne doświadczenie nauczyło ludzkość, że prawo wolności musi mieć pewne cechy. Jakie one są?

Po pierwsze, trzeba podkreślić, że ponieważ rządy prawa oznaczają, iż państwo nie może nigdy używać przymusu wobec jednostki, z wyjątkiem sytuacji egzekwowania ogłoszonej zasady, stanowią one ograniczenie uprawnień wszelkiej władzy, włącznie z władzą ustawodawczą. Jest to doktryna określająca, czym prawo powinno być, jakie ogólne cechy powinny mieć szczegółowe normy prawne. To istotne, ponieważ dziś pojęcie rządów prawa myli się czasem z warunkiem zwykłej zgodności z prawem wszelkich działań władzy państwowej. Rządy prawa zakładają oczywiście pełną zgodność z prawem, lecz to nie wystarczy: gdyby bowiem prawo dawało państwu nieograniczoną władzę działania, jak mu się podoba, wszystkie jego kroki byłyby legalne, ale na pewno nie panowałyby w nim rządy prawa. Rządy prawa oznaczają dlatego także coś więcej niż konstytucjonalizm: wymagają, aby wszystkie prawa odpowiadały pewnym zasadom.

Z faktu, że rządy prawa zakreślają granice wszelkiego ustawodawstwa, wynika, że same nie mogą być prawem w tym samym sensie, jak prawa uchwalane przez ustawodawcę. Postanowienia konstytucji mogą utrudniać naruszenia zasady rządów prawa. Pomagają zapobiegać niezamierzonemu jej naruszeniu w toku bieżącej legislacji. Lecz najwyższy ustawodawca z zasady nie może ograniczać własnych uprawnień, ponieważ zawsze jest w stanie unieważnić każde prawo, które uchwalił. Rządy prawa nie są więc rządami w dosłownym sensie, lecz zasadą określającą, jakie powinno być prawo, meta prawną doktryną lub ideałem politycznym. Będą realne tylko o tyle, o ile prawodawca czuje się nimi związany. W demokracji nie zapanują, jeśli nie będą częścią moralnej tradycji społeczności, wspólnym ideałem, podzielanym i bezwarunkowo aprobowanym przez większość.

Dlatego właśnie uporczywe ataki na zasadę rządów prawa są tak groźne. Niebezpieczeństwo jest tym większe, że wiele celów rządów prawa to także ideały, do których możemy się zbliżyć, ale których nigdy nie jesteśmy w stanie w pełni urzeczywistnić. Jeśli ideał rządów prawa jest trwałym elementem

opinii publicznej, ustawodawstwo i wymiar sprawiedliwości będą starały się zbliżyć do niego coraz bardziej. Lecz jeśli przedstawia się go jako niemożliwy do zrealizowania w praktyce i nawet niepożądany, a ludzie przestają dążyć do jego urzeczywistnienia, błyskawicznie się ulotni. Takie społeczeństwo szybko cofnie się do stanu arbitralnej tyranii. To właśnie niebezpieczeństwo zagraża zachodniemu światu od dwóch czy trzech ostatnich pokoleń.

Równie ważne jest, żeby pamiętać, iż rządy prawa ograniczają władzę tylko w używaniu przymusu. A nie może to nigdy być jedyna funkcja rządu. Żeby tylko egzekwować prawo, rząd potrzebuje zasobów ludzkich i materialnych, którymi musi administrować. Istnieją również całe obszary aktywności państwa, takie jak polityka zagraniczna, gdzie problem przymusu wobec obywateli zwykle nie występuje. Będziemy musieli wrócić do owego rozróżnienia przymuszających i niewymagających przymusu funkcji państwa. Na razie ważne dla nas jest, że przedmiotem zainteresowania rządów prawa są tylko te pierwsze.

Głównym środkiem przymusu pozostającym w dyspozycji rządu jest kara. Pod rządami prawa władza może ingerować w chronioną prywatną sferę osoby, jedynie stosując karę za złamanie jakiejś ogłoszonej normy ogólnej. Zasada „*nullum crimen, nulla poena sine lege*” jest więc najważniejszą konsekwencją tego ideału. Choć jednak stwierdzenie to może wydawać się na pierwszy rzut oka jasne i wyraźne, rodzi wiele trudności, gdy tylko zapytamy, co dokładnie rozumie się przez „prawo”. Z pewnością zasada ta nie byłaby spełniona, gdyby prawo miało po prostu znaczyć, że ktokolwiek nie wykona poleceń jakiegoś urzędnika, zostanie ukarany w określony sposób. Tymczasem nawet w krajach, gdzie panuje największa wolność, prawo często wydaje się umożliwiać takie akty przymusu. Nie istnieje chyba kraj, w którym człowiek nie będzie w pewnych sytuacjach, takich jak nieposłuszeństwo wobec policjanta, narażony na ukaranie za „wyrządzenie publicznej szkody” lub „zakłócenie porządku publicznego” albo „stawianie oporu policjantowi”. Nie zrozumiemy więc w pełni nawet tej głównej części doktryny rządów prawa bez zbadania całego kompleksu zasad, które je wspólnie warunkują.

Widzieliśmy wcześniej, że ideał rządów prawa zakłada bardzo określone pojęcie prawa oraz że nie każdy dekret władzy ustawodawczej jest prawem w ścisłym sensie. W bieżącej praktyce „prawem” zwane jest wszystko, co zostało uchwalone w odpowiedni sposób przez ustawodawcę. Lecz z tych praw w formalnym sensie tego słowa jedynie niektóre – dziś tylko bardzo niewielka część – są rzeczywistymi (albo „materialnymi”) prawami, regulującymi stosunki między prywatnymi osobami lub między takimi osobami a państwem. Zdecydowana większość tak zwanych praw to raczej instrukcje wydawane przez państwo swoim urzędnikom, dotyczące sposobów korzystania z aparatu władzy oraz środków, jakie mają do dyspozycji. Dziś wszędzie zadaniem tej samej władzy ustawodawczej jest sterowanie wykorzystaniem tych środków i ustanawianie przepisów, których zwykły obywatel musi przestrzegać. I cho-

ciaż jest to praktyka rozpowszechniona, to bynajmniej nie jest to stan rzeczy konieczny. Nie mogę nie zastanawiać się, czy nie byłoby pożądanym uniemożliwić mieszanie tych dwóch typów decyzji, powierzając zadanie ustanawiania ogólnych zasad oraz zadanie wydawania przepisów dla administracji odrębnym organom przedstawicielskim i poddając ich decyzje niezależnemu nadzorowi sądowemu, tak żeby żadne z nich nie wykraczało poza granice swoich dziedzin. Chociaż możemy sobie życzyć, żeby oba rodzaje decyzji podlegały demokratycznej kontroli, nie oznacza to, że muszą się one skupiać w rękach tego samego zgromadzenia.

Obecne rozwiązania sprzyjają zamazywaniu faktu, że chociaż rząd musi administrować środkami oddanymi mu do dyspozycji (łącznie z pracą tych wszystkich, których wynajął do wykonywania swoich zarządzeń), nie oznacza to, że powinien w podobny sposób administrować działaniami prywatnych obywateli. Różnica między społeczeństwem wolnym i niewolnym polega na tym, że w tym pierwszym każda jednostka ma uznaną sferę prywatną, wyraźnie oddzieloną od sfery publicznej, i nie można jej rozkazywać, lecz oczekuje się od niej tylko przestrzegania zasad, które odnoszą się jednakowo do wszystkich. Kiedyś wolni ludzie wręcz chętni się, że dopóki działają w granicach znanego prawa, dopóty nie muszą prosić nikogo o pozwolenie ani słuchać czyichkolwiek poleceń. Wątpliwe, czy ktokolwiek z nas może tak powiedzieć dzisiaj.

Ogólne, abstrakcyjne zasady, którymi są prawa we właściwym sensie, to, jak widzieliśmy, w istocie długofalowe postanowienia odnoszące się do przypadków, które nie są jeszcze znane, bez jakichkolwiek odniesień do konkretnych osób, miejsc czy przedmiotów. Takie ustawy w działaniu zawsze mają charakter prospektywny, nigdy retrospektywny. Że tak powinno być, jest zasadą prawie powszechnie akceptowaną, lecz nie zawsze wyrażoną w formie prawnej – co jest dobrym przykładem owych metaprawnych norm, których trzeba przestrzegać, jeśli mają rzeczywiście panować rządy prawa.

Drugim głównym atrybutem, którego wymaga się od prawdziwych praw, jest to, żeby były znane i pewne. Trudno przecenić wagę, jaką ma niezawodność prawa dla niezakłóconego i sprawnego funkcjonowania wolnego społeczeństwa. Nie ma chyba żadnego pojedynczego czynnika, który by w większym stopniu przyczynił się do dobrobytu Zachodu niż względna pewność panującego tu prawa. Nie zmienia tego fakt, że całkowita pewność prawa jest ideałem, do którego musimy próbować się zbliżyć, lecz którego nie jesteśmy w stanie nigdy w pełni urzeczywistnić. Modne stało się pomniejszanie zasięgu tej już faktycznie osiągniętej pewności, przy czym zrozumiałe są powody, dla których modzie tej ulegają prawnicy zajmujący się głównie sporami sądowymi. Z reguły mają oni do czynienia ze sprawami, w których wynik jest niepewny. Lecz stopień pewności prawa trzeba oceniać na podstawie sporów, które nie trafiają do sądu, ponieważ ich rozstrzygnięcie staje się praktycznie przesądzone, gdy tylko zostanie zbadana sytuacja prawna. Miarą pewności prawa

są właśnie sprawy, które nigdy nie trafiły do sądu, a nie te, które tam kończą. Dzisiejsza skłonność do wyolbrzymiania tej niepewności jest elementem kampanii przeciw rządowi prawa, którą zajmujemy się później.

Istotne jest to, żeby wyroki sądów można było przewidzieć, a nie to, żeby wszystkie zasady, które je determinują, można było sformułować w słowach. Postulowanie, żeby działalność sądów była zgodna z ugruntowanymi zasadami, nie jest równoznaczne z domaganiem się, żeby wszystkie te zasady były wyartykułowane, spisane uprzednio w wielu słowach. Domaganie się tego oznaczałoby w istocie dążenie do nieosiągalnego ideału. Są „zasady”, których nigdy nie da się wyrazić w sprecyzowanej formie. Wiele z nich jest zauważalnych tylko dlatego, że prowadzą do spójnych i możliwych do przewidzenia rozstrzygnięć, a ci, którzy się nimi kierują, będą je sobie uświadamiali najwyżej jako przejawy „poczucia sprawiedliwości”. Z psychologicznego punktu widzenia rozumowanie prawnicze oczywiście nie opiera się wyłącznie na czystych sylogizmach, a jego główne przesłanki są często domyślne. Wiele ogólnych zasad, od których zależą konkluzje, będzie tylko *implicite* zawartych w zbiorze skodyfikowanych praw i sądy muszą je odsłaniać. Nie jest to jednak osobliwość myślenia prawniczego. Prawdopodobnie wszystkie uogólnienia, jakie potrafimy sformułować, opierają się na uogólnieniach jeszcze wyższego stopnia, których sobie nie uświadamiamy wyraźnie, lecz które minio to kierują pracą naszego umysłu. Chociaż zawsze będziemy próbowali odkrywać te bardziej ogólne zasady, które leżą u podstaw naszych decyzji, jest to zapewne proces z natury nieustający, który nie może być zakończony.

Trzecim wymogiem prawdziwego prawa jest równość. Zdefiniowanie jej jest równie ważne, ale znacznie trudniejsze niż pozostałych. Stwierdzenie, że każde prawo powinno na równi obowiązywać wszystkich, znaczy coś więcej niż to, że powinno być ogólne w sensie, który zdefiniowaliśmy. Prawo może być absolutnie ogólne w tym znaczeniu, że określa jedynie formalne cechy osób, których dotyczy, a jednak zawierać różne warunki dla różnych kategorii ludzi. Pewne takie klasyfikacje, nawet w grupie w pełni odpowiedzialnych obywateli, są oczywiście nieuniknione. Lecz klasyfikacja w kategoriach abstrakcyjnych zawsze może być doprowadzona do punktu, w którym wyróżniona klasa będzie praktycznie składać się tylko z konkretnych znanych osób lub nawet jednej osoby. Trzeba przyznać, że mimo wielu pomysłowych prób rozwiązania tego problemu, nie zostało znalezione żadne w pełni zadowalające kryterium, które zawsze wskazywałoby nam, jaki rodzaj klasyfikacji jest zgodny z zasadą równości wobec prawa. Bardzo często się mówi, że prawo nie może dokonywać nieistotnych rozróżnień ani dzielić osób z powodów, które nie mają związku z jego celami, ale stwierdzenie takie oznacza właściwie tylko unikanie problemu.

Chociaż równość wobec prawa może więc być tutaj jednym z ideałów wskazujących kierunek bez bliższego określenia celu i dlatego zawsze dla nas

nieosiągalnym, to jednak nie jest pozbawiona znaczenia. Wspominaliśmy już o jednym ważnym warunku, który musi być spełniony, mianowicie, żeby zarówno członkowie wyróżnionej grupy, jak i wszyscy poza nią uznawali zasadność wyróżnienia. Równie ważne w praktyce jest, żebyśmy zadawali sobie pytanie, czy możemy, czy też nie, przewidzieć, jak jakiś przepis prawa wpłynie na poszczególnych ludzi. Ideał równości prawa ma na celu wyrównanie szans nieznanymi jeszcze osób, ale jest nie do pogodzenia z uprzywilejowaniem znanych osób lub szkodzeniem im w możliwy do przewidzenia sposób.

Powiada się czasami, że prawo w systemie rządów prawa – poza tym, że powszechne i równe – musi być także sprawiedliwe. Lecz chociaż nie może być wątpliwości, że prawo, aby być skuteczne, musi być akceptowane jako sprawiedliwe przez większość ludzi, to jest wątpliwe, czy dysponujemy innymi formalnymi kryteriami sprawiedliwości niż powszechność i równość – o ile rzecz jasna nie jesteśmy w stanie sprawdzić zgodności prawa z bardziej ogólnymi zasadami, które choć mogą być niepisane, są powszechnie akceptowane, gdy tylko zostają wyartykułowane. Ale co do zgodności z zasadą wolności, nie mamy żadnego sprawdzianu dla prawa, które ogranicza się do regulowania stosunków między różnymi ludźmi i nie ingeruje w ściśle prywatne sprawy jednostki, jak tylko jego powszechność i równość. To prawda, że takie „prawo może być złe i niesprawiedliwe, ale jego ogólna i abstrakcyjna formuła redukuje takie niebezpieczeństwo do minimum. Ochronny charakter prawa, jego *raison d'être*, polega na jego ogólności”.

Jeśli często nie przyznaje się, że powszechne i równe prawa zapewniają najskuteczniejszą ochronę przed naruszeniem wolności jednostki, to głównie z powodu nawyku milczącego traktowania państwa i jego organów jako wyłączonych spod tych praw i uznawania, że rząd ma także władzę zwalniania jednostek z ich przestrzegania. Ideał rządów prawa wymaga, żeby państwo albo egzekwowało przestrzeganie prawa od innych – i żeby to był jego jedyny monopol – albo działało zgodnie z tym samym prawem i podlegało takim samym ograniczeniom jak każda prywatna osoba. I właśnie ten fakt, że wszystkie zasady obowiązują na równi wszystkich, włącznie z rządzącymi, sprawia, że nieprawdopodobne staje się przyjęcie jakichkolwiek opresywnych przepisów.

Nie byłoby w ludzkiej mocy oddzielenie w praktyce stanowienia nowych przepisów ogólnych i ich stosowania do szczególnych przypadków, jeśliby te funkcje nie były wypełniane przez różne osoby lub organy. Dlatego przynajmniej tę część doktryny podziału władz trzeba uznać za integralny element zasady rządów prawa. Norm nie można tworzyć ze względu na konkretne przypadki, jak również poszczególne przypadki nie mogą być rozstrzygane inaczej niż w świetle ogólnej zasady – nawet, jeśli ta zasada nie została jeszcze explicite sformułowana i trzeba ją dopiero odkryć. Do tego niezbędni są niezależni sędziowie, którzy nie troszczą się o doraźne cele rządu. Najważniejsze jest to,

żeby te dwie funkcje były wypełniane oddzielnie przez dwa skoordynowane organy, zanim można będzie rozstrzygnąć, czy w konkretnym przypadku ma być zastosowany przymus.

Znacznie trudniejsza jest kwestia, czy przy założeniu ścisłego przestrzegania zasady rządów prawa władza wykonawcza, (czyli administracja) może być uważana za odmienną i odrębną władzę w tym sensie, skoordynowaną na równych zasadach z pozostałymi dwiema. Istnieją oczywiście obszary, na których administracja musi mieć swobodę działania w taki sposób, jaki uważa za odpowiedni. Pod rządami prawa nie obejmuje to jednak uprawnień do stosowania przymusu wobec obywateli. Zasady podziału władz nie należy interpretować w sposób, z którego wynikałoby, że administracja w swoich poczynaniach wobec prywatnego obywatela nie zawsze podlega przepisom ustanowionym przez władzę ustawodawczą i egzekwowanym przez niezależne sądy. Domaganie się takiej władzy jest dokładnym zaprzeczeniem rządów prawa. Chociaż w każdym sprawnie funkcjonującym systemie administracja musi niewątpliwie mieć uprawnienia, których nie mogą kontrolować niezależne sądy, to nie mogą do nich należeć *Administrative Powers over Person and Property* (*Administracyjne Sankcje wobec Osób i Własności*). Rządy prawa wymagają, żeby władza wykonawcza w posługiwaniu się przymusem była związana przepisami, które określają nie tylko, kiedy i gdzie może ona go zastosować, ale także w jaki sposób może to zrobić. Jedynym sposobem, w jaki można to zagwarantować, jest podporządkowanie kontroli sądowej wszystkich jej działań tego rodzaju.

To jednak, czy przepisy wiążące administrację mają być ustanawiane przez powszechną władzę ustawodawczą, czy też ta funkcja może być delegowana do innego organu, jest kwestią praktyki politycznej. Nie ma to bezpośredniego związku z zasadą rządów prawa, lecz raczej z problemem demokratycznej kontroli nad rządem. Z punktu widzenia zasady rządów prawa nie ma przeszkód do delegowania uprawnień władzy ustawodawczej jako takich. Oczywiście przekazywanie prawa wydawania przepisów lokalnym ciałom ustawodawczym, takim jak zgromadzenia regionalne czy rady miejskie, nie budzi zastrzeżeń z jakiegokolwiek punktu widzenia. Nawet delegowanie tej władzy do jakiegoś niewybieralnego organu nie musi być sprzeczne z rządami prawa, o ile taki organ jest zobowiązany ogłosić te przepisy przed ich wprowadzeniem w życie, a następnie być zmuszony ich przestrzegać. Problem z rozpoznaną w naszych czasach praktyką delegacji nie polega na tym, że delegowana jest władza ustanawiania ogólnych przepisów, lecz na tym, że władze administracyjne otrzymują praktycznie prawo posługiwania się przymusem bez żadnej zasady, jako że nie można sformułować żadnych ogólnych norm, które by jednoznacznie regulowały sprawowanie takiej władzy. To, co czasem określa się jako „delegowanie władzy ustawodawczej”, nie jest przekazaniem władzy stanowienia zasad – co mogłoby być niedemokratyczne lub politycznie

nierozsądne – lecz delegowaniem władzy nadawania decyzjom mocy prawa, tak że podobnie jak akty ustawodawcze muszą one bezspornie podlegać akceptacji sądów.

Prowadzi nas to do kwestii, która w czasach współczesnych stała się decydująca, mianowicie, do problemu prawnych granic swobody decyzji administracyjnych. Tu kryje się „ta szczelina, przez którą może z czasem ulecieć wolność człowieka”.

Dyskusję tego problemu utrudnia niejasność znaczenia terminu „swoboda decyzji”. Używamy go przede wszystkim w odniesieniu do sędziowskiej władzy interpretowania prawa. Lecz uprawnienie do interpretowania jakiegoś przepisu nie jest swobodą postępowania w sensie nas interesującym. Zadaniem sędziego jest wydobycie implikacji wynikających z ducha całego systemu obowiązujących przepisów prawa lub, gdy to niezbędne, wyrażenie w formie ogólnej zasady tego, co nie zostało przedtem wyraźnie sformułowane przez sąd lub ustawodawcę. To, że w tym zadaniu interpretacji sędziego nie ma swobody decyzji w sensie kierowania się własną wolą w dążeniu do poszczególnych konkretnych celów, potwierdza fakt, iż jego interpretacja prawa może być, i z reguły jest, poddana rewizji sądu wyższej instancji. Zapewne najlepszym sprawdzianem, czy decyzję określają przepisy, czy pozostawia się uznaniu sędziego, jest to, czyjej treść podlega, czy nie podlega rewizji ze strony innej takiej instancji, która zobowiązana jest znać tylko istniejące przepisy i fakty sprawy. Konkretna interpretacja prawa może być przedmiotem sporu i czasami bywa niemożliwe sformułowanie w pełni przekonujących konkluzji, lecz nie zmienia to faktu, że spór musi być rozstrzygnięty przez odwołanie się do przepisów, a nie przez prosty akt woli.

Swoboda decyzji w odmiennym i z punktu widzenia naszych celów równie nieistotnym sensie jest problemem, który dotyczy stosunków między zwierzchnikiem i podwładnym na wszystkich szczeblach hierarchii władzy. Na każdym poziomie – od stosunków między suwerenną legislaturą i zwierzchnikami organów administracyjnych w dół kolejnych szczebli struktury biurokratycznej – pojawia się problem, jaka część całej władzy państwowej powinna być delegowana do konkretnego urzędu czy urzędnika. Ponieważ o tym przy dzieleniu określonych zadań określonym władzom decyduje prawo, kwestię uprawnień poszczególnej agendy, tego, jakiej części uprawnień władzy państwowej wolno jej użyć, także często traktuje się jako problem swobody decyzji. Jest oczywiste, że nie wszystkie działania rządu mogą być regulowane przepisami i że na każdym poziomie hierarchii władzy trzeba pozostawić podległym organom znaczną swobodę. Dopóki rząd administruje swoimi własnymi zasobami, są mocne argumenty za tym, żeby mu dać tak wiele swobody działania, jak wymaga jej każde zarządzanie przedsięwzięciem handlowym. Jak wskazywał Dicey, „w zarządzaniu jego własnymi interesami, w ścisłym sensie, rządowi okaże się potrzebna ta swoboda działania, jaką siłą rzeczy ma każda prywat-

na osoba w kierowaniu swoimi osobistymi sprawami”. Bywa też, że organy ustawodawcze są często przesadnie gorliwe w ograniczaniu swobody agend administracyjnych i obniżają sprawność ich działania. Może to być do pewnego stopnia nieuniknione, jest też prawdopodobnie konieczne, żeby biurokratyczne instytucje były w większym stopniu ograniczane przepisami niż przedsiębiorstwa handlowe, ponieważ nie występuje w ich przypadku sprawdzian efektywności, jakim są zyski w przedsięwzięciach komercyjnych.

Ponieważ problem swobody decyzji ma bezpośredni wpływ na rządy prawa, nie jest on tylko kwestią ograniczenia kompetencji poszczególnych agend rządowych, lecz dotyczy ograniczenia uprawnień władzy jako całości. Jest to problem zakresu działania administracji w ogóle. Nikt nie kwestionuje faktu, że aby efektywnie wykorzystywać środki, jakimi dysponuje, rząd musi mieć znaczną swobodę działania. Lecz powtórzmy, pod rządami prawa prywatny obywatel i jego własność nie podlegają administrowaniu przez państwo, ani nie są środkami, których może ono służyć do swoich celów. Problem swobody decyzji zaczyna nas interesować dopiero w sytuacji, gdy administracja ingeruje w prywatną sferę obywatela; a zasada rządów prawa oznacza w praktyce, że pod tym względem władze administracyjne nie powinny mieć ładnych arbitralnych uprawnień.

Działając pod rządami prawa, organy administracyjne muszą często korzystać ze swobody decyzji, tak jak sędzia korzysta ze swobody w interpretowaniu prawa. Jest to jednak władza uznaniowa, która może i musi być kontrolowana dzięki możliwości zbadania treści decyzji przez niezależny sąd. Oznacza to, że decyzja musi mieć uzasadnienie w przepisach prawa i w tych okolicznościach, do których prawo się odnosi, a które zainteresowane strony muszą znać. Na tę decyzję nie może mieć wpływu żadna specjalna wiedza, jaką dysponuje rząd, ani jego aktualne zamiary i szczególne znaczenie, jakie przywiązuje do różnych konkretnych celów, włącznie z intencjami, co do jej oddziaływania na różnych ludzi.

W tym miejscu czytelnik, który chce dociec, w jaki sposób we współczesnym świecie można ochronić wolność, musi przygotować się do rozważenia pewnej na pozór drobnej kwestii prawa, której kluczowego znaczenia często się nie docenia. Choć we wszystkich cywilizowanych krajach istnieje możliwość odwołania się do sądu od decyzji administracyjnych, często sprowadza się to tylko do kwestii, czy jakiś organ władzy miał prawo zrobić to, co zrobił. Widzieliśmy już jednak, że gdyby prawo mówiło, że wszystko, co robi władza, jest legalne, sąd nie mógłby jej powstrzymać od zrobienia czegokolwiek. Rządy prawa natomiast wymagają, żeby sąd mógł rozstrzygać, czy konkretne działanie podjęte przez jakiś organ władzy jest zgodne z prawem. Innymi słowy, we wszystkich przypadkach, gdy działanie administracji narusza prywatną sferę jednostki, sądy muszą mieć władzę rozstrzygania nie tylko o tym, czy konkretne postępowanie było *infra vires* lub *ultra vires*, lecz także o tym, czy

treść decyzji administracyjnej spełniała wymogi prawa. Tylko w tym przypadku wykluczona jest dowolność administracyjnego postępowania.

Ten warunek oczywiście nie dotyczy organu administracyjnego, który stara się osiągnąć określone rezultaty za pomocą środków pozostających w jego dyspozycji. Jednakże do istoty rządów prawa należy to, że prywatny obywatel i jego własność nie mogą być w tym sensie środkami w dyspozycji rządu. Gdy przymus może być stosowany tylko zgodnie z ogólnymi normami, uzasadnienie każdego poszczególnego aktu przymusu musi opierać się na jakiejś takiej normie. Żeby to zagwarantować, musi istnieć władza, która troszczy się jedynie o zasady, a nie o przejściowe cele rządu, i która ma prawo orzekać nie tylko, czy inna władza miała uprawnienie do podjętego działania i sposobu tego działania, ale także, czy tego, co uczyniła, wymagało prawo.

Rozróżnienie, którym się teraz zajmujemy, rozpatrywane jest czasami w kategoriach przeciwstawienia ustawodawstwa i polityki. Przy właściwym zdefiniowaniu tego ostatniego terminu możliwe będzie sformułowanie naszej głównej tezy głoszącej, że przymus jest dopuszczalny tylko wtedy, gdy jest zgodny z ogólnymi normami prawa, a nie wtedy, gdy jest środkiem osiągania konkretnych celów bieżącej polityki. Stwierdzenie tego rodzaju jest jednak nieco mylące, ponieważ terminu „polityka” używa się także w szerszym sensie, w którym obejmuje również całe ustawodawstwo. W tym sensie legislacja jest głównym instrumentem długofalowej polityki, a stosowanie prawa polega na realizowaniu polityki, która została wytyczona wcześniej.

Innym źródłem nieporozumień jest fakt, że na gruncie samego prawa termin „polityka publiczna” (*public policy*) zwykle używany jest do opisu pewnych obowiązujących zasad ogólnych, które często nie są sformułowane w postaci spisanych norm, lecz służą jako uprawomocnienie bardziej szczegółowych norm. Gdy mówi się, że zadaniem polityki prawa jest ochrona uczciwości, porządku publicznego czy kwestionowanie umów zawartych w niemoralnych celach, odnosi się to do norm, lecz wyrażonych raczej w kategoriach pewnego stałego celu państwa niż w kategoriach zasad postępowania. Oznacza to, że w granicach przyznanych mu kompetencji, rząd musi tak działać, żeby ten cel został osiągnięty. Wydaje się, że powodem używania w takich przypadkach terminu „polityka”, jest poczucie, że określanie celu do osiągnięcia nie zgadza się z pojęciem prawa jako abstrakcyjnej normy. Choć taki sposób myślenia może wyjaśniać tę praktykę, to bezspornie nie jest on wolny od niebezpieczeństw.

Politykę słusznie przeciwstawia się ustawodawstwu, gdy oznacza dążenie rządu do konkretnych, ciągle zmieniających się bieżących celów. Właśnie realizowaniem polityki w tym sensie zajmuje się w znacznej mierze administracja właściwa. Jej zadaniem jest nadzorowanie zasobów oddanych do dyspozycji rządu i ich alokacja odpowiednio do stale zmieniających się potrzeb wspólnoty. Wszelkie usługi, jakie rząd świadczy na rzecz obywateli, od obrony

narodowej po utrzymanie dróg, od ochrony sanitarnej do bezpieczeństwa na ulicach, są siłą rzeczy tego rodzaju. Do wykonywania tych zadań przyznaje mu się określone środki i pracowników. Musi przy tym stale rozstrzygać o następnych pilnych zadaniach i środkach, których trzeba użyć. Zawodowi administratorzy, którzy tymi zadaniami się zajmują, wykazują predylekcję do zagarniania wszystkiego, co się da, w służbę publicznych celów, jakie realizują. Rządy prawa są dziś tak ważne właśnie głównie jako ochrona obywateli przed tą skłonnością ciągle rozrastającej się maszyny administracyjnej do pochłaniania prywatnej sfery ludzi. Ostatecznie oznacza to, że organy, którym powierzono takie szczególne zadania, nie mogą mieć żadnej suwerennej władzy (żadnych *Hoheitsrechte*, jak mówią Niemcy), lecz muszą ograniczyć się do środków specjalnie im przyznaných.

Pod rządami wolności sfera swobody jednostki obejmuje wszystkie działania, które nie są wyraźnie zabronione prawem powszechnym. Widzieliśmy, że uznano za szczególnie potrzebną ochronę przed łamaniem przez władze zwłaszcza niektórych z ważniejszych uprawnień prywatnych oraz również, że powstały obawy, iż bezpośrednie wyliczenie niektórych z tych uprawnień może być interpretowane tak, iż tylko one podlegają szczególnej ochronie konstytucyjnej. Obawy te okazały się aż nadto uzasadnione. W ogólności jednak, chociaż żadna deklaracja praw nie może być kompletna, doświadczenie zdaje się potwierdzać, że taki akt gwarantuje ochronę pewnym wrażliwym na zagrożenia uprawnieniom. Dziś musimy być zwłaszcza świadomi, że w wyniku rozwoju technicznego, który stale stwarza nowe potencjalne zagrożenia dla wolności jednostki, żadnej listy chronionych praw nie można uznać za wyczerpującą. W dobie radia i telewizji problem swobodnego dostępu do informacji nie sprowadza się już tylko do problemu wolności prasy. W czasach, gdy do kontroli zachowania jednostki można użyć narkotyków bądź technik psychologicznych, problem swobody dysponowania własnym ciałem nie jest już tylko sprawą ochrony przed fizyczną przemocą. Problem swobody przemieszczania się nabiera nowego znaczenia, gdy podróże zagraniczne stają się niemożliwe dla tych, którym władze ich własnego kraju nie chcą wydać paszportu.

Problemy tego rodzaju stają się tym ważniejsze, gdy weźmiemy pod uwagę, że jesteśmy zapewne dopiero na progu epoki, w której techniczne możliwości kontroli umysłów będą szybko rosnąć, a początkowo pozornie niewinne lub nawet pozytywne narzędzia kontrolowania osobowości jednostki znajdują się w dyspozycji państwa. Największe zagrożenia dla wolności człowieka niesie przyszłość. Niezbyt odległy może być dzień, gdy dodając odpowiednie farmaceutyki do wody, władze będą w stanie dla swoich celów wprawiać ludzi w euforię lub wpędzać ich w depresję, stymulować lub paraliżować dla swoich celów umysły całych społeczeństw. Jeśli deklaracje praw mają zachować sens, trzeba pamiętać, że ich intencją była niewątpliwie ochrona jednostki przed wszelkimi poważnymi naruszeniami jej wolności, dlatego też trzeba uznać

za pewnik, iż muszą zawierać ogólną klauzulę zabezpieczającą przed ingerencją państwa te immunitety, z których jednostki rzeczywiście korzystały w przeszłości.

Ostatecznie te prawne gwarancje pewnych podstawowych praw nie są niczym więcej jak częścią zabezpieczeń wolności jednostki zapewnianych przez konstytucjonalizm i nie mogą dawać większej ochrony przed naruszeniami wolności ze strony ustawodawcy niż same konstytucje. Jak widzieliśmy, mogą jedynie chronić przed pochopnymi i nieprzemyślanymi aktami bieżącego prawodawstwa, a nie są w stanie zapobiec świadomemu ograniczaniu praw przez najwyższego ustawodawcę. Jedynym zabezpieczeniem przed taką możliwością jest jasne uświadamianie sobie tych niebezpieczeństw przez opinię publiczną. Takie prawne gwarancje są ważne głównie dlatego, że utrwalają w świadomości społecznej wartość tych indywidualnych praw i włączają je do politycznego credo, którego ludzie będą bronić, nawet jeśli nie będą w pełni rozumieli jego znaczenia.

Przedstawialiśmy dotychczas te zabezpieczenia wolności jednostki tak, jakby były prawami absolutnymi, niezagrożonymi przez żadne naruszenia. W rzeczywistości oznaczają one tylko to, że musi się na nich opierać normalne funkcjonowanie społeczeństwa, a każde odstępstwo od nich wymaga specjalnego uzasadnienia. Może się jednak zdarzać, że nawet najbardziej fundamentalne zasady wolnego społeczeństwa z konieczności trzeba czasowo poświęcić, wtedy i tylko wtedy wszakże, gdy zależy od tego na dłuższą metę ocalenie wolności, jak w przypadku wojny. Istnieje powszechna zgoda, co do potrzeby takich wyjątkowych uprawnień państwa w podobnych sytuacjach (a także zabezpieczeń przed ich nadużywaniem).

Nie ma powodu, aby dalej rozważać kwestię sporadycznej konieczności odwołania niektórych swobód obywatelskich przez zawieszenie zasady *habeas corpus* lub ogłoszenie stanu wyjątkowego; istotne jest jednak, pod jakimi warunkami mogą być niekiedy naruszane w interesie publicznym poszczególne prawa jednostek lub grup. Jest bezdyskusyjne, że nawet takie fundamentalne prawa, jak wolność słowa, mogą podlegać ograniczeniom w sytuacjach „oczywistego i bezpośredniego zagrożenia”, albo, że rząd może być zmuszony skorzystać z prawa do wywłaszczenia w drodze przymusowego wykupu gruntów. Lecz jeśli mają obowiązywać rządy prawa, takie działania muszą po pierwsze ograniczać się do wyjątkowych przypadków, określonych przepisami tak, żeby ich uzasadnienie nie zależało od arbitralnej decyzji władz, lecz żeby ich ocena należała do niezależnego sądu. Po drugie zaś, jest konieczne, żeby dotknięci nimi ludzie mogli w sposób uprawniony oczekiwać pełnej rekompensaty za wszelkie szkody doznane w wyniku takich działań.

Rządy prawa, gdziekolwiek panowały, zawsze wiązały się z uznaniem zasady „nie ma wywłaszczenia bez odszkodowania”. Nie zawsze jednak uznaje się, że jest ona integralnym i niezbywalnym elementem zasady nadrzędności

prawa. Wymaga tego sprawiedliwość, ale co ważniejsze, jest to nasza główna gwarancja, że te konieczne naruszenia prywatnej sfery mogą być dopuszczalne tylko w przypadkach, gdy korzyść publiczna wyraźnie przewyższy krzywdę wyrządzoną przez przekreślenie normalnych indywidualnych oczekiwań. Wymóg pełnej rekompensaty ma w istocie przeciwdziałać takim naruszeniom prywatnej sfery i zmuszać do zastanowienia, czy konkretny cel jest dostatecznie ważny, żeby usprawiedliwić odstępstwo od zasady, na której opiera się normalne funkcjonowanie społeczeństwa. Wobec trudności oceny często niewymiernych korzyści wynikających z przedsięwzięć publicznych i notorycznej skłonności zawodowych administratorów do przeceniania wagi aktualnego celu, może się wydawać nawet pożądane, żeby wątpliwości zawsze przemawiały na korzyść prywatnego właściciela, a odszkodowanie było tak wysokie, jak to możliwe, bez stwarzania groźby nadużyć. Oznacza to w każdym razie, że aby dopuścić wyjątek od reguły, zysk publiczny musi wyraźnie i wymiennie przewyższać stratę.

Na tym zakończyliśmy wyliczanie zasadniczych czynników, które wspólnie składają się na rządy prawa, bez rozpatrywania tych zabezpieczeń proceduralnych, takich jak *habeas corpus* czy sąd przysięgłych itd., które w krajach anglosaskich większość ludzi uważa za podstawę wolności. Angielscy i amerykańscy czytelnicy prawdopodobnie pomyślą, że postawiłem wóz przed koniem i skoncentrowałem się na mniej ważnych elementach, pomijając to, co zasadnicze. Było to celowe.

Nie chcę w żaden sposób pomniejszać znaczenia tych zabezpieczeń proceduralnych. Ich wagę dla ochrony wolności trudno przecenić. Choć jednak ich znaczenie powszechnie się uznaje, to nie dostrzega się, że ich skuteczność zakłada akceptację rządów prawa w zdefiniowanym tutaj rozumieniu i że bez tego wszelkie gwarancje proceduralne byłyby bezwartościowe. Co prawda to przypuszczalnie dzięki szacunkowi dla tych zabezpieczeń proceduralnych przechowało się w świecie anglojęzycznym średniowieczne pojmowanie rządów prawa nad ludźmi? Nie oznacza to jednak, że wolność jest w stanie przetrwać, jeśli naruszane jest fundamentalne przekonanie o istnieniu abstrakcyjnych zasad prawa, wiążących wszelką władzę w jej działaniach. Formy proceduralne mają gwarantować, że postanowienia będą podejmowane zgodnie z zasadami, a nie ze względu na relatywne korzyści konkretnych celów czy wartości. Wszelkie reguły procedury sądowej, wszelkie zasady mające chronić jednostkę i zapewniać bezstronność wymiaru sprawiedliwości zakładają, że każdy spór między ludźmi czy między ludźmi a państwem może być rozstrzygnięty na gruncie powszechnego prawa. Ich zadaniem jest zagwarantowanie panowania prawa, lecz są bezsilne w ochronie sprawiedliwości tam, gdzie prawo celowo pozostawia decyzje do uznania władz. Zabezpieczenia proceduralne są gwarancjami wolności tylko wtedy, gdy decyduje prawo – a to znaczy tylko tam, gdzie ostatnie słowo mają niezawisłe sądy.

Skoncentrowałem się tutaj na podstawowym pojęciu prawa, jakie zakładają tradycyjne instytucje, ponieważ wydaje mi się, iż przekonanie, że samo przestrzeganie zewnętrznych form procedury sądowej gwarantuje rządy prawa, jest największym dla nich zagrożeniem. Nie zaprzeczam, a właśnie chcę podkreślić, że wiara w rządy prawa i poszanowanie form procedury sądowej są nieodłączne i jedno nie może istnieć bez drugiego. Dzisiaj jednak najbardziej zagrożone są rządy prawa, a jedną z najważniejszych przyczyn tego zagrożenia jest złudzenie, że może je ochronić skrupulatne przestrzeganie form wymiaru sprawiedliwości. „Społeczeństwa nie uratuje przenoszenie form i zasad procedury sądowej w miejsca, do których z natury nie należą”. Stosowanie atrybutów formy sądowej tam, gdzie brak podstawowych warunków orzekania sądowego, lub przyznawanie sędziom prawa do decydowania w sprawach, których nie można rozstrzygnąć na gruncie kodeksu, prowadzi jedynie do zniszczenia szacunku dla procedury sądowej w ogóle.

John F. Kennedy

JESTEM BERLIŃCZYKIEM!

Źródło: *Wielkie Mowy Historii*, Polityka, Warszawa 2006, t. 4 *Od Kennedy'ego do Ratzingera* (przeł. J. Bokłazec)

Jestem dumny, że przyjechałem do tego miasta jako gość waszego wybitnego burmistrza, który na całym świecie stał się symbolem walecznego ducha Berlina Zachodniego. Jestem też dumny, że odwiedzam Republikę Federalną i waszego wybitnego kanclerza, który przez tak wiele lat prowadził Niemcy ku demokracji, wolności i postępowi. Przyjeżdżam tutaj w towarzystwie mojego rodaka, generała Claya, który przebywał w tym mieście w ważnych, kryzysowych momentach i który znów tu wróci, jeśli będzie taka potrzeba.

Dwa tysiące lat temu najbardziej dumne słowa brzmiały: *Civis Romanus sum*. Dzisiaj, w świecie wolności, z największą dumą mówimy: *Ich bin ein Berliner*.

Dziękuję tłumaczowi za przekład mojego niemieckiego!

Wielu ludzi na świecie naprawdę nie rozumie lub mówi, że nie rozumie, jaka to ważna kwestia dzieli wolny świat i świat komunistyczny. Niech więc przyjadą do Berlina. Niektórzy mówią, że komunizm to powiew przyszłości. Niech przyjadą do Berlina. Są również tacy, którzy twierdzą, że w Europie i na świecie możemy współpracować z komunistami. Niech przyjadą do Berlina. Są też nieliczni, którzy przyznają, że komunizm jest nikczemnym systemem, ale umożliwia nam rozwój gospodarczy. *Lass'sie nach Berlin kommen*. Niech przyjadą do Berlina.

Wolność stwarza wiele problemów, a demokracja nie jest doskonała, ale przecież nigdy nie musieliśmy wznosić muru, żeby trzymać na uwięzi ludzi, żeby zapobiegać ich ucieczkom z kraju. Chciałbym powiedzieć w imieniu moich rodaków, którzy mieszkają wiele mil stąd, po drugiej stronie Atlantyku, bardzo daleko od was, że są bardzo dumni, bo mogą dzielić z wami, mimo dystansu, historię ostatnich osiemnastu lat. Nie znam żadnego innego miasta, oblężonego przez osiemnaście lat, które zachowałoby witalność i siłę, nadzieję i determinację Berlina Zachodniego. Mur jest najbardziej oczywistym, jaskrawym dowodem niepowodzeń systemu komunistycznego i widzi to cały świat. Jednakże nie odczuwa my z tego powodu satysfakcji, ponieważ – jak powiedział wasz burmistrz – mur jest przestępstwem nie tylko wobec historii, ale również wobec człowieczeństwa: rozdziela rodziny, mężów i żony, braci i siostry, dzieli ludzi, którzy chcą być razem.

Prawda o tym mieście jest prawdą o Niemczech – w Europie nie zapanuje rzeczywistość, trwały pokój, dopóki co czwarty Niemiec nie będzie miał podstawowego prawa, przysługującego wolnym ludziom, to znaczy prawa do dokonywania wolnego wyboru. W ciągu lat pokoju i życia w dobrej wierze obecne pokolenie Niemców zdobyło prawo do wolności, w tym również prawo do łączenia swoich rodzin i jednoczenia swojego narodu w trwałym pokoju i dobrej woli dla wszystkich ludzi. Życie na bronionej wyspie wolności, ale wasze życie jest częścią oceanu. Pozwólcie więc, że na koniec poproszę was, żebyście wznieśli wzrok ponad niebezpieczeństwa dnia dzisiejszego ku nadziejom jutra, ponad wolności Berlina czy tylko waszego kraju, Niemiec, ku postępowi wolności wszędzie na świecie ponad mur ku sprawiedliwemu pokojowi, ponad siebie samych i nas ku całej ludzkości.

Wolność jest niepodzielna, i kiedy jeden człowiek pozostaje zniewolony, nikt nie jest wolny. Kiedy wszyscy będą wolni, wówczas będziemy mogli oczekiwać dnia, gdy to podzielone miasto połączy się, a ten kraj i wspaniałe kontynent europejski staną się częścią świata pokoju i nadziei. Kiedy ten dzień w końcu nadejdzie, mieszkańcy Berlina Zachodniego ze spokojną satysfakcją będą mogli pomyśleć, że stali na pierwszej linii frontu przez prawie dwadzieścia lat.

Wszyscy wolni ludzie, gdziekolwiek żyją, są obywatelami Berlina, i dlatego ja, jako wolny człowiek – z dumą wypowiadam słowa: *Ich bin ein Berliner*.

Martin Luter King

MARZE, ŻE KTÓREGOŚ DNIA

Źródło: *Wielkie Mowy Historii*, Polityka, Warszawa 2006, t. 4 *Od Kennedy'ego do Ratzingera* (przeł. W. Stanisławski)

Jestem szczęśliwy, że biorę z wami dzisiaj udział w wydarzeniu, które przejdzie do historii jako największa demonstracja na rzecz wolności w dziejach naszego narodu.

Przed stu laty wielki Amerykanin, w którego symbolicznym cieniu stoimy po dziś dzień, podpisał Proklamację Emancypacji. Ten akt wielkiej wagi był zwiastunem lepszego czasu, niósł światło nadziei milionom murzyńskich niewolników, cierpiących dotąd w ogniu nieprawości. Ten akt był jak świt, kończący długą noc niewoli. A jednak w sto lat później nadal nie jesteśmy wolni. W sto lat później życie amerykańskiego Murzyna nadal pętają okowy segregacji, kajdany dyskryminacji.

W sto lat później amerykański Murzyn nadal żyje samotnie na wyspie nędzy, pośrodku oceanu pomyślności i dostatku. W sto lat później marnieje on w lamusie, na obrzeżach Stanów i wciąż na nowo odkrywa, że jest wygnanym we własnym kraju. Dlatego przybyliśmy tu dziś: przybyliśmy, by po raz pierwszy powiedzieć o naszej kondycji pełnej hańby.

Można też powiedzieć, że przybyliśmy do stolicy naszego kraju, by zrealizować czek.

Kiedy twórcy naszej republiki, ojcowie założyciele spisywali doniosłe słowa, składające się na Konstytucję i Deklarację Niepodległości, podpisywali jednocześnie weksel, którego dziedzicem miał czuć się każdy Amerykanin. Na mocy tego czeku wszystkim ludziom – tak, wszystkim, czarnym na równi z białymi – gwarantowano niezbywalne prawo do życia, do wolności oraz do dążenia do szczęścia.

Dziś oczywistym jest, że jeśli idzie o obywateli o innym niż biały kolorze skóry, Stany Zjednoczone nie wywiązały się ze swego zobowiązania. Ameryka nie potrafiła spełnić swej obietnicy; w miejsce tego zaoferowała Murzynom czek bez pokrycia, czek, który, gdy próbowaliśmy go zrealizować, wrócił z adnotacją „brak wystarczających zasobów na koncie”.

My jednak nie przyjmujemy do wiadomości, że bank, który gromadzi zasoby sprawiedliwości, zbankrutował. Nie przyjmujemy do wiadomości, że ten wielki naród mógł wyczerpać ogromne rezerwy możliwości, jakie posiadał. Przybyliśmy więc, by zrealizować nasz czek, na mocy którego możemy uzyskać dostęp do skarbnicy wolności i federalnej rezerwy sprawiedliwości.

Przybyliśmy również do tego świętego dla nas wszystkich miejsca, by przypomnieć Ameryce, że zmiany, pilne i niezbędne, muszą się zacząć TERAZ. Brak nam czasu, by pozwolić sobie na luksus „studzenia nastrojów społecznych” lub sięgania po łagodne środki uspokajające, znane pod nazwą „stopniowych zmian”. Przyszedł czas, by ziściły się obietnice, jakie stwarza demokracja. Przyszedł czas, by powstać z ciemnej, pogrążonej w smutku doliny segregacji rasowej, by wkroczyć na słoneczny szlak sprawiedliwości. Przyszedł czas, by nasz naród z bagnisk niesprawiedliwości wydzwignął się ku litej skale braterstwa. Przyszedł czas, by sprawiedliwość ziściła się dla wszystkich dzieci Boga.

Niedostrzeżenie przez naród wagi dzisiejszej chwili mogłoby się dlań okazać zgubne. To gorące, duszne lato, lato usprawiedliwionego murzyńskiego gniewu, nie skończy się, zanim nie przyjdzie orzeźwiająca jesień wolności i równości. Rok tysiąc dziewięćset sześćdziesiąty trzeci nie jest końcem, lecz początkiem. Ci, którzy żywili nadzieję, że Murzyni muszą się wyszumieć, i to wystarczy im do szczęścia, mogą rozstać się w bolesny sposób ze swymi złudzeniami; rozstaną się z nimi, jeśli społeczeństwo uzna, że można wrócić do rutyny codziennego dnia.

Naszemu krajowi nie będzie dane zaznać odpoczynku, nie wrócą doń ład i spokój, dopóki Murzyni nie uzyskają praw obywatelskich. Drgania buntu nadal wstrząsać będą fundamentami naszego narodu do chwili, gdy nie wzejdzie nad nim słońce sprawiedliwości.

Jest jednak coś, co chcę powiedzieć mojemu ludowi, który stoi w upale, u progu pałaców sprawiedliwości. Zabiegając o należne nam miejsce na ziemi, dbajmy o to, by nie obarczyły nas złe postęпки. Nie starajmy się nasycić naszego pragnienia sprawiedliwości, sięgając po kielich goryczy i nienawiści. W naszych staraniach nie powinniśmy nigdy wyrzec się godności i samodyscypliny. Nie możemy pozwolić, by nasz protest, który stworzyć ma nowe wartości, osunął się do poziomu przemocy. Przyjdzie nam po wielokroć zdobywać się na to, by na siłę fizyczną odpowiedzieć wyłącznie siłą duchową; i niech tak się stanie.

Nowa, dumna wojowniczość, gotowość do walki o swoje prawa, która pojawiła się w naszej społeczności, nie powinna prowadzić nas do nieufności wobec wszystkich białych ludzi. Wielu naszych białych braci uświadomiło sobie, że ich los związany jest z naszym; dowodzą tego swoją obecnością wśród nas. Nasi bracia zdali sobie sprawę, że ich wolność nieodwołalnie związana jest z naszą wolnością. Nie możemy i nie chcemy maszerować bez nich.

A skoro już ruszyliśmy musimy poprzysiąc sobie, że nie przestaniemy iść naprzód. Nie możemy odwrócić się, nie możemy ruszyć wstecz. Wielu ludzi kieruje pod adresem działaczy na rzecz praw człowieka stale to samo pytanie: „Czego trzeba, byście byli zadowoleni?”. Nie będziemy zadowoleni, dopóki Murzyn będzie ofiarą koszmaru policyjnych przesłuchań. Nie będziemy za-

dowoleni, dopóki, znużeni podróżą, nie będziemy mogli zaznać odpoczynku w motelach przy autostradzie i w hotelach wielkich miast. Nie będziemy zadowoleni, dopóki Murzyn w Missisipi nie będzie miał prawa głosu, a Murzyn w Nowym Jorku nie będzie widział powodu, dla którego miałby z tego prawa korzystać. Nie; nie jesteśmy i nie będziemy zadowoleni, dopóki sprawiedliwość wymyka się i ucieka w dal jak woda, dopóki prawość pozostaje nieuchwytna jak strumień.

Nie myślcie, że nie zdaję sobie sprawy, jak wiele wycierpieli niektórzy z was na drodze, która doprowadziła ich tutaj. Niektórzy z was trafili tu prosto z ciasnych więziennych cel. Niektórzy przybywają ze stanów, gdzie wasze starania o wolność spowodowały, że były w was burze prześladowań, szarpały wichry przemocy w mundurze policyjnym. Posiadacie godziwy staż cierpienia. Pracujcie dalej, nie ustawajcie w wysiłkach i w wierze, że niezасłużone cierpienie, którego doznajecie, ma siłę odkupienia. Wracajcie do Missisipi; wracajcie do Alabamy; wracajcie do Karoliny Południowej; wracajcie do Georgii, do Luizjany, do slumsów i gett miast Północy. Wiecie już, że ten stan musi i może ulec zmianie. I zmieni się. Nie powinniśmy spocząć w ciemnej dolinie rozpaczy. Zapewniam was o tym, przyjaciele, mimo że doświadczamy dziś trudności i doświadczać ich będziemy nadal. Nadal marzę; nadal śnię. To marzenie, ten sen zakorzenione są głęboko w „amerykańskim marzeniu”, stanowią jego niezbywalną cześć.

Marzę o tym, że pewnego dnia ten naród powstanie i będzie żył w pełnej zgodzie z wiarą, która stoi u jego narodzin. Nadal wierzymy, że to, iż wszyscy ludzie stworzeni są jako równi nie wymaga dalszych dowodów, że pozostaje prawdą dla nas wszystkich.

Nadal marzę, nadal śnię.

Marzę o tym, że któregoś dnia u stóp czerwonych wzgórz Georgii synowie niewolników i synowie właściciele niewolników będą potrafili sięść razem u stołu braterstwa.

Nadal marzę, nadal śnię.

Marzę o tym, że pewnego dnia nawet stan Missisipi, stan, kipiący dziś od żaru niesprawiedliwości, wrzący od żaru ucisku, przemieni się w oazę wolności i sprawiedliwości, i pokoju.

Nadal marzę, nadal śnię.

Marzę, że czworo moich małych dzieci pewnego dnia będzie żyło w społeczeństwie, w którym oceniane będą nie po kolorze swej skóry, lecz po swym charakterze.

Dziś nadal marzę, nadal śnię!

Marzę, że któregoś dnia, na Południu, w Alabamie, którą dziś władają przepelnieni nienawiścią rasiści, której gubernator zabiera głos tylko po to, by użyć prawa weta lub anulować [werdykty korzystne dla Murzynów]; że w tej właśnie Alabamie murzyńskie dzieci, mali chłopcy i dziewczynki, będą mogły

złapać się za ręce ze swymi białymi rówieśnikami jak siostry i bracia. Marzę o tym [już] dziś!

Marzę, że pewnego dnia każda dolina będzie rozbrzmiewać radością; że każde wzgórze i łańcuch górski staną się łagodne; rozpadliny zostaną zasypane, kręte ścieżki – wyprostowane, że objawi się chwała Pana i ujrzy ją wszelkie żywe stworzenie.

Taka jest nasza nadzieja. Taka jest nasza wiara, z którą wrócę na Południe. Dzięki tej wierze będziemy potrafili wyciosać z góry rozpaczony kamień węgielny nadziei. Dzięki tej wierze będziemy potrafili przemienić zgrzyty i dysonanse, którymi dziś pobrzmiwa nasz naród, w symfonię braterstwa. Za sprawą tej wiary będziemy potrafili wspólnie pracować, modlić się, walczyć, wspólnie iść do więzień, wspólnie zabierać głos w obronie wolności, wiedząc, że pewnego dnia staniemy się wolni. Ten dzień nadejdzie, dzień, w którym wszystkie dzieci Boga będą mogły znów zaśpiewać starą pieśń – „Moja ziemia, właśnie ona / słodka ziemia wolności / to o niej śpiewam. / Ziemia, gdzie leżą ojcowie / ziemia, marzenie Pielgrzymów / niech dziś brzmi dzwon wolności / z każdego drzewa!” – która zyska nowe znaczenie. Jeśli Amerykanie mają być największym z narodów – ta nadzieja musi się spełnić.

Niech zatem brzmi dzwon wolności.

Z wyniosłych szczytów New Hampshire.

Niech zabrzmie z dostojnych wzgórz stanu Nowy Jork.

Niech zabrzmie z łańcucha Alleghenies w Pensylwanii.

Niech zabrzmie z pokrytych wiecznym śniegiem Rockies w Colorado.

Niech zabrzmie z pofałdowanych stoków Kalifornii.

I nie tylko tam.

Niech zabrzmie ze Stone Mountain w Georgii.

Niech zabrzmie z Lookout Mountain w Tennessee.

Niech zabrzmie z każdego wzgórzka, z każdego kretowiska w Missisipi, niech odbije się od każdego stoku.

Niech zabrzmie dzwon! A gdy to się stanie, gdy pozwolimy rozbrzmiewać wolności, kiedy usłyszymy, jak brzmi z każdej kamienicy czynszowej i przysiółka, z każdego stanu i każdego miasta, okaże się, że możemy przyspieszyć nadejście tego dnia, gdy wszystkie dzieci Boga: ludzie biali i czarni, Żydzi i poganie, protestanci i katolicy, będą potrafiły wziąć się za ręce i sięgnąć po słowa dawnego negro spirituals: „Wolni, wolni, nareszcie wolni. Podziękujmy Najwyższemu, nareszcie wolni”.

Lech Wałęsa

MY NARÓD!

Źródło: *Wielkie Mowy Historii*, Polityka, Warszawa 2006, t. 4 *Od Kennedy'ego do Ratzingera*

My naród! Oto słowa, od których chcę zacząć moje przemówienie. Nikomu na tej sali nie muszę przypominać, skąd one pochodzą, nie muszę też przypominać, że ja, elektryk z Gdańska, też mam prawo się nimi posługiwać.

My naród! Stoję przed wami jako trzeci w historii cudzoziemiec, nie piastujący żadnych wielkich funkcji państwowych, którego zaproszono, aby przemówił przed połączonymi Izbami Kongresu Stanów Zjednoczonych. Tego Kongresu, który dla wielu uciśnionych i pozbawionych swoich praw ludzi na świecie wydaje się światłem wolności i ostoją praw człowieka. Stoję przed wami, by w imieniu swojego narodu mówić do Ameryki, do obywateli państwa i kontynentu, u którego wrót stoi słynna Statua Wolności. Jest to dla mnie zaszczyt tak wielki, chwila tak podniosła, że trudno mi to z czymkolwiek porównać. Pojęcie Stanów Zjednoczonych kojarzy się ludziom w Polsce z wolnością i demokracją, ze wspaniałomyślnością i ofiarnością, z ludzką przyjaźnią i przyjaznym człowieczeństwem. Wiem, że nie wszędzie Ameryka tak jest postrzegana. Ja mówię o tym, jaki jest obraz w Polsce, obraz ten został utrwalony przez liczne dobre doświadczenia historyczne, a jest sprawą znaną, że Polacy odpłacają za serce sercem. Świat pamiętał o wspaniałej zasadzie amerykańskiej demokracji, o rządach ludu, przez lud i dla ludów. Pamiętani też o niej ja, robotnik z gdańskiej stoczni, który całe swe życie wraz z innymi członkami ruchu „Solidarności”, poświęcił dla tej właśnie zasady rządów ludu, przez lud i dla ludów. Przeciw przywilejom i monopolowi, przeciw łamaniu prawa, przeciw deptaniu ludzkiej godności, przeciw pogardzie i niesprawiedliwości. Takie właśnie, przypominające Abrahama Lincolna i ojców założycieli Republiki Amerykańskiej, przypominające też fundamenty i ideały amerykańskiej Deklaracji Niepodległości i amerykańskiej Konstytucji, są zasady i wartości, jakimi kieruje się wielki ruch polskiej „Solidarności”, ruch skuteczny. Wiem, że Amerykanie są ludźmi zarazem idealistycznymi, ale i praktycznymi, ludźmi zdrowego rozsądku i logicznego działania. Łączą te cechy z wiarą w ostateczne zwycięstwo dobra, ale wolą skuteczną pracę od wygłaszania przemówień. Bardzo dobrze ich rozumiem. Ja też nie kocham się w przemówieniach, wolę fakty i pracę, cenię skuteczność.

Panie i panowie!

Oto fakt podstawowy i najważniejszy. Chcę tu powiedzieć, że zrodzony przez naród polski ruch społeczny o pięknej nazwie „Solidarność” jest ruchem skutecznym. Jego walka przyniosła po długich latach owoce, które dzisiaj każdy może sam na własne oczy zobaczyć. Wskazała ona kierunek i sposób działania, które obecnie mają wpływ na miliony ludzi mówiących różnymi językami. Naruszyła monopole, a wiele z nich przełamała, otworzyła zupełnie nowe horyzonty, a przecież i to trzeba z całą mocą podkreślić, była to walka prowadzona przy całkowitym wyrzeczeniu się przemocy. Wtrącono nas do więzień, wyrzucono z pracy, czasem zabijano, a my nigdy nikogo nie uderzyliśmy, niczego nie zburzyliśmy, nie wybiliśmy nawet jednej szyby, ale byliśmy uparci, bardzo uparci, gotowi do poświęceń, zdolni do ofiar, wiedzieliśmy, czego chcemy, i nasza siła okazała się większa. Ruch o nazwie „Solidarność”, dlatego uzyskał masowe poparcie, dlatego odniósł sukcesy, że zawsze i w każdej sprawie opowiadał się za rozwiązaniami lepszymi, bardziej ludzkimi, godniejszymi, a przeciw brutalności i nienawiści. Był to zarazem ruch konsekwentny, uparty, nigdy nie rezygnujący. Właśnie, dlatego po tylu ciężkich latach, w których było tak wiele tragicznych momentów dzisiaj odnosi sukcesy i wskazuje drogę milionom ludzi w Polsce i w innych krajach.

Panie i panowie!

Dziesięć lat temu w sierpniu roku 1980 rozpoczął się w gdańskiej stoczni słynny strajk, który doprowadził do powstania pierwszego w krajach komunistycznych niezależnego związku zawodowego, który wkrótce stał się wielkim ruchem społecznym popieranym przez naród polski. Byłem wtedy o dziesięć lat młodszy, byłem nikomu poza kolegami w stoczni nieznany, byłem też trochę szczuplejszy. Miało, przyznam, to znaczenie. Otóż, wyrzucony wtedy z pracy za wcześniejsze próby zorganizowania robotników do walki o ich prawa przeskoczyłem płot i wróciłem do stoczni. Tak to się zaczęło. Kiedy myślę o drodze, jaką przeszliśmy, często wspominam, jak przeskakiwałem przez ten płot. Teraz inni przeskakują płoty i burzą mury, czynią tak, bo wolność jest prawem człowieka. Jest też druga myśl, która nachodzi mnie, kiedy patrzę na tę drogę, jaka jest już za nami. Wtedy na początku z różnych stron świata odzywały się głosy przestrzegające nas, pouczające, nawet potępiające. Mówiono: „Czego się tym Polakom zachciewa, oni są szaleńcami, narażają na szwank pokój światowy i stabilizację europejską, powinni być cicho i nikogo nie denerwować”. Wynikało z tych głosów, że wszystkie inne narody mają prawo do życia w dobrobycie i pomyślności, mają prawo do demokracji i swobody, tylko Polacy powinni z tych praw zrezygnować, by nie zakłócać innym spokoju. Przed II wojną światową było na zachodzie niemało ludzi, którzy pytali, dlaczego mamy umierać za Gdańsk, czy nie lepiej zostać w domu, ale wojna sama przyszła do nich z wizytą. Trzeba było umierać za Paryż, za Londyn, za

Hawaje, teraz też wielu mówiło: „znowu ten Gdańsk chce nam zakłócić nasz spokój”. Jednak to, co teraz zaczęło się w Gdańsku, ma inne znaczenie, to jest początek ery lepszego, nowego, demokratycznego świata. Teraz nie chodzi o to, by umierać za Gdańsk, ale o to, by dla niego żyć. Dziś patrząc na to, co się wokół nas dzieje możemy z całą stanowczością powiedzieć: polska droga walki o ludzkie prawa, walka bez użycia przemocy, polski upór i konsekwencja na drodze do pluralizmu i demokracji, wskazują dziś wielu ludziom, a nawet narodom sposób uniknięcia największych niebezpieczeństw. Jeżeli dzisiaj coś grozi stabilizacji europejskiej, to nie jest to Polska. Stosowana przez Polaków droga przemian bardzo głębokich, ale pokojowych, ewolucyjnych, negocjowanych przez wszystkie strony, pozwala na uniknięcie największych niebezpieczeństw i może być wzorem dla wielu innych regionów. Wiadomo, że nie wszędzie zmiany przebiegają w sposób równie pokojowy.

Spokojnie i w sposób rozważny, licząc się z niebezpieczeństwami, ale nie rezygnując z tego, co słuszne i niezbędne, Polacy torują powoli drogę historycznym przemianom. Na tej drodze znajdują się razem z nami, choć w różnych stadiach zaawansowania również inni: Węgrzy, Rosjanie, Ukraińcy i mieszkańcy krajów bałtyckich, Ormianie i Gruzini, a ostatnio wkroczyły na nią również wschodnie Niemcy. Z pewnością wkroczą na tę drogę również pozostali, ponieważ nie ma innego wyboru. Dziś jakikolwiek myślący człowiek rozumie, co się na świecie dzieje, ale może jeszcze powiedzieć, żeby lepiej Polacy siedzieli cicho, bo narażają na niebezpieczeństwo pokój świata. Czy nie jest raczej tak, że Polacy robią dla zachowania i utrwalenia pokoju więcej niż wielu pośród tych zaślepionych doradców. Czy nie jest tak, że stabilizacji i pokojowi częściej grożą te państwa, które nie zdobyły się dotąd na daleko siężne i wszechstronne reformy i które starają się za wszelką cenę wbrew własnym społeczeństwom uratować stary i skompromitowany sposób rządzenia.

Inaczej jest w Polsce, trzeba to widzieć, że dziś znajdujemy się w tym dziele z wyrozumienia naszego wschodniego sąsiada i jego przywódcy Michaiła Gorbaczowa. To zrozumienie, które tam znajdujemy, tworzy podstawę do nowego, o wiele lepszego niż dotąd ułożenia stosunków między Polską i ZSRR. Takie zaś lepsze ułożenie wzajemnych stosunków będzie również działało na rzecz stabilizacji pokoju w Europie, usunie dawne nikomu nie potrzebne napięcia. Polacy mają za sobą długą i trudną historię i nikt nie jest tak jak my zainteresowani w pokojowym współżyciu i przyjaźni ze wszystkimi narodami i państwami, a szczególnie właśnie ze Związkiem Radzieckim. Uważamy, że teraz dopiero powstają właściwe i korzystne warunki dla takiego dobrego współżycia i przyjaźni. Polska wznosi dziś ważny wkład do lepszej przyszłości Europy, do europejskiego pojednania, w tym również do tak ważnego pojednania polsko-niemieckiego, do przewyciężania dawnych podziałów i umocnienia praw człowieka na naszym kontynencie. Wszystko to jednak nie przychodzi łatwo. Podczas II wojny światowej Polska była pierwszym krajem,

który padł ofiarą agresji, poniosła największe straty w ludziach i majątku narodowym, walczyła najdłużej i przez cały czas była ofiarnym członkiem koalicji. Jej żołnierze uczestniczyli w bojach na wszystkich frontach, jakie tylko istniały. W roku 1945 teoretycznie znaleźliśmy się wśród zwycięzców, ale teoria miała mało wspólnego z praktyką. W rzeczywistości, przy milczącej zgodzie sojuszników, zostały narzucone nieznanne polskim tradycjom, nieakceptowane przez naród: obcy system rządów, obcy system gospodarowania, obce prawa, obca filozofia stosunków społecznych. Legalny i uznawany przez naród rząd polski, który przez cały czas wojny kierował walką całego społeczeństwa, został potępiony, a wierni mu ludzie poddani najostrzejszym represjom. Wielu zamordowano, tysiące zginęło gdzieś na Wschodzie czy Północy. Takim samym represjom poddano walczących przeciw hitleryzmowi żołnierzy armii podziemnej. Ich szczątki znajdujemy dopiero teraz w bezimiennych grobach rozsianych po lasach. Potem przystąpiono do prześladowania wszystkich, którzy zachowali niezależne myślenie. Wszelkie zobowiązania podjęte uroczyście w Jałcie, a dotyczące wolnych wyborów w Polsce, zostały złamane. Była to druga po roku 1939 wielka katastrofa narodowa. Kiedy inne narody radośnie świętowały zwycięstwo, Polska ponownie pograżyła się w żałobie. Świadomość tej tragedii była szczególnie gorzka, ponieważ Polacy wiedzieli, że zostali porzućeni przez sojuszników. U wielu ludzi pamięć o tym trwa jeszcze nadal. Mimo to Polacy przystąpili do odbudowy zniszczonego kraju i w pierwszych latach osiągnęli w tym dziele duże sukcesy. Ale wkrótce wprowadzono system gospodarczy, w którym indywidualna przedsiębiorczość przestała istnieć, a całość gospodarki znalazła się w rękach państwa, rządzonego przez ludzi, których społeczeństwo nie wybierało. Stalin zakazał Polsce skorzystania z planu Marshalla, z którego w zachodniej Europie korzystali wszyscy, włącznie z krajami, które przegrały wojnę. Warto przypomnieć o tym wielkim planie amerykańskim, który wspomógł Europę Zachodnią w obronie wolności i pokojowego ładu. Teraz właśnie nastąpiła pora, kiedy wschodnia Europa oczekuje takiej inwestycji w wolność, w demokrację i pokój na miarę wielkości narodu amerykańskiego.

Polacy przeszli długą drogę. Warto, aby ci wszyscy, którzy zabierają głos na temat Polski, którzy często nas krytykują, pamiętali, że to, co Polska osiągnęła, zostało wywalczone własnym wysiłkiem, własnym uporem, własną nieugiętością. Wszystko to zostało osiągnięte dzięki niezachwianej wierze naszego narodu w godność człowieka i w to, co się określa jako wartości kultury i cywilizacji Zachodu. Nasz naród dobrze wie, jaka jest tego cena.

Panie i panowie!

Przez pięćdziesiąt ostatnich lat naród polski toczył trudną i ciężką bitwę. Najpierw, aby obronić swoje istnienie biologiczne, później, by ocalić swoją tożsamość narodową. I w jednym i w drugim przypadku polska determinacja została uwieńczona sukcesem. Dziś Polska powraca do rodziny krajów demo-

kratycznych i pluralistycznych, do kręgu wartości religijnych i europejskich. Polska na dziś ma pierwszy od półwiecza rząd niekomunistyczny, rząd niezależny i popierany przez społeczeństwo. Długie trwanie obcego systemu politycznego oraz sprzecznego z racjami i zdrowym rozsądkiem sposobu gospodarowania, połączone z tępieniem niezależnej myśli i lekceważeniem interesów narodowych albo działanie wbrew tym interesom doprowadziły polską gospodarkę do ruiny i na skraj ostatecznej katastrofy. Pierwszy od pięćdziesięciu lat rząd wyłoniony przez naród i jemu służący otrzymał w spadku po dotychczasowych władcach ogromne długi przez nich zaciągnięte i zmarnowane, otrzymał gospodarkę zorganizowaną w taki sposób, że nie potrafi ona zaspokoić podstawowych potrzeb. Odziedziczona przez nas po pięciu dekadach rządów komunistycznych gospodarka musi być całkowicie przebudowana. Wymaga to cierpliwości i wielkich poświęceń, wymaga czasu i środków. Sytuacja polskiej gospodarki nie jest przypadkiem ani specyficzną polską dolegliwością. Wszystkie kraje bloku wschodniego są dzisiaj w stanie bankructwa. Komunistyczny sposób gospodarowania nie zdał egzaminu w żadnej części świata. Rezultatem jest masowa ucieczka z tych krajów morzem i lądem, łodziami i samolotami, wpływ i na piechotę. Jest to masowe zjawisko znane w Europie, w Azji, w Ameryce Środkowej, ale Polska weszła w sposób nieodwracalny na nową drogę. Słyszy się czasem, że ludzie w Polsce nie chcą dobrze pracować, ale nawet ci, którzy tak mówią, wiedzą, że Polacy pracują dobrze i skutecznie wszędzie tam, gdzie widzą sens i pożytek z tej pracy płynący. Ludzie pracy w Polsce też umieją dobrze liczyć, dziś w kraju pracują oni w o wiele gorszych warunkach i w sumie znacznie ciężiej, a także za o wiele mniejszą płacę niż ludzie za granicą. System gospodarczy, który ich otacza, jest absurdalny, a co gorsza, od dawna, co kilka lub kilkanaście lat, następował w kraju kolejny kryzys, kolejne załamanie, po którym okazywało się, że dotychczasowe wysiłki zostały zmarnowane. Pokażcie mi ludzi, którzy przez dziesięciolecia dobrze by pracowali w takim systemie, czy oni też nie ulegliby zwątpieniu. Ten system musi być zmieniony i to właśnie Polacy wzięli na swoje barki.

Nie prosimy o żadne datki ani filantropię, pragniemy natomiast, aby nasz kraj był traktowany jako partner i przyjaciel. Chcemy współpracy na dobrych i korzystnych warunkach. Chcemy, aby Amerykanie przyszli do nas z propozycjami współpracy korzystnej dla obu stron. Uważamy, że dopomożecie demokracji i wolności w Polsce i w całej Europie Wschodniej. Jest to najlepsza inwestycja w przyszłość i pokój, lepsza niż czołgi, okręty i samoloty. Polska zrobiła już bardzo wiele, by przełamać istniejące w Europie podziały, by stworzyć nowe i bardziej optymistyczne perspektywy. Polska robi to przy życzliwym zainteresowaniu Zachodu, za co dziękujemy. Oczekujemy, że teraz będzie rósł współdziałanie Zachodu w tych przemianach. Usłyszeliśmy już wiele pięknych słów zachęty. To dobrze, ale jako robotnik i człowiek konkretnej pracy powiem, że podaż słów na świecie jest wielka, ale popyt na nie maleje.

Decyzja Kongresu Stanów Zjednoczonych o pomocy gospodarczej dla mojego kraju otwiera nową drogę. Za tę wspaniałą decyzję dziękuję wam bardzo gorąco. Przyrzekam wam, że ta pomoc nie zostanie zmarnowana i nigdy o niej nie zapomnimy.

Zwracani się słowami wdzięczności do zwykłych obywateli, to oni wspierali nas w trudnym okresie stanu wojennego i prześladowań, oni ślali nam pomoc, oni protestowali przeciwko przemocy. Dziś, kiedy z tak znakomitego miejsca mogę swobodnie mówić do całego świata, im przede wszystkim gorąco za to dziękuję. To dzięki nim słowo „Solidarność” prze kroczyło granice i ogarnęło świat, a ludzie „Solidarności” nigdy nie byli samotni. Wśród tych, którzy otworzyli międzyludzki solidarny łańcuch, było wielu Amerykanów, z instytucji i fundacji, które działały na rzecz wolności i demokracji, i wszystkich tych, którzy wspierali nas w najtrudniejszych chwilach. Istnieją oni we wszystkich stanach, w małych i dużych miejscowościach waszego wielkiego kraju. Dziękuję tym wszystkim, którzy przez słowo drukowane upowszechniali prawdę. Pragnę też podziękować i pozdrowić Amerykanów polskiego pochodzenia, którzy utrzymują łączność ze swoją dawną ojczyzną. Z całego serca dziękuję prezydentowi Stanów Zjednoczonych i jego rządowi za zaangażowanie w sprawę mojego kraju. Nigdy nie zapomnę wiceprezydenta George’a Busha przemawiającego w Warszawie przed grobem męczennika polskiej sprawy księdza Jerzego Popiełuszki, nigdy nie zapomnę prezydenta George’a Busha przemawiającego w Gdańsku przed pomnikiem Poległych Stoczniovców, to właśnie stamtąd prezydent Stanów Zjednoczonych kierował posłanie do Polski, Europy, do świata. Papież Jan Paweł II powiedział: „Wolności nie można tylko posiadać i używać, trzeba ją zdobywać, trzeba budować z niej życie zarówno osobiste, jak i społeczne”. Myślę, że jest to nauka ważna i w Polsce i w Ameryce. Pragnę, żeby wszyscy wiedzieli i pamiętali, że ideały, które legły u podstaw tej wspaniałej Republiki Amerykańskiej i które trwają w niej do dziś, żyją również w dalekiej Polsce.

Przez długie lata próbowano odciągnąć ją od ideałów, Polska nigdy się z tym nie pogodziła i dziś sięga po wolność, która jej się sprawiedliwie należy. Wraz z Polską tą drogą idą inne narody Europy Wschodniej. Runął już mur, który był granicą wolności. Mam nadzieję, że narody świata już nigdy nie pozwolą na budowę takich murów.

Robert Nozick

PAŃSTWO

Źródło: R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1999
(przeł. P. Maciejko i M. Szczubiałka)

Niezależnej osobie można zakazać prywatnego egzekwowania sprawiedliwości, jeśli wiadomo, że jej procedura egzekucyjna jest zbyt ryzykowna i zbyt niebezpieczna – to znaczy, jeśli pociąga za sobą większe ryzyko (niż inna) ukarania osoby niewinnej czy zbyt ciężkiego ukarania winnej – albo jeśli nie wiadomo, czy procedura ta nie jest ryzykowna. (Jej procedura byłaby niegodna zaufania na innej zasadzie, gdyby stwarzała zbyt wysokie szansę nieukarania osoby winnej, lecz nie dawałoby to podstaw do zakazania prywatnej egzekucji.)

Rozważmy teraz coś takiego. Kiedy procedura egzekucyjna kogoś niezależnego jest wysoce niegodna zaufania i naraża innych na wysokie ryzyko (być może ów ktoś wróży z fusów herbacianych), to jeśli stosowana jest często, może wzbudzać powszechny strach, nawet wśród tych, którzy nie są ofiarami. Każdy, działając we własnej obronie, może powstrzymać kogoś takiego przed podjęciem owych wysoce ryzykownych działań. Jednakże jednostkę niezależną wolno powstrzymać przed stosowaniem bardzo niepewnej procedury nawet wtedy, gdy nie stanowi to permanentnego zagrożenia. Gdy wiadomo, że ów niezależny będzie egzekwował własne prawa, stosując tę swoją bardzo niepewną procedurę jedynie raz na dziesięć lat, to w społeczeństwie nie zrodzi się powszechny strach i niepokój. Powodem zakazania bardzo rzadkiego stosowania tej procedury nie jest więc chęć uniknięcia powszechnego, niczym niepowetowanego strachu i niepokoju, które pojawiłyby się w przeciwnym wypadku.

Gdyby istniało wiele niezależnych jednostek, które byłyby podatne na błędy przy egzekucji kary, prawdopodobieństwa tego sumowałyby się, tak że powstawałaby sytuacja niebezpieczna dla wszystkich. Wobec tego ludzie mieliby prawo zebrać się i zakazać wszelkich takich działań. Lecz jak funkcjonowałby ten zakaz? Czy zakazano by każdego z takich działań, które z osobna nie wywołują strachu? Na jakiej drodze można by w obrębie stanu natury wybrać spośród wszystkich takich działań te, które można kontynuować, i co mogłoby dawać prawo, aby o tym decydować? Żadne stowarzyszenie ochrony, nawet dominujące, nie miałoby takiego prawa. Albowiem uprawniona władza stowarzyszenia ochrony jest jedynie sumą indywidualnych praw, jakie jego klienci czy członkowie przenoszą na stowarzyszenie. Nie stwarza to nowych

praw ani nowej władzy; każde z praw stowarzyszenia da się bez reszty rozłożyć na jednostkowe prawa, które przysługują odrębnym jednostkom działającym pojedynczo w stanie natury. Grupa jednostek może mieć prawo podjąć działanie *C*, do podjęcia którego nie ma prawa żadna z tych jednostek osobno, jeśli *C* jest tożsame z *D* i *E*, a osoby, które pojedynczo mają prawo do *D* i prawo do *E*, należą do tej grupy. Grupa jednostek miałaby prawo zrobienia, nawet jeśli żadna z nich nie ma tego prawa z osobna, gdyby pewne prawa jednostek miały formę „Masz prawo do zrobienia *A* pod warunkiem, że 51 czy 85, czy jakiś inny procent pozostałych jednostek zgadza się na to”. Ale żadne prawa jednostki nie mają tej formy. Żadna osoba ani grupa nie ma prawa decydować, komu spośród wszystkich pozwoli się działać dalej. Wszystkie niezależne jednostki mogłyby zebrać się i o tym zdecydować. Mogłyby na przykład zastosować jakąś procedurę losową w celu alokowania (przenośnych?) praw do dalszego prywatnego egzekwowania sprawiedliwości, tak żeby całkowite zagrożenie spadło poniżej wartości progowej. Trudność polega na tym, że jeśli duża grupa jednostek idzie na to, to w interesie każdej innej jednostki będzie odmowa przystąpienia do umowy. W interesie kogoś takiego będzie kontynuacja jego ryzykownych działań wedle własnego uznania, podczas gdy inni dopóty nawzajem ograniczają swoje działania, dopóki suma tych działań, włącznie z jego działaniami, nie znajdzie się poniżej progu zagrożenia. Albowiem ci inni powściągnęliby się zapewne tak dalece, by trzymać się w pewnej odległości od progu za grożenia, co pozostawi miejsce na to, aby i on się zmieścił. A choćby nawet powściągnęli się jedynie do tego progu, tak, że jego działania sprawiłyby, że suma działań próg ten przekroczy, to z jakiej racji właśnie jego działania można by wskazać jako te, których powinno się zakazać? Podobnie w warunkach stanu natury w interesie każdej jednostki będzie odmowa przystąpienia do umów, które w przeciwnym razie byłyby jednomyślne: na przykład, umowy o ustanowieniu państwa. Wszystko, co jednostka może zyskać dzięki takiej jednomyślnej umowie, może też zyskać poprzez odrębne umowy dwustronne. Każdy kontrakt, który rzeczywiście wymaga niemal pełnej jednomyślności, każdy kontrakt, który jest z istoty zbiorowy, spełni swe przeznaczenie niezależnie od tego, czy dana jednostka bierze w nim udział; tym samym w jej interesie będzie nie wiązać się przez uczestnictwo [...].

Pomocna tu, gdyby była adekwatna, byłaby pewna zasada za proponowana przez Herberta Harta, którą (za Johnem Rawlsem) nazywać będziemy zasadą uczciwości. Zasada ta mówi, że gdy jakaś liczba osób zgodnie z określonymi regułami angażuje się w sprawiedliwe, wzajemnie korzystne, wspólne przedsięwzięcie, a tym samym ogranicza swoją wolność w sposób niezbędny do uzyskania korzyści przez wszystkich, to ci, którzy poddali się owym ograniczeniom, mają prawo oczekiwać takiej samej przychylności od tych, którzy zyskali na ich podporządkowaniu się. Przyjęcie korzyści (nawet, jeśli nie oznacza otwartej ani milczącej zgody na współpracę) wystarcza, według tej zasady,

do zaistnienia zobowiązania. Jeśli do zasady uczciwości dodamy roszczenie, że ci, wobec których zaciąga się zobowiązania, albo ich agenci, mogą egzekwować zobowiązania powstałe w wyniku działania tej zasady (włączając w to zobowiązanie do ograniczania własnych działań), to grupy ludzi w warunkach stanu natury, którzy umówili się na pewną procedurę wyboru tych, którzy mają prowadzić pewną działalność, będą miały uzasadnione prawo do zakazywania działań „wolnym strzelcom”. Takie prawo może być kluczowe z punktu widzenia trwałości tego typu umów. Powinniśmy bardzo uważnie przeanalizować tak potężne prawo, zwłaszcza, że wydaje się ono sprawiać, że w stanie natury do ustanowienia władzy przymusowej nie trzeba jednomyślności! Ale istnieje dodatkowy powód do przeanalizowania tego prawa: możliwość użycia go jako kontrprzykładu w stosunku do mojego twierdzenia, że na poziomie grupowym nie „pojawia” się żadne nowe prawo, że jednostki wspólnie nie mogą stwarzać nowych praw, nie będących sumą tych, które już istnieją. Prawo egzekwowania czyjegoś zobowiązania do określonego powściągnięcia jego działań może wypływać z jakiejś szczególnej cechy tego zobowiązania albo może wynikać z pewnej ogólnej zasady mówiącej, że wolno egzekwować wszystkie zobowiązania wobec innych. Z braku argumentu za tym, że owe zobowiązania mające wypływać z zasady uczciwości mają szczególny, uzasadniający ich egzekwowanie charakter, rozważę najpierw zasadę egzekwawalności wszelkich zobowiązań, a następnie przejdę do adekwatności samej zasady uczciwości. Jeśli odrzucona zostanie którakolwiek z tych zasad, to prawo do egzekwowania w takich sytuacjach współpracy innych zostanie zachwiane. Będę argumentował, że trzeba odrzucić obie te zasady.

Argumentacja Herberta Harta na rzecz istnienia prawa naturalnego zależy od uszczegółowienia zasady egzekwawalności wszystkich zobowiązań: czyjeś szczególne zobowiązanie wobec ciebie do zrobienia *A* (które może powstać na przykład w wyniku przyrzeczenia ci przez tego kogoś, że zrobi *A*) daje ci nie tylko prawo do tego, aby ów ktoś zrobił *A*, lecz także prawo do zmuszenia go, aby zrobił *A*. Sens i potrzebę istnienia takich szczególnych zobowiązań, powiada Hart, możemy zrozumieć jedynie na tle sytuacji, w której ludziom nie wolno zmuszać cię do zrobienia *A* czy czegoś innego. A skoro szczególne zobowiązania mają sens i czemuś służą, mówi dalej Hart, to istnieje naturalne prawo głoszące, że człowieka nie wolno zmuszać do zrobienia czegokolwiek, chyba że w pewnych szczególnych warunkach; owo prawo naturalne jest wbudowane w podłoże, na którym istnieją zobowiązania szczególne.

Ów dobrze znany argument Harta jest zagadkowy. Mogę kogoś zwolnić ze zobowiązania do niezmuszania mnie do zrobienia *A*. („Zwalniam cię teraz ze zobowiązania do niezmuszania mnie do zrobienia *A*. Możesz teraz zmusić mnie do zrobienia *A*”). Ale takie zwolnienie tego kogoś z tego zobowiązania nie zobowiązuje mnie wobec niego do zrobienia *A*. Ponieważ Hart sądzi, że moje zobowiązanie wobec kogoś do zrobienia *A* daje mu (pociąga za sobą

jego) prawo do zmuszenia mnie do zrobienia *A*, i ponieważ, jak widzieliśmy, twierdzenie odwrotne nie obowiązuje, możemy uznać, że element zobowiązania wobec kogoś do zrobienia czegoś jest czymś więcej niż jego prawo do zmuszenia ciebie, abyś to zrobił. (Czy możemy zakładać, że istnieje taki dający się wyodrębnić element, nie narażając się na zarzut „atomizmu logicznego”?) Stanowisko alternatywne, które odrzuca włączenie przez Harta do pojęcia zobowiązania prawa do wymuszenia go, mogłoby głosić, że ów dodatkowy element jest całą treścią zobowiązania wobec kogoś do zrobienia czegoś. Jeśli tego nie zrobię, to (jeśli wszystko inne pozostaje takie samo) robię coś złego; ów ktoś kontroluje sytuację; ma władzę zwolnienia mnie ze zobowiązania, chyba że przyrzekł komuś innemu, że tego nie robi itd. Być może wszystko to wydaje się zbyt efemeryczne, jeśli nie towarzyszą temu prawa egzekucji. Lecz prawa egzekucji są same w sobie jedynie prawami, to znaczy zezwoleniami zrobienia czegoś i nałożonymi na innych zobowiązaniami, że nie będą się wtrącać. Co prawda człowiek ma prawo egzekwować też owe dalsze zobowiązania, ale nie jest jasne, czy dołączenie praw egzekucyjnych rzeczywiście zakotwicza całą strukturę, jeśli nie uważa się, że tak jest, kiedy się od nich zacznie. Być może trzeba jedynie traktować sferę moralną poważnie i sądzić, że pewien jej element ma znaczenie, nawet gdy nie wiąże się z egzekucją. (Nie znaczy to, oczywiście, że ów element nigdy nie wiąże się z egzekucją!) Z tego punktu widzenia możemy wyjaśnić sens zobowiązań bez odwoływania się do praw egzekucyjnych, a tym samym bez przyjmowania ogólnego podłoża zobowiązań do niezmuszania, ponad które się wznoszą. (Oczywiście jeśli nawet wywód Harta nie dowodzi istnienia takiego zobowiązania do niezmuszania, to może ono istnieć.)

Niezależnie od tych ogólnych racji przemawiających przeciwko zasadzie egzekwowalności wszystkich zobowiązań szczególnych wskazać można pewne zagadkowe przypadki. Na przykład, jeśli przyrzeknę ci, że nie zamorduję pewnego człowieka, nie daję ci to prawa zmuszenia mnie, abym tego nie zrobił, gdyż i tak masz to prawo, choć w istocie powstaje tu szczególne zobowiązanie wobec ciebie. Albo też zanim przyrzeknę ci, że zrobię *A*, przezornie nalegam, abyś ty przyrzekł mi, że nie zmusisz mnie do zrobienia *A*, a ty przyrzekasz mi to pierwszy, to nie można twierdzić, że przyrzekając, że zrobię *A*, daję ci prawo do zmuszenia mnie do zrobienia *A*. (Pamiętajmy jednak o sytuacji, do której dojdzie, jeśli jestem tak głupi, że jednostronnie zwolnię cię z twojej obietnicy w stosunku do mnie.)

Gdyby teza Harta, że sens praw szczególnych możemy pojąć jedynie na tle obligatoryjnego braku przymusu, była przekonująca, to równie przekonująca byłaby teza, że sens praw *ogólnych* możemy pojąć jedynie na tle *dozwolonego* przymusu. Według Harta, bowiem człowiek ma ogólne prawo do zrobienia *A* wtedy i tylko wtedy, gdy dla wszystkich osób *P* i *Q*, *Q* nie ma prawa przeszkadzać *P* w robieniu *A* albo zmuszać jej do niezrobienia *A*, chyba, że *P*

dała Q specjalne prawo do takich działań. Ale pod „ A ” nie da się podstawić każdego czynu; ludzie mają ogólne prawa spełniania jedynie działań określonych typów. Tym samym, można by argumentować, jeśli posiadanie praw ogólnych, posiadanie praw do podejmowania szczególnego typu działań A , oraz to, że inni są zobowiązani do niezmuszania cię do robienia A , ma mieć sens, to sens ów musi pojawić się na kontrastowym tle sytuacji, w której ludzie nie są zobowiązani do powstrzymywania się od zmuszania cię do robienia czy nierobienia czegoś, to znaczy na tle sytuacji, w której ludzie nie mają ogólnego prawa do podejmowania działań. Jeśli Hart może zakaz przymuszania wyprowadzać z tego, że szczególne prawa mają sens, to wydaje się, że równie dobrze brak takiego zakazu może wywodzić stąd, że istnienie praw ogólnych też ma jakiś sens.

Argument na rzecz egzekwowalności danego zobowiązania ma dwa etapy: pierwszy prowadzi do zaistnienia zobowiązania, zaś drugi do jego egzekwowalności. Skoro uniemożliwiliśmy krok drugi (przynajmniej o tyle, o ile powszechnie uchodzi za wynikający z pierwszego), przejdźmy do owego zakładanego zobowiązania do współpracy w stosunku do zbiorowych postanowień innych o ograniczeniu własnych działań. Zasada uczciwości, tak jak ją sformułowaliśmy za Hartem i Rawlsem, budzi zastrzeżenia i jest nie do przyjęcia. Załóżmy, że pewni ludzie w twoim sąsiedztwie (mieszka tam poza tobą 364 dorosłych ludzi) rozwiesili megafony i podjęli decyzję o uruchomieniu programu publicznej rozrywki. Ogłaszają listę nazwisk, na której znajduje się też i twoje nazwisko. W wyznaczonym dniu (można łatwo zmieniać terminy) dana osoba ma zasiadać za mikrofonem tej osiedlowej rozgłośni, puszczać płyty, czytać serwisy informacyjne, opowiadać zasłyszane anegdoty itd. Po 138 dniach, w czasie których każda z wyznaczonych osób wykonała swoje obowiązki, nadchodzi twoja kolej. Czy masz obowiązek się stawić? Czerpałeś korzyści z tego systemu, otwierając czasem okno, aby posłuchać, ciesząc się muzyką albo śmiejąc z zabawnej historyjki. Inni ludzie stawili się. Ale czy musisz odpowiedzieć na wezwanie, gdy przychodzi twoja kolej? W tym stanie rzeczy z pewnością nie. Mimo że czerpałeś korzyści z tego systemu, możesz zarazem sądzić, że 364 dni rozrywki zapewnianej przez innych nie jest warty poświęcenia przez ciebie jednego dnia. Wolałbyś raczej nie mieć żadnych z tego korzyści i nie tracić jednego dnia, niż mieć je wszystkie i stracić jeden dzień. Jeśli masz takie preferencje, to jak można wymagać, abyś włączył się w to przedsięwzięcie, gdy nadejdzie wyznaczony czas? Byłoby miło, gdyby w radiu czytano dzieła filozoficzne i można by tego posłuchać o każdej porze, najlepiej późno w nocy, gdy człowiek jest zmęczony. Ale mogłoby to nie być dla ciebie na tyle miłe, abyś chciał poświęcić cały swój dzień, pracując jako lektor w takim programie. Czy inni mają prawo zobligować cię do tego, tworząc taki program, bez względu na twoje życzenia? W tym przypadku możesz zrezygnować z korzyści, nie włączając radia; w innych przypadkach korzyści

mogą być nie do uniknięcia. Czy jeśli każdy mieszkaniec z twojej ulicy zamiata określonego dnia całą ulicę, to musisz to zrobić, gdy nadejdzie twoja kolej? Czy żeby jako wolny strzelec nie odnosić korzyści, musisz myśleć o brudzie, kiedy idziesz tą ulicą? Czy musisz powstrzymać się przed włączaniem radia po to, aby słuchać tych audycji filozoficznych? Czy musisz kosić trawnik przed twoim domem tak często jak twoi sąsiedzi?

W zasadę uczciwości chce się wbudować przynajmniej taki warunek, że korzyści, jakie człowiek odnosi z działań innych, muszą być większe niż koszty, jakie ponosi wykonując swoją część pracy. Jak mamy to rozumieć? Czy warunek ten jest spełniony, jeśli codzienne audycje w tej lokalnej rozgłośni w twoim sąsiedztwie w istocie sprawiają ci przyjemność, ale wolałbyś dzień pieszej wycieczki zamiast słuchania tych audycji przez cały rok? Czy po to, abyś był zobligowany do poświęcenia dnia na prowadzenie audycji, prawdą nie musi być przynajmniej to, że nie masz żadnego pomysłu na spędzenie jednego dnia (tego dnia, uwzględniając korzyści każdego innego dnia płynące z przełożenia działań na ten dzień) w taki sposób, że wolałbyś to niż słuchanie audycji przez cały rok? Gdyby jedynym sposobem na korzystanie z tych audycji było poświęcenie dnia na współudział w tym przedsięwzięciu, to dla spełnienia takiego warunku, że korzyści przewyższają koszty, musiałbyś woleć spędzić dzień na prowadzeniu audycji niż zdobyć w tym czasie jakąkolwiek inną dostępną rzecz.

Gdyby zasada uczciwości została zmodyfikowana tak, że zawierałaby ten bardzo mocny warunek, to i tak wciąż byłaby wystawiona na zarzuty. Korzyści mogłyby jedynie ledwie przewyższać koszty, które ponosisz, wnosząc swój udział, natomiast inni mogliby czerpać z tej instytucji znacznie więcej niż ty; wszyscy oni wysoko cenią słuchanie tych publicznych audycji. Czy jako osoba zyskująca najmniej na tej praktyce byłbyś zobligowany do wnoszenia w nią takiego samego wkładu? A może wolałbyś, aby wszyscy współpracowali w innym przedsięwzięciu, ograniczając swe działania i poświęcając się na jego rzecz. Powiedzmy, że prawdą jest, chociaż nie działają oni wedle twojego planu (a tym samym ograniczają zakres innych twoich możliwości), że korzyści z ich przedsięwzięcia są dla ciebie warte kosztów współpracy. Mimo to postanawiasz nie współpracować, chcąc zwrócić ich uwagę na własną alternatywną propozycję, którą zignorowali albo której nie potraktowali, przynajmniej twoim zdaniem, tak jak na to zasługuje. (Chcesz na przykład, aby w radio czytali Talmud zamiast filozofii.) Jeśli wesprzesz tę instytucję (ich instytucję) swoją współpracą, tym trudniej będzie ją zmienić czy przekształcić.

W obliczu tego egzekwowanie zasady uczciwości budzi obiekcje. Nie możesz postanowić dać mi coś, na przykład książkę, a następnie zabrać mi pieniądze jako zapłatę za nią, nawet jeśli nie mam na widoku nic lepszego, na co mógłbym je wydać. Jeśli twoje działanie, w wyniku którego ja dostaję książkę, jest korzystne także dla ciebie, to masz jeszcze wątlejszą, jeśli w ogóle jakąś,

rację, żeby domagać się zapłaty; przypuśćmy, że najlepsze dla ciebie ćwiczenie polega na wrzucaniu książek do cudzych domów, albo też wrzucanie książek do cudzych domów jest nieuniknionym skutkiem ubocznym jakiegoś innego z twoich działań. Sytuacja nie ulega zmianie w przypadku, jeśli to, że nie jesteś w stanie zebrać pieniędzy czy opłat za książki, które w sposób nieunikniony trafiają do cudzych domów, sprawia, że kontynuacja działania o tym skutku ubocznym staje się nierozsądna czy zbyt kosztowna. Nie można, bez względu na to, czemu to służy, działać w taki sposób, że najpierw daje się komuś korzyści, a potem domaga się zapłaty (albo ją ściąga). Grupa osób też nie ma do tego prawa. Jeśli nie wolno ci nakładać i pobierać opłat z tytułu korzyści, które zapewniasz bez wcześniejszej umowy, to z pewnością nie wolno ci robić tego w stosunku do korzyści, których zapewnienie nic cię nie kosztuje, a już całkiem na pewno, ludzie nie muszą ci płacić za pozbawione kosztów własnych korzyści, które zapewniają im inni. Tak, więc fakt, że jesteśmy częściowo „wytworami społecznymi” w tym sensie, że jesteśmy beneficjentami istniejących struktur i form stworzonych przez niezliczone działania długiego łańcucha od dawna zapomnianych ludzi, które to formy obejmują instytucje, sposoby postępowania język, (którego społeczna natura może sprawiać, że posługiwanie się nim dzisiaj przez nas może zależeć od Wittgensteinowskiego dostosowywania się do mowy innych), nie obciąża każdego z nas odłożonym długiem, który współczesne społeczeństwo może ściągnąć i wykorzystać wedle swej woli.

Niewykluczone, że zasadę uczciwości da się tak zmodyfikować, że będzie wolna od tych i podobnych trudności. Jednakże wydaje się pewne, że każda taka zasada, jeśli jakaś w ogóle jest możliwa, byłaby tak złożona i zawila, że nie dałaby się powiązać z jakąkolwiek szczególną zasadą uprawomocniającą egzekwowanie w warunkach stanu natury zobowiązań powstających na mocy zasady uczciwości. Tym samym nawet, jeśli udałoby się sformułować tę zasadę w taki sposób, że nie byłaby już wystawiona na zarzuty, to i tak nie pozwalałaby uchylić potrzeby uzyskania zgody innej osoby na współpracę i ograniczenie przez nią własnych działań [...].

Wróćmy do jednostki niezależnej. Zostawiając na boku kwestię strachu innych, nie niezależnych (być może nie obawialiby się oni aż tak bardzo), czy człowiek, który ma zostać ukarany, nie ma prawa się bronić? Czy musi pozwolić na wykonanie kary, ściągając później zadośćuczynienie, jeśli potrafi dowieść, że kara była niesłuszna? Lecz komu ma tego dowieść? Jeśli wie, że jest niewinny, to czy może natychmiast domagać się zadośćuczynienia i egzekwować *swoje* prawo do jego ściągnięcia? I tak dalej. Pojęcia praw proceduralnych, publicznego udowodnienia winy i im podobne mają bardzo niejasny status w obrębie teorii stanu natury.

Można by powiedzieć, że każda osoba ma prawo, by jej wina została dowiedziona za pomocą najmniej niebezpiecznej ze znanych procedur wykazy-

wania winy, to znaczy za pomocą procedury, którą cechuje najniższe prawdopodobieństwo uznania za winną osoby niewinnej. Istnieją dobrze znane maksymy mające postać: lepiej, aby m winnych osób zostało uwolnionych, niż żeby n niewinnych osób zostało ukaranych. Dla każdego n dana maksyma określa górną granicę stosunku m/n . Mówi ona: lepiej, aby m , lecz nie lepiej, aby $m + 1$. (System może ustalać różne górne granice dla różnych przestępstw.) Przyjąwszy bardzo nieprzekonujące założenie, że znamy dokładne prawdopodobieństwo tego, że dany system procedur prowadzi do uznania niewinnej osoby za winną, a winnej za niewinną, wybierzemy te procedury, na gruncie, których współczynnik liczby błędów obu rodzajów zbliża się najbardziej, od dołu, do najwyższego współczynnika, który uznajemy za możliwy do zaakceptowania. To, jaki tu przyjąć współczynnik, jest dalekie od oczywistości. Powiedzenie, że lepiej, by dowolna liczba winnych została uniewinniona, niż jedna niewinna osoba ukarana, wymagałoby zapewne braku jakiegokolwiek systemu karnego. Albowiem każdy możliwy do zbudowania przez nas system, który rzeczywiście czasem kogoś karze, będzie stwarzał pewne uchwytnie ryzyko ukarania kogoś niewinnego i niemal na pewno doprowadzi do tego, jeśli przez jego tryby przejdzie wielka liczba ludzi. A każdy system S można przekształcić w system odznaczający się niższym prawdopodobieństwem ukarania osoby niewinnej, na przykład poprzez dołączenie do niego losowej procedury, na gruncie, której prawdopodobieństwo, że ktoś uznany przez S za winnego zostanie w rzeczywistości ukarany, wynosi tylko 0,1. (Procedurę tę stosuje się w każdym przypadku.)

Jeśli ktoś twierdzi, że procedura stosowana przez osobę niezależną odznacza się zbyt wysokim prawdopodobieństwem ukarania kogoś niewinnego, to, w jaki sposób można ustalić, jakie prawdopodobieństwo jest zbyt wysokie? Możemy wyobrazić sobie, że każda jednostka rozumuje następująco: im większe gwarancje proceduralne, tym mniejsze są szansę, że zostaną niesprawiedliwie skazani, a zarazem tym większe są szansę, że winny zostanie uniewinniony; a zatem tym mniej efektywniej system odstrasza od przestępstwa i tym większe stwarza ryzyko, że padną ofiarą przestępstwa. Jeśli bardzo upraszczając założymy, że koszty kary i bycia ofiarą są równe, to chciałoby się, aby gwarancje proceduralne były na takim najwyższym poziomie, że jakiegokolwiek ich zmniejszenie podnosiłoby prawdopodobieństwo; niesprawiedliwego ukarania bardziej, niż obniżałoby (poprzez zwiększone odstraszenie) podatność na stanie się ofiarą przestępstwa, a każde zwiększenie tych gwarancji bardziej podnosiłoby prawdopodobieństwo stania się ofiarą przestępstwa (poprzez zmniejszone odstraszenie), niż obniżałoby prawdopodobieństwo ukarania niewinnego. Ponieważ różni ludzie różnie szacują użyteczność, nie można spodziewać się, że jednostki, które prze prowadzają tego typu rachunek wartości oczekiwanej, skupiają się w swych wyborach wokół jednego zespołu procedur. Ponadto niektórzy mogą uważać, że ukaranie winnych jest ważne samo

w sobie, i aby to osiągnąć, mogą godzić się na zwiększenie ryzyka, że sami zostaną ukarani. Tacy ludzie uznają za poważniejszy błąd to, że procedura stwarza większe prawdopodobieństwo uniewinnienia winnych, i uwzględnią to w swoim rachunku niezależnie od tego, jaki ma to wpływ na odstraszenie. Najogólniej mówiąc, jest bardzo wątpliwe, czy którykolwiek aspekt prawa natury rozstrzygnie (i będzie wiadomo, że rozstrzygnie) pytanie, jaką wagę należy przypisywać takim racjom, albo pogodzi różnice ludzkich ocen dotkliwości kary poniesionej bez winy w stosunku do dotkliwości bycia ofiarą przestępstwa (nawet, gdy jedno i drugie ma ten sam fizyczny wymiar). Choćby mieli najlepszą wolę, ludzie opowiedzą się za odmiennymi procedurami o różnym prawdopodobieństwie ukarania kogoś niewinnego.

Jak się wydaje, nie można zakazać innemu stosowania danej procedury tylko z tego względu, że odznacza się ona minimalnie wyższym prawdopodobieństwem ukarania niewinnej osoby niż procedura, którą ty uważasz za najlepszą. W końcu i preferowana przez ciebie procedura będzie pod tym względem gorsza od procedury preferowanej przez kogoś innego. Fakt, że wielu ludzi stosuje właśnie twoją procedurę, niczego nie zmienia. Wydaje się, że w stanie natury ludzie muszą tolerować stosowanie (to znaczy nie mogą zakazywać) procedur „zblizonych” do ich własnych; niemniej wydaje się, że mogą zakazać stosowania procedur najbardziej ryzykownych. Poważny problem pojawia się, gdy każda z dwu grup tylko własną procedurę uważa za godną zaufania, zaś procedurę drugiej grupy uznaje za niebezpieczną. Nie wydaje się prawdopodobne, ażeby istniała skuteczna procedura rozwiązania tego konfliktu; i nie wydaje się prawdopodobne, że przyjęcie nieproceduralnej zasady, że grupa, która ma rację, powinna zwyciężyć (natomiast druga powinna ustąpić pola), doprowadzi do zgody, skoro obie, mocno wierząc we własną rację, działają na jej podstawie.

Gdy szczerze i dobre osoby nie zgadzają się z sobą, jesteśmy skłonni sądzić, że muszą zaakceptować jakąś procedurę rozsądzenia różnicy zdań, procedurę, którą obie uważają za godną zaufania czy uczciwą. Rysuje się tu możliwość, że istniejąca między nimi różnica zdań może wymagać zastosowania całego łańcucha kolejnych procedur. Ponadto niektórzy czasem nie zgodzą się z niewygodnym dla nich rozwiązaniem sporu na gruncie tego rodzaju procedury, a zwłaszcza wtedy, gdy owo złe rozstrzygnięcie jest gorsze niż zerwanie pertraktacji i koszty (w tym także koszty walki) związane z odmową uznania go, wtedy, gdy owo złe rozstrzygnięcie jest gorsze niż konflikt z drugą stroną. Deprymująca jest myśl o takich sytuacjach, w których obie strony uważają, niezależnie od procedury, że konflikt jest lepszy niż niedogodne rozstrzygnięcie. Każda uważa, że – mając rację – powinna działać, zaś strona przeciwna powinna się poddać. Niewiele pomoże, jeśli ktoś neutralny powie im: „Pomyślcie, obaj sądzicie, że macie rację, więc na mocy zasady słuszności, o ile ją stosujecie, będziecie musieli walczyć. Musicie, zatem uzgodnić jakąś

procedurę rozstrzygnięcia sprawy”. Albowiem obie strony sądzą, że konflikt jest lepszy niż przegranie sprawy. A jedna z nich może mieć co do tego rację. Czy nie powinna zaangażować się w konflikt? Czy *ona* nie powinna zaangażować się w konflikt? (Co prawda każda ze stron będzie sądzić, że właśnie jest tą stroną.) Można by starać się uniknąć tych bolesnych zagadnień, zdając się na jakąś procedurę, i niech będzie, co ma być. (Czy jeden z możliwych wyników zastosowania tych procedur może polegać na ich odrzuceniu?) Niektórzy za narzędzie przenoszenia ciężaru decyzji moralnej tak, że nigdy nie dochodzi do tego rodzaju konfliktu między jednostkami, uważają państwo. Lecz jakiego pokroju człowiek byłby zdolny do takiej abdykacji? Kto byłby w stanie uzależnić każdą decyzję od zewnętrznej procedury, uznając każde rozstrzygnięcie, jakie zapadnie? Możliwość takiego konfliktu jest częścią ludzkiej kondycji. Choć w stanie natury problem ów jest problemem nieuniknionym, to założywszy odpowiednie zaawansowanie instytucjonalne, nie musi być tam bardziej palący niż w państwie, w którym przecież także istnieje. Zagadnienie tego, w jakich decyzjach można zdać się na procedurę zewnętrzną, wiąże się z interesującym pytaniem o moralne zobowiązanie kogoś, kto jest karany za przestępstwo, o którym wie, że go nie popełnił. System sądowniczy (którego procedury, założmy, nie zawierają elementów niesprawiedliwości) skazał go na dożywocie albo na karę śmierci. Czy wolno mu uciec? Czy wolno mu skrzywdzić kogoś po to, by uciec? Pytania te różnią się od pytania o to, czy ktoś, kto bezprawnie atakując (czy uczestnicząc w ataku na) kogoś, może powołać się na samoobronę jako na usprawiedliwienie tego, że zabił broniącego się, gdy ten w samoobronie zagroził jego życiu. W tym przypadku odpowiedź brzmi: „Nie”. Napastnik nie powinien być nikogo atakować jako pierwszy, ani też fakt, że ktoś mu grozi śmiercią, o ile nie zaatakuje, nie sprawia, że wolno mu to zrobić. Ma wypłatać się z tej sytuacji; gdy mu się to nie uda, wówczas stoi na moralnie straconej pozycji. Żołnierzom, którzy wiedzą, że ich państwo prowadzi agresywną wojnę, i obsługują działa przeciwlotnicze strzegące stanowisk wojskowych, nie wolno w samoobronie otworzyć ognia do samolotów zaatakowanego państwa, które działa w samoobronie, nawet jeśli samoloty te zaraz ich zbombardują. Na żołnierzu ciąży obowiązek ustalenia, czy występuje w słusznej sprawie; jeśli przekona się, że zagadnienie to jest splątane, niejasne czy budzące wątpliwości, to nie wolno mu przerzucać odpowiedzialności na przywódców, którzy z pewnością powiedzą mu, że działają w słusznej sprawie. Wrażliwy moralnie człowiek, który twierdzi, że ma obowiązek nie podejmować walki, może mieć rację; a jeśli ma rację, to czy jego karny kolega nie może zostać ukarany za to, że zrobił coś, czego ze względu na obowiązek moralny nie powinien był robić? Powracamy w ten sposób do tezy, że każdy poczuwa się do jakiejś odpowiedzialności, i odrzucamy elitaryzm moralny głoszący, że od niektórych żołnierzy nie można oczekiwać, aby myśleli na własny rachunek. (Z pewnością do myślenia na własny rachunek nie zachęca ich

praktyka zwalniania z wszelkiej odpowiedzialności za działania prowadzone zgodnie z zasadami wojny.) Nie rozumiemy też, dlaczego sfera polityczna jest czymś szczególnym. Dlaczego, ściśle biorąc, człowiek jest w szczególny sposób zwolniony z odpowiedzialności za działania spełniane wspólnie z innymi z motywów politycznych i na podstawie wskazówek czy rozkazów politycznych przywódców?

Jak dotąd zakładaliśmy, że wiesz, że czyjaś procedura egzekwowania sprawiedliwości jest gorsza od twojej. Załóżmy teraz, że o procedurze kogoś innego nie wiesz nic godnego zaufania. Czy wolno ci powstrzymać go w samoobronie i czy twojej agencji ochrony wolno działać w twoim imieniu na tej jedynie podstawie, że ani ty, ani agencja nie wiecie, czy jego procedura jest godna zaufania? Czy masz prawo, aby twoją winę lub niewinność, jak i karę określano na gruncie systemu, o którym wiadomo, że jest uczciwy i godny zaufania? Wiadomo komu? Ci, którzy sterują tym systemem, mogą wiedzieć, że jest uczciwy i godny zaufania. Czy masz prawo, aby twoją winę lub niewinność, jak i karę określano na gruncie systemu, o którym ty sam wiesz, że jest uczciwy i godny zaufania? Czy jeśli ktoś uważa, że jedynie wróżenie z fusów herbacianych jest godne zaufania albo też nie jest w stanie pojąć opisu systemu, który stosują inni, także nie wie, czy jest uczciwy i godny zaufania itd., to jego prawa zostają naruszone? Za autorytet rozstrzygający wątpliwości dotyczące uczciwości i wiarygodności można uważać państwo. Lecz, oczywiście, nie ma gwarancji, że rzeczywiście je rozstrzygnie (rektor Uniwersytetu Yale nie sądził, że członkowie Czarnych Panter mogą mieć sprawiedliwy proces), i nie ma powodu zakładać, że państwo zrobi to skuteczniej niż jakiś inny podmiot. Tradycja praw naturalnych nie mówi wiele o tym, jakie właściwie prawa proceduralne przysługują w warunkach stanu natury, o tym, w jaki sposób rozmaite klauzule zasad określających, w jaki sposób ma się działać, zależą od wiedzy itd. Ale ludzie należący do tej tradycji nie twierdzą, że nie ma żadnych praw proceduralnych, to znaczy, że nie wolno bronić się przed podporządkowaniem procedurom niegodnym zaufania lub nieuczciwym.

Ronald Dworkin

BIORĄC PRAWA POWAŻNIE

Źródło: R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, Wydawnictwo Naukowe PWN,
Warszawa 1998 (przeł. T. Kowalski)

Dyskusje polityczne obecnej doby w Stanach Zjednoczonych zdominował całkowicie język praw. Czy rząd szanuje moralne i polityczne prawa obywateli? Czy polityka zagraniczna, lub polityka rasowa, rządu nie sprzeciwia się tym prawom? Czy mniejszości, których prawa zostały naruszone, mają ze swej strony prawo łamać prawo? Czy milcząca większość ma także pewne prawa, w szczególności prawo do tego, by łamiący prawo byli karani? Nic dziwnego, że takim pytaniom poświęca się obecnie wiele uwagi. Pojęcie praw, a szczególnie pojęcie praw względem rządu, znajduje zastosowanie wtedy, gdy społeczeństwo jest politycznie podzielone i nie można się odwoływać do idei współpracy, czy wspólnego celu.

Wspomniane dyskusje nie poruszają jednak wcale zagadnienia, czy obywatele mają w ogóle jakieś prawa względem rządu. Wydaje się, że wszystkie strony zgodnie przyjmują, że tak jest. Prawnicy i politycy tradycyjnie szczytą się tym, że nasz system prawny uznaje, na przykład, prawo jednostki do swobody wypowiedzi, równości i właściwego procesu. Na tym fakcie opierają – przynajmniej częściowo – swoje twierdzenie, że przepisy tego systemu zasługują na to, by ich lojalnie przestrzegać; nie twierdziliby tego przecież o systemach totalitarnych.

Oczywiście niektórzy filozofowie odrzucają twierdzenie, że obywatele mają jakiegokolwiek prawa oprócz tych, które zostały im ustawowo przyznane. Bentham uważał samą ideę praw moralnych za piramidalną bzdurę. Pogląd ten nigdy jednak nie zdomował się w naszej ortodoksyjnej teorii polityki, a politycy z obu głównych partii odwołują się do praw narodu dla uzasadnienia większości swoich projektów. Nie zamierzam się tu zajmować tym, czy obywatele rzeczywiście mają jakieś prawa względem rządu, chcę natomiast przeanalizować konsekwencje tej tezy dla tych, którzy – tak jak rząd Stanów Zjednoczonych – twierdzą, że ją przyjmują.

Dyskutuje się wiele o tym, jakie konkretne prawa przysługują obywatelom. Czy na przykład prawo do swobody wypowiedzi obejmuje prawo uczestniczenia w demonstracjach zakłócających spokój? W praktyce to rząd ma ostatnie słowo przy rozstrzygnięciu tego, jakie prawa przysługują obywatelom, bo policja podlega rządowi, a więc robi to, co rząd nakaże, a sądy orzekną. Nie znaczy to jednak, że pogląd rządu jest z konieczności poprawny; kto tak uważa, przy-

znaje tym samym, że ludzie mają tylko takie prawa, jakie przyzna im rząd, z czego wynika, że nie mają w ogóle żadnych praw moralnych.

Klarowność tego rozróżnienia jest niekiedy w Stanach Zjednoczonych przyćmiona przez charakter systemu konstytucyjnego. Amerykańska konstytucja gwarantuje indywidualnym obywatelom – w I Poprawce, klauzuli właściwego procesu, klauzuli równej ochrony i podobnych – pewne prawne uprawnienia. Obecna praktyka prawna w Stanach Zjednoczonych pozwala Sądowi Najwyższemu na stwierdzanie nieważności aktów ustawodawczych Kongresu, czy legislatur stanowych, jeśli Sąd uzna, że naruszają one powyższe gwarancje. Praktyka ta spowodowała, że niektórzy twierdzą, iż istniejący system prawny w pełni chroni moralne prawa jednostek. Tak jednak nie jest, ani być w istocie nie może.

Konstytucja wiąże zagadnienia prawne z moralnymi uznając, że ważność ustaw i przepisów zależy od rozstrzygnięć złożonych problemów moralnych, takich jak to, czy pewna konkretna ustawa nie narusza zasady, że wszyscy ludzie są z zasady równi. Powiązanie to ma pewne ważne konsekwencje dla dyskusji o obywatelskim nieposłuszeństwie – szczegółowo analizuję je w innym miejscu – i będę się jeszcze do nich odwoływał. Dwa zasadnicze pytania pozostają tu jednak bez odpowiedzi. Po pierwsze, czy Konstytucja, nawet odpowiednio zinterpretowana, zawiera wszystkie moralne prawa obywateli. Po drugie, czy –jak wielu uważa – obywatele mają obowiązek przestrzegać przepisów prawa nawet wtedy, gdy narusza to ich prawa moralne.

Oba pytania stają się niezmiernie ważne, gdy jakaś mniejszość domaga się uznania pewnego moralnego prawa, którego prawo stanowione nie uznaje, na przykład prawa do posiadania własnego systemu szkół, którego – według zgodnej opinii prawników – Konstytucja nie gwarantuje. Drugie pytanie staje się istotne wtedy, gdy większość jest na tyle poruszona, że pojawiają się propozycje poprawek do konstytucji ograniczających prawa jednostek, na przykład prawo do samooskarżania. Jest ono także ważne w krajach nie posiadających ustawy zasadniczej, takich jak Wielka Brytania.

Nawet gdyby konstytucja była doskonała, a większość zostawiła ją bez zmiany, nie wynikałoby stąd, że Sąd Najwyższy mógłby gwarantować jednostkowe prawa obywateli. Orzeczenie Sądu Najwyższego jest również pewną decyzją natury prawnej, a więc musi brać pod uwagę precedensy i kwestie instytucjonalne, takie jak relacje między Sądem a Kongresem, a nie tylko kwestie moralne. Żadna zaś decyzja prawna nie jest z konieczności słuszna. Sędziowie wyznają różne poglądy na kontrowersyjne kwestie prawa i moralności, a – jak tego dowiodły gorące dyskusje nad Nixonowskimi nominacjami na sędziów Sądu Najwyższego – prezydent ma prawo do mianowania takich sędziów, jakich uzna za stosowne, jeżeli tylko spełniają oni warunki uczciwości i kompetencji.

Tak więc, choć system konstytucyjny jest pewnym dodatkowym czynnikiem chroniącym moralne prawa obywateli względem rządu, to nie można

twierdzić, że gwarantuje on te prawa, ani nawet, że je określa. Oznacza to, że w pewnych przypadkach ostatnie słowo należy w tych sprawach do organu innego niż ustawodawczy, co raczej nie zadowoli kogoś, kto uważa, że ten organ jest w poważnym błędzie.

Jest oczywiście nie do uniknięcia, że pewien organ rządowy decyduje o tym, jakie przepisy prawa będą egzekwowane. Gdy nie ma zgodności co do praw moralnych, nie ma też możliwości, by któraś ze stron dowiodła, że ma rację, a jakąś decyzję podjąć trzeba, jeśli nie chcemy dopuścić do anarchii. Ta ortodoksyjna mądrość może być jednak co najwyżej początkiem, nie zaś końcem filozofii uchwalania i egzekwowania prawa. Chociaż nie możemy wymagać, aby rząd właściwie zdefiniował wszystkie prawa obywateli, możemy wymagać, żeby przynajmniej tego próbował. Możemy wymagać, żeby rząd brał prawa poważnie – aby miał pewną spójną koncepcję praw i działał zgodnie z nią w ramach swoich kompetencji. Postaram się wyjaśnić znaczenie tego twierdzenia i jego wagę dla obecnych debat politycznych.

Chciałbym zacząć od problemu wzbudzającego najgwałtowniejsze dyskusje. Czy Amerykanin ma kiedykolwiek moralne prawo do łamania przepisów prawa? Załóżmy, że ktoś uznaje ważność pewnej ustawy; czy nie ma obowiązku podporządkowania się jej? Odpowiadających na to pytanie można podzielić na dwa obozy. Konserwatyści, jak ich będę nazywał, nieaprobowują żadnego aktu nieposłuszeństwa; wydają się zadowoleni, gdy takie akty są ścigane, a niezadowoleni, gdy dopuszczający się ich nie zostają skazani. Obóz drugi, liberałowie, jest dużo bardziej przychylny niektórym przynajmniej aktom nieposłuszeństwa; czasami liberałowie nie popierają ścigania i są zadowoleni z uniewinnień. Jeśli jednak spojrzymy nie na emocjonalne reakcje, a na argumenty podawane przez obie strony, to odkryjemy zadziwiający fakt. Obie grupy udzielają tej samej odpowiedzi na pytanie o zasadę, która ich rzekomo dzieli.

Odpowiedź, jakiej udzielają, jest następująca. W demokracji, a przynajmniej w demokracji szanującej prawa jednostki, każdy obywatel ma ogólny moralny obowiązek przestrzegania wszystkich ustaw i przepisów prawa, nawet jeśli ze swej strony wolałby, żeby któreś z nich zostały zmienione. Ma ten obowiązek wobec innych obywateli, ponieważ inni obywatele, przestrzegając praw, które im się nie podobają, działają na jego korzyść. Ten ogólny obowiązek nie może jednak być absolutny, bo nawet społeczeństwo zasadniczo sprawiedliwe może tworzyć niesprawiedliwe prawa i strategie polityczne, a człowiek ma obowiązki nie tylko wobec państwa. Ma również obowiązki wobec Boga i wobec sumienia, a jeśli wchodzi one w konflikt z obowiązkami wobec państwa, to ma on ostatecznie prawo postąpić tak, jak uważa za słuszne. Jeśli jednak postanowi, że musi złamać prawo, to powinien się podporządkować osądowi i karze przewidzianym przez państwo, uznając w ten sposób, że jego obowiązki wobec współobywateli musiały co prawda ustąpić przed obowiązkiem religijnym czy moralnym, ale mimo to nie wygasły całkowicie.

Ta wspólna odpowiedź może być dopracowywana na wiele sposobów. Niektórzy uważaliby obowiązek wobec państwa za podstawowy, a więc uchylający się od niego człowiek byłby dla nich moralnym lub religijnym fanatykiem. Inni mieliby zastrzeżenia co do samego obowiązku wobec państwa i ktoś, kto się mu sprzeciwia, byłby dla nich moralnym bohaterem. Są to jednak wyłącznie różnice w rozłożeniu akcentów, a ogólne stanowisko, które poprzednio opisałem, jest wspólne większości ludzi wypowiadających się na temat poszczególnych przypadków obywatelskiego nieposłuszeństwa.

Nie twierdzę, że jest to pogląd wyznawany przez wszystkich. Są na pewno tacy, którzy uważają obowiązek wobec państwa za tak ważny, że nic nie może go przeważać. Są nie wątpliwie i tacy, którzy twierdziliby, że człowiek nie ma moralnego obowiązku przestrzegania prawa, przynajmniej nie w dzisiejszych Stanach Zjednoczonych. Te dwa skrajne stanowiska lokalizują się jednak na obrzeżach statystycznego rozkładu opinii, a wszyscy ci, którzy są bliżej przeciętnej, wyznają przedstawiony wyżej ortodoksyjny pogląd – że ludzie mają obowiązek przestrzegania prawa stanowionego, ale mają prawo do kierowania się sumieniem, jeśli jest ono w konflikcie z tym obowiązkiem.

Jeśli jednak tak jest, to otrzymujemy paradoks polegający na tym, że ludzie udzielający tej samej odpowiedzi na pytanie o zasadę różnią się tak bardzo i spierają tak zażarcie, gdy chodzi o konkretne przypadki. Paradoks sięga nawet głębiej, bo przynajmniej w niektórych przypadkach każda ze stron przyjmuje jakieś twierdzenie oczywiście sprzeczne z wyznawaną przez obie strony teoretyczną zasadą. Stało się to wyraźnie widoczne w przypadkach dotyczących unikania służby wojskowej ze względów sumienia lub też w przypadkach namawiania innych do popełnienia tego przestępstwa. Konserwatyści twierdzili, że postępujących tak ludzi należy ścigać, mimo iż działają oni w dobrej wierze. Dlaczego należy ich ścigać? Dlatego, że społeczeństwo nie może tolerować braku poszanowania prawa, który ich postępowanie stanowi, lub do którego zachęca innych. Krótko mówiąc, powinni być ścigani, aby ich – i im podobnych – odstręczyć od robienia tego, co robią.

Wydaje się jednak, że tkwi tu monstrualna sprzeczność. Jeśli człowiek ma prawo robić to, co nakazuje mu sumienie, to jakże można twierdzić, że państwo powinno go od tego odstręczać? Czy nie jest przewrotne ze strony państwa, że stosuje ono zakazy i kary za postępowanie, do którego – jak samo przyznaje – obywatele mają prawo?

Co więcej, nie tylko konserwatyści twierdzą, że łamiący prawo ze względu na przekonania moralne powinni być ścigani. Liberalowie uparcie sprzeciwiają się temu, by pozwolić niektórym dyrektorom szkół – rasistom z przekonania – na spowalnianie procesu desegregacji, przyznając jednocześnie, że dyrektorzy ci sądzą, że mają moralne prawo czynić coś, czego zabraniają przepisy. Liberalowie nie twierdzą zwykle, co prawda, że przepisy desegregacyjne należy wprowadzać dla tego, żeby wzbudzić powszechny szacunek dla prawa.

Twierdzą raczej, że przepisy desegregacyjne należy wprowadzać dlatego, że są słuszne. Także ich stanowisko jest jednak obciążone sprzecznością. Jeśli uznajemy prawo do kierowania się sumieniem, to czyż może być słuszne ściganie człowieka za czyny, których właśnie domagało się jego sumienie?

Stoją więc przed nami dwie zagadki. Jak to możliwe, żeby dwie strony, z których każda uważa, iż jest w najgłębszej nie zgodzie z drugą w sporze o pewną zasadę, wyznawały ten sam pogląd na ową zasadę? Jak to możliwe, że każda ze stron proponuje takie rozwiązania konkretnych problemów, które stoją w rażącej sprzeczności z wyznawaną przez obie strony zasadą? Jedna z możliwych odpowiedzi brzmi, że przynajmniej niektórzy z tych, którzy rzekomo wyznają tę wspólną zasadę, są hipokrytami, mówiącymi wiele o prawach sumienia, ale naprawdę mającymi je w niewielkim poważaniu.

Jest w tym zarzucie jakaś część prawdy. Gdy przedstawi ciele władz niektórych stanów odmawiali Muhammadowi Alemu prawa do występowania na ringu w ich stanach, miało to niewątpliwie coś z hipokryzji. Gdyby Ali, pomimo religijnych skrupułów, wstąpił do wojska, to pozwolono by mu boksować, chociaż według zasad rzekomo wyznawanych przez przedstawicieli władz byłby wtedy mniej wartościowym człowiekiem – postąpiłby przecież wbrew swemu sumieniu. Niewiele przypadków jest jednak tak prostych jak ten, a nawet i w tym przypadku przedstawiciele władz nie dostrzegali, jak się zdaje, sprzeczności między swoim postępowaniem a zasadami. Musimy więc poszukać jakiegoś wyjaśnienia głębszego niż ta niewątpliwa prawda, że ludzie często nie są szczerzy w tym, co mówią.

To głębsze wyjaśnienie odwołuje się do nieporozumień często wzbudzających zakłopotanie w dyskusjach dotyczących praw. W tych nieporozumieniach rozmyły się wszystkie problemy, które wspomniałem na początku, a to z kolei spowodowało, że próby rozwinięcia spójnej teorii postępowania rządu szanującego prawa spaliły na panewce.

Żeby to wyjaśnić, muszę zwrócić uwagę na znany filozofom, ale w dyskusjach politycznych często ignorowany fakt, że słowo „prawo” [*right*] ma różne znaczenie w różnych kontekstach. W większości wypadków, gdy mówimy, że ktoś ma „prawo” coś robić, mamy na myśli, że byłoby niesłuszne przeszkadzanie mu w tym, a przynajmniej, że potrzebne jest jakieś specjalne uzasadnienie ewentualnej interwencji. W tym silnym znaczeniu użyłbym słowa „prawo” mówiąc, że masz prawo wydawać pieniądze na hazard, jeśli chcesz, ale powinieneś raczej je wydawać w jakiś bardziej wartościowy sposób. Miał bym na myśli, że byłoby niesłuszne, gdyby ktoś ci w tym przeszkadzał, mimo że zamierzasz wydawać pieniądze w sposób, który uważam za zły.

Istnieje wyraźna różnica między powiedzeniem, że ktoś ma prawo [*right*] robić coś w powyższym sensie, a powiedzeniem, że to, co robi, jest „słuszne” [*a right thing to do*], czy też, że robiąc to nie robi nic „niesłusznego”. Można więc mieć prawo do robienia czegoś niesłusznego, jak zapewne rzecz się ma

z hazardem, i przeciwnie, może być tak, że nie ma się prawa – w tym sensie, że nie byłoby niesłuszne, gdyby ktoś w tym przeszkadzał – do robienia czegoś słusznego. Jeśli nasz oddział wziął do niewoli nieprzyjacielskiego żołnierza, to można by powiedzieć, że jest rzeczą słuszną, by próbował on ucieczki, ale nie wynika z tego, że jest rzeczą niesłuszną zapobieganie temu. Moglibyśmy go podziwiać za próbę ucieczki, a może nawet nieco nim pogardzać, gdyby jej nie spróbował. Nie pociąga to jednakże za sobą tego, że próba przeszkodzenia w tej ucieczce byłaby złem. Wprost przeciwnie, jeśli sądzimy, że walczymy w słusznej sprawie, uważamy za uzasadnione dołożenie wszystkich sił w celu uniemożliwienia mu ucieczki.

W normalnych okolicznościach rozróżnienie między tym, co ktoś ma prawo robić, a tym, co jest dla niego rzeczą słuszną do zrobienia, nie powoduje żadnych trudności. Czasami jednak trudności się pojawiają, ponieważ mówiąc, że ktoś ma prawo coś robić, chcemy jedynie powiedzieć, że nie jest dla niego rzeczą niesłuszną to robić. W ten właśnie sposób powiemy, że schwytyany żołnierz ma „prawo” próbować ucieczki, mając na myśli nie to, że starając się go powstrzymać robimy coś niesłusznego, ale to, że nie ma on obowiązku niepodejmowania próby ucieczki. Używamy słowa „prawo” w tym sensie mówiąc, że ktoś ma „prawo” postępować zgodnie ze swoimi zasadami, czy zgodnie ze swoim sumieniem. Mamy tu na myśli, że nie robi on nic niesłusznego postępując według swoich szczerych przekonań, choćbyśmy się nawet z nimi się niezgadali, a nawet gdyby – z powodów politycznych czy innych – okazało się konieczne zmuszenie go do postępowania sprzecznego z tymi przekonaniem.

Żałóży, że ktoś uważa, iż zasiłki dla biednych są głęboko niesłuszne, ponieważ dławią przedsiębiorczość. Wpisuje on całe swoje dochody do deklaracji podatkowej, ale odmawia zapłacenia połowy podatku dochodowego. Moglibyśmy powiedzieć, że ma prawo odmawiać płacenia, jeśli chce, ale że rząd ma prawo wyegzekwować od niego pełną kwotę podatku i nałożyć grzywnę, lub nawet posłać go do więzienia, za opóźnienia w zapłacie, jeśli okaże się to konieczne, by utrzymać skuteczność systemu poboru podatków. Nie powiedzielibyśmy tak w innych przypadkach; nie mówimy, że zwykły złodziej ma prawo kraść, jeśli chce, jeśli tylko ponosi karę. Powiemy, że ktoś ma prawo łamać przepisy, mimo że państwo ma prawo go za to karać, tylko wtedy, gdy ze względu na jego przekonania uważamy, że łamiąc przepis nie robi przez to nic niewłaściwego.

Rozróżnienia te pozwalają dostrzec pewną dwuznaczność w wyjściowym pytaniu: Czy kiedykolwiek ktoś ma prawo łamać przepisy? Czy pytamy tu o łamanie przepisów w sensie mocnym, a więc o to, czy rząd robiłby coś niesłusznego, gdyby próbował go powstrzymać przez aresztowanie i oskarżenie? Czy też pytamy o to, czy kiedykolwiek łamanie przepisów może być dla kogoś czymś słusznym, a więc czy powinniśmy go nadal darzyć szacunkiem, mimo że rząd powinien go posłać do więzienia?

Jeśli za odpowiedź na pierwsze, ważniejsze, z tych pytań uznamy stanowisko ortodoksyjne, to powstają opisane poprzednio paradoksy. Jeśli jednak uznamy, że jest to odpowiedź na drugie z nich, żaden paradoks nam nie grozi. Konserwatyści i liberałowie zgadzają się, że czasami, gdy domaga się tego sumienie, nie jest rzeczą niesłuszną łamanie przepisów prawa. Nie zgadzają się natomiast co do tego, jaka powinna być właściwa reakcja państwa. Obie strony sądzą, że państwo powinno w pewnych przypadkach takie czyny ścigać. Nie jest to jednak sprzeczne z twierdzeniem, że ktoś, kto popełnił czyn ścigany jako przestępstwo, postąpił słusznie łamiąc prawo.

Wspomniane przez nas paradoksy tylko dlatego robią wrażenie rzeczywistych sprzeczności, że zwykle nie rozróżnia się tych dwóch pytań, dlatego też stanowisko ortodoksyjne przed stawia się jako ogólne rozwiązanie problemu obywatelskiego nieposłuszeństwa. Kiedy jednak dokona się naszego rozróżnienia, okazuje się, że stanowisko to tylko dlatego zostało tak powszechnie przyjęte, że gdy się je stosuje w praktyce, traktuje się je jako odpowiedź na drugie, a nie na pierwsze z naszych pytań. Rozróżnienie to przesłoniła kłopotliwa teoretycznie idea prawa do własnego sumienia; idea ta tkwiła w samym centrum żywych dyskusji o obowiązkach politycznych, jest ona jednak typowym problemem zastępczym odciągającym uwagę od na prawdę istotnych kwestii politycznych. Stan czyjegoś sumienia może być decydujący, czy bardzo ważny, gdy problemem jest to, czy łamiąc przepisy prawa zrobił on coś moralnie niesłusznego; nie musi wcale być decydujący, lub wręcz nie ma nic do rzeczy, gdy problemem jest to, czy miał on prawo – w mocnym sensie – to zrobić. W tym mocnym sensie słowa, człowiek nie ma prawa robić wszystkiego, czego domaga się jego sumienie, ale może mieć prawo – w tym właśnie sensie – zrobić coś, pomimo że jego sumienie się tego nie domaga.

Jeśli tak rzeczywiście jest, to wynika stąd, że prawie nikt nie próbował dotąd odpowiedzieć na pytania stawiane przez prawie wszystkich. Możemy więc zacząć od zera, stawiając te pytania w jaśniejszej formie. Czy Amerykanin ma kiedykolwiek moralne prawo, w mocnym sensie, do robienia czegoś, co sprzeciwia się przepisom prawa? Jeśli tak, to kiedy? Żeby odpowiedzieć na te pytania, postawione w taki sposób, musimy się postarać wyjaśnić implikacje wspomnianej wcześniej idei, że obywatele mają jakieś prawa względem swego rządu.

Powiedziałem, że w Stanach Zjednoczonych obywatele mają pewne fundamentalne prawa względem rządu, są to pewne moralne prawa, którym Konstytucja nadała status uprawnienia prawnego. Aby była to rzecz ważna, czy w ogóle warta wzmianki, muszą to być prawa w mocnym sensie. Twierdzenie, że obywatele mają prawo do swobody wypowiedzi, musi implikować, że byłoby niesłuszne, gdyby rząd usiłował tłumić tę swobodę, nawet w przypadku, gdy rząd uważa, że pewne wypowiedzi przyniosą więcej szkody niż pożytku. Nie może ono znaczyć, jak w przykładzie z jeńcem wojennym, tylko tyle, że obywa-

tele nie robią nic niesłusznego wypowiadając się swobodnie na różne tematy, mimo że rząd rezerwuje sobie prawo powstrzymywania ich przed tym.

Jest to podstawowa kwestia i chcę ją tutaj nieco rozwinąć. Oczywiście jest, że odpowiedzialny rząd musi umieć uzasadnić swoje postępowanie, w szczególności jeśli zmierza ono do ograniczenia wolności obywateli. Zwykle jednak wystarczającym uzasadnieniem, nawet działań ograniczających wolność, jest to, że działania takie są obliczone na powiększanie tego, co filozofowie nazywają ogólną użytecznością – czyli na wytworzenie większej ilości ogólnej korzyści niż szkody. Tak więc, chociaż rada miejska Nowego Jorku potrzebuje jakiegoś uzasadnienia dla wprowadzenia ruchu jednokierunkowego na Lexington Avenue, to wystarczającym uzasadnieniem jest to, że stosowni urzędnicy uważają na podstawie rozsądnych przesłanek, że przyniesie to takie korzyści dla wielu, które prze ważą szkody poniesione przez nielicznych. Kiedy jednak mówi się, że obywatele mają prawa względem rządu, takie jak prawo do swobody wypowiedzi, to ten rodzaj uzasadnienia nie wystarcza. W przeciwnym razie stwierdzenie to nie oznaczałoby, że obywatele są w szczególności chronieni przed ustawowymi przepisami, w przypadku, gdy w grę wchodzi ich prawa, a to właśnie stanowi sedno owego stwierdzenia.

Nie wszystkie uprawnienia prawne, nawet te zawarte w Konstytucji, wyrażają moralne prawa obywateli względem rządu. Mam prawo jeździć 57 ulicą w obie strony, ale rada miejska nie zrobiłaby nic niesłusznego, gdyby zmieniła ruch na jedno kierunkowy uważając, że taka zmiana leży w ogólnym interesie. Mam konstytucyjnie zagwarantowane prawo wybierania przedstawicieli do Kongresu co dwa lata, ale rząd centralny i rządy stanowe nie zrobiłyby nic niesłusznego, gdyby, postępując zgodnie ze stosowną procedurą, wprowadziły poprawkę do Konstytucji zmieniającą czas trwania kadencji kongresmana z dwóch do czterech lat, znów na podstawie tego, że służyłoby to dobru powszechnemu.

Jednakże niektóre uprawnienia konstytucyjne – te, które nazywamy fundamentalnymi, jak prawo do swobody wypowiedzi – wyrażają prawa względem rządu w sensie mocnym; stąd bierze się przechwałka, że amerykański system prawny respektuje fundamentalne prawa obywateli. Jeśli obywatele mają moralne prawo do swobody wypowiedzi, to rząd robiłby coś niesłusznego, gdyby próbował znieść gwarantującą je I Poprawkę, nawet gdyby uważał, że ograniczenie wolności słowa przyniesie korzyść większości obywateli.

Nie powinniśmy jednak posuwać się zbyt daleko. Ktoś, kto twierdzi, że obywatele mają prawa względem rządu, nie musi wcale twierdzić, że rząd nigdy nie może w uzasadniony sposób uchylić takiego prawa. Mógłby na przykład powiedzieć, że chociaż obywatele mają prawo do wolności słowa, to rząd może uchylić to prawo, gdy jest to konieczne dla ochrony praw innych ludzi, w celu zapobieżenia katastrofie, czy nawet by osiągnąć wyraźne, znaczne korzyści społeczne, (choć gdyby ten ktoś uznawał to ostatnie uzasadnienie za

możliwe, to nie traktowałby odpowiedniego prawa jako jednego z najważniejszych czy fundamentalnych praw). Nie może natomiast powiedzieć, że rząd może uzasadniać uchylene tego prawa argumentując, że nic by nie szkodziło, gdyby takie prawo nie istniało. Nie może twierdzić, że rząd może je uchylić na podstawach słabszych niż twierdzenie, że uchylene go przyniosłoby społeczeństwu, generalnie biorąc, korzyść. Gdyby tak twierdził, to jego roszczenie do odpowiedniego prawa byłoby bezcelowe i dowodziłoby jedynie, że używa słowa „prawo” w jakimś innym sensie niż mocny sens wymagany dla nadania jego roszczeniu tej politycznej wagi, którą takim roszczeniom zwykle się przypisuje.

Odpowiedzi na nasze dwa pytania wydają się teraz jasne, choć nie są ortodoksyjne. W naszym społeczeństwie człowiek ma czasem prawo, w mocnym sensie, do nieposłuszeństwa wobec przepisów prawa. Ma takie prawo wtedy, gdy przepisy w sposób niesłuszny naruszają jego prawa względem rządu. Jeśli więc ma on moralne prawo do swobody wypowiedzi, to ma też moralne prawo do złamania każdego takiego przepisu, którego, ze względu na prawo obywatela do swobody wypowiedzi, rząd nie miał prawa wprowadzić. Prawo do nieposłuszeństwa przepisom prawa nie jest więc żadnym oddzielnym prawem dotyczącym kwestii sumienia, dodanym do innych praw względem rządu. Jest ono po prostu cechą tych praw względem rządu i nie można zaprzeczyć jego istnieniu nie zaprzeczając tym samym istnieniu jakichkolwiek tego typu praw.

Odpowiedzi te wydają się jasne, gdy traktujemy prawa względem rządu jako prawa w wyróżnionym powyżej mocnym sensie. Jeśli mam prawo mówić, co myślę w kwestiach polityki, to rząd robiłby coś niesłusznego wprowadzając przepis głoszący, że nie wolno mi tego robić, nawet, jeśli uważałby, że wprowadza go dla powszechnej korzyści. Jeśli pomimo to rząd wprowadza taki przepis, to dopuszcza się kolejnego nie słusznego czynu zmuszając mnie do przestrzegania tego przepisu. To, że mam prawo względem rządu, oznacza, iż jest niesłuszne to, że rząd zabrania mi wypowiedzania się; rząd nie może zmienić swojego niesłusznego postępowania w słuszne tylko przez to, że będzie mógł wykonać pierwszy ruch.

Argumentacja moja nie mówi oczywiście nic na temat tego, jakie prawa względem rządu obywatele mają w rzeczywistości. Nie mówi, czy prawo do swobody wypowiedzi obejmuje prawo do demonstracji. Mówi ona jednak, że uchwalenie ustawy nie może naruszyć tych praw, które obywatele rzeczywiście mają. Jest to kluczowa kwestia, ponieważ przesądza, jaką postawę może przyjąć obywatel względem swojej osobistej decyzji, gdy staje przed nim problem obywatelskiego nieposłuszeństwa.

Zarówno konserwatyści jak i liberałowie zakładają, że w społeczeństwie, które jest ogólnie rzecz biorąc „porządne”, każdy ma obowiązek przestrzegać przepisów prawa, jakiegokolwiek by one były. Stąd bierze się w sformułowaniu stanowiska ortodoksyjnego stwierdzenie dotyczące „ogólnego obowiązku”,

a choć liberałowie twierdzą, że ów obowiązek może czasem być „uchylony”, to nawet oni zakładają, zgodnie ze stanowiskiem ortodoksyjnym, że nawet w takim przypadku obowiązek przestrzegania przepisów pozostaje w jakiejś ukrytej postaci ważny, a więc należy spokojnie przyjąć karę w uznaniu tego obowiązku. Taki ogólny obowiązek jest jednak niemal wewnętrznie sprzeczny w społeczeństwie uznającym prawa. Jeśli ktoś jest przekonany, że ma prawo do demonstrowania, to musi również być przekonany, że zabranianie mu tego przez rząd, czy to za pomocą przepisów, czy w jakikolwiek inny sposób, byłoby niesłuszne. Jeśli jest on uprawniony do takiego przekonania, to głupotą jest mówić o obowiązku przestrzegania przepisów jako takich, czy o obowiązku przyjęcia kary, której państwo skądinąd nie ma prawa nałożyć.

Konserwatyści zaprotestują pewnie przeciwko mojej rekonstrukcji ich poglądów. Będą argumentować, że jeśli nawet rząd postąpił niesłusznie wprowadzając pewien przepis, na przykład ograniczający wolność słowa, to są inne, niezależne powody, by egzekwował on raz wprowadzone prawo. Gdy przepisy zabraniają demonstracji, to – jak twierdzą – w grę wchodzi jakaś zasada ważniejsza niż prawo jednostek do swobody wypowiedzi, a mianowicie zasada szacunku dla prawa. Jeśli jakiś przepis prawa, nawet zły, nie jest egzekwowany, to szacunek dla prawa doznaje uszczerbku, a społeczeństwo jako całość ponosi szkodę. Tak więc jednostka traci moralne prawo do swobody wypowiedzi, gdy przepisy stanowią, że swobodne wypowiedzanie się jest przestępstwem, a rząd musi, dla dobra wspólnego i powszechnej korzyści, egzekwować te przepisy.

Argument ten, choć popularny, jest do przyjęcia tylko pod warunkiem, że zapomnimy, co to znaczy, że jednostka ma prawa względem rządu. Nie jest wcale jasne, czy obywatelskie nieposłuszeństwo zmniejsza poszanowanie prawa; jeśli jednak nawet przyjmemy, że tak jest, nie ma to żadnego znaczenia. Nadzieja na korzyści w sensie utylitarystycznym nie może usprawiedliwić zabraniań komuś robienia czegoś, co ma on prawo robić – a korzyści w postaci wzrostu szacunku dla prawa są czysto utylitarystyczne. Twierdzenie, że szanujemy prawa jednostki, byłoby czczą przechwałką, jeśli nie wiązałoby się z pewnym poświęceniem, a poświęcenie, o którym tu mowa, musi polegać na tym, że rezygnujemy z wszelkich korzyści, jakie nasz kraj mógłby odnieść ze zniesienia tych praw, gdyby okazały się one niewygodne. Ogólna korzyść nie może więc usprawiedliwiać ograniczania praw nawet wtedy, gdy owa korzyść polega na zwiększonym szacunku dla przepisów prawa.

Być może jednak błędnie zakładam, że argument dotyczący poszanowania prawa odwołuje się wyłącznie do ogólnej użyteczności. Powiedziałem, że państwo może uchylać lub ograniczać prawa obywateli z innych powodów. Zanim więc odrzucimy stanowisko konserwatystów, musimy zapytać, czy któryś z tych powodów nie wchodzi w grę. Najważniejsze – i najsłabiej rozumiane – spośród tych innych powodów dotyczą konkurencyjnych praw, które byłyby zagrożone, gdyby nie ograniczyć rozważanego prawa. Obywatele mają oso-

biste prawo do ochrony ze strony państwa, jak również osobiste prawo do wolności od interwencji państwa w ich prywatne sprawy. Czasem może się okazać konieczne, by rząd wybierał między tymi prawami. Na przykład przepisy dotyczące zniesławienia ograniczają prawo obywatela do mówienia tego, co myśli, wymagają bowiem, by obywatel miał dobre pod stawy do mówienia tego, co mówi. Przepisy te są jednak uzasadnione – nawet w opinii tych, którzy uważają, że naruszają one prawo do swobody wypowiedzi – przez fakt, iż chronią prawo innych do tego, by ich reputacja nie doznawała uszczerbku na skutek pomówień.

Uznawane przez nasze społeczeństwo prawa jednostek często wchodzą ze sobą w takie konflikty. Kiedy tak się dzieje, sprawą rządu jest ograniczanie jednych na rzecz innych. Jeśli rząd dokona słusznego wyboru i będzie chronił ważniejsze prawa kosztem mniej ważnych, to nie osłabi ani nie zdevaluuje pojęcia prawa. Zrobiłby to natomiast, gdyby nie chronił ważniejszego z pozostałych ze sobą w konflikcie praw. Musimy więc przyznać, że rządowi wolno ograniczać prawa, jeśli ma powody uważać, że ważniejsze są prawa konkurencyjne.

Czy konserwatysta może uchwycić się tej ostatniej deski ratunku? Mógłby on twierdzić, że błędnie scharakteryzowałem jego argumentację jako odwołującą się do ogólnych korzyści, bo w rzeczywistości odnosi się ona do konkurencyjnych praw, a mianowicie do moralnego prawa większości do egzekwowania uznawanych przez nią przepisów, lub do prawa społeczeństwa do utrzymywania takiego poziomu porządku i bezpieczeństwa, jakiego ono sobie życzy. Oto są prawa, powiedziałyby, konkurencyjne względem prawa jednostki do robienia tego, czego zabrania niesłuszny przepis.

Ten nowy argument jest jednak niejasny, jego sens zależy bowiem od innej wieloznaczności występującej w języku praw. Prawdą jest, że mówimy nieraz o „prawie” społeczeństwa do robienia tego, co chce, ale nie może to być tego rodzaju „konkurencyjne prawo”, które usprawiedliwiłoby naruszenie pewnego prawa względem rządu. Samo istnienie praw względem rządu byłoby zagrożone, gdyby rząd mógł odrzucać te prawa odwołując się do demokratycznie wyrażonej woli większości. Prawo względem rządu musi więc być prawem do podejmowania pewnego działania nawet wtedy, gdy większość uważa, że to działanie byłoby niesłuszne, a nawet i wtedy, gdyby na skutek tego działania większość miała się znaleźć w gorszej sytuacji. Jeśli powiemy, że społeczeństwo ma prawo robienia czegokolwiek, co służy jego ogólnej korzyści, lub, że ma prawo do utrzymywania każdej sytuacji społecznej, której większość sobie życzy, i jeśli rozumiemy przez to, że te prawa uzasadniają uchylanie dowolnych praw względem rządu, które mogą być z nimi w konflikcie, to unieważniamy w ten sposób wszelkie prawa względem rządu.

Aby je ocalić, musimy przyjąć, że prawami konkurencyjnymi mogą być wyłącznie prawa innych członków społeczeństwa jako jednostek. Musimy odróż-

nić „prawa” większości jako takiej, które nie mogą uzasadniać uchylania praw jednostki, od osobistych praw poszczególnych członków tej większości, które mogą takich uzasadnień dostarczać. Kryterium odróżniania jest następujące. Ktoś ma konkurencyjne prawo do ochrony, potencjalnie skonfliktowane z prawem innej osoby do działania, wtedy, gdy ta osoba mogłaby się domagać ochrony indywidualnie, jako jednostka, niezależnie od tego, czy większość współobywateli podzielałaby jej żądania.

Według tego kryterium, nie może więc być tak, żeby ktoś miał prawo domagać się egzekwowania wszystkich przepisów prawa. Ma prawo domagać się egzekwowania tylko tych przepisów, na przykład prawa karnego, których egzekwowania miałyby prawo się domagać nawet wtedy, gdyby nie były obowiązującym prawem. Do tej kategorii należą zapewne przepisy dotyczące pobicia. Gdyby słabi fizycznie członkowie społeczności – ci, którzy potrzebują ochrony policji przed przemocą fizyczną – stanowili tylko nieznaczną mniejszość, to i tak powiedzielibyśmy, że są uprawnieni do takiej ochrony. Jednakże o przepisach zapewniających spokój w miejscach publicznych, czy uzasadniających prowadzenie za pieniądze podatnika wojny za granicą, nie można powiedzieć, że opierają się na prawach jednostek. Nieśmiała pani w cichym zakątku Chicago nie ma wcale prawa do takiego akurat spokoju, jaki panuje tam teraz, nie ma też prawa do tego, by chłopaków brano do wojska i wysyłano na wojnę, którą ona aprobejuje. Istnieją przepisy – być może pożądanе – które zapewniają jej obie te rzeczy, ale uzasadnieniem ich, jeśli da się je w ogóle uzasadnić, jest powszechna wola większości, a nie osobiste prawa tej pani. Jeśli więc przepisy te ograniczają czyjeś osobiste moralne prawo do protestu, czy do osobistego bezpieczeństwa, nasza przykładowa pani z Chicago nie może się powoływać na własne konkurencyjne prawa, by uzasadnić to ograniczenie. Nie ma ona osobistego prawa do domagania się, by wprowadzono takie przepisy, nie ma też konkurencyjnego prawa do domagania się, by je egzekwowano.

Konserwatysta nie może więc wiele zyskać przez odwołanie się do praw konkurencyjnych, może jednak próbować jeszcze innego argumentu. Mógłby powiedzieć, że rządowi wolno ograniczać osobiste prawa obywateli w przypadku stanu wyjątkowego, lub by przeciwdziałać jakiejś wielkiej społecznej szkodzi, lub też – być może – by uzyskać jakąś wielką społeczną korzyść. Wprowadzenie cenzury może być uzasadnione w czasie wojny, mimo że narusza prawo do swobodnego wypowiedania się w sprawach polityki. Zagrożenie musi jednak być rzeczywiste. Musi zachodzić sytuacja opisywana przez Olivera Wendella Holmesa jako bezpośrednie i realne niebezpieczeństwo, i to niebezpieczeństwo poważne.

Czy konserwatysta może twierdzić, że zawsze, gdy uchwalone zostaną jakieś przepisy, nawet niesłuszne, da się użyć takiej argumentacji, by uzasadnić ich egzekwowanie? Konserwatysta mógłby argumentować następująco. Gdyby rząd przyznał, że się w czymś omylił – że organ ustawodawczy uchwalił, wyko-

nawczy zaaprobował, a sądowniczy podtrzymał przepis, który w rzeczywistości ogranicza jakieś ważne prawa – to takie przyznanie się do winy doprowadziłoby nie tylko do niewielkiego spadku poszanowania prawa, lecz do kryzysu porządku publicznego. Obywatele mogliby wtedy zdecydować, że będą przestrzegać tylko tych przepisów, które sami aprobują, a to jest przecież anarchia. Rząd musi więc twierdzić zdecydowanie, że jakiegokolwiek by były prawa obywateli przed uchwaleniem i podtrzymaniem przez sądy nowych przepisów, po ich uchwaleniu są one tylko takie, na jakie zezwalają nowe przepisy.

Argument ten ignoruje jednak podstawowe rozróżnienie między tym, co może się stać, a tym, co się stanie. Jeśli twierdzilibyśmy, że takie spekulatywne rozważania mogą uzasadniać istnienie zagrożenia lub możliwość uzyskania istotnych korzyści, to tym samym całkowicie przekreślilibyśmy prawa. Musimy, jak powiedział Learned Hand, pomnożyć wielkość zła przez prawdopodobieństwo jego zaistnienia. Nie są mi znane żadne fakty świadczące za tym, że tolerowanie pewnych przejawów obywatelskiego nieposłuszeństwa, z szacunku dla moralnych postaw dopuszczających się go ludzi, zwiększy zakres tego nieposłuszeństwa, a tym bardziej przestępczości w ogóle. Twierdzenie, że tak się stanie, musi więc być oparte na nieprecyzyjnych założeniach o zaraźliwości przestępstw pospolitych, które to założenia same nie są udowodnione, a w dodatku nie bardzo dają się zastosować do naszego przypadku. Wydaje się nawet, że można by argumentować za czymś przeciwnym – za tym, że tolerancja zwiększy szacunek wobec przedstawicieli państwa i znacznej większości przepisów, które oni wcielają w życie, a przynajmniej spowolni tempo wzrostu braku poszanowania prawa.

Gdyby problem polegał po prostu na tym, czy sytuacja społeczeństwa poprawi się w przypadku ścisłego egzekwowania przepisów, to rząd musiałby podejmować decyzje na podstawie takich danych, jakimi dysponuje, i być może nie byłoby nierozsądne, gdyby zdecydował, że tak się właśnie stanie. Ponieważ jednak w grę wchodzi prawa, to problem jest zupełnie inny i polega na tym, czy tolerancja zniszczy społeczeństwo lub też czy zagrozi mu wielkimi szkodami. Twierdzenie, że dane, jakimi dysponujemy, wskazują, że jest to prawdopodobne, czy nawet wyobrażalne, wydaje się po prostu bezmyślne.

Argument z zagrożenia dopuszcza się jeszcze innego pomieszenia pojęć. Zakłada on, że rząd ma do wyboru tylko dwie możliwości: przyjmować, że nikt nigdy nie ma prawa łamać przepisów, albo przyjmować, że każdy ma je w każdej sytuacji. Mówiłem, że każde społeczeństwo uznające prawa musi odrzucić pojęcie ogólnego obowiązku przestrzegania przepisów, który byłby ważny we wszystkich przypadkach. Jest to istotne, bo pokazuje, że nie istnieją żadne skróty na drodze do zaspokojenia roszczeń obywateli wynikających z ich praw. Jeśli obywatel twierdzi, że ma moralne prawo do tego, by nie służyć w wojsku albo wyrażać protest w taki sposób, jaki uzna za stosowny, to przedstawiciel państwa, który rzeczywiście chce wziąć pod uwagę to roszczenie,

a nie po prostu zmusić obywatela do posłuszeństwa, musi jakoś odpowiedzieć na wszystkie argumenty obywatela, a nie jedynie wskazać ustawę o poborze, czy stosowne orzeczenie Sądu Najwyższego, jako czynnik rozstrzygający lub ważniejszy od innych. W niektórych przypadkach przedstawiciel państwa w dobrej wierze rozpatrujący całą rzecz da się przekonać argumentom obywatela i uzna, że jego roszczenie jest do przyjęcia lub nawet, że jest po prostu słuszne. Nie wynika stąd jednak, że da się przekonać zawsze, ani że zawsze powinien dać się przekonać.

Muszę tu podkreślić, że wszystkie powyższe twierdzenia dotyczą praw w sensie mocnym, a zatem pozostawiają bez odpowiedzi ważne pytania dotyczące tego, co jest rzeczą słuszną. Jeśli ktoś jest przekonany, że ma prawo do złamania przepisów, musi jeszcze rozważyć, czy złamanie ich jest rzeczą słuszną. Musi pamiętać, że opinie równie jak on rozsądnych ludzi na temat tego, czy ma odpowiednie prawo względem rządu, a więc prawo do łamania przepisów, mogą się różnić od jego własnej opinii; a zatem musi uwzględnić to, że ktoś nie mniej rozsądny niż on może mu się sprzeciwiać w dobrej wierze. Musi wziąć pod uwagę rozmaite konsekwencje swojego działania, takie jak to, czy będzie ono związane z aktami przemocy, czy inne wynikające ze specyficznej sytuacji rozważania; nie wolno mu przekraczać zakresu tych praw, o których w dobrej wierze może stwierdzić, że mu przysługują, i posuwać się do czynów naruszających prawa innych.

Z drugiej strony, jeśli przedstawiciel państwa, na przykład prokurator, uważa, że obywatel *nie* ma prawa do łamania określonego przepisu, to teraz *on* musi rozważyć, czy jest rzeczą słuszną egzekwowanie tego przepisu. W rozdziale VIII będę dowodził, że z pewnych cech amerykańskiego systemu prawnego, a w szczególności ze specyficznej mieszanki kwestii prawnych i moralnych występujących w naszej konstytucji, wynika, że obywatele często czynią słusznie korzystając z przysługującego im – ich zdaniem – moralnego prawa do łamania przepisów. Co więcej, prokuratorzy czynią słusznie odstępując od ścigania tych czynów. Nie będę tu antycypował tamtej argumentacji, zamiast tego chciałbym postawić pytanie, czy domaganie się poważnego traktowania praw obywateli przez rząd ma coś wspólnego z ważną kwestią, jakie te prawa są.

Do tej pory moja argumentacja była hipotetyczna: jeśli ktoś ma jakies moralne prawo względem rządu, to prawo to nie może być zniesione przez stanowiące inaczej przepisy lub przeciwne orzeczenia sądów. Nie mówi to jednak nic o tym, jakie prawa rzeczywiście ów ktoś ma, a jest niestety rzeczą powszechnie znaną, że równie rozsądni ludzie nie zgadzają się ze sobą w tej sprawie. Istnieje dość powszechna zgodność dotycząca pewnych paradygmatycznych przypadków. Prawie każdy, kto w ogóle uznaje istnienie praw, przyzna na przykład, że ludzie mają prawo wyrażać swoje poglądy w kwestiach polityki, pod warunkiem, że robią to nie obrażając innych. Powie, że jest

to jedno z najważniejszych praw, które państwo powinno chronić nawet za znaczną cenę. Kontrowersje pojawiają się jednak na obrzeżach takich paradygmatycznych praw. Przykładem może być tak zwana ustawa „antyzamieszkowa”, na którą powoływano się w słynnym chicagowskim „procesie siedmiu” z lat sześćdziesiątych.

Oskarżonym zarzucano znowę mającą na celu przekroczenie granic stanu i wywołanie zamieszek. Zarzut jest dość nie precyzyjny – może nawet na tyle, że staje się niekonstytucyjny – jednak przepisy prawa stanowią, że odwołujące się do emocji przemówienia, w których głosi się, że przemoc jest uzasadnioną drogą osiągnięcia politycznej równości, są przestępstwem. Czy prawo do swobody wypowiedzi chroni także takie przemówienia? Jest to oczywiście kwestia prawna, dotyczy bowiem interpretacji klauzuli o wolności słowa z I Poprawki do Konstytucji. Jest to jednak również kwestia moralna, bo wiem, jak powiedziałem, I Poprawkę należy uważać za próbę konstytucyjnej ochrony pewnego prawa moralnego. Jednym z zadań rządzących jest „definiowanie” praw moralnych poprzez ustawy i orzeczenia sądowe, czyli oficjalne ustalanie tego, w jakim zakresie prawa moralne będą włączane w zakres praw stanowionych. Kongres stanął wobec takiego właśnie zadania głosząc nad ustawą antyzamieszkową, a Sąd Najwyższy stawał wobec niego w niezliczonych sprawach. Jak powinni podejść do zagadnienia definiowania praw moralnych przedstawiciele różnych organów władzy?

Powinni zacząć od uświadomienia sobie, że cokolwiek postanowią, może okazać się niesłuszne. Historia i potomni mogą stwierdzić, że działali oni niesprawiedliwie, mimo iż sądzili, że postępują słusznie. Jeśli poważnie podchodzą do swoich obowiązków, powinni ograniczać zakres popełnianych błędów, a zatem muszą zidentyfikować potencjalne ich źródła.

W tym celu mogliby przyjąć jeden z dwóch bardzo odmiennych modeli postępowania. Pierwszy z nich proponuje utrzymywanie równowagi między prawami jednostki a powszechnymi żądaniem społeczeństwa. Jeśli rząd narusza jakieś prawa moralne (na przykład definiując prawo do swobody wypowiedzi wężej, niż wymagałaby sprawiedliwość), to wyrządza jednostkom krzywdę. Z drugiej strony, jeśli rząd rozciąga prawa (definiując je szerzej, niż wymaga tego sprawiedliwość), to pozbawia społeczeństwo jakiejś ogólnej korzyści, na przykład bezpieczeństwa na ulicach, której nie ma powodu społeczeństwa pozbawiać. Zatem pomyłka w jedną stronę jest równie poważna, jak pomyłka w drugą stronę. Zadaniem rządu jest trzymanie się środka, równoważenie dobra ogólnego i praw osobistych, oddając każdemu, co mu się należy.

Gdy rząd, czy któryś z jego organów, definiuje prawa według pierwszej metody, musi brać pod uwagę społeczne koszty różnych propozycji i wprowadzać konieczne poprawki. Nie może na przykład gwarantować hałaśliwym demonstracjom tej samej wolności co spokojnym dyskusjom, bo demonstracje znacznie bardziej zakłócają spokój niż rzeczowe dyskusje. Gdy już postanowi,

w jakim zakresie ma uznawać pewne moralne prawo, to musi egzekwować swoje postanowienie w pełni i bez wyjątków. Oznacza to, że jednostce pozwala się działać w ramach jej praw określonych odpowiednimi przepisami, ale nie pozwala się ich przekraczać, a więc jeśli ktoś złamie przepisy, nawet powodowany względami sumienia, powinien zostać ukarany. Oczywiście, każdy rząd się myli, a nawet czasem żałuje swoich decyzji. Jest to nie do uniknięcia. Jednakże polityka złotego środka zapewnia, że odchylenia w jedną stronę są na dłuższą metę neutralizowane przez odchylenia w drugą stronę.

Pierwszy model, opisany jak wyżej, wydaje się bardzo atrakcyjny i zdobyłby sobie, jak sądzę, wielu zwolenników, zarówno wśród laików, jak i wśród prawników. Metafora równoważenia interesów publicznych i roszczeń jednostkowych zdobyła sobie prawo obywatelstwa w politycznej i sądowej retoryce i to ona nadaje tej strategii jej swojskość i urok. Niestety, jest to model błędny, w szczególności w odniesieniu do praw uznawanych powszechnie za ważne, a źródłem błędu jest właśnie jego centralna metafora.

Instytucja praw względem rządu nie jest darem bożym, starożytnym rytuałem, czy sportem narodowym. Jest złożoną i kłopotliwą praktyką społeczną, która powoduje, że zasadnicze zadanie rządu polegające na zapewnianiu ogólnych korzyści społecznych jest tym kosztowniejsze i trudniejsze do pewnego celu. Każdy, kto jest zwolennikiem poważnego traktowania praw, każdy, kto chwali nasz rząd za to, że je szanuje, musi mieć pewne poczucie tego celu. Musi bowiem przyjmować, jako niezbędne minimum, przynajmniej jedną z dwóch ważnych idei. Pierwszą z nich jest nieprecyzyjna, lecz potężna idea godności ludzkiej. Idea ta, wiązana zwykle z Kantem, ale broniona przez filozofów różnych szkół, zakłada, że pewne sposoby traktowania człowieka są sprzeczne z uznawaniem go za pełnoprawnego członka ludzkiej społeczności, a więc że takie sposoby traktowania człowieka są głęboko niesprawiedliwe.

Drugą jest bardziej znana idea równości politycznej. Zakłada ona, że słabsi członkowie społeczności politycznej są uprawnieni do takiej samej troski i poszanowania ze strony rządu, jaką zapewnili sobie najbardziej wpływowi jej członkowie. Jeśli więc niektórzy członkowie społeczności cieszą się swobodą podejmowania decyzji w pewnych sprawach, to, nie zależnie od skutków dla ogólnego dobra tej społeczności, wszyscy jej członkowie muszą się cieszyć tą samą swobodą. Nie chcę tu ani bronić, ani rozwijać tych idei, chcę jedynie stwierdzić, że każdy, kto uważa, że obywatele mają jakieś prawa, musi akceptować jakieś tego rodzaju idee.

Stwierdzenie, że ktoś ma względem rządu jakieś fundamentalne prawo w mocnym sensie, takie jak prawo do swobody wypowiedzi, ma jakąś wagę tylko wtedy, gdy to prawo jest konieczne dla ochrony jego godności lub jego statusu kogoś równie uprawnionego do troski i poszanowania co inni, lub jakiejś innej osobistej wartości o podobnych konsekwencjach. Inaczej nie miałyby to żadnego znaczenia.

Jeśli więc prawa mają w ogóle jakieś znaczenie, to naruszenie względnie ważnego prawa musi być sprawą poważną. Oznacza bowiem potraktowanie kogoś jako mniej niż człowieka lub jako człowieka mniej wartego troski niż inni. Instytucja praw opiera się na przekonaniu, że jest to poważna niesprawiedliwość, i że dla zapobieżenia jej warto zapłacić cenę mniejszej skuteczności polityki społecznej i ekonomicznej. Skoro tak, to twierdzenie, że rozciąganie zakresu praw jest równie niesłuszne jak ich naruszanie, musi być błędne. Jeśli rząd popełni błąd na rzecz jednostki, to po prostu płaci nieco większą cenę społecznej efektywności; płaci więc nieco więcej, ale tą samą monetą, którą i tak musiałby zapłacić. Jeśli jednak popełni błąd w przeciwnym kierunku, to dopuszcza się obrazy godności jednostki, a więc czegoś, czego uniknięcie – w myśl zasad wyznawanych przez sam rząd – warte jest w tej monecie znacznie więcej.

Pierwszy model jest więc nie do obrony. Opiera się on bowiem w istocie na błędzie, który omawiałem już wcześniej, a mianowicie na pomieszaniu praw społeczeństwa z prawami jego poszczególnych członków. „Równoważenie” jest stosowne wtedy, gdy rząd musi wybierać między konkurencyjnymi prawami jednostek – na przykład między prawem południowca do wolności zrzeszania się a prawem czarnego do równej edukacji. W takiej sytuacji rząd nie może zrobić nic innego niż dokonać oceny wartości konkurencyjnych roszczeń i działać zgodnie z tą oceną. Pierwszy model zakłada, że „prawo” większości jest właśnie takim konkurencyjnym prawem, a więc musi podlegać podobnemu równoważeniu. To jednak, jak już poprzednio dowodziłem, jest pojęciowym nieporozumieniem grożącym unicestwieniem pojęcia praw jednostki w ogóle. Warto zauważyć, że społeczeństwo samo odrzuca pierwszy model w tych sytuacjach, w których stawka dla jednostki jest najwyższa, mianowicie w procesie karnym. Powiada się, że lepiej uwolnić nawet wielu winnych niż skazać jednego niewinnego; zasada ta odwołuje się do naszego drugiego modelu.

Ów drugi model traktuje ograniczanie praw dużo poważniej niż ich rozciąganie, a wynika to z pewnego normatywnego twierdzenia. Twierdzi się tu mianowicie, że gdy pewne prawo zostało uznane w przypadkach paradygmatycznych, to rząd powinien wytyczać granice stosowności tego prawa tylko wtedy, kiedy istnieje po temu jakiś ważny powód, i to taki powód, który nie jest sprzeczny z podstawowymi założeniami tego prawa. Jeśli więc raz uzna się jakieś prawo, to fakt, że społeczeństwo musiałoby ponieść wyższe koszty w przypadku jego rozszerzenia, nie jest wystarczającym argumentem na rzecz jego ograniczenia. Wyższe koszty muszą być szczególnego rodzaju lub rozważany przypadek musi mieć jakieś inne specyficzne cechy, by można było powiedzieć, że chociaż odpowiednie prawo należy chronić nawet za cenę wyższych kosztów społecznych, to ten konkretny koszt jest zbyt wysoki. W przeciwnym razie rządowa odmowa rozszerzenia rozważanego prawa dowodziłaby,

że początkowe uznanie tego prawa było jedynie zagrywką taktyczną, pomyślaną na to, by być stosowaną dopóty, dopóki nie stanie się niewygodna.

Jak jednak wykazać, że nie warto ponosić pewnego kosztu społecznego, bez odwoływania początkowego uznania prawa? Przychodzą mi do głowy tylko trzy możliwości spójnego uzasadnienia potrzeby zawężenia definicji jakiegos prawa. Po pierwsze, rząd mógłby dowodzić, że wartości, których broni to prawo, nie są wcale zagrożone w granicznym przypadku odrzucanym przez definicję, lub też, że zagrożona jest tylko jakaś mało istotna postać tych wartości. Po drugie, mógłby dowodzić, że gdyby rozszerzyć prawo na rozważany graniczny przypadek, to naruszeniu uległoby jakieś istotne konkurencyjne prawo, w sensie, o którym mówiłem wcześniej. Po trzecie, mógłby dowodzić, że gdyby definicję poszerzyć o nasz przypadek, to koszt społeczny nie wzrósłby „nieco”, lecz w stopniu o wiele przewyższającym koszt uznania prawa w jego paradygmatycznym przypadku, w stopniu tak wysokim, że uzasadnia on stosowne naruszenia godności czy równości.

Dość łatwo jest zastosować te argumenty do problematyki, którą napotkał Sąd Najwyższy w sprawach konstytucyjnych. Ustawa o poborze dopuszczała możliwość odmowy ze względu na przekonania, ale komisje poborowe interpretowały ten wyjątek jako odnoszący się jedynie do tych, którzy sprzeciwiali się wszelkim wojnom ze względów religijnych. Jeśli przyjmiemy, że ów wyjątek opierał się na uznaniu, że jednostka ma moralne prawo do tego, by nie zabijać w przypadku, gdy gwałci to jej zasady, to powstaje pytanie, czy słuszne jest wykluczanie z zakresu tego prawa tych, których moralność nie opiera się na religii, lub tych, których zasady moralne są na tyle złożone, że odróżniają jedne wojny od innych. Sąd Najwyższy uznał, że komisje poborowe postąpiły niesłusznie wykluczając tych pierwszych, lecz że miały rację wykluczając tych drugich.

Żaden z trzech wymienionych przeze mnie argumentów nie może uzasadnić względami moralności politycznej żadnego z tych wykluczeń. Zmuszanie ludzi do zabijania w sytuacji, gdy są oni przekonani, że zabijanie jest niemoralne, jest równie wielkim gwałtem na osobowości w przypadku, gdy ich przekonania opierają się na podstawach świeckich, co w przypadku, gdy są oparte na religii; jest gwałtem niezależnie też od tego, czy sprzeciw dotyczy wszelkiego zabijania, czy opiera się na twierdzeniu, że wojny różnią się od siebie pod względem moralnym. Nie dotyczą też tego przypadku żadne konkurencyjne prawa, czy stany wyższej konieczności. Istnieją oczywiście różnice pomiędzy poszczególnymi przypadkami, ale nie są one aż tak wielkie, by uzasadniać różne ich traktowanie. Rząd z zasady świecki nie może przedkładać moralności religijnej nad świecką. Są wprawdzie argumenty utylitarystyczne za ograniczeniem wyjątków do przypadków sprzeciwu religijnego czy odmowy wszelkiego zabijania – takie określenie wyjątków powoduje, że stosowne procedury są tańsze, a także ułatwia odróżnienie sprzeciwów szczerych od

nieszczerych – lecz te argumenty nie mają żadnej wagi, ponieważ nie mogą uzasadnić ograniczania praw.

A jak ma się rzecz z ustawą antyzamieszkową, na którą powołał się sąd w procesie chicagowskim? Czy ustawa ta była niesłusznym ograniczeniem prawa do swobody wypowiedzi gwarantowanego przez I Poprawkę? Gdybyśmy zastosowali do tego przypadku nasz pierwszy model, to argumenty za ustawą antyzamieszkową wydawałyby się mocne. Jeśli jednak odrzucimy argument dotyczący równoważenia, to pozostałe stają się dużo słabsze. Pierwotne prawo do swobody wypowiedzi musi zakładać, że zabranianie komuś wyrażania tego, o czym jest szczerze przekonany, stanowi pogwałcenie jego osobowości. Naruszenie to jest nawet większe – a nie mniejsze – wtedy, gdy zabrania mu się wyrażania opinii dotyczących tych zasad moralności politycznej, które są mu najdroższe, i to w sytuacji, którą uważa on za rażące pogwałcenie tych zasad.

Można by powiedzieć, że ustawa antyzamieszkową pozostawia mu wolność wyrażania takich opinii w spokojny sposób. Lekceważyłoby to jednak związek między sposobem wyrażania opinii a godnością. Człowiek nie może wyrażać swych opinii w sposób wolny, gdy nie wolno mu używać retoryki dorównującej oburzeniu, lub gdy musi łagodzić wypowiedzi w celu respektowania wartości uznawanych przez niego za mało ważne w porównaniu z tymi, w imię których się wypowiada. Prawdą jest, że niektórzy z protestujących przemawiają w sposób dla większości szokujący, ale arogancją byłoby przyjmować, że ortodoksyjny sposób przemawiania jest jedynym właściwym środkiem wyrażania opinii, ponieważ negowałoby to zasadę równej troski i poszanowania. Jeżeli prawo do swobody wypowiedzi ma chronić godność protestujących, to właściwy sposób przemawiania należy oceniać biorąc pod uwagę osobowość protestujących, a nie osobowość ludzi z „milczącej” większości, dla której ustawa antyzamieszkową nie stanowi żadnego ograniczenia.

Odpada więc argument głoszący, że wartości osobiste chronione przez pierwotne prawo nie są zagrożone w rozważanym granicznym przypadku. Musimy teraz rozstrzygnąć, czy nie istnieją jakieś konkurencyjne prawa lub prawdopodobne zagrożenia, które jednak uzasadniałyby wprowadzenie ustawy antyzamieszkowej. Możemy rozważyć te dwie sprawy łącznie, ponieważ jedyne konkurencyjne prawo mogące tu wchodzić w grę to prawo do ochrony przed przemocą, a jedyne możliwe w tym kontekście zagrożenie dla społeczeństwa to zagrożenie przemocą.

Nie mam prawa podpalać cudzych domów, obrzucać ludzi i samochodów kamieniami, ani przyłożyć komuś w głowę łańcuchem rowerowym, nawet jeśli wydaje mi się to naturalnym sposobem wyrażania opinii. Jednak oskarżonym w chicagowskim procesie nie zarzucano stosowania przemocy bezpośrednio; argumentowano tylko, że przemówienia, które zamierzali wygłosić, mogły z dużym prawdopodobieństwem doprowadzić do aktów przemocy ze strony

innych, czy to dla poparcia treści przemówień, czy też z wrogości wobec nich. Czy stanowi to jakieś uzasadnienie?

Sprawy miałyby się inaczej, gdyby można było z rozsądnym stopniem pewności powiedzieć, jakiego natężenia przemocy i jakiego jej rodzaju pozwoliłaby uniknąć ustawa antyzamieszkowa. Czy ocaliłaby dwa ludzkie istnienia na rok, czy dwieście, czy dwa tysiące? Pozwoliłaby uniknąć strat prywatnej własności wielkości dwóch tysięcy dolarów, dwustu tysięcy, czy dwóch milionów? Nie da się tego powiedzieć, nie tylko dlatego, że przewidywania takie są technicznie prawie niemożliwe, lecz dlatego, że nie rozumiemy dobrze procesów przerażania się spokojnej demonstracji w zamieszki, a w szczególności nie wiemy, jaką rolę w tym odgrywają zapalczywe przemówienia, w odróżnieniu od biedy, brutalności policji, żądzy krwi i innych ludzkich niedostatków oraz ekonomicznej nędzy. Rząd musi oczywiście dążyć do minimalizacji strat życia i własności wynikających z przemocy, ale musi też rozumieć, że każda próba lokalizacji i usunięcia przyczyn zamieszek, która nie pretenduje do przekonstruowania całości społeczeństwa, musi posługiwać się metodą prób i błędów. Decyzje muszą być podejmowane w warunkach znacznej niepewności, a instytucja praw, brana poważnie, ogranicza możliwości dowolnego eksperymentowania w takich przypadkach.

Zmusza to rząd do brania pod uwagę tego, że zabranianie komuś wygłaszania przemówień lub demonstrowania stanowi dla niego głęboką obrazę, a uzyskane korzyści są jedynie spekulatywne i mogłyby zapewne być osiągnięte w inny – być może kosztowniejszy finansowo – sposób. Gdy prawnicy mówią, że prawa mogą być ograniczane w celu ochrony innych praw lub zapobieżenia katastrofie, to mają na myśli przypadki, w których przyczyna i skutek są względnie jasne, jak w znanym przykładzie z człowiekiem, który – kłamiąc – krzyknął: „Pali się!” w zatłoczonym teatrze.

Jednakże proces chicagowski pokazuje, jak zagmatwane mogą być związki przyczynowo-skutkowe. Czy przemówienia Hoffmana i Rubina były koniecznymi warunkami zamieszek? Czy też tysiące ludzi przybyłych do Chicago miało i tak zamiar wdania się w zamieszki, jak również utrzymuje rząd? Czy przemówienia były warunkiem wystarczającym? Czy policja mogła powstrzymać akty przemocy, gdyby nie zajmowała się tak intensywnie ich wywoływaniem, jak twierdzą członkowie prezydenckiej Komisji do Spraw Przemocy?

Nie są to łatwe pytania, lecz jeśli prawa mają jakiegokolwiek znaczenie, to rząd nie może po prostu wybrać sobie odpowiedzi usprawiedliwiających jego postępowanie. Jeśli ktoś ma prawo do swobody wypowiedzi, jeśli powody istnienia tego prawa rozciągają się również na prowokacyjne przemówienia polityczne, i jeśli wpływ takich przemówień na akty przemocy nie jest jasny, to rządowi nie wolno radzić sobie z tym problemem zaczynając od odbierania tego prawa. Możliwe, że ograniczenie wolności radzi sobie z problemem najtaniej, lub w sposób najmniej destrukcyjny dla morale policji, lub wreszcie

jest najbardziej popularne politycznie. Wszystko to są jednak argumenty utilitarystyczne, które pojęcie praw wyklucza z gry.

Kłóci się to, być może, z dość powszechnym przekonaniem, że aktywiści polityczni oczekują aktów przemocy, że „sami się o to proszą” w swych przemówieniach. Nie bardzo więc mogą protestować, gdy obwinia się ich o wywoływanie przemocy, której w istocie oczekują. To powszechne przekonanie powtarza jednak błąd wytknięty przeze mnie już poprzednio, a mianowicie pomieszczenie pojęcia robienia czegoś, do czego ma się prawo, z pojęciem robienia czegoś, co jest rzeczą słuszną. Motywy mówcy mogą się liczyć w ocenie tego, czy robi on rzecz słuszną przemawiając zapalczywie na tematy, które mogą podburzyć czy też rozgniewać słuchaczy. Jeśli jednak ma on prawo przemawiać – jako że niebezpieczeństwo płynące z zezwolenia mu na to jest jedynie spekulatywne – to jego motywy nie mogą być brane pod uwagę w argumentacji uzasadniającej konieczność powstrzymania go od przemawiania.

Co jednak z prawami tych, którzy zginą w zamieszkach, prawami przypadkowego przechodnia zabitego kulą snajpera, czy zrujnowanego sklepikarza z ograbionego sklepu? Stawianie sprawy w ten sposób, jako kwestii konkurencyjnych praw, sugeruje pewną zasadę podważającą skutki czynnika niepewności. Czy powiemy, że niektóre prawa są tak ważne, że wszelkie działania rządu zmierzające do ich ochrony są usprawiedliwione? Czy powiemy dalej, że rząd może ograniczać prawa ludzi do działania tylko dlatego, że ich działania mogłyby zwiększać – choćby bardzo nieznacznie – ryzyko naruszenia czyjegoś prawa do życia lub własności?

Na jakiejś tego rodzaju zasadzie muszą się opierać ci, którzy sprzeciwiają się niedawnym liberalnym orzeczeniom Sądu Najwyższego dotyczącym postępowania policji. Orzeczenia te zwiększają szansę na to, że winny wyjdzie na wolność, a więc zwiększają nieco ryzyko, że ktoś inny zostanie zamordowany, zgwałcony lub obrabowany. Niektórzy uważają, że decyzja Sądu musi więc być niesłuszna.

Żadne jednak społeczeństwo pretendujące do uznawania rozmaitych praw, pochodzących stąd, że ludzką godność lub równość można naruszyć na rozmaite sposoby, nie może przyjąć takiej zasady. Jeśli zmuszanie kogoś do zeznawania przeciwko sobie lub odbieranie mu swobody wypowiedzi wyrządza taką krzywdę, jak zakłada to prawo do nieoskarżania samego siebie i prawo do wolności słowa, to państwo każące komuś ponosić tę krzywdę tylko dlatego, że ryzyko pewnych strat dla innych może się przez to nieco zmniejszyć, byłoby godne pogardy. Jeśli prawa w ogóle istnieją, to różnice ich ważności nie mogą być aż tak wielkie, by niektóre z nich prze stawały się całkowicie liczyć w obliczu innych.

Oczywiście, jest rzeczą rządu dokonywanie rozróżnień, i może on zabronić komuś korzystania z prawa do swobody wypowiedzi, kiedy istnieje jasne i realne ryzyko, że to, co powiedziałby, wyrządziłoby wielką szkodę innym osobom

lub ich prywatnej własności, a nie istnieje żadna inna metoda zapobieżenia tej szkodzi, tak jak w przypadku człowieka krzyżującego: „Pali się!” w teatrze. Nie możemy jednak przyjąć zasady głoszącej, że rząd może ignorować prawo do swobody wypowiedzi zawsze wtedy, gdy życie i własność innych wchodzi w grę. Dopóki wpływ czyichś wypowiedzi na konkurencyjne prawa innych jest czysto spekulatywny i – nawet jeśli istnieje – nieznaczny, dopóty rząd musi sięgać do innych metod.

Na początku tego eseju powiedziałem, że chcę pokazać, co musi robić rząd głoszący, że jego intencją jest uznawanie praw jednostki. Musi on porzucić ideę, że obywatele nigdy nie mają prawa do łamania przepisów, i nie może definiować praw obywateli tak, żeby stawiać kogoś poza obrębem tych praw tylko ze względu na rzekome dobro ogólne. Każde ostre przeciw działanie obywatelskiemu nieposłuszeństwu, czy każdą kampanię przeciw swobodzie protestowania można zatem traktować jako sprawdzian szczerości tych intencji.

Ktoś mógłby jednak spytać, czy rozsądne jest branie praw aż tak poważnie. Geniusz Ameryki, a przynajmniej jego legenda, polega przecież na nieprowadzaniu żadnej abstrakcyjnej doktryny do jej logicznej skrajności. Może więc czas dać sobie spokój z abstrakcjami i skoncentrować się na zapewnieniu większości obywateli poczucia, że rząd troszczy się o ich dobro byt, i rozumie, że to w ich imieniu rządzi.

Tak mniej więcej uważał, jak się wydaje, wiceprezydent Agnew. W przemówieniu wyjaśniającym politykę rządu wobec „dziwaków” i nieprzystosowanych społecznie stwierdził on, że troska liberałów o prawa jednostki to przeciwny wiatr wiejący w dziób nawy państwowej. Marna to metafora, ale dobrze wyraża pewną filozofię. Wiceprezydent dostrzegł to, czego nie dostrzega wielu liberałów, mianowicie, że większość nie może posuwać się w obranym przez siebie kierunku tak szybko, jak by mogła czy chciała się posuwać, gdyby nie uznawała praw jednostek do robienia tego, co – według niej – jest rzeczą niesłuszną.

Spiro Agnew uznał, że owe prawa powodują podziały społeczne, a więc że byłoby z pożytkiem dla jedności narodu i poszanowania prawa, gdyby traktować je nieco bardziej sceptycznie. Nie miał racji. Amerykańskie społeczeństwo będzie podzielone w kwestiach polityki społecznej i zagranicznej, a jeśli nadejdzie kryzys gospodarczy te podziały jeszcze się pogłębią. Jeśli chcemy, żeby nasze prawa i instytucje prawne stanowiły wspólną podstawę dyskusji nad takimi kwestiami, to te podstawowe reguły nie mogą być prawami zdobywców narzucanymi słabym przez klasę dominującą, jak w marksistowskiej wizji kapitalizmu. Zasadniczy zrab prawa – ta jego część, która definiuje i realizuje politykę społeczną, gospodarczą i zagraniczną – nie może być neutralny. Musi wyrażać, w największej części, poglądy większości na to, co jest wspólnym dobrem. Instytucja praw jest wobec tego zasadnicza, ponieważ

wyraża przyrzeczenie dane mniejszościom, że ich godność i równość będzie szanowana. Jeśli prawo ma funkcjonować, to tam, gdzie podziały między grupami społecznymi są najdrastyczniejsze, ten gest większości wobec mniejszości musi być najszczerzy.

Instytucja praw wymaga aktu wiary ze strony mniejszości, ponieważ zakres tych praw będzie zawsze kontrowersyjny wtedy, gdy będą one najważniejsze; a także dlatego, że przedstawiciele większości będą interpretować prawa według swoich poglądów na to, jakie one są. Przedstawiciele ci – urzędnicy państwowi – często nie zgodzą się z roszczeniami mniejszości. Tym ważniejsze jest, by podejmowali swe decyzje rozważnie. Muszą zademonstrować, że rozumieją, na czym polegają prawa; nie mogą sobie pozwolić na najdrobniejsze nawet oszustwa co do konsekwencji doktryny praw. Rząd nie może odnowić poszanowania dla prawa inaczej niż nadając jego przepisom cechy, za które warto by było je szanować. Nie może tego zrobić odrzucając jedyną cechę różniącą prawo od zorganizowanego ucisku. Jeśli rząd nie bierze poważnie uprawnień prawnych, nie bierze też poważnie samego prawa.

John Finnis

UPRAWNIENIA

Źródło: J. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2001 (przeł. K. Lossman)

Niemal cała ta książka traktuje o prawach człowieka („prawa człowieka” to współczesne określenie „uprawnień naturalnych”; tych dwóch terminów używam synonimicznie) – jak zobaczymy dalej, za pomocą współczesnej gramatyki praw możemy sformułować niemal wszystkie wymagania rozumności praktycznej. W istocie owa gramatyka praw ma zasięg tak szeroki i podatny na zmiany, że jej struktura bywa na ogół raczej słabo rozumiana; nieporozumienia w dyskusjach na temat praw w ogóle, a także na temat poszczególnych (domniemanych) praw i ich zasięgu, są skutkiem tego dość częste i dlatego właśnie rozważania *explicite* traktujące o prawach zajmują tylko ten jeden rozdział. Poza tym warto mieć na uwadze, że zarówno wyjaśniające uzasadnienie twierdzeń dotyczących różnych praw, jak pogodzenie ze sobą wielu kolidujących tego typu twierdzeń wymaga, abyśmy rozpoznali pewne wartości i zasady, które nie muszą być wyrażane w kategoriach praw. Jednak czytelnik, który prześledzi argumentację tego rozdziału, bez trudu będzie umiał przełożyć większość poprzednich rozważań na temat wspólnoty i sprawiedliwości oraz dalsze dyskusje władzy, prawie i obowiązku, na słownictwo i gramatykę uprawnień (czy to „naturalnych”, czy „prawnych”).

Owo słownictwo i gramatyka praw wywodzą się z języka prawników i prawników, i to pochodzenie cały czas wywiera na nie duży wpływ. Dlatego chociaż przede wszystkim interesują nas prawa człowieka czy uprawnienia naturalne, do których można się odwoływać bez względu na to, czy zostały zawarte w prawodawstwie jakiegokolwiek wspólnoty, dobrze będzie przeprowadzić pewne *résumé* wyników współczesnej jurystycznej analizy języka praw, czemu poświęcony zostanie następny podrozdział. Okaże się wówczas, że logika zawarta w prawniczych użyciach pojęcia „uprawnienie” i terminów pokrewnych daje się szeroko zastosować w „moralnym” języku praw. (Prawa człowieka i prawa naturalne są fundamentalnymi i ogólnymi prawami moralnymi: poszczególne czy konkretne prawa moralne – to np. że James ma prawo, aby John nie czytał jego prywatnej korespondencji, kiedy go dziś nie będzie w biurze – mogą być nazywane prawami „człowieka” albo „natury”, ale najczęściej określa się je mianem praw „moralnych”, które są oczywiście wyprowadzone z ogólnych form praw moralnych, tj. praw człowieka; taka ustanowiona zwyczajowo dystynkcja nie jest jednak szczególnie trwała ani wyraźna) [...].

Opierając się na wcześniejszych pracach prawniczych, amerykański teoretyk prawa, Hohfeld, opublikował analizę praw, która, choć jest słabo rozumiana przez wielu jej reprezentantów, w sposób zadowalający godzi ze sobą szeroką gamę używanych przez prawników znaczeń terminu „prawo [uprawnienie]” i terminów pokrewnych – chociaż, jak się przekonamy, nie wszystkie takie znaczenia. Odchodząc od stylu wykładu samego Hohfelda, możemy następująco ująć fundamentalne postulaty jego systemu: (I) każde zdanie stwierdzające czy przypisujące komuś jakieś prawo można bez reszty zredukować do zdania orzekającego o jednym z czterech następujących „uprawnień Hohfeldowskich” lub o jakiejś ich kombinacji: (a) „uprawnienie *sensu stricto*” (które Hohfeld nazywa w ten sam sposób), (b) „wolność” (nazwana przez Hohfelda „przywilejem”), (c) „kompetencja” i (d) „immunitet”; oraz (II) stwierdzanie jakiegoś Hohfeldowskiego uprawnienia jest równoznaczne ze stwierdzeniem trójczłonowej relacji pomiędzy jedną osobą, określonym czynem a drugą osobą. Te dwa postulaty, których język został częściowo zapożyczony ze słownictwa potocznego, a częściowo przyjęty *ad hoc*, tworzą następujące relacje logiczne (w których A i B oznaczają osoby fizyczne lub prawne, a \emptyset to nazwa czynu):

(1) A ma *uprawnienie sensu stricto*, że B powinien \emptyset wtedy i tylko wtedy gdy B ma względem A *obowiązek* zrobienia \emptyset .

(2) B ma *wolność* (w odniesieniu do A) \emptyset wtedy i tylko wtedy, gdy A *nie ma uprawnienia sensu stricto* („brak-uprawnienia”), że B nie powinien \emptyset .

(2') B ma *wolność* (w odniesieniu do A) nie \emptyset wtedy i tylko wtedy, gdy A *nie ma uprawnienia sensu stricto* („brak – uprawnienia”), że B powinien \emptyset .

(3) A ma *kompetencję* (w odniesieniu do B \emptyset wtedy i tylko wtedy), gdy istnieje *zagrożenie*, że sytuacja prawna B zostanie zmieniona przez to, że A zrobi \emptyset .

(4) B ma *immunitet* (w odniesieniu do wykonywania \emptyset przez A) wtedy i tylko wtedy, gdy A nie ma kompetencji (tj. ma *niezdolność*), aby zmienić sytuację prawną B poprzez czyn \emptyset .

Należy zauważyć, że odniesienie do „ \emptyset ” w (3) i (4) jest odniesieniem do pewnego czynu „czynności prawnej”, który przynajmniej po części zostaje zdefiniowany w nawiązaniu do skutków, jakie wywiera on na stosunki prawne, podczas gdy w (1), (2) i (2') \emptyset może oznaczać albo zdarzenia prawne, albo – co częstsze – czyny („czynności naturalne”), które dają się w całości zdefiniować bez odnoszenia się do ich oddziaływań na stosunki prawne (nawet jeśli jakiś tego rodzaju czyn może pociągać za sobą taki skutek w jakimś systemie prawnym i, odpowiednio, może być przedmiotem definicji prawnej w tym systemie). Może się wydawać, że w dyskusji na temat praw człowieka, która ma abstrahować od konkretnych ustrojów prawnych, relacje według wzorców (3) i (4) odgrywają nie wielką rolę lub są w ogóle bez znaczenia. Jednak pomimo że kompetencje oraz immunitety względem kompetencji innych osób rzeczywiście odgrywają mniej doniosłą rolę w takich rozważaniach

niż uprawnienia *sensu stricto* i wolności, byłoby błędem całkowicie je pomijać. Bo wszędzie tam gdzie A może udzielić B zezwolenia na zrobienie czegoś, czego w przeciwnym wypadku miałby on (B) (moralny) obowiązek nie robić, można po wiedzieć, iż A posiada prawo tego samego rodzaju, co Hohfeldowska kompetencja prawna; i wszędzie tam gdzie moralne uprawnienia *sensu stricto*, wolności i kompetencje nie mogą zostać naruszone jedynie przez to, że B rzekomo udzielił zezwolenia C, można powiedzieć, że prawa A dotyczą praw tego samego rodzaju, co Hohfeldowski immunitet, lub że są przez nie podtrzymywane.

Jednak elementem konstrukcji Hohfelda, który szczególnie przyczynia się do wzrostu precyzji myślenia o tych zagadnieniach, jest rozróżnienie pomiędzy *uprawnieniem sensu stricto* A (czego korelatem jest obowiązek B) a *wolnością* A (wolnością A od obowiązku, mającą więc swój korelat w braku uprawnienia *sensu stricto* lub w jego negacji, które w przeciwnym wypadku przysługiwałoby B). Uprawnienie *sensu stricto* jest zawsze (pozytywnie) prawem, aby coś otrzymać (lub uzyskać jakąś pomoc) od kogoś innego, albo (negatywnie) prawem, aby ktoś inny *nie* przeszkadzał nam, nie mieszał się do naszych spraw, nie traktował nas w określony sposób. Jeżeli przedmiotem czyjegoś roszczenia dotyczącego prawa jest jego własny czyn(y), powstrzymanie się od czegoś lub zaniechanie czegoś, to twierdzenie takie nie może dotyczyć uprawnienia *sensu stricto*, lecz tylko jakiejś wolności (lub, w przypadku czynności prawnych, jakiejś kompetencji). Oczywiście nasza wolność postępowania w określony sposób może być wzmacniana lub ochraniajana przez *dalsze* prawo albo zbiór praw, mianowicie uprawnienie *sensu stricto*, aby B, C, D... nie przeszkadzali nam w korzystaniu z wolności. Jednak w ten sposób ochraniajana wolność nie stanowi odrębnego Hohfeldowskiego uprawnienia; jest ona koniunkcja, niekoniieczną pod względem logicznym, ale zawsze korzystną dla tego, komu przysługuje ta wolność, koniunkcja dwóch odrębnych relacji Hohfeldowskich (z których każda oczywiście może być i zazwyczaj jest „wielokrotnościowa”, tzn. obowiązuje w identycznej formie nie tylko pomiędzy A i B, lecz również pomiędzy A i C, A i D, A i...). Na gruncie prawa takie koniunkcje wolności i uprawnienia *sensu stricto* często bywają uzupełniane przez dalsze uprawnienia, np. przez uprawnienie *sensu stricto* do odszkodowania w wypadku bezprawnego (tj. sprzecznego z obowiązkiem) naruszenia naszej wolności i/lub przez dodatkową wolność korzystania z samopomocy lub zwrócenia się do sądu o ochronę naszej własnej rzeczywistej wolności, i/lub przez kompetencję wszczęcia postępowania sądowego lub odstąpienia od wypełniania obowiązku *etc.* Większość „uprawnień prawnych”, nawet tych niewielokrotnościowych, to tak naprawdę pewne, często bardzo złożone kombinacje uprawnień Hohfelda; było ambicją Hohfelda, aby każde uprawnienie prawne, takie jak zwyczajne „prawo A do 10 funtów na mocy tej umowy”, mogło zostać ustalone lub bez reszty rozłożone na swoje komponenty w postaci uprawnień Hohfeldowskich.

Ostatnio jednak wykazano, że chociaż taka translacja może być zawsze możliwa (przynajmniej w zasadzie), to jednak nie musi wyjaśniać całego sensu, jaki prawnicy przypisują prawom. Prawnicy często mówią o prawach nie jako o trójczłonowych relacjach pomiędzy dwiema osobami a pewnego rodzaju czynnością, lecz jako o dwuczłonowych relacjach pomiędzy osobami a jednym przedmiotem lub (w szerokim sensie) rzeczą; np. czyjeś prawo do 10 funtów na mocy jakiegoś kontraktu lub do (części) określonego mienia, lub prawa do wystawienia jakiejś opery. Prawnicy w wielu sytuacjach wolą taki dwuczłonowy opis praw z następującego powodu: nadaje on zrozumiałą jedność szeregowi czasowemu wielu rozmaitych zbiorów uprawnień Hohfeldowskich, których w różnych momentach czasowych dostarcza ten sam zbiór reguł – ma to zapewniać i nadawać trwałość jednemu istniejącemu przedmiotowi. Aby posłużyć się najprostszym przykładem: jeżeli A ma na mocy jakiejś umowy prawo do 10 funtów, może on mieć jednocześnie Hohfeldowskie uprawnienie *sensu stricto*, aby B wypłacił mu 10 funtów, a następnie (kiedy C przejmie długi B) inne Hohfeldowskie uprawnienie *sensu stricto* do wypłacenia mu 10 funtów przez C; natomiast prawa proceduralne (Hohfeldowskie uprawnienia *sensu stricto*, kompetencje *etc.*), z których korzysta A, egzekwując swoje uprawnienia, mogą się zmieniać, równoległe bądź nie, do zmian pomiędzy dwoma wymienionymi uprawnieniami *sensu stricto* do wypłacenia mu 10 funtów. Mimo to ów szereg rozmaitych zbiorów uprawnień Hohfeldowskich jest ujednolicony) i zrozumiały, bo przecież wszystkie zmieniające się zastosowania rozmaitych odpowiednich reguł prawnych odnoszą się do tej samej kwestii, do „prawa do 10 funtów na mocy tego kontraktu”, do nie – Hohfeldowskiego uprawnienia, którego korzyści, koszty, zaplecze proceduralne i okoliczności uboczne mogą ulegać zmianom mniej lub bardziej niezależnie od siebie, bez naruszania „samego uprawnienia”, będącego stałym centrum zainteresowania prawa.

Kiedy zaczniemy rozważać uprawnienia naturalne, takie jak „prawo do życia”, warto będzie pamiętać, dlaczego prawnicy obeznani z Hohfeldowskim „trójczłonowym”, „zorientowanym na czyny” systemem uprawnień tak obstają przy „dwuczłonowym”, „zorientowanym na rzeczy” języku praw. Na razie jednak dobrze będzie zakończyć to zwięzłe ujęcie logiki współczesnego prawniczego języka praw, odnosząc się krótko do teoretycznoprawnej debaty na temat właściwego wytłumaczenia praw i logiki języka praw. Dyskusję tę zapoczątkowały dwa różne problemy, ale główne rozwiązania każdego z tych problemów pokrywają się ze sobą (tak jakby istniał tylko jeden problem, rodzący przeciwstawne tezy).

Pierwszy problem ma naturę techniczną. Zanim Hohfeldowski system może zostać zastosowany do jakiegokolwiek reguły czy do translacji każdego nie-Hohfeldowskiego języka praw, trzeba koniecznie przedstawić przynajmniej jeszcze jeden postulat definicyjny, którego Hohfeld (przynajmniej *expressis verbis*) nie dostarczył. Jeżeli B ma obowiązek wtedy, gdy na mocy pewnej

reguły powinien postąpić w określony sposób, to w którym momencie możemy powiedzieć, że mamy do czynienia z uprawnieniem *sensu stricto*, będącym korelatem obowiązku? I komu owo uprawnienie przysługuje? Na te pytania można udzielić dwóch przeciwstawnych odpowiedzi. Pierwsza z nich jest taka, że uprawnienie *sensu stricto* korelujące z obowiązkiem B istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje jakaś określona osoba A, dla której korzyści ten obowiązek został nałożony w tym sensie, że ma być adresatem (przypuszczalnej) korzyści, wynikającej stąd, że B spełni czy wykona swój obowiązek; oraz że ta osoba A ma uprawnienie *sensu stricto* skorelowane z obowiązkiem B. Druga odpowiedź jest taka, że istnieje pewna osoba A, mająca uprawnienie *sensu stricto* skorelowane z obowiązkiem B wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje jakaś osoba A, która ma kompetencje podjęcia odpowiednich środków zaradczych w postaci procesu sądowego, w razie gdyby osoba B nie wypełniła swojego obowiązku. Wydaje się, że gdyby sam Hohfeld uczciwie stawiał czoło temu pytaniu, wybrałby tę drugą odpowiedź. Jednak żadne z tych rozwiązań nie zostaje w sposób konsekwentny przyjęte w dyskursie prawniczym. Rozważmy np. taki zbiór przepisów prawnych, który (jak prawo angielskie) przewiduje, że kiedy B i C zawierają umowę, że C zapłaci jakąś sumę A, to A nie ma kompetencji wyegzekwowania od C spełnienia tego obowiązku ani wytoczenia mu procesu sądowego, w przypadku gdyby C nie wypełnił tego obowiązku. Przy pierwszym sposobie podejścia moglibyśmy wyrazić sens tego prawa, mówiąc, że według takiej umowy A ma uprawnienie *sensu stricto* skorelowane z obowiązkiem C, ale sam nie może go prawnie wyegzekwować ani podtrzymywać. Przy pierwszym sposobie podejścia musielibyśmy powiedzieć, że w takiej sytuacji prawnej A po prostu nie ma żadnych praw na mocy tej, sporządzonej dla jego korzyści umowy. Angielscy prawnicy, będąc między sobą zgodni co do treści odpowiednich reguł, faktycznie wahają się pomiędzy tymi dwoma podejściami. Większość z nich oświadcza bez ogródek, że według prawa angielskiego trzecia strona (A) nie ma żadnych praw na mocy takiej umowy. Inni z całą powagą twierdzą, że taka trzecia strona ma w istocie prawa (chodzi o uprawnienia prawnej), których jednak według prawa nie może sama egzekwować.

A zatem jeżeli ktoś chciałby zastosować Hohfeldowską analizę, musiałby zastrzec najpierw, które z tych dwóch znaczeń uprawnienia *sensu stricto* ma zamiar przyjąć, a także pamiętać, że nienależnie od mojej decyzji, jego dalsze twierdzenia na temat uprawnień *sensu stricto* nie zawsze będą przystawały do znaczenia, jakie przydają im prawnicy. Jednak pomijając pierwszy, techniczny problem, z którym można sobie poradzić, dokonując tego rodzaju zastrzeżeń, wyłania się tu także problem filozoficzny, którego nie da się tak prosto rozwiązać. Pytanie jest takie: Jaka, jeżeli w ogóle, jest fundamentalna zasada jednocząca rozmaite typy relacji, które słusznie mogą być nazwane relacjami dotyczącymi „uprawnień”? Lub, mówiąc mniej subtelnie: Czy istnieje jakieś ogólne wyjaśnienie, co to znaczy mieć jakieś uprawnienie?

Główne, konkurujące ze sobą odpowiedzi na to obszerne pytanie układają się paralelnie i pokrywają z powyższymi dwoma podejściami – z propozycjami nadania określonego znaczenia terminowi „uprawnienie *sensu stricto*”. Z jednej strony niektórzy twierdzą, że wszelkiego rodzaju prawa są korzyściami gwarantowanymi osobom za pomocą reguł, które ustalają relacje pomiędzy tymi a innymi osobami. Korzyści takie mogą być rozmaite: może to być korzyść polegająca na tym, że inna osoba może zrobić nam przysługę lub zaniechać egzekwowania swojego prawa; może to być leż prawna lub moralna wolność działania; możliwość zmiany sytuacji prawnej własnej lub innej osoby albo niepodleganie takiej zmianie, jeżeli inicjatywa wychodzi od innych osób (kiedy z istoty jest ona niekorzystna dla każdego, kto jej podlega); możliwość ochrony którejś lub wszystkich powyższych korzyści za pomocą procesu sądowego lub przy najmniej poprzez uzyskanie odszkodowania, gdy bezprawnie zostaniemy ich pozbawieni; i wreszcie, jeżeli przeniesiemy się na grunt dwuczłonowych, ukierunkowanych na rzeczy praw, o jakich mówią prawnicy, istnieją rozmaite korzyści wynikające z rzeczy lub stanów rzeczy będących przedmiotem takich praw.

Z drugiej jednak strony niektórzy utrzymują, że powyższa, odwołująca się do „korzyści” czy „interesu”, teoria praw traktuje uprawnienia w sposób zbyt mało różnicowany, tak jakby były zaledwie „odzwierciedleniem” reguł nakładających obowiązki lub zwalniających od obowiązków, reguł umożliwiających tworzenie, zmienianie czy anulowanie obowiązków. Zwolennicy tego ostatniego podejścia twierdzą, że takie stanowisko nie ujmuje istoty praw. Ich zdaniem, istotą i wspólną cechą jakościową reguł, które ustanawiają lub stwarzają prawa, jest to, że takie reguły wyraźnie uznają i respektują wybory dokonywane przez osoby – negatywnie polega to na tym, że nie przeszkadzają w dokonywaniu „takich wyborów (wolność i immunitet), a pozytywnie, że nadają im znaczenie prawne lub moralne (uprawnienie *sensu stricto* i kompetencje). Istotnie, według tego poglądu prawa moralne należą do „dziedziny: moralności, która z istoty zajmuje się określeniem, kiedy wolność jednej osoby może być ograniczona przez [wolność] drugiej osoby”. Tak jak teoria „korzyści” uzasadnia przyjęcie pierwszego znaczenia uprawnienia *sensu stricto* Hohfelda, tak teoria „wyboru” dostarcza racji na rzecz drugiego sposobu podejścia. Jak ujmuje to Hart: „Przypadek uprawnienia korelatywnego do zobowiązania wyłania się więc tylko jako specjalny przypadek mocy prawnej, gdzie podmiot tych uprawnień ma wolność odroczenia lub zniesienia czyjegoś zobowiązania, egzekwowania go lub nieegzekwowania”. Jednakże Hart, który jest głównym współczesnym przedstawicielem teorii praw, kładącej nacisk na „wybór” i „wolę”, przyznał ostatnio (podczas zdecydowanej obrony tej teorii jako wyjaśnienia prawniczych dyskusji na temat „zwyczajnego” prawa), że ta teoria nie tłumaczy, w jaki sposób język praw jest używany przez tych, którzy oceniając sprawiedliwość prawa i jego zgodność z konstytucją, uznają „pewne wolności

i korzyści [...] za rzecz zasadniczą dla zachowania życia, bezpieczeństwa, rozwoju i godności jednostki” i dlatego mówią o tych wolnościach i korzyściach jako o prawach. W ramach takiego dyskursu „istotą idei uprawnień nie jest ani indywidualny wybór, ani indywidualna korzyść, ale podstawowe i fundamentalne potrzeby jednostki”; w mojej terminologii – podstawowe aspekty ludzkiego rozwoju. W świetle tej wypowiedzi nie ma potrzeby rozstrzygać tutaj sporu pomiędzy teoriami „korzyści” i „wyboru”, jeśli chodzi o uprawnienia ściśle prawne. Skoro przedmiot tego rozdziału nie ma być z zamierzenia w ten sposób ograniczony, możemy śmiało mówić o prawach, gdzie tylko jakaś podstawowa zasada lub wymaganie rozumności praktycznej, lub jakaś wywiedziona z nich reguła daje A i każdemu innemu członkowi klasy, do której A przynależy, korzyść w postaci (I) pozytywnego lub negatywnego wymagania (obowiązku) nałożonego na B (włącznie, *inter alia*, z wymaganiem nieprzeszkadzania A w jego czynnościach lub w korzystaniu z jakiegoś innego rodzaju dobra) lub (II) kompetencje spowodowania, by B zaczął podlegać takiemu wymaganiu, lub (III) immunitet polegający na tym, że A nie może za sprawą B podlegać tego rodzaju wymaganiu [...].

Mówiąc w skrócie, współczesny język i gramatyka praw stanowią wieloaspektowe narzędzie, za pomocą którego można odnotować i ukazać wymagania i inne implikacje relacji sprawiedliwości z punktu widzenia osoby (osób), która odnosi korzyść z tej relacji. Umożliwiają one mówienie o tym, „co jest sprawiedliwe”, ze specjalnej perspektywy: z punktu widzenia „innego”, któremu coś (włącznie, *inter alia*, z wolnością wyboru) jest należne lub „powinno” i kto doznałby szkody, gdyby mu tego czegoś odmówiono. Współczesna debata nad tymi zagadnieniami okazuje, że istnieje silna, aczkolwiek nie nieodparta tendencja, aby jeszcze bardziej zacieśnić ten punkt widzenia, tak aby owa szczególna korzyść, wynikająca (w każdej perspektywie) z każdego aktu przyznania komuś praw, była uważana za korzyść wolności działania i/lub kompetencji oddziaływania na wolność wyboru innych [...].

Słowo *jus* (*ius*) rozpoczęło swoją karierę akademicką wprawie rzymskim. Jednak jego znaczenie w tekstach rzymskich stało się obiektem kontrowersji, zwłaszcza od kiedy uczeni zaczęli zdawać sobie sprawę z istnienia owego punktu zwrotnego. (Rzymscy prawnicy nie usiłowali przeprowadzić językowej analizy swoich głównych pojęć prawnych). Dlatego bardziej właściwie będzie rozpocząć ten szkic historyczny od postawienia pytania, w jakim sensie słowa *ius* używał Tomasz z Akwinu – filozof i teolog, który był jednak dość dobrze zaznajomiony z systemami prawnymi swoich czasów (w szczególności z prawem kanonicznym swojego Kościoła). W tym punkcie natrafiamy na pewną niejasność. Swoją rozprawę o sprawiedliwości św. Tomasz rozpoczyna od analizy słowa *ius*, na początku której zamieszcza listę znaczeń tego wyrazu. Pierwotne znaczenie, jak pisze, to „rzecz sprawiedliwa sama w sobie” (a przez „rzecz”, co jasno wynika z kontekstu, rozumie czyny, obiekty, stany

rzeczy, rozpatrywane jako przedmiot relacji sprawiedliwości). Ktoś mógłby powiedzieć, że dla św. Tomasza *ius* zasadniczo znaczy „bezstronność” lub „to, co bezstronne”; istotnie, można by powiedzieć, że te pierwsze objaśnienia dotyczą „poprawności” (raczej niż „praw”). Dalej przechodzi on do wyszczególnienia drugorzędnych i pochodnych znaczeń *ius* (relacji sprawiedliwości), wśród których znajdujemy: „sztukę poznawania i ustalania, co jest słuszne” (a zasady i reguły tej sztuki, dodaje, ustanawiają prawo), „miejsca, gdzie to, co sprawiedliwe, zostaje nagrodzone” (tj. sądy we współczesnych systemach prawnych) i wreszcie „decyzję (nawet jeśli jest ona niesprawiedliwa) sędziego, którego rola polega na czynieniu sprawiedliwości”.

Jeżeli przeskoczmy teraz około 340 lat w przód do traktatu o prawie autorstwa hiszpańskiego jezuita Francisco Suareza, napisanego ok. 1610 r., natkniemy się na kolejną analizę *ius*. Jest tam powiedziane, że „prawdziwe, ściśle i właściwe znaczenie *ius* to: «rodzaj kwalifikacji moralnej [*facultas*], jaką ma każdy człowiek w odniesieniu do swojej własności albo w odniesieniu do tego, co mu się należy”. O znaczeniu, które dla Tomasza z Akwinu było podstawowe, Suarez wspomina raczej mgliście, by później całkiem stracić je z oczu; i na odwrót, znaczenie, które dla Suareza jest podstawowe, nic pojawia się w ogóle w rozważaniach Tomasza z Akwinu. Gdzieś pomiędzy tymi dwoma myślicielami znajduje się ów wspomniany wcześniej punkt zwrotny.

Kilka lat po Suarezie (i nie tak całkiem bez jego wpływu) H. Grotius rozpoczyna *De jure belli ac pacis* (1625) od, wyjaśnienia, że termin *ius* (*jure*) w tytule jego dzieła znaczy „to, co jest sprawiedliwe”; zaraz potem przedstawia drobiazgowo „inne znaczenie słowa *ius*, które [...] odnosi się do osoby. W tym znaczeniu *ius* jest to kwalifikacja moralna w przedmiocie [*competens*] posiadania czegoś lub działania zgodnie ze sprawiedliwością”. Grotius pisze, że to właśnie znaczenie będzie od tej pory uważał za „właściwe i ściśle”. Następnie wyjaśnia, jaki jest zakres wyrażenia „kwalifikacja moralna”. Taka kwalifikacja może być „doskonała”, i w takim przypadku nazywamy ją *facultas* lub „mniej doskonała”, a wówczas nazywamy ją *aptitudo*. Kiedy prawnicy rzymscy mówią o *suum* (gdy np. definiują zasadę sprawiedliwości, *suum cuique tribuere*, co jest synonimiczne do *ius suum cuique tribu[endi]*), odnoszą się, pisze Grotius, do tego rodzaju *facultas*. Z kolei *facultas*, ma trzy zasadnicze znaczenia: (I) władza (*potestas*), która może być władzą w stosunku do siebie (nazwaną wolnością: *libertas*) lub władzą w stosunku do innych (np. *patria potestas*, władza ojca nad rodziną); (II) własność (*dominium*) ...; oraz (III) wierzytelność, której odpowiada dług po stronie przeciwnej (*debitum*). Ostatnie z wymienionych znaczeń *facultas* komplikuje raczej cały ten obraz; tradycja prawa rzymskiego miała większy wpływ na Grotiusa niż na Suareza, ale mimo to Grotius znajduje się po tej samej stronie owego punktu zwrotnego, co Suarez: *ius* jest z istoty czymś, co ktoś *posiada*, a przede wszystkim (lub przynajmniej modelowo) jest władzą lub wolnością. Jeśli ktoś woli, jest to pierwsze znaczenie *ius* Tomasza

z Akwinu, lecz przetworzone przez *odniesienie go wyłącznie do beneficjanta* sprawiedliwej relacji, a przede wszystkim do jego działań i własności.

Ta zmiana perspektywy była na tyle drastyczna, że przeniosła podmiot uprawnień i jego rację całkowicie poza relację jurydyczną, którą ustala prawo (moralne lub stanowione) i która ustanawia *ius* w rozumieniu Tomasza z Akwinu: „to, co sprawiedliwe”. Bo przecież kilka lat później Hobbes pisze:

ius i lex, uprawnienie i prawo [...] należy te rzeczy rozróżniać. Albowiem UPRAWNIENIE polega na wolności, by coś wykonać lub czegoś zaniechać; gdy tymczasem PRAWO wyznacza jeden z tych sposobów zachowania i czyni go obowiązkiem; tak iż prawo i uprawnienie różnią się tak bardzo, jak zobowiązanie i wolność, które nie mogą istnieć jednocześnie w tej samej sprawie.

To odpowiadające skrajnym intencjom Hobbesa kontrastowe zestawienie prawa i uprawnień faktycznie pozbawia to ostatnie pojęcie całego jego normatywnego znaczenia. Hobbes chciałby powiedzieć, że człowiek ma najwięcej uprawnień w „stanie natury”, tj. gdy nie istnieje żadne prawo ani zobowiązanie, ponieważ „w takim stanie rzeczy każdy człowiek ma uprawnienie do każdej rzeczy, nawet do ciała drugiego człowieka”. Możemy jednak również powiedzieć, że przy takim stanie rzeczy, gdzie nikt nie ma obowiązku, aby nie brać, co mu się spodoba, nikt nie ma żadnych praw. Fakt, że możemy się w ten sposób wyrazić, świadczy, że potoczny współczesny język „praw” nie idzie do końca za Hobbesem w tym jego przeciwstawieniu. Nie poszli za nim także ani Locke, ani Pufendorf; niemniej ci dwaj myśliciele przyjęli ten sam warunek, co Hobbes – że „uprawnienie” (*ius*) jest z istoty wolnością. Ich następcami są dzisiejsi zwolennicy teorii praw koncentrującej się wokół „wyboru”, która, jak widzieliśmy w poprzednim paragrafie, jest jednym z dwóch możliwych sposobów wytłumaczenia większej części, ale nie całej, współczesnej gramatyki praw. Natomiast ci, którzy bronią teorii praw skoncentrowanej wokół „korzyści”, nie są przez to bliscy użycia terminologii Tomasza z Akwinu, ponieważ (razem ze zwykłymi użytkownikami języka i prawnikami wszystkich współczesnych obszarów językowych) myślą o prawie raczej jako o czymś korzystnym, co jakaś osoba posiada („kwalifikacja moralna [w tym prawna]” w terminologii Grotiusa), niż „o tym, co jest w danej sytuacji sprawiedliwe”, jako o ustanowionej przez reguły całości relacji jurystycznych pomiędzy dwiema osobami (lub większą liczbą osób) względem jakiegoś przedmiotu (działania, rzeczy lub stanu rzeczy).

Nie chcemy tu oczywiście cofać się w czasie. Współczesny termin „prawo [uprawnienie]” jest bardziej elastyczny i związany z bardziej określonym stanowiskiem czy perspektywą, przez co może być stosowany w sposób bardziej określony i precyzyjny niż słowo „prawo” (*ius*) w użyciu przednowożytnym. Warto jednak pamiętać, że tak akcentowane współcześnie kompetencje podmiotu praw i wynikające stąd metodyczne rozwidlenie pomiędzy „prawem”

(w tym „swobodą”) a „obowiązkiem” są czymś, bez czego uczeni prawnicy potrafili sobie doskonale radzić przez cały okres funkcjonowania starożytnego prawa rzymskiego. Nie czas teraz wdawać się w dyskusję nad przekładami rzymskich tekstów prawniczych. Aby wykazać, jak termin *ius* brzmiał w uszach rzymskiego prawnika inaczej niż nowożytny termin „prawa [uprawnienia]”, wystarczy zacytować jeden krótki ustęp z podręcznika pochodzącego z II wieku n.e. *Institutes Gaiusa*:

„Do tej samej grupy [praw, *ius*] należą prawa [*iura*] gruntów miejskich i wiejskich [...] niewznoszenia (muru), żeby nie zasłaniał światła sąsiadowi....” Jasne jest, że nie możemy w tym fragmencie zastąpić słowa *ius* słowem „prawo”, ponieważ byłoby nonsensem mówić o „prawie do niewznoszenia muru, żeby nie zasłaniać światła sąsiadowi” (a jeżeli nawet moglibyśmy znaleźć jakieś inne, szczególne znaczenie tego słowa, nie pasowałoby ono zupełnie do sensu przytoczonego fragmentu). W rzymskiej myśli prawniczej *ius* oznacza często wyznaczone zadanie, w którym zgodnie z prawem uczestniczą dwie strony relacji sprawiedliwości; „udziałem” jednej strony takiego zadania mogą być koszty, a nie korzyści – nie mówiąc już o kompetencji czy o wolności wyboru.

Pod tym względem system pojęć prawa rzymskiego przypomina inne przednowożytne słowniki prawne. Antropolodzy badający ustroje prawne niektórych plemion afrykańskich odkryli, że w tamtejszych językach angielskie terminy „prawo” i „obowiązek” mają zazwyczaj swój odpowiednik w jednym słowie, wywiedzionym z formy czasownikowej, którą tłumaczy się zwykle jako „powinien”. Okazuje się jednak, że to jedno słowo (np. *swanelo* w języku Barotse, *tshwanelo* w języku Tswana) najlepiej jest tłumaczyć przez „należy”; słowo to bowiem odnosi się do dwóch stron relacji prawnej, określając zarówno że coś należy zrobić, jak że coś się komuś należy. To się z kolei wiąże z „pewnym niuanssem właściwym dla społeczeństw plemiennych, polegającym na tym, że kładą one nacisk na obowiązek i zobowiązanie, w przeciwieństwie do współczesnych społeczeństw zachodnich, które kładą nacisk na uprawnienia”.

Kończąc ten przegląd ewolucji znaczenia terminu „prawo [uprawnienie]” i jego językowych poprzedników, pozwolę sobie jeszcze raz powiedzieć, że nie ma powodu optować za starszymi bądź nowszymi użyciami tego pojęcia i wyznawać, że któreś z nich lepiej wyraża implikacje sprawiedliwości w danej sytuacji. Tym bardziej niewłaściwe jest upieranie się, że „według wcześniejszej logiki prawnej” obowiązek jest logicznie pierwszy od praw (lub *vice versa*). Kiedy jednak przechodzimy do wyjaśnień wymagań sprawiedliwości, co czynimy odnosząc się do wymagań dobra wspólnego na różnych jego poziomach, wówczas odkrywamy, że pojęcia obowiązku, zobowiązania i wymagania mogą mieć bardziej kluczową rolę wyjaśniającą niż pojęcie uprawnień. Nie oznacza to, że tej ostatniej kategorii przysługuje w związku z tym mniejsza ważność czy godność; wspólne dobro jest przecież właśnie dobrem jednostek, których

korzyść, wynikająca z tego, że inni wypełniają swoje obowiązki, jest jednocześnie ich prawem, ponieważ sprawiedliwość wymaga tego od tych innych [...].

Jak powiedziałem, współczesny język praw stanowi giętkie i potencjalnie precyzyjne narzędzie, umożliwiające klasyfikację i wyrażenie wymagań sprawiedliwości. Jednakże zdarza się często (choć nie jest to nie do uniknięcia i nie do naprawienia), że utrudnia on jasne myślenie, kiedy pojawia się pytanie: Jakie są wymagania sprawiedliwości? Ludzka pomyślność ma wiele aspektów: zaangażowania, projekty i działania, które mogą ją urzeczywistnić, są niezliczone nawet z punktu widzenia jednostki, która namyśla się jedynie nad swoim własnym planem życia; kiedy zastanawiamy się nad złożonością współpracy, koordynacji i wzajemnych ograniczeń związanych z dążeniem do dobra wspólnego, stajemy w obliczu nieuchronnych wyborów pomiędzy możliwymi instytucjami, liniami postępowania, programami, prawami i decyzjami, które racjonalnie są do przyjęcia, ale które wzajemnie się wykluczają. Siła języka praw polega na tym, że jeśli będziemy się nim uważnie posługiwać, możemy precyzyjnie wyrazić rozmaite aspekty jakiejś decyzji angażującej więcej niż jedną osobę, ukazując dokładnie, czego się wymaga od każdej z uwikłanych w nią osób, jak również kiedy i w jaki sposób osoby te mogą spełnić owe wymagania. Jednak rozstrzygająca moc przypisywania pewnych uprawnień, dzięki której możemy za pomocą języka praw wyrażać pewne konkluzje, sprawia także, że język ten zawiera w sobie potencjalną możliwość pomylenia racjonalnego procesu badawczego z procesem ustalania, czego w danej sytuacji wymaga sprawiedliwość.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, proklamowana przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych w grudniu 1948 r., stała się wzorcem nie tylko dla Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych (1966), lecz także dla Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności (1950), będącej wzorcem dla bardzo wielu kart praw zawartych w konstytucjach państw, które uzyskały niepodległość po 1957 r., szczególnie państw wchodzących w skład Wspólnoty Brytyjskiej. Te głęboko przemyślane dokumenty zasługują na bliższą uwagę każdego, kto chciałby rozważyć problemy ludzkiego życia wspólnotowego w kategoriach praw człowieka, uprawnień naturalnych czy prawnych.

Dwie cechy tych dokumentów rzucają się w oczy od razu. Po pierwsze każdy z tych aktów posługuje się nie jedną, lecz dwiema głównymi formami kanonicznymi: (A) „Każdy ma prawo do...” i (B) „Nikt nie może być...” Jest rzeczą oczywistą, że formalna logika języka praw pozwala, przez zwykłe odwrócenie terminów i odpowiednie negacje, na przechodzenie od jednej formy do drugiej. Można więc było zastosować tylko jedną formę kanoniczną. Decyzji użycia dwóch różnych formuł nie można przypisać nieznamości logiki

ani zwykłemu zamiłowaniu do stylistycznych wariacji. Racja takiej decyzji stanie się bardziej widoczna, kiedy zwrócimy uwagę na drugi rys wspólny wszystkich tych dokumentów: mianowicie że proklamowane „korzystanie z praw i wolności” ma „podlegać ograniczeniom”. W nie których dokumentach (np. w Konwencji Europejskiej) są wymienione te ograniczenia artykuł po artykule, równoległe do poszczególnych praw. W innych dokumentach ograniczenie takie zostaje wypowiedziane tylko raz, w terminach ogólnych. Tak więc art. 29 Powszechnej Deklaracji brzmi:

„(1) Każda jednostka ma obowiązki wobec wspólnoty, bo tylko w niej możliwy jest swobodny i pełny rozwój jej osobowości.

(2) W korzystaniu ze swych praw i wolności każdy podlega jedynie takim ograniczeniom, które są określone przez prawo, wyłącznie w celu zapewnienia należytego uznania i poszanowania praw i wolności innych oraz zaspokojenia słusznym wymogom moralności, porządku publicznego i powszechnego dobrobytu w społeczeństwie demokratycznym.

(3) Te prawa i wolności w żadnym razie nie mogą być wykorzystywane wbrew celom i zasadom Narodów Zjednoczonych”.

Podstawa ograniczenia wyszczególniona w art. 29(2) pojawia się raz po raz w poszczególnych paragrafach Konwencji Europejskiej i innych dokumentów. Należy zauważyć, że ograniczenia z art. 29(2) mają dotyczyć korzystania z „praw i wolności” określonych w tym dokumencie. Sugeruje to, że ograniczenia te mogą nie stosować się do tych artykułów, które nie mają określać żadnego uprawnienia, lecz nakładają wymóg negatywny (który mógłby, jak zauważyliśmy, zostać sformułowany jako uprawnienie, ale nie został). To z kolei sugeruje, że poszczególne artykuły, stanowiące kryteria sprawiedliwych praw i decyzji, mają różną moc przewodnią. Artykuły sformułowane w formie (B) – „Nikt nie może podlegać...” – z zamierzenia mają charakter ostateczny i rozstrzygający. Natomiast artykuły w formie (A) mają moc przewodnią tylko jako pewne elementy w procesie racjonalnego podejmowania decyzji – w procesie, którego nie można słusznie zakończyć, odwołując się po prostu do któregoś z tych praw (pomimo że wszystkie są „fundamentalne” i „niezbywalne” i stanowią część uprawnień każdej osoby).

Niektóre artykuły, wyrażone w formie kategoriycznej (B), same zawierają wewnętrzne kwalifikacje, np. art. 9 „Nikt nie może podlegać arbitralnemu zatrzymaniu...” Niektóre jednak są dość niedookreślone, np. art. 5 „Nikt nie może być poddawany torturom...” Żadne z twierdzeń zawartych w tych artykułach nie podlega (jeżeli ta interpretacja jest słuszna) ograniczeniom korzystania z praw, przewidzianym w art. 29. Prawo, aby nie być torturowanym (bo tak faktycznie możemy to wyrazić), nie jest „uprawnieniem”, z którego „korzystamy” w sensie, o jakim mowa w art. 29; akty torturowania nie mogą więc zostać usprawiedliwione przez odwoływanie się do „słusznym wymogom”

porządku publicznego”. Prawo, aby nie być torturowanym, można by więc nazwać prawem absolutnym w odróżnieniu od praw, które są „niezbywalne”, ale „w swojej realizacji” podlegają rozmaitym ograniczeniom. W dalszej części tego rozdziału będę się zastanawiał, czy można słusznie twierdzić, że niektóre prawa są absolutne, tzn. czy ta właściwość Powszechnej Deklaracji daje się uzasadnić (zob. VIII. 7).

Na razie przyjrzyjmy się bliżej wymienionym podstawom ograniczeń. Są one czworakie: (I) ochrona należnego uznania praw i wolności innych; (II) zaspokajanie słusznym wymagań moralności w społeczeństwie demokratycznym; (III) zaspokajanie słusznym wymagań porządku publicznego w społeczeństwie demokratycznym; (IV) zaspokajanie słusznym wymagań powszechnego dobrobytu w społeczeństwie demokratycznym.

Ostatnia z wymienionych podstaw ograniczeń (IV) przykuwa uwagę nie tylko ze względu na swą obszerność i niejasność. Niektórzy teoretycy traktują uprawnienia jako „zindywidualizowane dążenia polityczne”, które nie zostają podporządkowane ideom „globalnego dobra zbiorowego”, „interesu ogółu” czy „ogólnej użyteczności”. Takie ujęcie praw dawałoby podstawę do wysnucia konkluzji, że odwoływanie się do „powszechnego dobrobytu” w art. 29 Powszechnej Deklaracji jest nie na miejscu. Wniosek ten jest rzeczywiście słuszny, ale z innych powodów. Kiedy definiujemy lub tłumaczymy prawa, nie wolno nam odwoływać się do pojęć, które są niespójne lub bezsensowne; a przecież, jak już wyjaśniałem w rozdziale V. 6, koncepcje odwołujące się do „globalnego dobra zbiorowego” są niekonkretne, z wyjątkiem ograniczonych kontekstów technicznych. Ciągłe zmieniające się życie wspólnoty ludzkiej nie należy do takich ograniczonych kontekstów technicznych, a dobro wspólne takiej wspólnoty nie może być mierzone globalnie, jak to zakładają utylitaryści.

To, że powoływanie się w art. 29 na „powszechny dobrobyt” jako na odrębną i oddzielną podstawę ograniczania uprawnień jest nietrafne, można pokazać, jeżeli zastanowimy się nad pierwszą z takich podstaw, zaproponowaną w tym samym artykule: zapewnienie „należytego uznania i poszanowania praw i wolności innych”. Przecież pośród uprawnień proklamowanych w Powszechnej Deklaracji znajdują się życie, wolność, bezpieczeństwo osobiste (art. 3); równość wobec prawa (art. 7); prywatność (art. 12); małżeństwo i ochrona życia rodzinnego (art. 16); własność (art. 17); zabezpieczenie społeczne oraz „ureczywistnianie, dzięki wysiłkowi krajowemu i współpracy międzynarodowej [...] praw ekonomicznych, socjalnych i kulturalnych, niezbędnych dla godności [każdej osoby] i swobodnego rozwoju jej osobowości”, (art. 22); udział w rządzeniu (art. 21); praca, ochrona przed bezrobociem, słuszne wynagrodzenie za pracę (art. 23); odpoczynek i czas wolny (art. 24); „poziom życia odpowiadający potrzebom zdrowia i dobrobytu...” (art. 25); nauczanie (art. 26); korzystanie ze sztuki oraz współuczestnictwo w postępie naukowym

i płynących zeń korzyści (art. 27) oraz „porządek społeczny i międzynarodowy, zapewniający możliwość pełnego urzeczywistnienia praw i wolności ustalonych w niniejszej Deklaracji” (art. 28). Przyglądając się tej liście, uświadamiamy sobie, jaki jest sens tej współczesnej, mającej charakter manifestu”, koncepcji praw człowieka. Nakreśla ona po prostu *wytyczne dobra wspólnego*, rozmaite aspekty pomyślności jednostki we wspólnotę. Dzięki odwoływaniu się do praw zostaje wyraźnie wypowiedziane to, co *implicite* zawiera termin „*dobro wspólne*” – mianowicie że pomyślność *każdego człowieka*, w każdym ze swoich podstawowych aspektów, musi być w *każdym* momencie uwzględniana i wspierana przez tych, którzy są odpowiedzialni za koordynację życia wspólnego. Dlatego kiedy prawa człowieka, proklamowane w Powszechnej Deklaracji, są dokładnie interpretowane i dopracowywane, jak np. w późniejszych paktach „Narodów Zjednoczonych”, brak tam już odwoływali się do „powszechnego dobrobytu”, który byłby przeciwstawiony „realizowaniu” tych praw. „Powszechny dobrobyt” oznacza albo utylitarystyczne sumowanie, a wówczas jest on zwykłą iluzją, albo też jest doczepnym i mylącym odniesieniem do pewnej ogólnej idei, która bywa zwykle umieszczana na końcu (większości) list szczegółowych komponentów tejże idei.

Co w takim razie możemy powiedzieć o innych wymienionych podstawach ograniczeń: (II) słusznych wymaganiach moralności w społeczeństwie demokratycznym oraz (III) słusznych wymaganiach porządku publicznego w społeczeństwie demokratycznym? Dyskusja przeprowadzona w poprzednim akapicie wskazuje, że jeżeli uprawnienia omawiane w pozostałych artykułach Powszechnej Deklaracji są tak szerokie, to większość ograniczeń jest *implicite* zawarta w podstawie (I), wymienionej na liście podstaw ograniczeń: chodzi mianowicie o (I) należyty szacunek dla praw i wolności innych. Powinniśmy także zauważyć, że ani „moralność”, ani „porządek publiczny” nie są terminami o jasnym znaczeniu (niezależnie od wszelkich istniejących kontrowersji odnośnie do wymagań moralności czy porządku publicznego). Bo przecież we współczesnym życiu, także w użyciu prawniczym, „moralność” odnosi się niemal wyłącznie do sfery seksualności i oznacza wymagania obyczajności, podczas gdy w użyciu filozoficznym moralność związana z seksualnością (w tym także z obyczajnością) stanowi zaledwie jedną małą część wymagań rozumności praktycznej. Owa dwuznaczność nie pozostaje bez wpływu na użycie terminu „moralność” nawet wtedy, gdy występuje on w połączeniu z terminem „publiczna”, jak to ma często miejsce w Konwencji Europejskiej i później w konwencjach Narodów Zjednoczonych (1966), kiedy mówi się o „publicznym porządku i moralności”. Co się tyczy „porządku publicznego”, wyrażenie to używane jest w międzynarodowych dokumentach z nieuleczalną dwuznacznością, ponieważ w systemach *common law* oznacza brak nieładu (tzn. pokój publiczny, spokój i bezpieczeństwo), podczas gdy wyrażenia *ordre public* oraz *orden publico*, używane we francuskiej i hiszpańskiej wersji

tych dokumentów, oznaczają pewne pojęcie prawa cywilnego, mające niemal tak szeroki zakres, jak pojęcie polityki państwowej w *common law*. Na przykład Sobór Watykański II, proklamując prawo do wolności wiary, wyznania i praktyki religijnej, posłużył się, pewną wersją pojęcia porządku publicznego zaczerpniętą z prawa cywilnego, przez co dał wyraz temu, że wszelkie niezbędne ograniczenia tego prawa mogą być sformułowane za pomocą kategorii porządku publicznego:

Spółceństwu cywilnemu przysługuje prawo do bronięcia się przeciwko nadużyciom, jakie mogłyby się pojawić pod pretekstem korzystania z wolności religijnej, troska o taką obronę jest szczególnym obowiązkiem władzy cywilnej; musi się to jednak dokonywać nie w sposób arbitralny, ani nie przez niesprawiedliwe sprzyjanie jednej ze stron, ale wedle norm prawnych, dostosowanych do obiektywnego porządku moralnego; przestrzeganie tych norm jest niezbędne dla [I] skutecznego zabezpieczenia praw wszystkich obywateli i ich harmonijnego współżycia, dla [II] właściwej troski o godziwy pokój publiczny, polegający na uporządkowanym współżyciu w atmosferze prawdziwej sprawiedliwości, oraz dla [III] należytego strzeżenia moralności publicznej. Wszystko to stanowi podstawowy element dobra wspólnego i wchodzi w skład pojęcia *porządku publicznego*.

W świetle tych problemów terminologicznych można by zadać pytanie: dlaczego nie mielibyśmy powiedzieć, że korzystanie z własnych uprawnień powinno być ograniczone tylko przez poszanowanie praw innych osób? Odpowiedź na to musimy w ten sposób, że chociaż logiczny zakres języka praw pozwala sformułować każde pożądane ograniczenie praw w kategoriach innych praw, to wszelkie odniesienia do moralności, moralności publicznej, zdrowia publicznego, porządku publicznego *etc.*, we wszystkich współczesnych deklaracjach praw nie są ani pojęciowo zbyteczne, ani treściowo bezsensowne.

Jak – widzieliśmy, konstrukcja współczesnego języka praw opiera się głównie na modelu relacji między dwiema osobami. Dlatego w swoim pierwotnym znaczeniu (w odróżnieniu od zakresu logicznego) współczesny język praw w sposób najbardziej trafny odnosi się do pożytków i korzyści jednostek (w przypadkach granicznych, wszystkich jednostek), „będących nie tylko członkami zbiorowości korzystającej z rozproszonej korzyści wspólnej, w której wszyscy uczestniczą, nie mając żadnych możliwych do wyodrębnienia udziałów”. Jednak zarówno moralność publiczna, jak porządek publiczny (nawet w swoim ograniczonym sensie, właściwym dla *common law*) rozpraszają wspólne korzyści, w których wszyscy uczestniczą, nie mając jednocześnie możliwych do wyodrębnienia udziałów. Dlatego właśnie powinniśmy się wyraźnie odnieść do tych pojęć.

Faktem jest, że z praw człowieka można spokojnie korzystać tylko w pewnego rodzaju otoczeniu – w sytuacji czy w granicach obopólnego szacunku, zaufania i wzajemnego zrozumienia, w środowisku zdrowym fizycznie, gdzie słabi mogą się swobodnie poruszać bez strachu przed zachciankami silnych. Rozważmy teraz pojęcie moralności publicznej w jej osobliwym, zawężonym do sfery seksualności sensie. Z wyjątkiem takich specjalnych układów, jak małżeństwo, żadne z praw człowieka nie mówi, że inni mężczyźni czy kobiety nie powinni w sferze seksu zachowywać się w jakiś określony sposób. Jednakże znakomita większość osób należących do każdej reprodukującej się wspólnoty spędza więcej niż ćwierć życia jako dzieci, by następnie więcej niż kolejne ćwierć życia spędzić jako rodzice wychowujący własne dzieci – w sumie ponad połowę całego życia. Zatem jeżeli to prawda, że seksualność jest potężną siłą, która tylko z pewną trudnością i nigdy z całkowitą niezawodnością daje się zintegrować z innymi aspektami ludzkiej osobowości i pomyślności – aby raczej wzmacniać niż destruować np. przyjaźń i troskę o dzieci – i jeżeli to prawda, że seksualna część psychiki ludzkiej skłonna jest postrzegać inne osoby jako cielesne obiekty pożądania i potencjalne narzędzia seksualnego zadowolenia i zaspokojenia i, co więcej, jako raczej pewne elementy ze zbioru przedmiotów o zabarwieniu erotycznym (np. kobiety) niż jako pełne osoby, z własną, indywidualną wrażliwością, ograniczeniami i planami życia, to istnieje racja, aby stwarzać otoczenie sprzyjające takiemu wychowywaniu dzieci (a rodzice raczej w tym pomagają, niż przeszkadzają), aby były one stosunkowo wolne od wewnętrznej zależności od egoistycznej, impulsywnej i zdepersonalizowanej seksualności. Jak konkretnie takie środowisko ma wyglądać i jakie warunki muszą zostać spełnione, aby mogło się utrzymać, to kwestia do odrębnej dyskusji i rozstrzygnięcia. Jednak każdy, kto przygląda się faktom ludzkiej psychiki i zastanawia się nad ich rolą w realizacji podstawowych ludzkich dóbr, nie może raczej kwestionować, że takie środowisko jest aspektem dobra wspólnego i stanowi właściwy przedmiot praw ograniczających korzystania z pewnych uprawnień. Ponieważ wszystko to mogłoby być, a czasami bywa, sformułowane w kategoriach praw człowieka, nie ma tu potrzeby odwoływać się do moralności powszechnej – uwzględnianie tego elementu jest nietrafne, a na pewno zbyt liczne, ale współcześni prawodawcy czynią to z zadziwiającą jednomyślnością.

Również porządek społeczny, w swoim ograniczonym sensie właściwym dla *common law*, dotyczy podtrzymywania nie tyle psychicznego substratu wzajemnego szacunku, co fizycznego gmachu i środowiska nadziei i zaufania, które są konieczne dla pomyślności wszystkich członków wspólnoty, zwłaszcza tych słabych. Podsycanie nienawiści pomiędzy poszczególnymi częściami danej wspólnoty jest naruszeniem praw nie tylko tych, przeciwko którym kieruje się ta nienawiść; w takiej sytuacji każdy członek owej wspólnoty czuje się zagrożony przez to, że w przyszłości może spodziewać się przemocy i dalszego

naruszania praw, a samo to zagrożenie jest naruszeniem dobra wspólnego i słusznie się je określa jako pogwałcanie porządku publicznego. Rozruchy, zamachy bombowe i zagrożenia z tym związane naruszają prawa nie tylko zabitych i rannych, lecz prawa każdego, kto od tej pory musi żyć we wspólnocie, w której zdarzają się takie rzeczy. Można powiedzieć, że manewry bardzo głośnego samolotu naruszają prawa obudzonych lub ogłuszonych przez nie osób, ale ten problem zostaje całkiem słusznie przyporządkowany problematyce porządku publicznego i kwestii naruszania tego porządku, a nie ujmowany w kategoriach praw tych osób, które akurat odczuły go na własnej skórze. To samo dotyczy idei zdrowia publicznego, stanowiącej komponent pojęcia *ordre public* w prawie cywilnym oraz kategorię równoległą do pojęcia porządku publicznego w *common law*.

Można teraz podsumować te długie, ale bynajmniej nie dopracowane rozważania. Z jednej strony nie powinniśmy mówić, że realizacja praw człowieka musi być podporządkowana dobru wspólnemu; przestrzeganie tych praw stanowi przecież fundamentalną składową dobra wspólnego. Z drugiej strony możemy słusznie powiedzieć, że prawa człowieka są w większości wzajemnie sobie podporządkowane i ograniczane zarówno przez siebie nawzajem, jak również, przez inne aspekty dobra wspólnego – aspekty, które można by pewnie podciągnąć pod bardzo szerokie pojęcie praw człowieka, ale które zostają trafnie ujęte (trudno raczej powiedzieć, że opisane) przez takie wyrażenia, jak „moralność publiczna”, „zdrowie publiczne”, „porządek publiczny” [...].

Steven Lukes

CZTERY BAJKI O PRAWACH CZŁOWIEKA

Źródło: S. Lukes, *Five Fables About Human Rights*, [w:] S. Shute, S. Hurley (red.), *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*, Basis Books, New York 1993 (przeł. Alicja Legutko-Dybowska)

Chciałbym omówić temat praw człowieka, ujęty z punktu widzenia pięciu doktryn czy poglądów, które dominują współcześnie. Nie mówię, że będę wobec tych poglądów uczciwy. Zabiorę się za nie raczej w formie Weberowskich „typów idealnych” czy karykatur, które rozumiem jako przesadzone i uproszczone przedstawienia, które, jeśli jest udane, wychwytyują istotę przedstawionej rzeczy.

Zasada, iż praw człowieka należy bronić stała się powszechnym zjawiskiem naszych czasów. Niekiedy próbowano podważać uniwersalność praw człowieka: prawa uznane historycznie określa się jako eurocentryczne i nieprzystające – lub tylko częściowo przystające – do innych kultur i okoliczności. Proponuje się zatem alternatywne – lub częściowo alternatywne – listy praw. Czasami historyczne listy uważa się za zbyt krótkie i dodaje się kolejne prawa, od drugiej do trzeciej i czwartej generacji. Czasami odwołanie się do praw człowieka, lub języka, w którym są one wyrażone, uznaje się za nieprzydatne lub wręcz niekorzystne w konkretnych kampaniach czy zmaganiach – powiedzmy, o polepszenie losu i pozycji kobiet lub w promowaniu rozwoju Trzeciego Świata. Jednak prawie nikt nie odrzuca zasady obrony praw człowieka.

Ta zasada przyjmowana jest niemal wszędzie. Również niemal wszędzie jest łamana, choć w niektórych miejscach częściej niż w innych. Stąd nagląca potrzeba istnienia takich organizacji jak Amnesty International czy Fundacja Helsińska. Jednak niemal uniwersalna akceptacja zasady, nawet jeśli wynika z hipokryzji, jest bardzo ważna. Daje ona bowiem tym organizacjom pewien polityczny wpływ w sytuacjach, które wydają się beznadziejne. Chciałbym skoncentrować się na ważności owej akceptacji, stawiając następujące pytanie: Jakie myślenie zostaje podważone przez przyjęcie zasady obrony praw człowieka i jakie myślenie pociąga ono za sobą? Moje rozważania będą podzielone na dwie fazy. W pierwszej zapytam, co by było, gdyby nie akceptować tej zasady, w drugiej natomiast, co by było, gdyby przyjąć ją na poważnie.

Po pierwsze zatem postawmy pytanie: Jak wyglądałby świat bez zasady praw człowieka? Zachęcam czytelników do przyłączenia się wraz ze mną do serii eksperymentów myślowych. Wyobraźmy sobie różne miejsca, gdzie omawiana przez nas zasada jest zupełnie nieznaną – miejsca, które nie stanowią ani

utopii, ani antyutopii, ale które mogą być pod innymi względami atrakcyjne, w których wszelako nie występuje ta konkretna zasada, której szczególne cechy uda nam się być może poznać w ten sposób lepiej.

Wyobraźmy sobie społeczeństwo nazywające się Utylitarium. Utylitarianie są ludźmi aktywnymi publicznie i wykazują silne poczucie kolektywnego celu: ich jedyny i wyłączny cel, nadrzędny wobec wszystkich innych, polega na maksymalizacji ogólnej użyteczności wszystkich ludzi. W tradycyjnym ujęciu oznaczało to „Największe Szczęście dla Największej Liczby Ludzi” (co stanowi ich narodowe motto), ale od niedawna zaczęto dyskutować nad naturą użyteczności. Niektórzy twierdzą, iż jest ona tożsama z dobrobytem, wyznaczonym obiektywnymi wskaźnikami dochodu, dostępu do usług medycznych, budownictwa mieszkaniowego i tak dalej. Inni – o bardziej mistycznym nastawieniu – widzą w niej raczej szczególny wewnętrzny blask, niedefiniowalny subiektywny stan, do którego dąży każdy człowiek. Jeszcze inni sądzą, iż użyteczność stanowi po prostu zaspokojenie wszelkich pragnień, jakie można żywić. Inni mówią, że jest ona zaspokojeniem tych pragnień, które ludzie powinni żywić lub tych, które żywiliby, gdyby mieli większą wiedzę i rozsądek. Są jeszcze tacy – o usposobieniu raczej ponurym – którzy utrzymują, że użyteczność oznacza jedynie unikanie cierpienia: dla nich „największe szczęście” oznacza „najmniejsze nieszczęście”. Utylitarianie są wyjątkowo kołtuńskim narodem, których odstręcza ujmowanie użyteczności w wysokiej kulturze i prześcigają się w cytowaniu powiedzenia, że „jeśli gra towarzyska daje tyleż przyjemności, co poezja, to jest tyleż warta, co ona”. Istnieje jednak wśród nich wąska tradycja, która usiłuje wzbogacić ideę użyteczności o bardziej twórcze aspekty życia. Mimo tych różnic, wszyscy Utylitarianie zgadzają się co do jednej zasady: Liczy się to, co można policzyć. Najważniejszą własnością każdego Utylitarianina jest kieszonkowy kalkulator. Gdy zadać im pytanie: „Co należy zrobić?” nieodmiennie przełożą je na pytanie „Która opcja przyniesie największą sumę użyteczności?”. Kalkulowanie jest ich narodową obsesją.

Technokraci, biurokraci i sędziowie stanowią najpotężniejszą grupę w Utylitarium i cieszą się wielkim poważaniem. Są oni wyjątkowo biegli w kalkulowaniu, obliczaniu, używaniu najnowocześniejszych komputerów o coraz większej mocy. Są dwie partie polityczne, rywalizujące o władzę – Partia Działania i Partia Rządzenia. Partia Działania (Działacze) zachęca do używania kalkulatorów przy każdej możliwej okazji, natomiast Partia Rządzenia (Rządzący) zniechęca ludzi do używania kalkulatorów na co dzień. Według Rządzących ludzie powinni żyć według konwencji czy zasad praktycznych obmyślanych i interpretowanych przez technokratów, biurokratów i sędziów w świetle ich wyższych metod kalkulacji.

Życie w Utylitarium niesie z sobą pewne zagrożenia. Innym bowiem narodowym przysłowiem jest „*utilitas populi suprema lex est.*” Problem polega wszelako na tym, że nikt nigdy nie wie na pewno, jak być może będzie musiał się

poświęcić dla większego zysku całej społeczności. Zasady praktyczne Partii Rządzących stanowią pewnego rodzaju ochronę, ponieważ mają na celu powstrzymanie ludzi od wykańczania się nawzajem, niemniej mogą one być zawsze unieważnione przez technokratę, biurokratę lub sędziego, gdy ten dokona kalkulacji unieważniającej owe zasady. Wszyscy dobrze pamiętają znaną sprawę pod koniec ubiegłego wieku, gdy kapitan armii, należący do pogardzanej mniejszości został oskarżony o zdradę i uznany winnym przekazania tajnych dokumentów siłom wroga. Kapitan był niewinny, jednak sędziowie i generałowie zgodzili się, że doktryna „*utilitas populi*” jest najważniejsza. Niektórzy intelektualiści próbowali protestować, ale nic nie wskórali. Ostatnio natomiast sześć osób uznano winnych podłożenia bomby. Miało to miejsce w trudnym momencie dla Utylitarium, gdy zagrożone było jej bezpieczeństwo przez fanatycznych terrorystów z sąsiedniej wyspy. Okazało się, że tych sześć osób było niewinnych, jednak zwyciężyła „*utilitas populi*” i cała grupa pozostała w więzieniu.

Te zagrożenie mogą wydawać się niepokojące dla przybysza z zewnątrz, ale Utylitarianie są z nimi pogodzeni. Ich aktywność publiczna jest tak wysoce rozwinięta, że gotowi są poświęcić samych siebie oraz innych, jeśli tylko kalkulacje wykażą, iż jest to konieczne.

Odwiedzmy teraz zupełnie inne państwo – Komunitarię. Komunitarianie są o wiele sympatyczniejszymi, niż Utylitarianie, ludźmi, przynajmniej wobec siebie, niemniej również odznaczają się wysokim stopniem aktywności publicznej i poczuciem kolektywnego celu. Zapewne „sympatyczność” jest nazbyt powierzchownym słowem, aby opisać ich wzajemne relacje. Otóż ich wzajemne więzi konstytuują ich istnienie. Nie mogą wyobrazić sobie siebie uwolnionych od tych więzi czy z dala nich; taki koszmarny stan nazywają „atomizmem” i wzdrygają się z przerażenia na samą myśl o nim. Sami są, jak to określają, „ugruntowani” czy „umocowani”. Utożsamiają się ze sobą nawzajem i utożsamiają samych siebie w ramach owego wzajemnego utożsamienia. Zaiste można rzec, że narodową obsesją Komunitarian jest tożsamość.

Komunitaria była kiedyś miejscem, które da się określić jako *gemütlich*, a opisać przy pomocy rolniczych metafor. Komunitarianie byli przywiązani do ziemi, kultywowali własne korzenie, a związki między nimi były organiczne. Ze szczególną pogardą odnosili się do kalkulacyjnego modelu życia Utylitarian, zamiast tego woleli wzajemne zrozumienie i życie w zgodzie z powoli ewoluującymi tradycjami i obyczajami, z którymi się utożsamiali

Komunitaria ma jednak za sobą wiele zmian. Fale imigracji, przemieszczanie się ludności i nowoczesne metody komunikacji naruszyły komunitariańskie *gemütlich*, tworząc znacznie bardziej heterogeniczne i pluralistyczne społeczeństwo. Nowa Komunitaria jest prawdziwą Wspólnotą Wspólnot – zlepkiem podwspólnot, z których każda domaga się uznania dla swoich specyficznych stylów życia. Nowi Komunitarianie wierzą w multikulturalizm

i praktykę, zwaną przez nich „polityką uznania”, uznającą z drobiazgową uczciwością przez państwowe instytucje tożsamość każdej podwspólnoty. Stosuje się pozytywną dyskryminację w celu zachęcenia tych, którzy są pokrzywdzeni lub zagrożeni wyginięciem; system kwotowy gwarantuje, że wszyscy są sprawiedliwie reprezentowani w instytucjach i zawodach. Szkoły i uczelnie wdrażają programy nauczania, które odzwierciedlają dokładnie równą wartość kultur wszystkich wspólnot, a żadna kultura (a już z pewnością nie stara kultura *gemütlich*) nie może dominować.

Nowi Komunitarianie dobrze czują się w swoich podwspólnotach, jednocześnie jednak dumni są z bycia Komunitarianami, obywatelami, którzy uznają swoje wzajemne podwspólnotowe tożsamości. Pojawiają się jednak problemy. Jednym z nich jest problem włączenia-wykluczenia, polegający na metodzie rozstrzygania, które podwspólnoty powinny być włączone w ogólne ramy społeczne, a które nie. Niektóre grupy buntują się przeciwko włączeniu ich do podwspólnot, które te grupy uznają, ale których nie uznają grupy. Niektórzy chcą uznania siebie jako podwspólnotę, jednak nikt ich za taką nie uznaje. Ostatnio, dla przykładu, pewna komunitariańska prowincja, w której jedna podwspólnota tworzy większość, ustanowiła prawo zakazujące swoim członkom, a także innym imigrantom uczęszczania do szkół, gdzie lekcje prowadzone są w dominującym w Komunitarii języku, powszechnie używanym również w biznesie. Imigranci w tej prowincji nie są specjalnie zadowoleni. Wiąże się z tym również problem praw nabytych: jeśli już jakaś podwspólnota znalazła się na oficjalnej liście, to chce na niej zostać na zawsze, nie dopuszczając tam innych. Co więcej, aby znaleźć się na liście, należy być, lub twierdzić, że się jest, rdzennym mieszkańcem Komunitarii lub ofiarą kolonializmu, a najlepiej i jedno, i drugie.

Jest jeszcze problem relatywizmu. W Komunitarii obowiązkowe jest traktowanie wszystkich przekonań i praktyk wszystkich uznawanych podwspólnot za równie ważne lub, innymi słowy, nie wolno traktować żadnych przekonań i praktyk za bardziej lub mniej ważne niż inne. Jednak różne podwspólnoty mają nieprzystające przekonania, a niektóre stosują bardzo paskudne praktyki znęcania się, poniżania czy prześladowania grup i jednostek, włączając w to swoich własnych członków. Najczęściej definiującymi podwspólnotowe tożsamości są mężczyźni, a ich kobiety są niekiedy prześladowane, marginalizowane czy podle wykorzystywane. Niektórzy wymagają od swoich kobiet skrywania swoich tożsamości pod czarnymi całunami. Niektórzy praktykują kobiece obrzezanie. Niestety, komunitariański oficjalny relatywizm zezwala na stosowanie takich praktyk bez przeszkód. Ostatnio znany pisarz z jednej podwspólnoty napisał powieść satyryczną, której część dotyczyła życia świętego proroka i założyciela innej podwspólnoty. Jej członkowie – ci, o gorących temperamentach – wpadli w gniew, uznawszy, że powieść stanowi obrazę ich wiary i publicznie spalili książkę. Ich fanatyczny i zapalczywy przywódca,

z ojczystej wspólnoty, z której się wywodzili, rozkazał zabić pisarza. Inni pisarze z podwspólnot na całym świecie podpisali petycje i oświadczenia w obronie znanego pisarza. Rząd Komunitarii rozstrzygnął tę skomplikowaną sytuację w odpowiednio relatywistyczny sposób, ogłaszając, iż pisanie satyrycznych powieści jest nie bardziej, lecz równocześnie nie mniej, uzasadnione niż praktyka bronięcia swojej wiary przed zniewagami.

Istnieje jeszcze jeden – odmienny – problem. Otóż nie wszyscy Komunitarianie wpasowują się dobrze w podwspólnotowe kategorie. Pojawiały się odporne jednostki, które odrzuciły kategorię, z którą zostały utożsamione lub udawały, że do niej nie należą. Niektórzy przekraczają lub kwestionują granice tożsamościowe, są nawet tacy, którzy odrzucają samą ideę takich granic. Nie-, eks-, trans-, i anty-tożsamościowcy nie należą do najszcześniejszych ludzi w Komunitarii. Czują się niezręcznie, ponieważ postrzegani są jako „nieprawdziwi Komunitarianie”, jako nielejalni lub nawet wykorzystani kosmopolici. Na szczęście jednak, jest ich niewiele i są w rozsypce. Jest wysoce nieprawdopodobne, aby byli w stanie utworzyć kolejną podwspólnotę.

Teraz proponuję przenieść się w inne miejsce – do Proletarii – nazwanej tak nostalgicznie na cześć klasy społecznej, która Proletarię utworzyła, ale która już dawno wymarła, wraz z innymi klasami społecznymi. Proletaria nie jest żadnym państwem; ono również zanikło. W rzeczywistości nie stanowi żadnego kraju, lecz rozciąga się na cały świat. Prawa człowieka i inne istniały w czasach prehistorycznych, ale również zanikły. Proletariat w swojej walce odwoływał się czasem do tych praw ze względów strategicznych, jednak nie potrzeba ich już w prawdziwie ludzkim komunistycznym społeczeństwie Proletarii.

Proletarianie prowadzą niezwykle różnorodne i spełnione życie. Rano polują, w południe łowią ryby, wieczorem pasą bydło, a po kolacji krytykują. Rozwijają olbrzymi zakres umiejętności, a nikt nie musi męczyć się z jednowymiarowym ograniczonym rozwojem, aby przypisać się do konkretnej pracy lub roli lub wyłącznej sfery aktywności, z której nie ma ucieczki. Podział pracy również zanikł: ludzie nie identyfikują się już z pracą, którą wykonują lub funkcją, którą pełnią. Jak ujął to prorok Gramsci, nikt nie jest nawet intelektualistą, ponieważ wszyscy są intelektualistami (pośród wielu innych aktywności, które uprawiają). Organizują swoje fabryki na wzór orkiestr i pilnują swojej zautomatyzowanej maszynarii; organizują produkcję jako zrzeszeni producenci, racjonalnie regulując korzystanie z zasobów naturalnych, trzymając je pod wspólną kontrolą, w warunkach najlepszych i najbardziej godnych natury ludzkiej; co roku wybierają swoich reprezentantów komun. Jak przewidział to prorok Engels, rząd ludzi został zastąpiony przez administrację rzeczy i przeprowadzanie procesów produkcji. Rozdział pomiędzy pracą a czasem wolnym również zanikł; podobnie jak podział na prywatną i publiczną sferę życia. Pieniądz, wedle słów proroka Marksa, „poniża wszystkich

bogów człowieka i zamienia ich w towar” oraz „pozbawił (...) cały świat – tak świat ludzi, jak i przyrodę – właściwej wartości.” Obecnie zanikła również wymiana gotówkowa. Również, w końcu, jak to przewidziano, „miłość możesz wymienić tylko na miłość, zaufanie tylko na zaufanie”, wpływ na innych ludzi może wywierać tylko ten, który rzeczywiście inspiruje i wiedzie naprzód innych ludzi, a każdy stosunek do człowieka i do przyrody jest przejawem rzeczywistego indywidualnego życia. Istnieje arkadyjska obfitość: wszyscy produkują tyle, ile potrafią i otrzymują tyle, ile potrzebują. Ludzie identyfikują się ze sobą, tak jak u Komunitarian, ale nie ze względu na to, że należą do tej lub tamtej wspólnoty lub podwspólnoty, lecz dlatego, że są w równy i pełny sposób ludźmi. Związki między płciami są w pełni wzajemne, a prostytucja jest zjawiskiem nieznanym. W Proletarii nie ma żadnej pojedynczej dominującej obsesji lub stylu życia: każdy rozwija swoją bogatą indywidualność, jako wszechstronną w swojej produkcji i konsumpcji, wolną od zewnętrznych przeszkód. Nie ma już sprzeczności pomiędzy interesem oddzielnej jednostki lub pojedynczej rodziny a interesem wszystkich jednostek, które ze sobą obcuje.

Jedynym problemem Proletarii jest brak problemów. Jest tak, ponieważ komunizm, jak przewidział to Marks, „stanowi prawdziwe rozwiązanie konfliktu między człowiekiem a przyrodą oraz między człowiekiem a człowiekiem, prawdziwe rozwiązanie konfliktu między istnieniem a istotą, między uprzedmiotowieniem a samostanowieniem, między wolnością a koniecznością, między osobnikiem a gatunkiem. Stanowi on rozwiązanie zagadki historii i jest świadomy tego.”

Jednak odwiedzający Proletarię (pochodzący z innych planet) nie mogą czasem uwierzyć w to, co widzą. Z trudnością przychodzi im uwierzyć, że można osiągnąć i, co więcej, utrzymać taką doskonałość bez konfliktu. Jak – zastanawiają się – planowanie produkcji może przebiegać tak płynnie bez rynków, dostarczających, przez kształtowanie się cen, informacji o popycie? Dlaczego nie dochodzi do konfliktów przy rozdzielaniu środków? Czy odmienne style życia nie przeszkadzają sobie nawzajem? Czy nie dochodzi do osobistych konfliktów pomiędzy, powiedzmy, ojcami a synami lub pomiędzy kochankami? Czy Proletarianie odczuwają wewnętrzny niepokój? Nie ma widocznych żadnych oznak takiego odczucia. Wydaje się, że potrafią oni łączyć swoją bogatą indywidualność, rozwijając swoje talenty we wszystkich kierunkach, z prawdziwie wspólnotowymi społecznymi relacjami. Tylko bardzo rzadko zdarza się, aby pozaziemscy turyści gubili się gdzieś w drodze i lądowali na jakiejś innej planecie niż Ziemia, ale wtedy powyższy opis już wcale nie dotyczy ludzi.

Prawa człowieka są nieznanne w tych trzech miejscach, które właśnie odwiedziliśmy – ale w każdym przypadku z innych powodów. Utylitarianie nie potrzebują ich, ponieważ ci, którzy w te prawa wierzą są, z definicji, skłonni kwestionować użycie utylitariańskich kalkulacji we wszelkich okolicznościach. Jak w znanych słowach ujął to założyciel Utylitarii, Jeremy Bentham,

sama idea takich praw jest nie tylko nonsensem, ale również „nonsensem na szczudłach”, nie ma bowiem „takiego prawa, które, jeśli jego zniesienie byłoby korzystne dla społeczeństwa, nie powinno być zniesione.” Komunitarianie zawsze odrzucali takie prawa ze względu na ich wyabstrahowanie od rzeczywistych, autentycznych, konkretnych lokalnych stylów życia. Edmund Burke, błyskotliwy Komunitariański mówca, stwierdził to w następujących słowach: ich „abstrakcyjna doskonałość” stanowi ich „praktyczną wadę”, ponieważ „prawa i ograniczenia zmieniają się stosownie do czasów i okoliczności, dopuszczają również rozmaite modyfikacje, które nie mogą być rozstrzygnięte przez żadną abstrakcyjną zasadę.” Nie mniej błyskotliwy Komunitarianin, Alasdair MacIntyre, wzmocnił ten atak, mówiąc, że prawa naturalne lub prawa człowieka są „fikcjami – tak jak fikcją jest użyteczność.” Są one jak „czarownice i jednorożce”, ponieważ każda próba podania racji dla wiary, iż takie prawa istnieją, zakończona była niepowodzeniem.” (...) Jeśli zaś chodzi o Proletarian, to odrzucenie przez nich praw człowieka zapoczątkował już Karol Marks, który opisał te prawa jako „ideologiczną blagę” i „składankę wyświechtanych frazesów” z dwóch powodów. Po pierwsze, łagodzą serca w gorączce walki klas (a chodzi wszak o to, by zwyciężyć, a nie współczuć wrogom klasowym). W grę wchodzi tutaj, jak pisał Trocki, „nasza moralność” kontra „ich moralność”. Lenin natomiast zauważył, że „nasza moralność jest całkowicie podporządkowana interesowi walki klas proletariatu (...) Dla komunisty moralność znajduje się w owej zjednoczonej dyscyplinie oraz świadomej walce mas przeciwko wyzyskiwaczom. Nie wierzymy w wieczną moralność i demaskujemy fałsz wszystkie bajki na temat moralności.” Po drugie, Marks uznawał prawa człowieka za anachroniczne, ponieważ były one niezbędne w czasach prehistorycznych, gdy jednostki potrzebowały ochrony przeciwko krzywdom i niebezpieczeństwom grożącym im ze strony niedoskonałego, wypełnionego konfliktami, podzielonego klasowo świata. Z chwilą przekształcenia tego świata i narodzin nowego, wyemancypowani ludzie mogą rozkwitać wolni od potrzeby praw, kształtując swoje związki wspólnotowe oraz prawdziwą wolność do realizowania swoich rozlicznych ludzkich umiejętności.

Do czego jak dotąd doprowadził nas nasz eksperyment myślowy; co takiego akceptujemy, gdy akceptujemy zasadę obrony praw człowieka? Po pierwsze, że stanowią one ograniczenia dla dążenia do tego, co uznaje się za „korzystne dla społeczeństwa”, niezależnie od tego, jak szlachetne czy oświecone będzie owe dążenie. Po drugie, że skutkują one pewnym rodzajem wyabstrahowania od „konkretnych i społecznie lokalnych” praktyk. Łączą się z ujmowaniem ludzi poza ich identyfikującymi (nawet samoidentyfikującymi) określeniami oraz z zapewnianiem im chronionej przestrzeni, w obrębie której mogą prowadzić swoje życie – czy to w zgodzie, czy w sprzeczności ze stylem życia, którego wymaga lub który narzuca im ich wspólnota. Po trzecie wreszcie, że prawa człowieka zakładają pewien zestaw trwałych egzystencjal-

nych faktów odnośnie kondycji ludzkiej: takich mianowicie, że ludzie będą musieli zawsze stawiać czoła wrogości i okrucieństwu innych, że zawsze będą mieli do czynienia z niedostatkami zasobów, że zawsze będą na pierwszym miejscu stawiać interes własny i najbliższych, że dążenie do indywidualnych i kolektywnych celów zawsze charakteryzować będzie niedoskonała racjonalność oraz że nigdy nie będzie miała miejsca nieprzymuszona zbieżność sposobów życia i koncepcji odnośnie tego, co nadaje mu wartość. W obliczu tych faktów, jeśli wszystkie jednostki mają być w równym stopniu respektowane, potrzebują one publicznej ochrony przed krzywdą i poniżeniem oraz przed nieuczciwością i arbitralnością przy podziale podstawowych zasobów i w działaniu praw oraz zasad życia społecznego. Nie można polegać na altruizmie, dobrej woli czy ojcowskiej opiece innych ludzi. Nawet jeśli owi inni ludzie hołdują takim samym wartościom jak my, mogą nam wyrządzić niezliczoną ilość szkód, przez zwykłą błędną ocenę, pomyłkę czy fałszywy osąd. Ograniczona racjonalność stanowi niebezpieczeństwo tak ze strony tych, którzy mają dobre intencje, jak ze strony ludzi nieżyczliwych lub egoistycznych. Niejednokrotnie jednak nasze wartości będą się różnić od wartości innych. Będziemy potrzebować ochrony, by móc wieść życie po swojemu, dążąc do wartości w zgodzie z własnymi koncepcjami, a nie narzuconymi siłą. Aby było to możliwe, muszą zaistnieć wstępne społeczne i kulturowe warunki. Zatem Kurdów w Turcji nie można traktować jako „tureckich górali”, ale pozwolić im na własne instytucje, własną edukację i własny język. Widzimy więc teraz, w jakim sensie prawa człowieka są indywidualistyczne, a w jakim nie. Obrona praw człowieka oznacza obronę jednostek przed utylitarными poświęceniami, komunitarnymi przymusami, a także przed krzywdą, poniżeniem czy arbitralnością. Obrony tej nie można wszelako ujmować niezależnie od warunków ekonomicznych, prawnych, politycznych i kulturowych, a należy niekiedy postrzegać ją jako ochronę lub nawet wsparcie dla wspólnego dobra (takiego, jak, na przykład, język i kultura kurdyjska). Bowiern obrona praw człowieka nie oznacza tylko obrony jednostek; oznacza także obronę działań i relacji, które sprawiają, że życie staje się bardziej wartościowe, a które nie mogą być rozumiane redukcyjnie – jako jedynie dobra indywidualne. Z tego zatem względu swoboda wypowiedzi i komunikacji chroni możliwość artystycznego wyrazu oraz komunikowania informacji; prawo do rzetelnego procesu chroni dobre funkcjonowanie systemu prawnego; prawo do stowarzyszeń chroni demokratyczne związki handlowe, ruchy społeczne, polityczne demonstracje i tak dalej.

Teraz przejdę do drugiej części moich badań. Co oznaczałoby traktowanie na poważnie praw człowieka w tym ujęciu? Aby odpowiedzieć na to pytanie, pozwolę sobie na kontynuację naszego eksperymentu myślowego. Wyobraźmy sobie światy, gdzie obowiązują prawa człowieka, gdzie są one powszechnie uznawane i otoczone czcią.

Jednym z miejsc, gdzie, jak sądzą niektórzy, prawa rozkwitają jest Libertariania. Życie Libertarian toczy się wyłącznie i całkowicie na zasadach rynku. Państwo to znajduje się gdzieś w Europie Wschodniej lub może nawet w Chinach w niedalekiej przyszłości. Wszystko w Libertarii może być przedmiotem kupna lub sprzedaży; wszystko, co ma wartość, może mieć i cenę, a tym samym jest przedmiotem narodowej obsesji Libertarian: analizy kosztów i zysków. Najbardziej podstawowym i cenionym spośród innych jest prawo do własności, która zaczyna się od własności samego siebie, a rozciąga się (jak lubią ujmować to Libertarianie) na wszystko, co nabywa się swoją pracą. Własnością Libertarian są ich talenty i zdolności, przez ich rozwój i ulokowanie, także prawo do zysków, które przyniesie im z tego tytułu rynek. Libertarianie uwielbiają historię Wilta Chamberlaina, słynnego koszykarza, za którego oglądanie tysiące ludzi chce płacić. Czy byłoby to sprawiedliwe – pytają – gdyby pozbawić go tych zysków, tylko po to, by skorzystał mieli inni?

Libertarianie wielką wagę przywiązują również do prawa do angażowania się w dobrowolne transfery tego, co słusznie posiadają – transakcje darowania, otrzymywania i wymiany, których używają dla korzyści swych rodzin, poprzez prywatną edukację i dziedziczenie majątków. W Libertarii jest bardzo niski poziom podatku regresywnego, którego używa się jedynie do utrzymania libertariańskiego systemu wolnej wymiany, infrastruktury ekonomii, armii, policji oraz systemu sprawiedliwości, który ma zapewniać wolne kontrakty. Obowiązkowa redystrybucja jest zabroniona, ponieważ naruszałaby ona nieograniczone prawa obywateli do wszystkiego, co chcieliby zarobić. Nierówności są olbrzymie i ciągle się zwiększają, oparte są na klasach społecznych, jak również odmiennych talentach i wysiłkach. Nie ma państwowej edukacji, publicznego systemu opieki zdrowotnej, państwowego wsparcia dla sztuki czy rekreacji, nie ma bibliotek publicznych, publicznego transportu, państwowych dróg, parków czy plaż. Woda, benzyna, elektryczność, energetyka jądrowa, wywóz śmieci, usługi pocztowe i telekomunikacja znajdują się w rękach prywatnych, podobnie jak więzienia. Biedni, chorzy, upośledzeni, pokrzywdzeni przez los, czy pozbawieni talentów otoczeni są pewną dozą współczucia i drobnym wsparciem charytatywnym, jednak Libertarianie nie uważają, iżby pogarszający się los tych nieszczęśników stanowił jakąkolwiek niesprawiedliwość, ponieważ nie wynika on z pogwałcenia czyjegokolwiek prawa.

W Libertarii nie stosuje się tortur. Wszyscy mają prawo głosu, rozpowszechnione są rządy prawa, panuje swoboda wypowiedzi (w mediach kontrolowanych przez bogatych) oraz stowarzyszeń (choćby związki handlowe nie mogłyby doprowadzić do zamknięcia sklepów lub ogłosić strajku, ponieważ naruszyłyby to prawo innych). Są równe szanse dla wszystkich w takim sensie, że czynna dyskryminacja wymierzona w jednostki i grupy jest zabroniona, niemniej nie wszyscy startują z równego pułapu: jednostki społecznie uprzywilejowane mają znaczną przewagę z racji swojego społecznego pocho-

dzenia. Wszyscy mogą uczestniczyć w tej rywalizacji, ale pechowcy po drodze przepadną. Zwycięzcy lubią cytować narodowe motto: „Ostatnich gryzą psy!” Bezdomni śpiący pod mostami i bezrobotni znajdują jednak pocieszenie w myśli, iż obdarzeni są takimi samymi prawami jak reszta Libertarian.

Czy prawa człowieka są traktowane w Libertarii z wystarczającą powagą? Sądzę, iż odpowiedź brzmi „nie”, a to z dwóch powodów. Po pierwsze, jak już pisałem, podstawowe prawa obywatelskie są tu respektowane – nie stosuje się tortur, jest powszechne prawo wyborcze, rządy prawa, swoboda wypowiedzi i stowarzyszeń oraz formalna równość szans. Wszelako posiadacze tych praw nie spotykają się z równym szacunkiem; nie wszystkich Libertarian traktuje się jak równych sobie ludzi. Parafrazując frazę Anatole’a France’a: ci, którzy śpią pod mostem, mają takie same prawa, jak ci, którzy tam nie śpią. Chociaż wszyscy Libertarianie posiadają prawo głosu, ci, którym najgorzej się powodzi, grupa zmarginalizowana i wykluczona, nie posiada równej władzy do organizowania się i wpływania na decyzje polityczne lub równego dostępu do procesów prawnych, lub równej szansy artykułowania i komunikowania swojego punktu widzenia lub równej reprezentacji w publicznym i instytucjonalnym życiu Libertarii lub równych możliwości w wyścigu o kwalifikację, pozycję i nagrody.

Drugi powód, dla którego uznaję, że Libertaria nie traktuje praw człowieka wystarczająco poważnie odnosi się do praw właściwych temu państwu. Libertarianie wierzą, iż posiadają nieograniczone prawo do wszelkiej odpłaty za ich zaangażowanie we wspólny rynek, zdolności i wysiłki oraz nieograniczone prawo do podejmowania dobrowolnych decyzji, z których mogą skorzystać oni sami oraz ich rodziny. Żaden Libertarianin nigdy nie wychyla się poza swój wąski interes własny, mający polepszyć sytuację jego, lub, co najwyżej, sytuację jego rodziny. Nie dociera do niego myśl, iż inni mogliby mieć pilniejsze roszczenia do zasobów lub że niektóre z korzyści, przez niego wyciągniętych, zostały zdobyte kosztem innych ludzi lub że struktura życia w Libertarii jest strukturą niesprawiedliwości.

Czy prawa człowieka mają się lepiej gdzieś indziej? Gdzie zasada obrony praw człowieka znajduje lepsze zabezpieczenie? Gdzie wszyscy ludzie mają zapewnione równe traktowanie jako równi sobie? Gdzie chroni się ich przed utylitariańskimi poświęceniami, przed komunitariańskim przymusem narzucanego stylu życia, przed komunistyczną iluzją, że można stworzyć świat poza prawami lub libertariańską iluzją, jakoby świat rządzący się całkowicie prawami rynku mógł zapewnić pełne uznanie wszystkim ludziom?

Czy Egalitaria jest właśnie takim miejscem? Egalitaria jest społeczeństwem jednego statusu, w tym sensie, że wszyscy Egalitarianie są traktowani jako posiadający równą wartość. Pomyślność i wolność jednej osoby jest równie cenna co pomyślność i wolność każdej innej. Podstawowe uprawnienia – rządy prawa, tolerancja, równość szans – są gwarantowane konstytucyjnie. Urzeczy-

wistniają się również dzięki zaangażowaniu Egalitarian w zapewnienia każdemu takich warunków życia, aby te równe prawa miały dla swoich posiadaczy równą wartość. Mają rozbieżne zdania odnośnie tego, jak to zrobić, jednak obecnie popularność zdobywa pogląd, wedle którego można stworzyć pewną podstawową ekonomiczną i polityczną strukturę, aby zapewnić każdemu lepszą sytuację poprzez postawienie na pierwszym miejscu tych, którym powodzi się najgorzej. Zgodnie z tym poglądem, nie ma usprawiedliwienia dla jakiegokolwiek nierówności, o ile nie ma ona na celu polepszenia sytuacji tym, którzy mają sytuację najgorszą. Wszyscy są zgodni co do tego, że progresywne opodatkowanie i rozwinięty system państwowej opiekuńczości powinny zapewnić przyzwoity minimalny standard życia dla każdego. Wśród Egalitarian można również zaobserwować pęd do podnoszenia owego minimum poprzez rozwiązania polityczne, które stopniowo wyeliminują niekorzystną sytuację najuboższych. Pęd ów napędzany jest przez poczucie niesprawiedliwości, dzięki któremu nieustannie starają się odnaleźć kolejne przypadki nieuprawnionej nierówności lub niekorzystnej sytuacji – niezależnie od tego, co za nimi stoi: religia, klasa, pochodzenie etniczne, płeć i tak dalej – i realizować politykę, która uczyni Egalitarian równiejszymi pod względem warunków życia.

Czy takie miejsce jak Egalitaria jest możliwe? Precyzyjniej rzecz ujmując: czy urzeczywistnienie Egalitarii jest wykonalne? Czy można ją zrealizować we współczesnym świecie? I czy Egalitaria mogłaby przetrwać: czy można by ją stabilnie utrzymać przez długi czas? Niektórzy wątpią w wykonalność takiego przedsięwzięcia. Niektórzy znowu twierdzą, że, nawet jeśli jest ono wykonalne, to nie mogłoby na dłuższą metę przetrwać. Niektórzy uważają, że, gdyby było wykonalne, to mogłoby przetrwać, ale wykonalne nie jest. Obawiam, że takie opinie poparte są słusznymi racjami. Pragnę wskazać dwa główne powody dla wątpliwości co do możliwości osiągnięcia i utrzymania systemu Egalitarii, a rozważania zakończę hipotezą odnośnie ich implikacji dla pojmowania przez nas zasady obrony praw człowieka.

Pierwszym powodem, dla którego uważa się, iż Egalitaria okazuje się ostatecznie mirażem jest to, co możemy nazwać libertariańskim ograniczeniem. Odnajdziemy je przede wszystkim w sferze ekonomicznej. Egalitarianie interesują się (lub powinni się interesować) osiągnięciem maksymalnego wzrostu ekonomicznego. Nie mogą oni równości zastąpić efektywnością. Starają się raczej w efektywny sposób realizować ekonomię, która pozwoli im osiągnąć najwyższy poziom równości warunków na najwyższym wykonalnym poziomie ekonomicznym. Najuboższym (i wszystkim innym) w równiejszym systemie powinno powodzić się przynajmniej tak dobrze, jak tym, którym powodzi najgorzej (i wszystkim innym) w systemie mniej równym. Jeśli kosztem większej równości miałyby być perspektywa mniejszych szans na powszechny dobrobyt, egalitariańskie nadzieje urzeczywistnienia – nie wspominając już o utrzymaniu – Egalitarii, przynajmniej w warunkach wolności są odpowiednio osłabione.

Egalitarianie ostatnio są (lub być powinni) uważnymi badaczami ekonomii libertariańskiej. Wiedzą, które rynki sobie radzą, a które radzić sobie nie mogą. Z jednej strony, wiedzą, kiedy i w jaki sposób rynki mogą upaść. Rynki reprodukują istniejące nierówności w zdolnościach, zasobach i władzy; mogą generować dysekonomie, takie jak zanieczyszczenie, z którymi nie będą potrafiły sobie poradzić; mogą, jeśli wymkną się spod kontroli, doprowadzić do stworzenia oligopolu lub monopolu; mogą zniszczyć środowisko naturalne przez wylesianie i inne działania; mogą wywołać chciwość, konsumeryzm, komercjalizm, oportunizm, polityczną bierność, obojętność i anonimowość – stworzyć świat wyobcowanych nieznanym. Nie mogą sprawiedliwie rozdystrybuować dóbr publicznych lub wspierać społecznej odpowiedzialności za używanie zasobów czy działanie demokracji w miejscu pracy lub spełniać społeczne i indywidualne potrzeby, których nie da się wyrazić w formie zdolności nabywczej lub równowagi potrzeb obecnych i przyszłych pokoleń.

Z drugiej strony, rynki są nieodzowne i nie mogą być imitowane. Nie ma żadnej alternatywy dla rynków, która mogłaby służyć za narzędzie do wysyłania sygnałów dla przekazywania, na sposób zdecentralizowany, informacji odnośnie smaków, technik produkcyjnych, zasobów i tak dalej, lub za procedurę odkrywania, przez którą nerwowe jednostki, dążąc do zysku inwestycyjnego, znajdują nowe sposoby na zaspokojenie potrzeb lub nawet za, jak sam Prorok Marks to przyznał, arenę wolności i wyboru. Egalitarianie wiedzą, że ekonomie centralnego planowania zawsze przegrają z ekonomią rynkową, wiedzą też, że nawet jeśli rynek zostanie w rozmaity sposób poddany socjalizacji, „socjalizm rynkowy” pozostanie w najlepszym razie źle zdefiniowaną nadzieją.

Egalitarianie wiedzą również, że żadna ekonomia nie może funkcjonować w oparciu o altruizm i same bodźce moralne oraz że materialne bodźce, a szczególne motywacje wypływające z chęci zysku, są niezbędne dla dobrego funkcjonowania ekonomii. Większość pracy, która powinna zostać wykonana, w szczególności funkcje inwestycyjne, musi opierać się na motywacjach, które wywodzą się z dążenia jednostek do materialnej korzyści dla siebie i dla swojej rodziny. Wiedzą, w skrócie, że każda wykonalna i trwała ekonomia musi opierać się na procesach rynkowych i bodźcach materialnych, niezależnie od tego, jakiej poddane są kontroli oraz jak są uzupełniane tak, by mogły stać się odpowiedzialne, ze społecznego punktu widzenia (co, tym samym, stwarza i wzmacnia te same nierówności, które miały być zredukowane).

Drugim głównym powodem sceptycyzmu odnośnie możliwości realizacji i utrzymania systemu egalitariańskiego jest, tak zwane, ograniczenie komunitariańskie. Odnajdziemy je przede wszystkim w sferze kultury. Egalitarianie chcieliby, aby każdy mógł – przynajmniej rozważając kwestie publiczne i polityczne – osiągnąć pewien rodzaj wyabstrahowania od swojej własnej perspektywy i bieżących okoliczności. Mają nadzieję, iż są w stanie postrze-

gać każdego, włącznie z samymi sobą, bezstronnie, ujmując każde życie jako równie wartościowe oraz pomyślność i wolność każdego człowieka jako równie cenne. Profesor Rawls wyobraził taki punkt widzenia w swojej koncepcji „Sytuacji Pierwotnej”, gdzie jednostki rozumują ukryte za „zasłoną niewiedzy”; inni myśliciele próbowali ująć to na rozmaite inne sposoby.

Niemniej Egalitarianie muszą przyznać, iż nie jest to naturalna postawa w świecie, w którym żyjemy i że wydaje się coraz mniej naturalna w wielu miejscach na ziemi. Jugosłowianie niemal w jedną noc przeobrazili się w Serbów i Chorwatów. Ogromne znaczenie miał dla niektórych Czechosłowaków fakt, że są Słowakami. A niektórzy Kanadyjczycy czują się w głębi serca mieszkańcami Quebecu. Nawet czarnoskórzy, latynoscy czy azjatyccy Amerykanie upierają się, by określano ich w duchu poprawności politycznej. Wydaje się, że przynależność do określonych rodzajów grup, identyfikowanie i bycie identyfikowanym jako należącego do tych grup, staje się coraz ważniejsze dla szczęścia wielu ludzi. Jeśli tak jest, to „polityka równej godności”, która wszystkie jednostki traktuje równo, niezależnie od ich grupowych przynależności, jest zagrożona.

Weźmy ideę braterstwa. W przeciwieństwie do wolności i równości, które są warunkami do osiągnięcia, to, kim są nasi bracia, zdeterminowane jest przeszłością. My i nasi bracia tworzymy zbiór, silnie skontrastowany z resztą ludzkości, a szczególnie z tą częścią ludzkości, w której upatrujemy źródła zagrożenia, przedmiotów zawiści lub niechęci. Historia braterstwa podczas wydarzeń rewolucji francuskiej jest tu pouczająca. Rewolucja rozpoczęła się od obietnicy uniwersalnego zbratania; wkrótce później oznaczało to patriotyzm; ostatecznie idei użyto do usprawiedliwienia bojowego nastawienia względem wrogów zewnętrznych i czystek wśród wrogów wewnętrznych. Rewolucyjne hasło „*la fraternité ou la mort*” zyskało w ten sposób nowe, złowieszcze znaczenie, zwiastujące przemoc najpierw wobec nie-braci, a następnie wobec braci fałszywych. Kolektywna lub wspólnotowa tożsamość zawsze wymaga, jak mówi, „innego”; każde stwierdzenie o przynależności zawiera, wyrażoną wprost lub nie-wprost, klauzulę o wykluczeniu. Zadanie Egalitarian polega na unieszkodliwieniu takich wykluczeń.

Problemem jest osiągnięcie ogólnego przyzwolenia dla mnogich tożsamości, które nie wchodzą ze sobą w konflikt. Jednak ile sytuacji we współczesnym świecie sprzyja takiemu celowi? Sytuacją najmniej obiecującą, najbardziej wybuchową, wydaje się ta, w której znalazły się federalne państwa byłego komunistycznego bloku, zamieszkałe przez ludzi, czujących wobec siebie historyczną wrogość, a których poziomy rozwoju ekonomicznego znacznie się od siebie różnią. Najmniej nieobiecującym przykładem są być może polietniczne społeczeństwa, składające się głównie z rozmaitych grup imigrantów, które domagają się prawa do swobodnego wyrażania swojej tożsamości w obrębie ekonomicznych i politycznych instytucji dominującej kultury. Jednakowoż i tutaj,

jeśli tylko prawo to jest interpretowane jako kolektywne prawo do równego uznania, pojawia się zagrożenie dla egalitaryzmu: polega na tym, że traktuje się jednostki tylko, lub przede wszystkim, jako nosiciele swoich kolektywnych tożsamości. A zatem tym samym powstaje Komunitaria, nie Egalitaria.

Oto dwa główne powody, by wątpić w możliwość urzeczywistnienia Egalitarii na tym świecie (nie wspominając już o wprowadzeniu jej wszędzie, na całej ziemi). W sposób naturalny prowadzą one tych, których przekonują, do przyjęcia anty-egalitarnego politycznego stanowiska. Składają się na dwa główne źródła prawicowego myślenia: libertariańskiego i komunitarystycznego. Oba nurty odwołują się do poważnego ograniczenia zdolności ludzi do abstrahowania i bezstronności, które to ograniczenie nie pozwała im postrzegać życia każdego człowieka jako równie wartościowego. Oba nurty są na tyle mocne i przekonujące, że mogą przekonać rozsądnych ludzi do odrzucenia egalitaryzmu.

Jak zatem – w świetle ostatniego argumentu – winniśmy traktować prawa człowieka? Sądzę, że wniosek jest następujący: powinniśmy sprawić, aby lista praw człowieka była rozsądnie krótka i rozsądnie abstrakcyjna. Powinna zawierać podstawowe obywatelskie i polityczne prawa, rządy prawa, swobodę wypowiedzi, wolność stowarzyszeń, równość szans oraz prawo do jakiegoś podstawowego poziomu materialnego dobrobytu, wszelako nic więcej. Tylko te prawa bowiem posiadają perspektywę zabezpieczenia zgody między szerokim spektrum współczesnego życia politycznego, mimo tego, iż rodzą się w tym miejscu nowe spory odnośnie tego, jak te abstrakcyjne prawa mają się ukonkretniać, jak to, co formalne, ma się stać realne. Kto jest posiadaczem praw obywatelskich i politycznych? Obywatele? Członkowie narodowości? Imigracyjni robotnicy? Uchodźcy? Wszyscy mieszkańcy danego terytorium? Czego dokładnie wymagają rządy prawa? Czy wiążą się z wyrównaniem dostępu do porad prawnych i prawnej reprezentacji? obrońców publicznych? Równej reprezentacji mniejszości w ławie przysięgłych? Prawa do podważania bez powodu decyzji ławy? Kiedy swoboda wypowiedzi i stowarzyszenia jest prawdziwie wolna? Czy ze swobody wypowiedzi wynikają wnioski odnośnie dystrybucji i formy własności mass mediów oraz sposobów i zasad ich publicznej regulacji? Czy wolność stowarzyszeń pociąga za sobą pewną formę demokracji industrialnej, która wykracza poza doraźne zyski? Co musi ulec wyrównaniu, by możliwa była równość szans? Czy ta kwestia należy do problemów braku dyskryminacji wobec istniejącej sytuacji nierówności ekonomicznych, społecznych i kulturowych, czy może owa sytuacja stanowi pole, w obrębie którego szanse mogą ulec wyrównaniu? Jakie jest podstawowe minimum? Czy powinno być ustalone na bardzo niskim poziomie tak, aby uniknąć efektu bodźców negatywnych? Jeśli tak, to na jak niskim poziomie? Czy może powinien zostać ustalony podstawowy poziom dochodu dla wszystkich, a jeśli tak, to czy powinno to obejmować także tych, którzy, choć mogą, to nie pracu-

ją lub nie przyjmują ofert pracy proponowanych w urzędzie? Jak rozumieć i zmierzyć podstawowy minimalny poziom materialnego dobrobytu – w kategoriach opieki państwowej, dochodu, zasobów, poziomu życia, podstawowych zdolności lub może w jakiś inny sposób?

Obrona praw człowieka oznacza obronę pewnego rodzaju „egalitarnej równiny”, na której mogą rozgrywać się tego typu polityczne konflikty i spory. Mam nadzieję, iż przedstawiłem przekonujące argumenty na rzecz tego, że istnieją silne racje przeciw rezygnacji z owej równiny na rzecz któregośkolwiek z czterech państw, które zwiedziliśmy, nawet jeśli zasada obrony praw człowieka nie może nas zbliżyć do Egalitarii.

Równina jest oblężona. Jedna armia powiewa komunitariańską flagą i praktykuje „czystki etniczne”. Już zniszczyła Mostar i inne miasta, a obecnie stanowi zagrożenie dla Kosowa i Macedonii. Przygotowuje się do oblężenia Sarajewa, mordując i głodząc mężczyzn, kobiety i dzieci; gwałcąc kobiety tylko dlatego, że mają niewłaściwą tożsamość grupową. Jesteśmy współwinni temu, iż ta sytuacja trwa nadal, tocząc się w murach współczesnej cywilizowanej Europy. Barbarzyńcy stoją u bram.

Wierzę, iż zasada obrony praw człowieka wymaga położenia kresu naszemu współudziałowi i uległości. Musimy wesprzeć Sarajewo i pokonać barbarzyńców siłą. Tylko wówczas możemy znowu udać się w naszą podróż do Egalitarii, do której, jeśli można kiedykolwiek dotrzeć, prowadzi droga przez równinę praw człowieka.

OKRUCIEŃSTWO NA PIERWSZYM MIEJSCU

Źródło: J. Shklar, *Zwyczajne przywary*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak i Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1997 (przeł. M. Król)

Filozofowie nieczęsto mówią o okrucieństwie. Temat ten pozostawia ją dramaturgom i historykom, którzy z kolei chętnie się nim zajmują. Klasyczna tragedia jest nie do pomyślenia bez elementu fizycznego okrucieństwa, także w klasycznej komedii odnajdujemy okrucieństwo moralne, ale na próżno szukalibyśmy u Platona dialogu o okrucieństwie. Arystoteles rozważał patologiczne bestialstwo, ale nie okrucieństwo. Okrucieństwo nie należy do jednego z siedmiu grzechów głównych, spośród których pycha jest grzechem najcięższym. Dla świętego Augustyna znacznie ważniejsze od kwestii okrucieństwa było rozważanie licznych przejawów ludzkiej chciwości i zachłanności. O mściwości jako głównym składniku grzechu nienawiści często mówili teologowie średniowiecza Okrutni tyrani byli potępiani, Dante w *Piekle* wynajdywał dla nich szczególnie okrutne kary. Jednakże jedyne ilustracje okrucieństwa przedstawione we freskach Giotta w kaplicy Areny w Padwie są umieszczone u stóp zimnej i obojętnej postaci reprezentującej Niesprawiedliwość. By zobaczyć, jak naprawdę wygląda okrucieństwo musimy oczywiście obejrzeć *Sąd Ostateczny* Giotta, gdzie potępionych traktuje się wszelkimi możliwymi narzędziami tortur, jakie wynaleziono. Z kolei opisy takich scen możemy również przeczytać u Dantego. Uważano, powiedzmy to jasno, że cierpienie jest dobre dla człowieka, a nawet traktowano je jako oznakę błogosławieństwa. Można to odnaleźć w twarzach męczenników. Prawdopodobnie zakres religijnie usprawiedliwionego okrucieństwa uniemożliwiał myślenie o ludzkim okrucieństwie jako o odrębnym i absolutnym złu. Oczywiście, ci chrześcijanie, którzy zaczęli wątpić w istnienie fizycznych męczarni w piekle, niepokoiłi się okrucieństwem i mściwością przypisywanymi samemu Bogu. Już w XVIII wieku było to powszechnie dyskutowane, zwłaszcza w Anglii, w której świecki humanizm rozpoczął swą niezwykłą karierę Humanizm oczywiście miał też zawsze wrogów. Były nimi rygor religijny, teoria przetrwania najbardziej przystosowanych, radykalizm rewolucyjny, atawizm wojenny, sportowe manie męczyzn. Humanizm ów był również narażony na inne, nigdy nie ustające zagrożenia. Pomimo tego, poważne traktowanie okrucieństwa zaczęło być i pozostało ważnym składnikiem przyjętej w Europie moralności, nawet w czasach niepohamowanych zbrodni. Jednakże uważanie okrucieństwa za główną przywarę jest zupełnie czymś innym niż zwykłym humanitaryzmem.

Nienawiść wobec okrucieństwa bardziej niż wobec jakiegokolwiek innego zła doprowadza do radykalnego zerwania i odrzucenia konwencji religijnych i politycznych. To zaś z góry skazuje na życie pełne sceptycyzmu, niezdecydowania, niezadowolenia oraz często mizantropii. Rzadko zatem podejmowano próby rozpatrywania okrucieństwa jako pierwszej przywary i nieczęsto na ten temat dyskutowano. Okrucieństwo według większości filozofów stano wiło zbyt głębokie zagrożenie dla rozumu, by odważali się je rozważać.

Większość z nas intuicyjnie wie, co jest dobre, a co złe. Jednakże, i co jest bardziej znaczące, głęboko różnimy się co do tego, którym cnotom i którym przywarom przyznajemy pierwsze miejsce. Bardzo niewielu ludzi podjęło emocjonalne i społeczne ryzyko postawienia okrucieństwa na pierwszym miejscu i uznania go za bezwarunkowe *summum malum*. Można powiedzieć, że spośród moralistów jedynie Montaigne oraz jego uczeń Monteskiusz uczynili to w tak konsekwentny sposób. Nie trudno też zrozumieć dlaczego pozostali raczej odosobnionymi przykładami. Postawienie okrucieństwa na pierwszym miejscu oznacza odrzucenie pojęcia grzechu, rozumianego tak, jak w religii objawionej. Grzechy są przekroczeniem boskich przykazań i obrazą Boga. Pycha – czyli odrzucenie Boga – zawsze była najcięższym grzechem, z którego wypływały dalsze. Jednakże okrucieństwo – czyli celowe zadawanie fizycznego bólu słabszemu po to, by wzbudzić w nim obawę i strach – jest złem skierowanym przeciwko innej istocie. Jeśli okrucieństwo uważamy za najwyższe zło, to oceniamy je jako samo w sobie, nie zaś dlatego, że oznacza ono odrzucenie Boga czy też innych wyższych norm. Jest to osąd dokonywany w świecie, gdzie okrucieństwo jest częścią składową naszego zwyczajnego, normalnego życia, a także codziennej praktyki publicznej. Stawiając bezwarunkowo okrucieństwo na pierwszym miejscu i wiedząc, że żadna instancja ponad nami nie usprawiedliwia ani nie odpuszcza aktów okrucieństwa, zamykamy możliwość odwołania się do jakiegokolwiek wyższego porządku oprócz otaczającej nas rzeczywistości. Nienawiść wobec okrucieństwa – i to nienawiść do najwyższego stopnia – doskonale koresponduje z religijnością biblijną. Jednakże umieszczenie go na pierwszym miejscu nie odwołałnie powoduje wykroczenie poza sferę religii objawionej, gdyż takie ujęcie sprawy jest czysto ludzkim sądem dotyczącym ludzkiej kondycji, a co za tym idzie sądem odległym od religii. Jednakże nie tylko religijny sceptycyzm podsuwa decyzję o umieszczeniu okrucieństwa na pierwszym miejscu. Raczej decyzja ta wynika z doświadczenia, że obyczaje oraz brutalność wierzących nie wyróżniają ich od niewierzących. Machiavelli odniósł tryumf, zanim napisał choćby jedno zdanie. Zatem stawianie okrucieństwa na pierwszym miejscu oznacza spór nie tylko z religią, ale również ze zwyczajną polityką.

Dlaczego człowiek miałby z taką intensywnością nienawidzić okrucieństwa? Montaigne uważał, iż jest to kwestia wyłącznie psychologiczna. Dlatego najpierw zanalizował własne uczucia i odkrył, że samo patrzeć na okrucień-

stwo budzi w nim gwałtowną awersję. Była to totalnie negatywna reakcja, gdyż, jak o tym mówi: „ohyda okrucieństwa bardziej mnie zaprawia do łagodności, niżby to jakikolwiek rzecznik łagodności zdołał osiągnąć”. W istocie, litość często powodowana jest małodusznyimi pobudkami. Nie zawiera w sobie niczego pozytywnego, ani specjalnej aprobaty dla miłosierdzia, ani dla ludzkich uczuć. Litość służy jedynie powściągnięciu odruchów naszego okrucieństwa. Montaigne nie miał zaufania do ludzi słabych, bowiem uważał ich za ludzi chwiejnych, którzy łatwo stają się okrutnikami. Okrucieństwo, podobnie jak i kłamstwo, budzi odruchowy wstręt, gdyż jest takie „brzydkie”. Jest także przywarą wypaczającą ludzki charakter, a nie przekroczeniem boskich czy ludzkich praw. Powinniśmy wierzyć słowom Montaigne’a, kiedy mówi, że najzwyczajniej nienawidził okrucieństwa: „to bowiem, czego się nienawidzi, uważa się za coś”. I chociaż jego wstręt do okrucieństwa wynikał z jego prywatnej decyzji, to nie był to wybór przypadkowy ani też wybór, który pojawił się w historycznej i intelektualnej próżni [...].

Jest rzeczą oczywistą, że Montaigne już przed rozpoczęciem pisania swych *Prób* właściwie utracił wiarę w zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo, chociaż, zdaje się, nie utracił wiary w Boga. Następnym krokiem, który uczynił on i jemu współcześni, było zwrócenie się do klasycznych, starożytnych filozofów. Montaigne zresztą zawsze pozostał dłużnikiem ich mądrości. Istniało jednakże w tym neopoganizmie niebezpieczeństwo, którego Montaigne nie mógł być zignorować. Albowiem przy swojej wrażliwości musiał stwierdzić, że Machiavelli także nie przestrzegał chrześcijańskich norm i że ten jawny wróg religii objawionej był głównym nauczycielem okrucieństwa oraz że jego własna mizantropia stanowiła stałe moralne zagrożenie. Montaigne’owi musiało się zdawać, że okrucieństwo jest wszędzie, że jest to wszechobecna choroba moralna Europy. Umieścił też okrucieństwo na pierwszym miejscu wśród przywar, gdyż było to zło najbardziej rzucające się w oczy i najmniej dające się zmienić, zwłaszcza w trakcie ówczesnych wojen religijnych. Zatem pierwsze trzy *Próby*, co nie budzi zdziwienia, wymierzone są przeciwko Machiavellemu. W pierwszym eseju poglądy Machiavellego zostają wywrócone na nice. W *Księciu* Machiavelli zadał pytanie, czy bardziej skuteczne dla władcy, który sam siłą zdobył władzę, są rządy okrutne czy też łagodne i uznał, iż w sumie okrucieństwo działa skuteczniej. Montaigne zaś podjął pytanie, które mogłyby zadać ofiary takiego księcia – czy lepiej błagać o litość czy też w obliczu okrucieństwa podjąć wyzwanie? Doszedł jednak do wniosku, że na to pytanie nie ma oczywistej odpowiedzi. Ofiary nigdy nie mają żadnej pewności. Muszą radzić sobie bez pomocy przewodnika. Druga z *Prób* dotyczy smutku tych, którym zmarły dzieci i przyjaciele. Trzecia zaś podsuwa środki ostrożności, jakie można przedsięwziąć przeciwko terrorowi książąt. Gdyby, zaraz po śmierci władców, sporządzano listę ich czynów, to może pragnienie pośmiertnej chwały powstrzymywałoby ich od okrucieństwa już za życia. I rzeczywiście Machiavelli

zauważa, że bezwzględny oprawca nie będzie cieszył się dobrą reputacją w historii, nawet jeżeli będzie skuteczny we wszystkich swych działaniach. Zostanie pozbawiony udziału w sławie. Machiavelli nie wspomina, czy to ostrzeżenie będzie skuteczne. Jednakże, jeśli rozważymy przypadek Tamerlana, bohatera Marlowe'a, ogarniętego pasją sławy, która wiedzie go od jednej rzezi do drugiej, to zaczynamy wątpić, czy obawa przed pośmiertną niesławą mogłaby go powstrzymać od okrucieństwa. Montaigne zbyt dobrze zdawał sobie sprawę z tego, czym jest okrucieństwo ambitnego księcia owładniętego pasją sławy, by pokładać zbyt wiele nadziei w jakichkolwiek sposobach powstrzymania owego okrucieństwa. Jednak, odczytując *Księcia* w taki sposób, w jaki mogłaby czytać go ofiara książęcego okrucieństwa, Montaigne mocno zaznacza odmienny charakter swojego klasycyzmu od klasycyzmu Machiavellego. Postawienie okrucieństwa na pierwszym miejscu było natychmiastową reakcją na nową wiedzę o polityce. Nic pogodziło to Montaigne'a z religią objawioną. W istocie zaś umocniło jego przekonanie, że chrześcijaństwo nie uczyniło niczego, aby pohamować okrucieństwo. Nie chciał nawet przyznać, czy jego własna nienawiść do okrucieństwa jest jakąś formą czy może pozostałością moralności chrześcijańskiej. Przeciwnie, umieszczenie okrucieństwa na czele przywar rozjątrzyło jego niechęć w stosunku do instytucjonalnej religijności, którą w najlepszym przypadku traktował jako hipokrytyczną, a w najgorszym – jako aktywnie okrutną.

Zarówno dla Montaigne'a, jak i później dla Monteskiusza, moralne niepowodzenie chrześcijaństwa najmocniej przejawiało się w poczynaniach Hiszpanów w Nowym Świecie. Konkwistadorzy nie byli jedynie postaciami historycznymi, byli aktorami w ponadczasowym moralitecie. Montaigne widział w nich najwyrazistszy przykład niepowodzenia chrześcijaństwa, które, choć przechowywało bardziej czystą postać doktryny niż pozostałe religie, to miało znacznie mniejszy wpływ na ludzkie postępowanie. Mahometanie i poganie postępowali często lepiej niż chrześcijanie. Jaką to możliwość utraciono przez to, że Nowy Świat odkryli Hiszpanie! Jakże wspaniałe mógłby rozwinąć się ten Nowy Świat, gdyby jego mieszkańcom zaszczepiono greckie i rzymskie cnoty! Zamiast tego nastąpiła bezprzykładna rzeź w pogoni za złotem, połączona z hipokrytycznymi deklaracjami o nawracaniu pogan na chrześcijaństwo. Albowiem hipokryzja i okrucieństwo idą zawsze w parze ożywione jednakową gorliwością. Gorliwość zastąpiła religię i filozofię, zaś jej działanie „czyni cuda, gdy sekunduje popędom naszym do nienawiści, okrucieństwa, ambicji, chciwości, oszczerstwa i buntu” i temu podobnych. Tego rodzaju oskarżenie wykraczało daleko poza tradycję chrześcijańskich reformatorów, którzy, zawsze karcąc błędzący Kościół, przywoływali przykład Chrystusa i Apostołów. Według Montaigne'a dystans pomiędzy wiarą a postępowaniem był nie do pokonania. Monteskiusz posłużył się obrazem miłosiernego Chrystusa, który zawstydzona okrutnego Inkwizytora, ale uczynił to w spo-

sób ironiczny, ponieważ argumenty włożył w usta iberyjskiego Żyda. Dla Monteskiusza nie było już ważne jawne praktykowanie religijności. Albowiem wszystkie religie winny być traktowane jako formy społecznej kontroli – koniecznej, ale w sumie niezbyt godnej podziwu. Hiszpanie byli, o czym należy pamiętać, „w najwyższym stopniu chrześcijańscy”, kiedy wyruszyli dokonywać rzezi. Byli jednak takimi samymi zdobywcami jak wszyscy inni, czy to w przeszłości, czy też współcześnie. Powinniśmy odczuwać coś więcej niż tylko lekki niesmak wobec tego typu okrucieństwa, tak swobodnie łączonego z pobożnością.

Według Monteskiusza, Hiszpanie stworzyli nowy koszmarny świat. Nie tylko w wyniku przesądu „odrzucili wszystkie łagodne i ludzkie uczucia”, ale również zaplanowali stworzenie nowego porządku rzeczywistości. Kiedy spotkali ludność o tak odmiennym wyglądzie i obyczajach, łatwo mogli sobie powiedzieć, że Bóg nie mógł być tak odrażających ciał obdarować duszą i że jest oczywiste, iż owym stworzeniom brak wyższych kwalifikacji umysłowych. Skoro Hiszpanie rozpoczęli już stosowanie okrucieństwa, to szczególnie ważne stało się uznanie, że „jest niemożliwym samo przypuszczenie, że owe stworzenia są ludźmi, albowiem uznanie ich za ludzi mogłoby wzbudzić podejrzenie, że my sami nie jesteśmy chrześcijanami”. Zarówno dla Monteskiusza jak i dla Montaigne’a Hiszpanie w Nowym Świecie stanowili skrajny przykład okrucieństwa w życiu publicznym. Był to tryumf machiawellizmu, zawdzięczany tym, którzy mienili się jego głównymi antagonistami. Oto okrucieństwo i fałszywa pobożność zjednoczyły się, by dowieść racji Machiavellemu.

Hipokryzja oraz samoułuda ułatwiają okrucieństwa, dlatego też te dwie przywary muszą znaleźć się wysoko na liście, którą otwiera okrucieństwo. I tak jest w przypadku inteligentnego i okrutnego Usbeka tyrauna z Monteskiuszkowskich *Listów perskich*, który w typowy sposób podlega samoułudzie. Wierzy, że kobiety, cierpiące katusze w jego seraju, kochają go wszystkie, są bowiem tak odmierne od niego. Nieuczciwość staje się w tym przypadku nie tyle pogwałceniem prawdy, co raczej wspomaga okrucieństwo. Jednakże inne, tradycyjne przywary, które są odległe od okrucieństwa, w ogóle nie szokują Monteskiusza. Nie kłopotał się objawami głębokiego uczucia, nawet jeśli było to uczucie kazirodcze. Stanowiło to radykalny intelektualny gest, który jednak sygnalizował, jak bardzo Monteskiusz stawiając okrucieństwo na pierwszym miejscu oddalił się od wszystkich tradycji. Również Montaigne uznawał splot kłamstwa, zdrady, złości i okrucieństwa za daleko gorszy niż cudzołóstwo, tak bardzo potępiane przez innych moralistów. W gruncie rzeczy żądza w ogóle nie była uznawana za winę. Monteskiusz dowodził, iż czynimy siebie nieskończenie gorszymi, kiedy nienawidzi my najnaturalniejszych i koniecznych czynności. Cóż może być bardziej okropnego niż ukrywanie w ciemności poczęcia nowego życia, kiedy w biały dzień niszczymy życie z okrzykiem radości wołając: „zabijać, kraść, zdradzać”. Takie przewartościowanie wartości dokonane

przez Monteskiusza doprowadziło go nie tylko do odrzucenia doktryny chrześcijańskiej, ale w istocie usytuowało go poza większością konwencji przyjętych w ówczesnym świecie. W opinii Monteskiusza pogarda, którą odczuwają Europejczycy wobec swej fizyczności, stanowiła jeszcze jedną oznakę ogólnej moralnej głupoty ludzkości.

Pomimo rad, jakie sami dawali i odruchowego pozytywnego na stawienia do świata obydwu – Monteskiusza i Montaigne’a – nienawiść do okrucieństwa doprowadziła do głębokiej filozoficznej mizantropii. Monteskiusz był mistrzem czarnego humoru i satyry, zaś Montaigne wielokrotnie wybuchał pogardą wobec swych bliźnich. Kiedy jego pogarda osiągnęła maksimum, uznał, że „bardziej ucieszne jest śmianie się niż płkanie”, bowiem „jest ono bardziej wzgardliwe:, co jest rzeczą właściwą, gdyż „nigdy nie można dość nami wzgardzić wedle naszej wartości”. Nie idzie tu nawet o świadome zło, lecz o bezmyślność. Niewątpliwie stawiając okrucieństwo na pierwszym miejscu ryzykujemy, że staniemy się podatni na mizantropię. Jeśli okrucieństwo napawa nas przerażeniem, to pamiętając o faktach codziennego życia powinniśmy nieustannie być wzburzeni, przerażeni – jak Hamlet – interesownością zła. Montaigne nie był ani tak przerażony, ani też tak zdesperowany, by sądzić, że najlepiej byłoby, gdyby ludzie zaprzestali się rozmnażać, co Hamlet sugerował Ofelii. Jednakże Montaigne czasami nie mógł do szukać się niczego, co można by policzyć na korzyść ludzkości. Poszukując pozytywnych wartości, skierował zainteresowanie zatem ku głównym ofiarom ludzkiego okrucieństwa, czyli ku zwierzętom. Dla ludzi, którzy stawiają okrucieństwo na pierwszym miejscu wśród przywar, odruchowa strategia polega na poszukiwaniu moralnego potwierdzenia swoich poglądów właśnie pośród ofiar.

Wedle Montaigne’a zwierzęta górują nad nami moralnie pod każdym względem. „Zwierzęta są o wiele dorzeczniesze od nas i dzierżą się z większym umiarkowaniem w granicach natury”, zaś my „przypisujemy sobie dobra urojone i fantastyczne”. Zwierzęta mają niewzruszone poczucie rzeczywistości, poszukują jedynie odpoczynku, bezpieczeństwa, zdrowia i spokoju. My zaś postępujemy według zasad rozumu, wiedzy i sławy, co w rezultacie przynosi nam jedynie gorycz. Za wyjątkiem pszczół, zwierzęta chcą jedynie przetrwać i nie znają co to wojna i terror. Świnia Pyrrusa, która nie przejęła się sztormem na morzu, w Montaigne’u znalazła żarliwego admiratora. Monteskiusz porównując ludzi ze zwierzętami stwierdził, iż jesteśmy tylko pasierbami, a nie dziećmi natury, gdyż większość zwierząt „nie czyni tak złego użytku ze swych namiętności”, jak my to czynimy. Jednakże Montaigne uważał, że natura jest całkowicie sprawiedliwa. Tylko siebie samych możemy winić za nasze szaleństwa i okrucieństwa. I choć wysoko cenił Lukrecjusza, to nie mógł przyjąć jego melancholijnej wizji bezrozumnej i niszczycielskiej natury. Taka postawa spowodowałaby, że okrucieństwo przestałoby być przedmiotem ludzkich wyborów i decyzji moralnych, a stałoby się przeznaczeniem, co byłoby za-

chęcią do zachowania spokoju ducha. Montaigne porównywał człowieka ze zwierzętami nie po to, by potępiać naturę, ale by ujawnić ludzką głupotę, polegającą zwłaszcza na pogardzaniu życiem zmysłowym i fizycznym. Najwyższą oznaką głupoty wydawała się mu doktryna powiadająca, że człowiek jest najlepszym stworzeniem, przeznaczonym do panowania nad królestwem roślin i zwierząt. Skutkiem takiego właśnie poglądu jest to, że od najwcześniejszych naszych lat jesteśmy zachęcani do okrucieństwa wobec roślin i zwierząt. Jakież mógłby być większy absurd niż fakt, żeby „to nędzne i kruche stworzenie, które nawet nie jest swoim własnym panem [...] mieniło się panem i cesarzem świata?” Oto do jakiej skrajności doprowadza mizantropia, którą kieruje się ten, kto spogląda na ludzi poprzez pryzmat ich głównych ofiar – roślin i zwierząt.

Potrzeba ucieczki od mizantropii posuniętej aż do tego stopnia staje się oczywista, kiedy powodujemy się nienawiścią wobec okrucieństwa. Z pewnością pogarda wobec ludzkości oraz pogarda wobec samego siebie nie jest najlepszym lekarstwem na okrucieństwo. Wpędza nas do świata Machiavellego. Zatem istnieje nie tylko wielka pokusa całkowitego identyfikowania się z ofiarami, ale również pokusa ich idealizowania i przypisywania im nieprawdopodobnych zalet. Tak właśnie Monlaigne doszedł do zbyt wysokiego mniemania o zwierzętach i wieśniakach. Monteskiusz zaś gloryfikował Żydów, czynił tak przynajmniej dla celów politycznej argumentacji. Dickens idealizował dzieci. Kobiety Eurypidesa są aż nazbyt wspaniałe. Jest to oczywiście doskonały sposób zohydzenia okrucieństwa, ale, co istotniejsze, jest to też jedyny sposób uniknięcia mdłej mizantropii. Ofiary muszą odkupić ludzkość. Najstosowniejsze i najczęściej przypisywane ofiarom cnoty to męstwo i duma. Duma może być śmiertelnym grzechem dla tych, którzy głoszą wiarę i łagodność, jednakże dla ludzi stawiających okrucieństwo na pierwszym miejscu pośród przywar duma jest cnotą godną polecenia. Wówczas można docenić wspaniałą dumę księżny Malfii, bohaterki Webstera, dla której „uczciwe życie” stanowiło wszystko. W *Listach perskich* Monteskiusza, Roksana – jedna z żon Usbeka – jako sposób ucieczki z seraju i jako dowód buntu wybiera samobójstwo. Roksana tym samym okazuje nie tylko osobistą odwagę, ale również swą wyższość nad właścicielem, który również rozważa samobójstwo, ale tylko dlatego, że jest znudzony i sfrustrowany – despota pragnie skończyć z życiem, gdyż jego egzystencja nie ma uniwersalnego znaczenia. Ta cała paplanina Usbeka jest charakterystyczna dla zarozumiałości tyraństwa, natomiast śmierć Roksany jest aktem heroizmu i wyzwolenia [...].

Montaigne uważał męstwo za wspaniałą cnotę, jednakże nie zawsze był pewien słuszności nawet tej opinii. Męstwo odróżniał od agresji, uważając, że doskonale mężny jest tylko pokonany żołnierz a nie zwycięzca. Jedynie indiańscy królowie podbici przez łupieżczych Hiszpanów wykazali się męstwem mającym wartość bardziej duchową, a nie wyłącznie fizyczną. Niepo-

konana odwaga indiańskich władców polegała na pełnej godności odmowie zjednania sobie konkwestadorów, a nie na pragnieniu odniesienia zwycięstwa. Wieśniacy, którzy zawsze byli prześladowani, żyli w rezygnacji i umierali nie sprawiając zamieszania. Również w takiej postawie Montaigne upatrywał swoją formę męstwa. Zaś Monteskiuszowscy Żydzi prowadzili filozoficzne dysputy, kiedy wokół płonęły stosy Inkwizycji, a oni otwarcie i mocno, bez żadnych odstępstw, trwali w wierze swych ojców. Nie była to ich jedyna cnota. To tylko i wyłącznie Żydzi prowadzili działalność handlową, pomimo prześladowań i zakazów ze strony chrześcijan. W ten sposób Żydzi przechowali dla dobra Europy ten rodzaj społecznej działalności, który najprawdopodobniej ocalił Europę przed wojnami i machiawellizmem. Albowiem duch handlu jest zarazem duchem pokoju. Być może niszczy on najwyższe platońskie cnoty i kształtuje marne charaktery, jednakże ów duch handlu zawsze działał dla dobra publicznego i stanowił potężną siłę cywilizującą. Montaigne, który żył wcześniej, nie rozumiałby tej wątpliwej nadziei Monteskiusza. Jako arystokrata za szczególnie okropne uważał to, że Hiszpanie obrócili piękny kraj w perzynę jedynie „dla handlu perłami i pieprzem”.

Według Montaigne'a jedyna czysto arystokratyczna cnota – to znaczy odwaga jako styl życia – zasługiwała na podziw i szlachetny status. Stanowi ona przeciwieństwo okrucieństwa, które jest wyrazem tchórzostwa, męstwo bowiem jest wielkoduszne. Musimy jednak zauważyć, że męstwo, ponieważ polega na dążeniu do samodoskonalenia, często czyni ludzi obojętnymi na los innych. Służy tworzeniu heroicznego wizerunku samego siebie. Męstwo może być też skrajnym przejawem indywidualizmu. Montaigne dostrzegał niekiedy męstwo w wojsku jako braterstwo odważnych mężczyzn i podziwiał je tak, jak cenił sobie towarzystwo równych sobie. Podziwiał owo braterstwo pomijając cel, jaki połączył żołnierzy, a celem owym była przecież wojna, którą tak pogardzał. Uważał ją „za świadectwo naszej niedorzeczności i niedoskonałości”. Montaigne nie był pierwszym ani ostatnim, którego intrygował fakt, iż najbardziej brutalny ze wszelkich rodzajów społecznej działalności może również stać się okazją do okazania osobistej szlachetności, braterstwa i odwagi. Montaigne nie tylko nie znosił wojny, ale – przede wszystkim – nie żywił najmniejszego podziwu dla zwycięzców. Według niego wygranie wojny zależało wyłącznie od Fortuny. Odmienne niż Machiavelli, traktował Fortunę nie jako kobietę, nad którą może panować zdeterminowany i agresywny książę. Montaigne sądził, że Fortuna to ogół nie podlegających kontroli i niemożliwych do przewidzenia okoliczności. Aleksander Wielki i Juliusz Cezar trafili jedynie na dobrą koniunkturę. Zwycięzców po prostu pozbawiał wszelkich zasług. Zwycięstwa nie wynikały z wysiłków czy też z zalet charakteru. Jedynie ofiary mogą wznieść się ku prawdziwemu bohaterstwu, gdyż to je Fortuna najwyraźniej opuściła. Chwała utraciła swój blask. Ważne jest przede wszystkim to, czy ktoś bohaterstwo znosi klęskę. Jeżeli stawia się okrucieństwo na pierwszym miejscu, to takie

rozumowanie może doprowadzić do ideologii heroicznej samozagłady. I dla Montaigne'a rzeczywiście Sokrates był idealnym bohaterem, który z godnością popełnił samobójstwo. Pretensjonalny akt samobójstwa Katona był dla Montaigne'a czynem o znacznie niższej wartości.

Jest coś niepokojącego w idealizowaniu przez Montaigne'a pokonanych. Pokonani, podobnie jak i faworyci Fortuny, są jedynie pionkami w jej rękach. Są po prostu przegranymi. Nadmierne faworyzowanie pokonanych jest wszelako swojego rodzaju ucieczką przed mizantropią i formą poszukiwania etosu, który nie prowadziłby, jak to jest w przypadku religii objawionej, ani do nadmiernej gorliwości, ani do okrucieństwa. Męstwo, przyjmujące postać buntowniczej odmowy życia jako niewolnik czy ofiara, może prowadzić do izolacji i potencjalnie do samobójstwa. Podobnie jest z dumą. Postawa taka może być niesprawiedliwa w stosunku do ofiar. Zostają one niegodziwie wykorzystane do podtrzymania naszej miłości własnej i zapanowania nad naszymi obawami. Ofiary są zmuszone do służenia widowni. Któż jednak tak naprawdę wie, jak należy myśleć o ofiarach? Skoro każdy z nas może stać się ofiarą, to znaczy, iż ofiary są przypadkami w historii ludzkości. I my bywamy ofiarami, a nie ma w tym żadnej zasługi. Ponadto, cóż można uczynić dla tych, którzy nie tylko zostali ranni, ale utracili życie? Od tak dawna i przy tak wielu okazjach rozważano kwestię ofiar, ale od czasów Montaigne'a i Monteskiusza nie dokonał się tu żaden postęp. Kategoria ofiary musi zapewne istnieć w myśli politycznej, ale jest to pojęcie trudne do określenia. Często nie jesteśmy nawet pewni tego, kto jest ofiarą. Czy oprawcy, którzy mogli kiedyś doświadczać niesprawiedliwości są również ofiarami Czy ofiarami są tylko ci, których oprawcy prześladowają? Czy my wszyscy jesteśmy ofiarami naszego losu? Czy zawsze można dokonać po działu na ofiary i oprawców? A może jest tak, że zamieniamy się co jakiś czas rolami w odwiecznym dramacie wzajemnych okrucieństw? Zawsze, kiedy tylko zaczynamy myśleć o ofiarach, nękają nas pytania dotyczące odpowiedzialności, historii, osobistej niezależności, wolności publicznej i umysłowych predylekcji. Dzieje się tak z powodu straszliwych masakr, które miały miejsce w naszych czasach. Pociąga nas więc chęć zapożyczenia sięgnięcia po sposoby, którymi posługiwali się Montaigne i Monteskiusz, by uchronić się przed całkowitym upadkiem ducha.

Jednakże rozmiar współczesnych zbrodni prawie uniemożliwia wybranie kilku heroicznych postaci, bo wówczas pominięto się milczące miliony. Pominięcie milionów byłoby zafałszowaniem doświadczenia tych, którzy ocalili, byłoby więc upiększeniem przeszłości. Ofiarami byli tacy jak my, zwyczajni ludzie, którzy przeszli ogromne cierpienia. Jak mamy o nich myśleć? Jednym ze sposobów jest pamięć pełna pogardy. Dlaczego Żydzi szli na śmierć potulnie jak owce Takie myślenie jest szokujące i stanowi fałszywy zarzut. Można bowiem zapytać dlaczego w ogóle istnieją ofiary. I jest to nie tyle pytanie, ale

stwierdzenie, które winno wywołać jedyną możliwą reakcję: „nigdy więcej!” Wszelako, jak to przypomina nam Bruno Bettelheim, po prostu nie wolno traktować tych ludzi jak tępe zwierzęta. Jest to obraza nie do zniesienia dla przyjaciół i krewnych ofiar, obraza, która ukazuje niewidoczną i zadawnioną urazę. Kiedy Żydzi znaleźli się już w obozach, tylko siła z zewnątrz mogła ich ocalić, ale nikt nie nadszedł z pomocą. Bettelheim, mimo to, przypisuje winę jednostkom i grupom, które nie uczyniły wszystkiego, co można było uczynić dla utrudnienia zbrodni Niemcom. Można byłoby w ten sposób ocalić niektórych ludzi. Bettelheim stawia zarzuty ofiarom, ponieważ nie chce uwolnić ich od odpowiedzialności. Uwolnienie od odpowiedzialności przyczyniłoby się bowiem do za chowania ich w pamięci niejako ludzi, ale jako istoty pozbawione woli i inteligencji. Dopóki pozostawali przy życiu, dopóty byli odpowiedzialni, a zaprzeczanie temu czy ignorowanie ich błędów i mówienie wyłącznie o tych, którzy dokonali heroiczych czynów, byłoby nie sprawiedliwe wobec zmarłych oraz tych, którzy ocalili. Gdyby ofiary nie mogły popełniać błędów, nie byłyby istotami ludzkimi i wolno byłoby mówić o nich jak o owcach. Gdyby powiedziec mniej niż to uczynił Bettelheim, byłoby to poniżaniem ofiar, jednak nie można domagać się niczego więcej. W końcu przecież to nie ofiary, ale oprawcy są winni. Potępienie ofiar za cierpienia, których doznają, jest po prostu najłatwiejszym sposobem nabrania wobec nich dystansu. Z potępieniem ofiar jest podobnie jak z ich idealizowaniem – w najlepszym przypadku jest to zbędne, a może też być świadectwem trudności, z jakimi musimy sobie poradzić w obliczu okrucieństwa.

Jednakże idealizowanie ofiar politycznych jest nie tylko uchybieniem ich godności, ale jest to również samo w sobie niebezpieczne. Fakt, że ofiary politycznych tortur i niesprawiedliwości często nie są wcale lepsze od swych oprawców, należy już dziś do politycznej rzeczywistości. Ofiary czekają tylko na okazję, żeby zamienić się rolami ze swymi oprawcami. I nawet jeżeli okrucieństwo stawia się na pierwszym miejscu, niczego to nie zmienia. Nie jest istotne, czy ofiara tortur jest człowiekiem przyzwoitym, czy też jest łotrem. Nikt nie zasłużył na to, by stać się przedmiotem w trybach przerażających instrumentów tortur. A jednak, nawet za cenę bycia mizantropem, nie wolno pozwolić sobie na złudzenie, że bycie ofiarą stanowi formę samodoskonalenia. Jeśli bowiem zapomnimy, że każdy może stać się ofiarą i jednocześnie zaślepi nas nienawiść wobec tortur czy litość wobec bólu, to nieświadomie staniemy się pomocnikami oprawców w przyszłości, bowiem przecenimy los ofiary w chwili obecnej. Można łatwo ulec pokusie traktowania wszystkich ofiar jako w równym stopniu niewinnych, gdyż z samej zasady wynika, iż nie ma dobrowolnych ofiar. Taka postawa może doprowadzić do pobudzenia nie kończącej się wymiany okrucieństw w sytuacji, kiedy oprawcy i ofiary zamieniają się idami.

Chociaż może się to wydawać nieracjonalne, istnieje filozoficzne usprawiedliwienie dla takiego scenariusza. W swych wczesnych pracach Jean Paul Sartre

twierdził, że taka właśnie jest sytuacja ludzkości. Rozpoczął rozumowanie od stwierdzenia niezaprzeczalnego faktu, iż ofiary są stwarzane przez oprawców. Z tego punktu widzenia Żydzi są jedynie wytworem antysemitów. Nie chodzi oczywiście o opowieść historyczną, lecz o określenie Żydów jako ofiary w danym momencie (dotyczy to roku 1946, jednak od tego czasu powtarzało się to niejednokrotnie). Sartre trafnie wyjaśnia, że antysemita jest „tchórzliwym malkontentem”, który „zdecydował się wzbudzać przerażenie”. Na skutek stereotypu, który antysemita narzucił Żydowi, Żyd został tak silnie zdeterminowany przez sytuację społeczną, że pozostaje mu jedynie wybór pomiędzy ucieczką od rzeczywistości lub zaakceptowaniem siebie samego jako Żyda i jak najbardziej autentyczne odgrywanie roli ofiary. A to, jak zauważa Sartre, wymaga odwagi, a nawet czegoś więcej niż odwaga. Jak się zdaje, Sartre, w gruncie rzeczy, powrócił do Montaigne’a i do całej tradycji stoickiej, która z męstwa uczyniła najwyższą cnotę, *gloria victis*, czyli moralne zwycięstwo nad przeciwnościami losu i nikczemnymi oprawcami. Odwaga ofiary nie może w niczym zmienić jej losu, ale ofiara może zmienić swoją sytuację przez bohaterские wykazanie swojej wartości. W tym przypadku dotyczy to Żyda, w poprzednich stuleciach indiańskiego wojownika. Również niewolnik może pokonać swego pana buntując się lub popełniając samobójstwo. Ofiara traktowana jako bohater pokazuje szansę na powszechną ludzką wolność, która jest możliwa nawet w kajdanach.

Istnieje jednakże duża różnica pomiędzy poglądami Sartre’a i Montaigne’a na kwestię ofiary. Sartre wierzył w możliwość kształtowania przyszłości. Chociaż Żyd Sartre’a jest bezradny, to ostatecznie zostanie wyzwolony przez wojnę znoszącą raz na zawsze klasy społeczne. Takiej wojny Montaigne nie mógł być nawet sobie wyobrazić, czytywał jednak tych samych historyków co Machiavelli i podzielał pogląd, że wszystkie państwa przechodzą przez okresy rozwoju, schyłku i upadku. Montaigne jednakże, w przeciwieństwie do Machiavellego, nie sugerował, by należało wpływać na ów cykl przez podporządkowanie sobie Fortuny. Plan, jaki snuł Machiavelli w celu zapanowania nad wznoszeniami i upadkami Fortuny, był, jak każde przedsięwzięcie, uzależniony od sił historii, a więc nieuchronnie związany z okrucieństwem. Montaigne traktował tego rodzaju schematy jako tyleż daremne, co okrutne. Fortuna jest po to, by nas ograniczać, a nie zachęcać w naszych zapalach. Montaigne, poproszony przez władze kościelne o usunięcie wszelkich wzmianek na temat Fortuny, najzwyczajniej odmówił. Ofiary Sartre’a zostały jednakże zmiażdżone przez siły historii równie bezwzględnie, jak Fortuna Machiavellego. Bierna odwaga Sartre’owskiego Żyda jest tylko doraźną koniecznością. Przeznaczeniem Żydów ani innych ofiar nie jest bycie trwałymi moralnymi pomnikami czy też indywidualnymi przykładami bohaterstwa, takimi, jakich Montaigne uczynił ze swych indiańskich ofiar. Nadzieja jawiąca się na końcu tunelu historii polega w istocie na osłabieniu mizantropii znacznie głębszej nawet

niż ta, która cechowała Montaigne'a na najbardziej mrocznych kartach jego dzieł. Jest to jednak że dość rozpaczliwy rodzaj nadziei, zwłaszcza jeśli się ma w pamięci fakt, że droga do wyzwolenia nigdy się nie kończy i że jest usłana okrucieństwami, które powodują kolejne okrucieństwa.

Obraz zarysowany przez Sartre'a staje się jeszcze bardziej ponury, kiedy popatrzyć nań pomijając problem antysemity i Żyda. Są oni jedynie przykładami sytuacji poznawczej wszystkich ludzkich istot. Wszyscy jesteśmy ofiarami i wszyscy jesteśmy prześladowcami, bowiem postrzegamy innych jako obiekty obserwacji, a zatem wszyscy spoglądamy na siebie nawzajem jak na rzeczy. Niektórzy, by uniknąć owego trudnego uzależnienia, zwracają się ku sadyzmowi. Sami stają się strachem, który powodują. Postrzegają siebie jako okrutnych, zgodnie z tym jak zmusili innych do postrzegania siebie. Antysemita stanowi jedynie skrajny przykład tej formy ucieczki od samego siebie. Tak czy owak, a dotyczy to zarówno ofiary i jej ciemniźcyela, niewolnika i jego pana, podjęty zostaje nieautentyczny wysiłek ucieczki od samego siebie. Sadysta po prostu nie może znieść podwójnego ciężaru ograniczeń i możliwości. Bardziej uczciwą relacją pomiędzy autentycznymi istotami ludzkimi wydaje się całkowita wzajemna obojętność. Jesteśmy bowiem wszyscy podobni, ponieważ stanowimy dla siebie nawzajem przeszkody. Bez przyjaźni Montaigne popadłby w mizantropijny egoizm. U Sartre'a egoizm osłabia teoria zaangażowania, wywodząca się z doktryny walki klasowej. Chociaż jesteśmy rzeczywiście, jako jednostki, wobec siebie mniej niż niczym, to musimy zająć stanowisko w kwestii naszej przynależności klasowej. Istnieją tylko dwie grupy łatwo rozpoznawalne jako klasy, są to ofiary i ich oprawcy. Każdy musi opowiedzieć się za jedną lub za drugą stroną. Nie ma ucieczki od tej manichejskiej sytuacji: albo z nami, albo przeciwko nam. A w walce takiej wszystko jest dozwolone. Ofiara może nauczyć się szacunku dla samej siebie tylko przez stosowanie przemocy, o ile nie chce pozostać zawładnięta przez kogoś innego tak, jak Żyd przez antysemitę i niewolnik przez pana. Ofiara walki klas musi nauczyć się odgrywania swej roli, i to w okrutny sposób. Czy chodzi tu o ucieczkę od młodości, obojętności i mizantropii, które stanowią nasz los jako jednostek? Być może właśnie tak jest. W najlepszym przypadku będziemy mogli żyć spokojnie wzajemnie sobą pogardzając, kiedy skończy się historia zdominowana przez walkę klas. Mimo to, rewolucyjna wściekłość, nawet jeśli jest autodestrukcyjną fantazją, stanowi odpowiedź na ludzkie okrucieństwo. Jest to sposób na „okrutną nienawiść okrucieństwa”, jest to jednakże sposób bardzo odległy od tego, jak go rozumiał Montaigne, który jako pierwszy użył powyższego sformułowania. Ci, którzy dzisiaj uważają, że w okrutny sposób nienawidzą okrucieństwa, czynią to w taki sposób jak Machiavelli wierząc, iż skuteczność okrucieństwa będzie zawsze niezawodna, jeżeli doprowadzi ono do samounicestwienia. O sile tej wizji oraz wizji Sartre'a stanowi niczym niezachwiane skupienie się na problemie oprawców i prześladowców zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym.

Nikt, kto poważnie traktuje kwestię okrucieństwa nie powinien zapominać o oprawcach. Jednak nie powinniśmy ulegać, podobnie jak Montaigne, pokusie zaakceptowania tych zafalszowanych ideologii, które łatwo prowadzą do gorliwego praktykowania okrucieństwa. Wszelako zdumiewa, z jaką łatwością mizantropia prowadzi nawet najbardziej zdeklarowanych samotników do podziwiania przemocy we wspólnym, publicznym działaniu. Oto dzieło ideologii, która, jak Fortuna czy konieczność w poprzednich wiekach, obecnie służy za usprawiedliwienie wszelkiego politycznego okrucieństwa.

Jednym z zadań ideologii jest odróżnienie ofiar od oprawców w każdej przewidywalnej sytuacji. Wyznawcy ideologii lgną do niej po to, by uzyskać natychmiastowe wskazówki. Natomiast przeciwnie – ci, którzy zachowują własny osąd, stają wobec głębokich wątpliwości. W książce Nadine Gordimer *Burger's Daughter* jest niezapomniana scena, kiedy Rosa spotyka pijanego Murzyna, który katuje zdychającego, próbującego się jeszcze podźwignąć osła. Rosa nie może powstrzymać Murzyna, gdyż w jej przekonaniu to właśnie on jest prawdziwą ofiarą. Jest „czarny, biedny i sponiewierany”, zaś Rosa jako biała przedstawicielka Południowej Afryki jest „odpowiedzialna za niego i przed nim”, tak jak Murzyn jest odpowiedzialny za swego osła. Rosa Burger nie jest taką kobietą, która by bardziej troszczyła się o los zwierząt niż o los Murzynów. Pomimo to dostrzega w uniesionej do ciosu ręce każdego oprawcę od początku historii. I w tym momencie postanawia, że nie może już dłużej pozostać w swym kraju. Nie ma w tym, choć na pierwszy rzut oka może się tak wydawać, poczucia zbiorowej odpowiedzialności. Rosa jest w głębokiej rozterce, czy na pierwszym miejscu stawiać okrucieństwo, czy polityczne prześladowania. A co by było, gdyby ofiarą była kobieta lub dziecko? Czy wówczas Rosa pozostałaby w kraju? Jednak według jej własnych zasad musiałaby pozostawić kobietę i dziecko własnemu losowi. I przeciwnie, gdyby okrucieństwo stawiała na pierwszym miejscu wśród przywar, to natychmiast uznałaby, że główną ofiarą jest cierpiąca i łona istota i wtedy musiałaby interweniować w każdym z tych przypadków. Rosa jednak na pierwszym miejscu postawiła opresję polityczną, zatem jest logiczne, kiedy mówi, że opresja polityczna zadaje głębsze rany niż fizyczne okrucieństwo i nie wzywa białych policjantów. Wybór pomiędzy dwoma rodzajami zła jest po prostu zbyt trudny i Rosa nie może tego znieść. Kiedy w końcu wraca do Afryki Południowej, czyni to z powodu poczucia lojalności i jako gest odwagi, bowiem uświadomiła sobie, że jest bohaterką klasycznej tragedii. I chociaż Rosa jest bardzo wobec siebie krytyczna, to ma też silny charakter, co szczególnie widać wtedy, kiedy odmawia udawania, iż podjęcie którejkolwiek decyzji byłoby oczywiste i nieskazitelne moralnie. Postawienie okrucieństwa na pierwszym miejscu może być pomocne w określeniu tego, kto jest w danym momencie ofiarą, ale mimo to istnieją nadal rzeczywiste wątpliwości, które bardzo łatwo rozwiązują jedynie ideologie. Trzymanie się zasad nie jest sposobem uniknięcia wątpliwości, pozwalana

to tylko wiara, ale kosztem ogromnych moralnych i intelektualnych wyrzeczeń.

Nie wiemy jak rozważać kwestię bycia ofiarą, pomimo naszych bogatych doświadczeń historycznych. Prawie wszystko, co się w tej kwestii powie, będzie niesprawiedliwe, samousprawiedliwiające, niegodne, nieprawdziwe, będzie samoułudą, będzie wewnętrznie sprzeczne lub nawet niebezpieczne. Możliwe, iż najlepszą intelektualną odpowiedź stanowi po prostu możliwie jak najprawdziwsze i jak najdokładniejsze opisywanie historii ofiar i oprawców. Być może jest to najpożyteczniejsze i najtrwalsze dokonanie. Jednakże żadne dziejopisarstwo, choćby uprawiane z dbałością o prawdę i wszelkie jej odcienie, nie wskaże nam, w jaki sposób mamy myśleć o problemie bycia ofiarą. Postawienie okrucieństwa na pierwszym miejscu może tylko być zachętą do takiego myślenia, ale i tak pozostajemy z wątpliwościami i niezdecydowani [...].

Jednym z bardziej groteskowych nieporozumień intelektualnych jest fakt, że Bentham niekiedy bywa obecnie uznawany za człowieka, który w pewien sposób wpłynął na współczesne dyktatury i terror przez nie stosowany. Plan ulepszenia więzień, opracowany przez Benthama, traktowany jest dziś ze wzdumą jako model gułagów i obozów. Taka potwarz wymyślona po to, by zdyskredytować wszystkich tych, którzy krytykują tradycyjny porządek, nie powinna nas jednak powstrzymywać od zainteresowania teorią Benthama. Teoria moralna, u której podstaw leży utożsamienie zła z bólem, musi oczywiście poważnie odnosić się do kwestii okrucieństwa. I rzeczywiście Bentham nienawidził okrucieństwa, podobnie zresztą jak i wielu z jego zwolenników, którzy bardzo dużo uczynili dla zreformowania więzień i szpitali oraz dla zmniejszenia brutalności codziennego życia w Anglii i w Stanach Zjednoczonych. Różnica pomiędzy zwolennikami Benthama a Montaigne'm i Monteskiuszem nie polegała na odmiennej wrażliwości, ale na odmienności oczekiwań. O Benthama nie można powiedzieć, by w najmniejszym choćby stopniu był mizantropem. Bentham szczerze wierzył, iż działalność dobroczynna stanowi elementarną przyjemność. Litość jest uczuciem bolesnym, ale przeżywanie cierpienia innych przynosi ulgę także temu, który współczuje. Ponadto będziemy mieli większą przyjemność z dobroczynności, kiedy nauczymy się odrzucać religię i zaplanujemy w bardziej racjonalny sposób własne życie. Kalkulując nasze przyszłe przyjemności stopniowo przejdziemy od prywatnej roztropności i dobroczynności i dojdziemy do odpowiedzialnego i pomocnego rządu. Analizując samego siebie Bentham doszedł do wniosku, że idealnie nadaje się na projektanta życia dla ludzi, którzy byli już blisko nauczenia się moralnej i politycznej akuratności. Pośród wielu projektów Benthama był też plan rządu nad biedakami, który z perspektywy czasu stał się modelem moralnego okrucieństwa. W przekonaniu Benthama zarządza nie biedakami bez wątplenia zlikwiduje najdotkliwsze fizyczne dotkliwości nędzy i uczyni to w sposób skuteczny i oszczędny. Plan był tak szczegółowy, że najdokładniej określono sposób

zarządzania każdą co dzienną czynnością podległego instytucjonalnej kontroli biedaka, którego życiem kierować mieli wszechmocni dyrektorzy. Stosując taką praktyczną filantropię w ogóle nie brano pod uwagę ewentualności, że biedak mógłby pragnąć odrobiny wolności i choćby niewielkiej nawet możliwości wyboru. Benthamowi, który był całkowicie pochłonięty sprawami materialnej nędzy panującej wówczas, nawet nie przyszło do głowy, jak bardzo ogranicza życie tych ludzi. Jednakże mieszanina dobroczynności i moralnej opresji nie jest zachęcająca, a przy tym może łatwo wytworzyć warunki do szerszenia się różnego rodzaju apodyktyczności oraz wyzbytej z uczuć nadgorliwości zarówno prywatnej, jak i publicznej. Zapewne największą pomyłką Benthama była jego wiara w dobroczynność ze strony klasy rządzącej, która miała być równie jak on sam humanitarna i przejęta kwestią położenia kresu fizycznemu okrucieństwu wobec niewolników, przestępców, zwierząt, biedaków i słabszych.

Bentham był jednym z tych rewolucjonistów, których litość popychała do aktów przemocy społecznej. Bentham nie był Robespierre'm. Już od czasów Monteskiusza i Mandeville'a powszechnie uznano, że litość nie jest dobrym doradcą w polityce publicznej. Niezbędne było ograniczenie wszystkich jednostek, bowiem w przeciwnym przypadku ujawniłaby się ich skłonność do okrucieństwa. Odrzucono stoicką pogardę wobec litości jako jeszcze jednej formy zbędnej emocji, jednakże powszechnie dostrzegane i rozważane były granice litości. Nie wynikał z tego jednak brak zaufania do zarówno prywatnej dobroczynności, jak i do publicznych reform. Przed humanitarnymi przemianami obyczajów i uczuć w Europie i w Ameryce stały poważne wyzwania. Miał swoich wielbicieli markiz de Sade, co bardziej prawowierni chrześcijanie wciąż pamiętali o istnieniu grzechu, zaś hipokryzja humanitarnych frazesów była bardzo wyraźna. Istniał cały zastęp krytyków społecznych, którzy pogardzali sentymentalną, zadowoloną z siebie i pseudohumanistyczną kulturą. Zawsze istnieli ludzie, którzy dostrzegali swoiste okrucieństwo moralne w aktach filantropii. W gruncie rzeczy, spośród tych, których odstręczał humanitaryzm pozbawiony sceptycyzmu wobec samego siebie i nie zdający sobie sprawy z własnych ograniczeń, najciekawiej wypowiadali się Hawthorne i Nietzsche, ale inni też o tym pisali. Niektórzy doszli nawet do tego, że woleli mieć do czynienia z fizycznym okrucieństwem niż z monstrialnym okrucieństwem moralnym, które dostrzegali wokół siebie.

Czymże jest okrucieństwo moralne? Nie polega ono wyłącznie na ranieniu uczuć drugiego człowieka. Jest to rozmyślne i stałe upokarzanie, doprowadzające do tego, że w końcu ofiara nie wierzy już nikomu, nawet samej sobie. Wcześniej czy później, choć nie jest to niezbędny składnik okrucieństwa moralnego, może doprowadzić do cierpienia fizycznego. Upokorzenie jest bolesne, ale nie powoduje uszczerbku na ciele. Montaigne był w pełni świadom, czym jest okrucieństwo moralne i traktował je jako osobiste zagrożenie,

ale nigdy nie mylił go z fizyczną brutalnością. Starał się nie poniżyć ani nie zdradzać innych i nie pozwalać na to, żeby go obrażano. Jego argumentacja, broniąca osobistej autonomii i dokładnego samopoznania, stanowiła zarazem plan moralnej samoobrony. Montaigne nie wnikał w głąb siebie, jak to czynili później mocarze introspekcji, jak na przykład Rousseau, po to, żeby się obronić pozując na uniwersalny model moralnej ofiary. Montaigne zbyt dobrze znał i lubił samego siebie. Chroniło go to przed moralnym okrucieństwem. Podobny do Montaigne'a i pod tym względem Monteskiusz unikał wszelkich planów, które mogłyby doprowadzić do rekonstrukcji moralnego okrucieństwa i upokorzenia, jakie wiązał z religią objawioną. Wszelako to właśnie pisarzom protestanckim przypadła funkcja rozwodzenia się nad pomniejszych okrucieństwami chrześcijańskich praktyk oraz nad samoudręką związaną z uwewnętrzną chrześcijańską moralnością. Montaigne i Monteskiusz stosunkowo niewiele wiedzieli o torturach, jakie powoduje okrucieństwo sumienia. W końcu nie byli mieszkańcami Nowej Anglii [...].

Kiedy okrucieństwo skrywamy wewnątrz, zarazem przekształcamy fizyczne okrucieństwo w moralne prześladowanie innych ludzi. Nie zawsze tak było. Okrucieństwo niegdyś miało cel. Według Nietzschego żadna religia ani żadna sztuka nie mogłyby zaistnieć bez okrucieństwa. Bóg Starego Testamentu domagał się ofiar, zsyłał plagi, wybuchał gniewem, był wystarczająco okrutny, chociaż usprawiedliwiony w tym okrucieństwie. Jakże można zapomnieć o niewymownych okrucieństwach przedstawianych w greckich dramatach? Nietzsche utrzymywał, że chodziło tu o dostarczenie rozrywki bogom, których bawił spektakl ludzkiego cierpienia. Nie może istnieć święto, uroczystość, prawdziwe zdrowie, sztuka, prawdziwa kultura i wielcy, podobni bogom ludzie bez otwartego, zdrowego okrucieństwa. W istocie przed ludzkością stoją tylko dwie możliwości: okrucieństwo samoniszczącego się sumienia, które rządzi imperium słabeuszy albo bezwzględny egotyzm, kiedy to mocne jednostki w sposób okrutny rządzą niższymi od siebie. Pozostaje nam jedynie wybór między okrucieństwem fizycznym i moralnym. Wizja ta ukazuje świat widziany zupełnie na odwrót. Słabi są potężnymi, dzięki swemu sprytowi i liczbie, zaś naprawdę silne indywidualności są w istocie ofiarami. Oto w jaki sposób Nietzsche udało się nauczyć przedstawicieli obdarzonych władzą klas społecznych w okresie międzywojennym, a także rozmaitych megalomanów, że trzeba bać się słabych. Bieda czy fizyczna słabość nie miały być jedynie obiektem nienawiści, biedny i słaby stawali się usprawiedliwionym celem okrucieństwa. W okresie międzywojennym najbujniej rozwijały się nie te ideologie, które gwałtownie atakowały socjalizm. Faszyzm rzeczywiście nienawidził słabych. Zapewne nie było to intencją Nietzschego, ale okrutna nienawiść moralnego okrucieństwa usprawiedliwiała fizyczną brutalność. Zarówno pod tym, jak i pod innymi względami, Machiavelli i Nietzsche byli sobie bliscy. Obydwaj odnaleźli w gloryfikacji okrucieństwa własny sposób zemsty na religii, filantropii i współczuciu. Pierw-

sza wojna światowa musiała wcielić w życie te pojęcia. Hasła humanitaryzmu w połączeniu z niewyobrażalnymi cierpieniami fizycznymi ukształtowały pokolenie szczerze pogardzające hipokryzją, zupełnie tak jak Machiavelli i Nietzsche. To właśnie oni wynieśli okrucieństwo do rangi naczelnej cnoty, ponieważ zadawało ono kłam humanitaryzmowi i liberalnej hipokryzji. Bunt przeciwko hipokryzji stanowił afirmację radości poprzez okrucieństwo.

Kiedy Montaigne mówił o swej okrutnej nienawiści do okrucieństwa, miał na myśli fizyczną brutalność. Jeśli jednak na pierwszym miejscu wśród przywar stawia się moralne okrucieństwo, niezależnie od tego, czy jest to niesprawiedliwość, jak u rewolucjonistów, czy samoudręka i hipokryzja jak u Nietzschego, to wówczas bardzo łatwo jest przyjąć najbardziej nawet okrutne maksymy Machiavellego. Dla tych, którzy fizyczne okrucieństwo uważają za największą przywarę, nieuczciwość i hipokryzja również będą uchodziły za coś karygodnego. Montaigne sądził, iż nieuczciwość i hipokryzja są przywarami obrzydliwymi, tchórzowskimi, machiavellicznymi i że prowadzą do okrucieństwa. Przywary te stanowią zagrożenie dla więzów społecznych uzależnionych od wzajemnego zaufania. Jednakże Montaigne, w odróżnieniu od Nietzschego, nie stawiał ich na pierwszym miejscu. Hipokryzja była dla Montaigne'a zbyt banalną wadą, by mogła wzbudzić w nim więcej niż wzgardę. W polityce jest miejsce nawet dla zdrady, ale nie dla okrucieństwa. Postawienie okrucieństwa na pierwszym miejscu wymaga odmiennego i zarazem bardziej wyraźnego uporządkowania reguł moralnych. Potrzebny jest duch radykalnej odmowy. Kiedy Montaigne porównuje „nas” ze zwierzętami, to ujawnia wyraziste poczucie dystansu nie tylko wobec współczesnego sobie społeczeństwa, ale w ogóle wobec każdego społeczeństwa w dziejach. Monteskiuszowski Pers odwiedziwszy Europę dochodzi do tego, że zatracą odruchową akceptację swego własnego świata. Po zanalizowaniu wszystkich działań cenionych jako czcigodne i pożyteczne, Montaigne doszedł do wniosku, że w gruncie rzeczy istnieje tylko jedno „najbardziej potrzebne i użyteczne z ludzkich urządzeń, mianowicie małżeństwo owo widzimy, iż konsylia świętych uważają przeciwny stan za bardzo przystojny”. Jest to odrzucenie zarówno mizantropii jak i odrzucenie świata, którego fantazje i aspiracje wcześniej czy później prowadzą nas do okrucieństwa. Oznacza to również, że Montaigne odwrócił się od świata, w którym żył.

Dla Montaigne'a postawienie okrucieństwa na pierwszym miejscu miało tak drastyczne konsekwencje zapewne dlatego, że miał on po czucie bezskuteczności działania publicznego. Jak widzieliśmy, Monteskiusz pod tym względem różnił się od swego mistrza. Monteskiusz także stawiał okrucieństwo na pierwszym miejscu, ale czynił to tak, iż mógł zaproponować teorię rządu konstytucyjnego – teorię, która największy wpływ wywarła w Ameryce. Teoria Monteskiusza umocniła lokalne tradycje praw naturalnych poprzez zapisanie w prawie konstytucyjnym swoistego gorzkiego realizmu oraz obawy przed po-

tęga jednolitej władzy politycznej. Tu wreszcie znalazło się miejsce dla mizantropii. Bo przecież nienawiść wobec okrucieństwa i stawianie go na pierwszym miejscu pozostało mocnym i trwałym elementem świadomości liberalnej. Jednak że jest to znacznie bardziej skomplikowana postawa niż sądzą ci, którzy odruchowo mówią „najbardziej nienawidzę okrucieństwa”. Taka hierarchizacja przywar ma konsekwencje, z których być może tylko Montaigne w pełni zdawał sobie sprawę. Polityczna działalność przekracza ludzkie możliwości, przyćmiona zostaje nasza zdolność sądzenia, zepchnięci do ogłupiającej mizantropii możemy nawet sięgnąć po moralne okrucieństwo. Pułapek tych można uniknąć dzięki sceptycyzmowi i rezerwie. Taką postawę umie przyjąć jednak tylko niewielu z nas, a może ona nawet być poniżej naszej godności, jak uważał Montaigne, kiedy został burmistrzem. Zwłaszcza mizantropia jest tym, czego powinniśmy obawiać się tak jak Montaigne. Przywykliśmy już wrzucać ramionami na wieść o zbrodniach, zwłaszcza jeśli dotyczą one ludzi, którymi okrutnie gardzimy jako niższymi rasowo czy kulturowo, jednakże nadal reagujemy na rzezie, które wydarzają się w naszej cywilizacji. Zbrodnie te, podobnie jak wojny religijne w Europie na początku nowożytności, ujawniają nie tylko nasze skłonności do okrucieństwa, ale również bezmiar złudzeń i hipokryzji. Zaś to właśnie hipokryzja, a nie okrucieństwo, które jest zamaskowane, pobudza skłonność do aktywnej publicznej cenzury.

Takie skoncentrowanie uwagi na okrucieństwie, jak u Montaigne'a, jest oczywiście trudne do zniesienia. Stąd też jesteśmy równie mało konkretni, kiedy mówimy o okrucieństwie, jak nasi filozoficzni poprzednicy. Kiedy tylko wspomniane zostaje okrucieństwo, to od razu mówimy „sadyzm”, który jest stanem patologicznym, podobnym temu, co Arystoteles analizował jako bestialstwo. Jeszcze częściej omijamy problem okrucieństwa i poważnie roztrząsamy czy ludzka agresja jest wrodzona i dziedziczona, bądź czy uczymy się jej i jest ona uwarunkowana przez otoczenie. Zakładamy, że jedna z tych ewentualności może dać nam odrobinę nadziei na to, że w końcu okrucieństwo osłabnie, ale dlaczego tak zakładamy - bliżej nie wiadomo. Jak podejrzewam, dlatego snujemy ogródkami rozważania wokół okrucieństwa, ponieważ nie chcemy o nim mówić wprost. Może jest to jedynie intelektualne tchórzostwo, jednak nie sądzę, by tak było. Wydaje mi się, że liberalni i humanitarni ludzie, których jest przecież wielu pośród nas, zapytani o przywary, na pierwszym miejscu postawiliby okrucieństwo. Intuicyjnie wybraliby okrucieństwo jako najgorszą z rzeczy, którą czynimy. Jednakże natychmiast potem stanęliby przed paradoksami i zagadkami, wobec których znalazł się Montaigne. One nie znikną. Czekają na nas, to my tylko staramy się ich nie dostrzec, co byłoby niemożliwe, gdybyśmy mówili o tym, co dobrze wiemy. Bezustannie natomiast rozprawiamy o hipokryzji i to nie dlatego, że skrywa ona tchórzostwo, okrucieństwo oraz inne straszne rzeczy, ale dlatego, że porażki uczciwości i szczerości ogromnie nas poruszają. Poza tym są to przywary, które możemy

bezpośrednio i z łatwością zaatakować. Łatwiej jest je znosić i łatwiej, jak się zdaje, usuwać. Jednakże uczynienie z hipokryzji najgorszej przywary stanowi zachętę do nietzscheańskiej mizantropii i do okrucieństwa wynikłego z przekonania, że racja jest po naszej stronie. Oto powód, dla którego hipokryzja i ci, którzy jej nienawidzą, zmuszają do namysłu każdego, kto na pierwszym miejscu wśród przywar stawia okrucieństwo.

John Rawls

TEORIA NIEIDEALNA

Źródło: J. Rawls, *Prawo ludów*, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 2001, s. 131-174
(przeł. M. Kozłowski)

[...] Do tego momentu zajmowaliśmy się teorią idealną. Rozszerzając liberalną koncepcję sprawiedliwości, rozwinęliśmy idealną koncepcję prawa ludów dla społeczności ludów dobrze urządzonych, to znaczy ludów liberalnych i przyzwoitych. Koncepcja ta ma za zadanie stymulować zbliżenie ludów dobrze urządzonych w projektowaniu wspólnych instytucji służących wzajemnemu dobru. Ma też za zadanie umożliwić im kontakty z ludami, które nie są dobrze urządzone. Zanim zakończymy nasze omówienie prawa ludów, musimy jeszcze wziąć pod uwagę – choć nie możemy uczynić tego w sposób wyczerpujący – zagadnienia, które wyłaniają się w obliczu niedoskonałości naszego świata, z jego rażącymi niesprawiedliwościami i powszechnym złem społecznym. Zakładając, że przy tym wszystkim istnieją na świecie jakieś ludy względnie dobrze urządzone, oczekujemy od prawa ludów odpowiedzi na pytanie, jak ludy te powinny postępować z ludami, które nie są dobrze urządzone. Przyjmujemy, że podstawową cechą ludów dobrze urządzonych jest to, że pragną one żyć w świecie, w którym wszystkie ludy uznają i przestrzegają prawa ludów.

Teoria nieidealna pyta o sposób osiągnięcia tego długofalowego celu lub jego realizacji, zwykle przez stopniowe kroki. Poszukuje polityki i sposobów działania, które są moralnie dopuszczalne, politycznie możliwe i jednocześnie skuteczne. Widziana w ten sposób teoria nieidealna zakłada istnienie gotowej teorii idealnej. Do momentu określenia ideału przynajmniej w zarysie – a tylko tego powinniśmy oczekiwać – nieidealnej teorii brak celu, w odniesieniu do którego udzielać można odpowiedzi. Chociaż specyficzne warunki naszego świata w jakimkolwiek czasie – *status quo* – nie determinują idealnej koncepcji społeczności ludów, warunki te wpływają na szczegółowe odpowiedzi na pytania stawiane w teorii nieidealnej, ponieważ są to zagadnienia transformacji świata, w którym istnieją państwa bezprawia oraz społeczeństwa cierpiące wskutek niekorzystnych warunków, w świat, w którym wszystkie ludy uznają prawo ludów i przestrzegają go.

Istnieją [...] dwa rodzaje teorii nieidealnej. Jeden dotyczy warunków nie zgodności, to znaczy warunków, w których pewne reżimy odmawiają podporządkowania się rozumnemu prawu ludów; reżimy te sądzą, że wystarczającym powodem do zaangażowania się w wojnę jest to, że służy ona lub może służyć

racjonalnym interesom reżimu. Ustroje takie nazywam *państwami bezprawia*. Inny rodzaj teorii nieidealnej dotyczy niekorzystnych warunków, to znaczy do warunków życia społeczeństw, w odniesieniu do których historyczne, społeczne i ekonomiczne okoliczności sprawiły, że trudne lub wręcz niemożliwe stało się osiągnięcie ustroju dobrze urządzonego, czy to przyzwoitego, czy liberalnego. Społeczeństwa te nazywam *obciążonymi*.

Rozpoczynam od teorii niezgodności, przypominając piątą pierwotną zasadę równości (par. 4.1) prawa ludów, która daje ludom dobrze urządzone prawo do prowadzenia wojny w obronie własnej, lecz odmawia go w wypadku racjonalnego realizowania racjonalnego interesu państwa, co dopuszczała tradycyjna władza suwerenności; nie jest to powód wystarczający. Ludy dobrze urządzone, zarówno liberalne, jak i przyzwoite, nie wszczynają między sobą wojen; idą na wojnę tylko wtedy, gdy szczerze wierzą, iż ich bezpieczeństwo zagrożone jest przez ekspansjonistyczną politykę państw bezprawia. W dalszym ciągu wypracowuję treść zasad prawa ludów odnoszących się do prowadzenia wojny[...].

Żadne państwo nie ma prawa do wojny jako realizacji swego racjonalnego interesu. Prawo ludów nadaje jednak wszystkim ludom dobrze urządzone (zarówno przyzwoitym, jak i liberalnym) oraz, w istocie, każdemu społeczeństwu, które przestrzega rozsądnie sprawiedliwego prawa ludów i honoruje je, prawo do wojny obronnej. Chociaż wszystkie społeczeństwa dobrze urządzone posiadają to prawo, mogą one różnie interpretować własne działania, zależnie od tego jak pojmują swe cele i dążenia. Wskażę kilka z tych różnic.

Kiedy społeczeństwo liberalne angażuje się w wojnę obronną, czyni tak w celu ochrony i zachowania podstawowych wolności swoich obywateli oraz konstytucyjności. Istnieją więc państwa bezprawia łamiące zasady uznane za prawa przez społeczność rozsądnie sprawiedliwych i przyzwoitych ludów i mogą one, w najpoważniejszych wypadkach, stać się obiektem interwencji [...].

Prawo do wojny obejmuje zwykle prawo udzielania pomocy sojusznikom w obronie nie demokratycznych instytucji politycznych. W istocie społeczeństwo liberalne nie może słusznie domagać się od swych obywateli, aby walczyli o bogactwo ekonomiczne lub o uzyskanie dóbr naturalnych, ani tym bardziej o zdobycie władzy i imperium. (Gdy społeczeństwo realizuje te interesy, nie honoruje już ono prawa ludów i staje się państwem bezprawia.) Naruszanie wolności obywatelskich, np. przez pobór lub inne praktyki służące wzmocnieniu sił zbrojnych, zgodnie z liberalną koncepcją, może się odbywać, jedynie gdy ma na celu samą wolność, to znaczy kiedy koniecznością jest obrona liberalnych instytucji demokratycznych oraz rozmaitych religijnych czy niereligijnych tradycji i form życia społeczeństwa obywatelskiego.

Szczególną własnością liberalnego rządu konstytucyjnego jest to, że za pośrednictwem jego demokratycznej polityki obywatele mogą dawać wyraz własnej koncepcji swojego społeczeństwa i podejmować działania służące jej

obronie. Znaczy to, że w sytuacji idealnej obywatele wypracowują *rzeczywistą* opinię polityczną, a nie jedynie opinię o tym, co najlepiej służyłoby ich dowolnym interesom partykularnym jako członkom społeczeństwa obywatelskiego. Tacy (rzeczywiście polityczni) obywatele rozwijają opinię o tym, co słuszne i niesłuszne z punktu widzenia sprawiedliwości i słuszności politycznej, oraz o tym, czego trzeba dla pomyślności różnych części społeczeństwa. Podobnie jak w *Liberalizmie politycznym*, każdy obywatel postrzegany jest jako posiadacz „dwóch władz moralnych” – zdolności po czucia sprawiedliwości i zdolności posiadania koncepcji dobra. Zakłada się także, że każdy obywatel w każdym czasie ma koncepcję dobra zgodną z jakąś nadrzędną doktryną religijną, moralną lub filozoficzną. Zdolności te umożliwiają obywatelom wypełnianie swej roli jako obywateli właśnie oraz są gwarancją ich politycznej i obywatelskiej autonomii. Te zasady sprawiedliwości chronią interesy wyższego rzędu obywateli; są gwarantowane w ramach liberalnej konstytucji i podstawowej struktury społeczeństwa. Instytucje te ustanawiają rozsądnie sprawiedliwy układ, w obrębie którego rozkwitnąć może kultura społeczeństwa obywatelskiego.

Ludy przyzwoite także mają prawo do wojny obronnej. Ich opis tego, czego bronią, będzie się różnił od opisu ludów liberalnych; ludy przyzwoite także jednak pożądamy coś wartego obrony. Na przykład władcy fikcyjnego przyzwoitego ludu Kazanistanu mogliby słusznie bronić swego przyzwoitego muzulmańskiego społeczeństwa hierarchicznego. W obrębie swego społeczeństwa dopuszczają oni istnienie członków innych wyznań i szanują oraz respektują instytucje polityczne innych społeczeństw, włącznie ze społeczeństwami nieislamskimi i liberalnymi. Szanują prawa człowieka i przestrzegają ich, a ich ustrojowa struktura podstawowa zawiera przyzwoitą hierarchię konsultacyjną; obstarują przy prawie ludów i akceptują je.

Piąty rodzaj społeczeństwa wymieniony wcześniej – łaskawy absolutyzm – także zdaje się mieć prawo do wojny obronnej. Chociaż honoruje ona prawa człowieka i przestrzega ich, nie jest jednak społeczeństwem dobrze zarządzanym, ponieważ nie przyznaje swoim obywatelom znaczącej roli w podejmowaniu decyzji politycznych. Jednak każde społeczeństwo, które nie jest agresywne i honoruje prawa człowieka, ma prawo do samoobrony. Jego poziom duchowy i kulturowy może nie być w naszych i oczach wysoki, jednak nigdy nie odbiera mu to prawa do obrony własnego terytorium przed inwazją [...].

Rozumne prawo ludów kieruje społeczeństwami dobrze zarządzanymi w obliczu państw bezprawia, określając cel, do którego powinny dążyć, i wskazując środki, które powinny stosować lub których powinny unikać. To jednak obrona pozostaje ich pierwszym i najbardziej nagłym zadaniem. Ostatecznie celem długoterminowym jest doprowadzenie do tego, by wszystkie społeczeństwa przestrzegały prawa ludów i stały się pomyślnymi członkami społeczności ludów dobrze zarządzanych. Powinno się więc wszędzie zapewnić przestrzeganie praw człowieka. W jaki sposób doprowadzić wszystkie

społeczeństwa do tego celu, jest sprawą polityki zagranicznej; wymaga ona mądrości politycznej, a sukces zależy w pewnej mierze od szczęścia. Nie są to zagadnienia, w których filozofia polityczna ma wiele do dodania; przywołuje tylko kilka znanych punktów.

Ludy dobrze urządzone, aby osiągnąć ten długoterminowy cel, powinny ustanowić nowe instytucje i praktyki służące za pewnego rodzaju centrum konfederacyjne i publiczne forum dla ich wspólnych opinii i polityki w stosunku do ustrojów źle urządzonych. Mogą to robić w ramach instytucji takich jak Narody Zjednoczone lub przez tworzenie oddzielnych sojuszy ludów dobrze urządzonych dla pewnych celów. To konfederacyjne centrum może być wykorzystywane zarówno do formułowania, jak i do wyrażania opinii ludów dobrze urządzonych. Mogą tam one ujawniać światu niesprawiedliwe i okrutne instytucje reżimów opresywnych i ekspansjonistycznych oraz fakty łamania praw człowieka.

Nawet ustrojom bezprawia nie jest całkowicie obojętny ten rodzaj krytyki, szczególnie gdy podstawą jej jest rozumne i dobrze ugruntowane prawo ludów, które nie może być łatwo odrzucone jako idea liberalna i zachodnia. Stopniowo, z biegiem czasu społeczeństwa dobrze urządzone będą mogły wywierać nacisk na ustroje bezprawia, aby te zmieniły swe postępowanie; sam w sobie nacisk ten prawdopodobnie nie będzie jednak skuteczny. Może zaistnieć potrzeba wsparcia go rzeczywistością od mową ekonomicznej i innej pomocy lub też odmową akceptacji tych reżimów bezprawia jako pomyślnych uczestników wzajemnie korzystnych praktyk współpracy. Ostateczna odpowiedź dotycząca rozwiązania tych zagadnień zależy jednak przede wszystkim od osądu politycznego i politycznego oszacowania możliwych konsekwencji różnorodnych działań [...].

Idąc tropem powyższego ujęcia celu wojny sprawiedliwej, podejmiemy teraz problem zasad ograniczających prowadzenie wojny – *ius in bello*. Rozpoczynam od przedstawienia sześciu zasad i założeń znanych z tradycji filozofii politycznej.

I. Celem sprawiedliwej wojny prowadzonej przez sprawiedliwy, dobrze urządzonej lud jest sprawiedliwy i trwały pokój między ludami, a w szczególności pokój z jego aktualnym wrogiem.

II. Ludy dobrze urządzone nie prowadzą wojny między sobą, a jedynie przeciw państwom niedobrze urządzonym, których ekspansjonizm zagraża bezpieczeństwu i wolnym instytucjom ustrojów dobrze urządzonych i które są przyczyną wojny.

III. W prowadzeniu wojny ludy dobrze urządzone muszą uważnie rozgraniczać trzy grupy: przywódców i wyższych urzędników państwa bezprawnego, jego żołnierzy i ludność cywilną. Powód, dla którego lud dobrze urządzonej przyjąć musi rozróżnienie przywódców, wyższych urzędników i ludności, jest następujący: jako że państwo bezprawia nie jest dobrze urządzone, cywilni

członkowie społeczeństwa nie mogą być tymi, którzy zorganizowali i wywołali wojnę. Zrobili to przywódcy i wyżsi urzędnicy przy współdziałaniu innych elit kontrolujących aparat państwowy. To oni są odpowiedzialni, oni chcieli wojny i z tego powodu są przestępcami. Ludność cywilna zaś, często utrzymywana w niewiedzy i zwodzona przez propagandę państwową, nie jest odpowiedzialna. Jest tak, nawet jeśli niektórzy cywile byli lepiej poinformowani i wyrażali entuzjazm dla wojny. Nieważne, jakie były pierwotne okoliczności wojny (na przykład zabójstwo austro-węgierskiego następcy tronu arcyksięcia Ferdynanda, dokonane przez serbskiego nacjonalistę w Sarajewie w czerwcu 1914 roku czy dzisiejsza nienawiść etniczna na Bałkanach i gdzie indziej), to nie zwyczajni cywile są odpowiedzialni, tylko przywódcy narodów, które rozpoczęły wojnę. W perspektywie tych zasad bombardowanie Tokio i innych miast japońskich oraz zrzućenie bomb atomowych na Hiroszimę i Nagasaki były bardzo poważnym złem jako ataki wymierzone przede wszystkim w ludność cywilną. Są one obecnie powszechnie, choć nie przez wszystkich, za takie uważane.

Co do żołnierzy państwa bezprawia, poza starszymi rangą i korpusem oficerskim nie są oni, podobnie jak cywile, odpowiedzialni za wojnę swojego państwa. Żołnierze często pochodzą z poboru lub są w inny sposób zmuszani do uczestnictwa w wojnie, są pod przymusem indoktrynowani wojennymi cnotami, często wykorzystuje się ich patriotyzm. Powodem przeprowadzenia u nich bezpośredniego ataku nie jest to, iż są odpowiedzialni za wojnę, lecz to, że ludy dobrze urządzone nie mają wyborów. Nie mogą bronić się inaczej, a bronić się muszą.

IV. Ludy dobrze urządzone muszą respektować tak dalece, jak to tylko możliwe, prawa człowieka w stosunku do przedstawicieli drugiej strony, zarówno cywilów, jak i żołnierzy, z dwóch powodów. Po pierwsze, wróg, na mocy prawa ludów, ma te same prawa co wszyscy inni. Po drugie, chodzi o nauczanie treści tych praw wrogich żołnierzy i cywilów dzięki przykładowemu ich traktowaniu. W ten sposób znaczenie praw człowieka jest wśród nich propagowane najlepiej.

V. Jeśli idzie o kontynuację myśli o nauczaniu treści praw człowieka, kolejną zasadą jest to, że ludy dobrze urządzone powinny w swych czynach i deklaracjach, o ile to możliwe, zapowiadać zarówno rodzaj pokoju, do którego dążą, jak i stosunków, o które im chodzi. Czyniąc tak, demonstrują naturę swych celów oraz to, jakimi są ludami. Te ostatnie obowiązki spadają przede wszystkim na przywódców i wyższych urzędników, jako że tylko oni znajdują się w sytuacji umożliwiającej wypowiedzianie się w imieniu całego ludu oraz działanie zgodnie z wymaganiami tej zasady. Chociaż wszystkie zasady poprzedzające również wyznaczają obowiązki mężów stanu, dotyczy to jednak szczególnie punktów czwartego i piątego. Sposób prowadzenia wojny oraz czyny, które przetrwają w historycznej pamięci społeczeństw, mogą dać podstawę do

przyszłej wojny lub przeciwnie, zapobiec jej. Obowiązkiem męża stanu jest zawsze przyjmować tę dłuższą perspektywę.

VI. Wreszcie rozumowanie praktyczne w kategoriach środków i celów musi zawsze odgrywać ograniczoną rolę w osądzie właściwości określonego działania lub określonej polityki. Ten sposób myślenia – czy będzie to rozumowanie utylitarne, czy analiza kosztów i korzyści, czy też ważenie interesu narodowego lub jakikolwiek inny namysł – musi zawsze zawierać się w powyższych zasadach i założeniach i być ściśle przez nie ograniczony. Normy prowadzenia wojny ustanawiają pewne granice, których nie wolno nam przekraczać, tak, że plany wojenne, strategie i prowadzenie walk muszą mieścić się w tych granicach. Jedyne wyjątek stanowią sytuacje wyższej konieczności, które omawiam poniżej [...].

Zanotowałem już, że czwarta i piąta zasada prowadzenia wojny dotyczą przede wszystkim mężów stanu jako wielkich przywódców ludów. Znajdują się oni w sytuacji, w której najskuteczniej reprezentować mogą cele i obowiązki swych ludów. Kim jednak jest mąż stanu? Nie istnieje urząd męża stanu na podobieństwo urzędu prezydenta, premiera lub kanclerza. Mąż stanu jest raczej ideałem, takim jak ideał prawdomównej lub cnotliwej jednostki. Mężowie stanu są prezydentami, premierami lub wysokimi urzędnikami, którzy przez swe wzorowe zachowanie i sprawowanie urzędu demonstrują siłę, odwagę i mądrość. Przewodzą swojemu ludowi w czasie zawirowań i niebezpieczeństw.

Ideał męża stanu przywołuje na myśl powiedzenie: polityk myśli o następnych wyborach, mąż stanu o następnym pokoleniu. Zadaniem adepta filozofii jest wyartykułować i wyrazić niezmiennie warunki oraz rzeczywiste interesy społeczeństwa dobrze urządzonego. Zadaniem męża stanu zaś jest dostrzegać te warunki i interesy w praktyce. Mąż stanu jest bardziej przenikliwy i patrzy dalej niż większość, uchwytuje to, co powinno być zrobione. Mąż stanu musi ujmować to trafnie lub do statecznie trafnie, a następnie zdecydowanie wykorzystywać tę przewagę. Waszyngton i Lincoln byli mężami stanu, ale nie był nim Bismarck. Mężowie stanu mogą mieć własne interesy w czasie piastowania urzędu, muszą jednak być bezstronni w ocenie i szacowaniu fundamentalnych interesów swego społeczeństwa; nie wolno im ulegać, szczególnie w toku wojny, żądzy zemsty.

Nade wszystko mężowie stanu powinni być mocno przywiązani do idei osiągnięcia sprawiedliwego pokoju i unikać wszystkiego, co może utrudnić jej realizację. Dlatego też muszą być gwarantami deklaracji składanych w imieniu ich ludu, deklaracji głoszących, że kiedy już trwały pokój zostanie przywrócony społeczeństwu wroga, zapewni mu się własny, autonomiczny, dobrze urządzonej ustrój. (Na jakiś czas jednak mogą zostać słusznie nałożone ograniczenia na politykę zagraniczną pokonanego społeczeństwa.)

Członkowie wrogiego ludu nie powinni być po kapitulacji przetrzymywani jako niewolnicy albo słudzy i nie powinno się w stosownym czasie odmawiać

im pełnej wolności. Tak, więc ideał męża stanu reprezentuje pewne wartości moralne. Samo działanie na sposób „powszechnodziejowy” nie czyni jeszcze z człowieka męża stanu. Napoleon i Hitler zmienili bieg historii i ludzkiego życia, zdecydowanie nie byli jednak mężami stanu [...].

Wyjątek ten pozwala nam odsunąć na bok – w pewnych szczególnych sytuacjach – ścisły status cywilów, który zwykle chroni ich przed bezpośrednim atakiem w czasie wojny. Musimy tu poruszać się ostrożnie. Czy podczas II wojny światowej istniały okoliczności, w których Wielka Brytania mogła uznać ścisły status cywilów za zawieszony i bombardować Hamburg lub Berlin? Jest to możliwe, ale tylko w takiej sytuacji, gdy nie było żadnych wątpliwości co do tego, że bombardowanie przyniesie jakąś istotną korzyść; działanie takie nie może być usprawiedliwione niepewnym marginalnym pożytkiem. Gdy Wielka Brytania była osamotniona i nie miała innych środków, by złamać przeważającą siłę Niemiec, bombardowania niemieckich miast były prawdopodobnie usprawiedliwione. Okres ten trwał co najmniej od upadku Francji w czerwcu 1940 roku do momentu, gdy Rosja ostatecznie odparła pierwszy niemiecki atak w lecie i na jesieni 1941 roku i pokazała, że będzie w stanie walczyć z Niemcami aż do końca. Można argumentować, że okres ten trwał do lata i jesieni 1942 roku lub nawet do bitwy pod Stalingradem (która zakończyła się niemiecką kapitulacją w lutym 1943 roku). Bombardowanie Drezna w lutym 1945 roku miało miejsce bez wątplenia zbyt późno.

To, czy wyjątek najwyższej konieczności ma za stosowanie, zależy od pewnych okoliczności, których oceny będą niekiedy rozbieżne. Brytyjskie bombardowanie Niemiec do końca roku 1941 lub 1942 może być usprawiedliwione tym, że Niemcom nie można było pozwolić na zwycięstwo w tej wojnie, a to z dwóch zasadniczych powodów. Po pierwsze, zwiastowało ono nieobliczalne zło moralne i polityczne dla całej cywilizacji. Po drugie, stawką była natura i historia demokracji konstytucyjnej oraz jej miejsce w historii Europy. Churchill nie przesadzał, mówiąc w Izbie Gmin w dniu kapitulacji Francji: „Jeśli nie uda nam się [powstrzymać Hitlera], cały świat, włącznie ze Stanami Zjednoczonymi, zanurzy się w wieku mroku”. Zagrożenie tego rodzaju uzasadnia powoływanie się na ów wyjątek nie tylko w imieniu demokracji konstytucyjnych, ale wszystkich ludów dobrze urządzonych.

Szczególny zły charakter nazizmu winien być zrozumiany. Cechą charakterystyczną Hitlera było to, że nie uznawał on możliwości nawiązania politycznych stosunków ze swymi wrogami. Musiały być one zawsze oparte na zastraszeniu przez terror i brutalność, a zaprowadzone siłą. Kampania przeciw Rosji od początku miała być wojną zniszczenia, nawet aż po eksterminację łądów słowiańskich. Ludność miejscowa przetrwać miała – jeśli w ogóle – jako niewolnicy. Kiedy Goebels i inni protestowali, twierdząc, że w ten sposób nie da się wygrać wojny, Hitler nie chciał przyjąć tego do wiadomości [...].

Jasne jest jednak, że wyjątek najwyższej konieczności nie stosował się nigdy do wojny Stanów Zjednoczonych z Japonią. Nie było usprawiedliwienia dla bombardowania japońskich miast przez Stany Zjednoczone. Podczas dyskusji przywódców państw sprzymierzonych w czerwcu i lipcu 1945 roku, poprzedzającej użycie bomby atomowej w Hiroszynie i Nagasaki, prymat rozumowania praktycznego, w kategoriach środków i celów, przyćmił niepokój tych, którzy przeczuwali, że zostaną przekroczone granice.

Zrzucenie bomb, twierdzono, było usprawiedliwione dążeniem do przyspieszenia końca wojny. Jasne jest, że Truman i większość innych przywódców sprzymierzonych byli przekonani, że odniesie taki właśnie skutek i tym samym ocali życie amerykańskich żołnierzy. Życie japońskich żołnierzy i cywilów miało przypuszczalnie mniejszą wartość. Co więcej, wnioskowano, że zrzucenie bomb da cesarzowi i przywódcom japońskim możliwość ocalenia twarzy, rzecz ważna w kontekście japońskiej wojskowej kultury samurajskiej. Niektórzy uczeni sądzą także, że bomby zostały zrzucone, aby amerykańska potęga zrobiła wrażenie na Rosji i by jej przywódcy stali się bardziej ulegli wobec żądań amerykańskich.

Niemożność zadowalającego uzasadnienia tymi wszystkim racjami tego, że złamano zasady prowadzenia wojny, jest ewidentna. Co spowodowało ten upadek męstwa stanu po stronie liderów sprzymierzonych? Truman nazwał kiedyś Japończyków bestiami i powiedział, że tak też powinno się ich traktować; niezależnie od tego jakże dziwnie brzmi dzisiaj określenie Niemców i Japończyków mianem barbarzyńców i bestii. Naziści i militaryści Tojo zapewne na to zasługują, lecz nie Niemcy i Japończycy jako narody. Churchill tłumaczył swój błąd w ocenie sytuacji w czasie bombardowania Drezna pasją i siłą konfliktu. Obowiązkiem męża stanu jest jednak nie ulegać takim uczuciom – jakkolwiek byłyby one naturalne i nieuniknione – aby lud dobrze urządzony nie zбочył z właściwej drogi w zmaganiach o pokój. Mąż stanu rozumie, że stosunki z aktualnym wrogiem mają szczególne znaczenie: wojna musi być otwarcie i publicznie prowadzona w taki sposób, by przygotować wroga na to, jak będzie traktowany po jej zakończeniu, co pozwoli uzyskać trwałą i przyjazną pokój. Lęki ludu wroga, że stanie się obiektem zemsty, muszą zostać rozwiane. Chociaż może to być trudne, aktualny wróg postrzegany być musi jako przyszły towarzysz wspólnego i sprawiedliwego pokoju.

Inną porażką męstwa stanu było zaniechanie negocjacji z Japończykami przed podjęciem drastycznych kroków, takich jak bombardowanie japońskich miast wiosną 1945 roku oraz zrzucenie bomb na Hiroszynie i Nagasaki. Sądzę, że droga ta mogła być skuteczna i pozwoliłaby uniknąć dalszych ofiar. Inwazja nie była konieczna po 6 sierpnia, kiedy to wojna właściwie się skończyła. Rozstrzygnięcie tego nie ma jednak znaczenia. Jako demokratyczny lud liberalny Stany Zjednoczone winne były ludowi japońskiemu ofertę negocjacji w celu zakończenia wojny. Japoński rząd i wojskowi otrzymali 26 czerwca – a być

może wcześniej – instrukcje od cesarza, by poszukiwać sposobu zakończenia wojny, i zapewne byli oni pewni, że z rozgromioną marynarką wojenną i po utracie wysp wojna jest przegrana. Przywódcy reżimu, wierni samurajskiemu kodeksowi honorowemu, nie podjęliby negocjacji na własną rękę, lecz na wyraźne żądanie cesarza mogli pozytywnie zareagować na propozycje amerykańskie, te jednak nigdy nie nadeszły [...].

Jasne jest, że bombardowania Hiroszimy i Nagasaki oraz naloty dywanowe na japońskie miasta były wielkim złem, którego unikania wymaga obowiązek męża stanu; jest jednak równie jasne, że wyraźne wyartykułowanie w tamtym czasie zasad wojny sprawiedliwej nic by nie zmieniło. Było na to po prostu za późno: wtedy już bombardowanie cywilów stało się przyjętą praktyką wojenną. Refleksje na temat wojny sprawiedliwej nie trafiłyby do słuchaczy. Dlatego należy starannie rozważyć te zagadnienia, zanim nastąpi konflikt.

Podobnie podstawy konstytucyjnej demokracji, jej praw oraz obowiązków muszą być nieustannie dyskutowane we wszystkich stowarzyszeniach jako część obywatelskiej świadomości i edukacji poprzedzającej uczestnictwo w życiu politycznym. Sprawy te muszą stanowić część kultury politycznej; nie powinny dominować w bieżącej polityce, muszą jednak być uprzednio założone i funkcjonować w jej tle. Co do bombardowań w czasie II wojny światowej, to nie istniało uprzednio wystarczające zrozumienie dla wielkiego znaczenia zasad wojny sprawiedliwej, tak aby mogły one doraźnie zablokować skuteczne odwoływanie się do rozumowania w kategoriach środków i celów. Rozumowanie to usprawiedliwia zbyt wiele, zbyt szybko i dostarcza dominującym siłom w rządzie możliwości, by wyzbyły się wszelkich skrupułów moralnych. Jeśli zasady wojny nie zostaną wyłożone zawczasu, stają się tylko jeszcze jednym elementem na szali i mogą być przeważone. Zasady trzeba ustanowić na długo przed wojną i musi je zrozumieć społeczeństwo. Porażka męstwa stanu w respektowaniu zasad wojny sprawiedliwej wiąże się z porażką kultury politycznej i współwystępuje z nią – dotyczy to także kultury militarnej i jej doktryny wojennej.

Obie nihilistyczne doktryny wojenne winny być bezwzględnie odrzucone. Jedna z nich znajduje wyraz w uwadze Shermana: „Wojna jest piekłem”, implikującej akceptację wszystkiego, co może się przyczynić do najszybszego jej zakończenia. Druga utrzymuje, że wszyscy jesteśmy winni, a więc stoimy na tym samym poziomie i nie możemy słusznie oskarżać ani być oskarżani. Doktryny te – jeśli w ogóle zasługują na tę nazwę – podważają wszelkie rozsądne dystynkcje; ich moralna pustka uwidoczni się w fakcie, iż sprawiedliwe i przyzwoite społeczeństwa – ich prawa i instytucje, życie obywatelskie i moralność – zależą zawsze od dokonywania istotnych rozróżnień politycznych i etycznych. Zapewne wojna jest swego rodzaju piekłem, dlaczego jednak znaczyć ma to, że wszystkie normatywne rozróżnienia tracą moc? Można przyjąć, że czasem wszyscy lub prawie wszyscy są w jakiś sposób winni; nie znaczy to jednak, że

wszyscy w równym stopniu. Mówiąc krótko, nigdy nie jesteśmy zwolnieni od dokonywania zniuansowanych rozróżnień zasad moralnych i politycznych oraz od stopniowania ograniczeń [...].

Prawo ludów jest zarazem podobne do znanej chrześcijańskiej prawnaturalnej doktryny wojny sprawiedliwej i różne od niej. Podobne są w tym, że obie głoszą, iż powszechny pokój między narodami stanie się możliwy, jeśli wszystkie ludy działając będą zgodnie z chrześcijańską doktryną prawa naturalnego lub też zgodnie z prawem ludów, które nie unieważnia prawa naturalnego ani żadnej innej rozsądnej nadrzędnej doktryny.

Należy jednak w tym miejscu zrobić krok wstecz i poszukać istotnej różnicy między prawem naturalnym i prawem ludów, to znaczy różnicy w sposobie ich sformułowania. Prawo naturalne uważane jest za część prawa Bożego, która może być poznana za pomocą naturalnych władz rozumu w naszym badaniu struktury świata. Ponieważ Bóg dzierży władzę zwierzchnią nad całym stworzeniem, prawo to jest wiążące dla wszystkich ludzi jako członków jednej wspólnoty. Jasne jest, że prawo naturalne różni się od prawa wiecznego, które znajduje się w umyśle Boga i kieruje jego działaniem w stwarzaniu i podtrzymywaniu świata. Prawo naturalne jest też różne od prawa objawionego, które nie może być poznane za pomocą władz rozumu naturalnego, oraz od prawa kościelnego, które stosuje się do religijnych i prawnych zagadnień w Kościele. Prawo ludów ze swej strony znajduje się w przestrzeni politycznej jako koncepcja polityczna. Oznacza to, iż choć prawo ludów może zostać poparte przez chrześcijańską doktrynę prawa naturalnego, jego zasady wyrażone są jedynie w koncepcji politycznej i jej politycznych wartościach. Oba poglądy potwierdzają prawo do wojny obronnej; treść zasad prowadzenia wojny nie jest jednak pod każdym względem taka sama.

Ostatnią uwagę ilustruje katolicka doktryna podwójnego skutku. Jest ona zgodna z zasadami prawa ludów co do prowadzenia wojny [...], które głoszą, że cywile nie powinni być bezpośrednio atakowani. Oba poglądy zgodne są także w tym, że naloty dywanowe na japońskie miasta w lecie i na wiosnę 1945 roku oraz zrzućenie bomb na Hiroszimę i Nagasaki były wielkim złem. Różnią się jednak co do zasad prowadzenia wojny. Koncepcja umowy społecznej zawiera wyjątek wyższej konieczności, a doktryna podwójnego skutku nie. Doktryna podwójnego skutku zabrania ofiar cywilnych, chyba że są one niezamierzonym i pośrednim efektem uzasadnionego ataku na cel wojskowy. Opierając się na Boskim przykazaniu, stanowiącym, że niewinny nie powinien nigdy być zabijany, doktryna ta głosi, że nikt nie powinien działać z zamiarem ataku na państwo wroga środkami, które odbierają życie niewinnym cywilom. Liberalizm polityczny dopuszcza wyjątek wyższej konieczności; doktryna katolicka odrzuca go, twierdząc, że musimy pokładać wiarę w Bożych przykazaniach. Jest to doktryna intelligibilna, niezgodna jednak z obowiązkami męża stanu w liberalizmie politycznym.

Mąż stanu [...] jest figurą centralną dla kwestii prowadzenia wojny i musi być przygotowany na wypowiedzenie wojny w obronie liberalnych ustrojów demokratycznych. Istotnie, obywatele oczekują od tych, którzy ubiegają się o urząd prezydenta lub premiera, takich decyzji i odmowa ich podjęcia z pobudek religijnych, moralnych lub filozoficznych byłaby pogwałceniem fundamentalnego rozumienia polityki, z wyjątkiem sytuacji, gdy przed wyborami została wygłoszona publiczna deklaracja. Kwakrzy, którzy przeciwstawiają się każdej wojnie, dołączyć mogą do powszechnego częściowego konsensusu co do ustroju konstytucyjnego, lecz nie mogą za każdym razem akceptować partykularnych decyzji demokratycznych – na przykład prowadzenia wojny obronnej – nawet gdy te decyzje są rozsądne w świetle wartości politycznych. Wskazuje to na fakt, że nie mogą oni w dobrej wierze, jeśli nie zachodzą jakieś szczególne okoliczności, ubiegać się o najwyższe urzędy w ustroju liberalno-demokratycznym. Mąż stanu musi mieć wzgląd na świat polityczny, musi też, w skrajnych wypadkach, rozróżniać interesy dobrze urządzonego ludu, który reprezentuje, i wymagania, które stawia przed nim religijna, filozoficzna lub moralna doktryna, którą sam wyznaje [...].

W teorii niezgodności zobaczyliśmy, że długoterminowym celem (względnie) dobrze zarządzonych społeczeństw jest doprowadzenie w jakiś sposób do tego, by państwa bezprawia stały się członkami społeczności ludów dobrze zarządzonych. Państwa bezprawia nowożytnej Europy w jej wczesnym okresie – Hiszpania, Francja i monarchia habsburska czy też nieco później Niemcy – próbowały w którymś momencie podporządkować swej woli dużą część Europy. Zamierzały rozprzestrzenić swą religię i kulturę, marzyły o dominacji i chwale, nie wspominając o powiększeniu bogactwa i terytorium. Państwa te należały do najsprawniej zorganizowanych i najbardziej zaawansowanych ekonomicznie społeczeństw swego czasu. Ich wina tkwi w politycznych tradycjach i instytucjach prawnych, własnościowych, w strukturze klasowej, panującej religii, przekonaniach moralnych oraz w warunkującej je kulturze. To wszystko kształtuje wolę polityczną społeczeństwa; są to elementy, które muszą ulec zmianie, zanim społeczeństwo będzie mogło poprzeć rozumne prawo ludów.

Poniżej opisuję drugi rodzaj teorii nieidealnej, czyli kwestię społeczeństw obciążonych niekorzystnymi warunkami (a więc *społeczeństw obciążonych*). Społeczeństwom obciążonym, choć nie są ekspansywne czy agresywne, brak politycznej i kulturalnej tradycji, kapitału ludzkiego i *know-how* oraz często materiałów, a także zasobów technologicznych niezbędnych do dobrego urządzenia. Długoterminowym celem (względnie) dobrze zarządzonych społeczeństw powinno być doprowadzenie do tego, by społeczeństwa obciążone, podobnie jak państwa bezprawia, stały się członkami społeczności ludów dobrze zarządzonych. Ludy dobrze urządzone mają obowiązek pomagać społeczeństwom obciążonym. Nie wynika z tego jednak, że jedynym czy też

najlepszym sposobem udzielania tej pomocy jest realizowanie zasady sprawiedliwości redystrybucyjnej w celu regulacji społecznych i ekonomicznych nierówności między społeczeństwami. Większość z tych zasad nie ma sprecyzowanego celu ani punktu granicznego, po przekroczeniu którego można zaprzestać pomocy.

Poziom bogactwa i dobrobytu może być różny w różnych społeczeństwach i prawdopodobnie tak właśnie jest; dostosowanie tych poziomów nie jest powodem obowiązku pomocy, tylko społeczeństwa obciążone potrzebują pomocy. Co więcej, nie wszystkie takie społeczeństwa są biedne, podobnie jak nie wszystkie społeczeństwa dobrze urządzone są zamożne. Społeczeństwo z niewielkimi bogactwami naturalnymi i w ogóle z niewielkim bogactwem może być dobrze urządzone, jeśli jego polityczne tradycje, prawo, własność oraz struktura klasowa wraz z warunkującymi je religijnymi i moralnymi przekonaniami, a także kulturą są takie, że podtrzymują liberalne lub przyzwoite społeczeństwo [...].

Pierwsza wytyczna, którą trzeba rozważyć, uwzględnia fakt, że społeczeństwo dobrze urządzone nie musi być zamożne. Przywołuję tutaj trzy główne punkty dotyczące zasady „sprawiedliwych oszczędności” (w społeczeństwie wewnętrznym) [...].

Celem sprawiedliwych (rzeczywistych) oszczędności jest ustanowienie (rozsądnie) sprawiedliwych instytucji podstawowych wolnego, konstytucyjnego społeczeństwa demokratycznego (czy jakiegokolwiek społeczeństwa dobrze urządzonego) oraz zapewnienie takiej organizacji społecznej, która umożliwia pomyślne życie wszystkim obywatelom.

Z kolei oszczędzanie może zostać powstrzymane, gdy sprawiedliwe (lub przyzwoite) instytucje są już ustanowione. Na tym etapie rzeczywiste oszczędności (to znaczy wszelkiego rodzaju dopływ realnego kapitału) mogą spaść do zera; utrzymane lub zastępowane muszą być jedynie istniejące zapasy, a zasoby nieodnawialne rozważnie racjonowane dla przyszłego właściwego użycia. Tak więc stopa oszczędności jako przeszkoda w bieżącej konsumpcji powinna być wyrażona w kategoriach globalnego zakumulowanego kapitału, zrzeczenia się użytkowania zasobów oraz technologii rozwiniętej w celu zachowania i regeneracji zdolności świata naturalnego do utrzymywania populacji ludzkiej. Gdy zrealizowane są te zasadnicze cele, społeczeństwo może nadal oszczędzać, przekraczając ową granicę, nie należy to już jednak do zakresu obowiązku sprawiedliwości.

Wielkie bogactwo nie jest niezbędne do ustanowienia sprawiedliwego (lub przyzwoitego) społeczeństwa. To, ile go potrzeba, zależy będzie zarówno od indywidualnych dziejów danego społeczeństwa, jak i od jego koncepcji sprawiedliwości. Przeto poziom bogactwa nie będzie generalnie taki sam dla wszystkich ludów dobrze urządzonych.

Te trzy właściwości procesu oszczędzania omówione w *Teorii sprawiedliwości* wskazują na podobieństwo obowiązku pomocy w prawie ludów i obowiązku oszczędzania w przypadku wewnętrznym. W obu sytuacjach celem jest realizacja i utrzymanie sprawiedliwych (lub przyzwoitych) instytucji, a nie jedynie zwiększenie ani tym bardziej niekończąca się maksymalizacja średniego poziomu zamożności jakiegoś społeczeństwa lub klasy społecznej. Pod tym względem obowiązek pomocy i obowiązek oszczędzania wyrażają tę samą zasadniczą ideę [...].

Drugą wskazówką w myśleniu o tym, jak wywiązać się z obowiązku pomocy, jest zrozumienie tego, jak ważna jest kultura polityczna społeczeństwa obciążonego, a także tego, że nie istnieje recepta – a w każdym razie prosta recepta – według której społeczeństwa dobrze urządzone mogą pomagać społeczeństwom obciążonym w zmianie ich kultury politycznej i społecznej. Sądzę, że przyczyny zamożności ludu i forma, jaką ona przybiera, zależą w równym stopniu od kultury politycznej, religijnych, filozoficznych i moralnych tradycji wspierających podstawową strukturę instytucji politycznych i społecznych, od talentów industrializacyjnych i zdolności jego członków do współpracy wspieranych przez cnoty polityczne. Przypuszczam też, że nie istnieje na świecie społeczeństwo – poza przypadkami marginalnymi – o tak szczupłych zasobach, aby niemożliwe dlań było, przy racjonalnej i rozsądnej organizacji i rządzie, stanie się dobrze urządzonym. Historyczne przykłady zdają się wskazywać, że ubogie w zasoby kraje mogą sobie doskonale radzić (Japonia), a te bogate w zasoby mogą stawać w obliczu poważnych trudności (Argentyna). Istotne elementy odpowiedzialne za tę różnicę to kultura polityczna, polityczne cnoty oraz istnienie w danym kraju społeczeństwa obywatelskiego, zapobiegliwość i przedsiębiorczość jego mieszkańców, ich pomysłowość, a także wiele innych jeszcze czynników. Istotna jest także gospodarka zasobami ludzkimi kraju: musi ona zapewnić, aby rolnictwo i przemysł nie były obciążone większą populacją, niż są w stanie zatrudnić. Mimo to w żadnym wypadku obowiązek pomocy nie zostaje pomniejszony. Trzeba sobie jednak zdać sprawę, że samo wydatkowanie funduszy nie wystarczy do naprawy podstawowych niesprawiedliwości politycznych i społecznych (choć pieniądze odgrywają często istotną rolę). Egzekwowanie przestrzegania praw człowieka może owocować zmianami skostniałych reżimów i postępowania władców, którzy byli dotąd obojętni na dobro własnego ludu.

Konieczność kładzenia nacisku na prawa człowieka podkreśla Amartya Sen w swojej pracy o głodzie. W empirycznym studium dobrze znanych przypadków historycznych (Bengal 1943, Etiopia 1972–1974, Sahel 1972–1973, Bangladesz 1974) odkrył on, że brak żywności nie musi być główną przyczyną głodu ani nawet przyczyną uboczną. W badanych wypadkach spadek produkcji żywności nie był aż tak wielki, by doprowadzić do głodu. Gdyby istniał przyzwoity rząd, dbający o dobro swojego ludu, dysponujący racjonal-

ną strukturą działań instytucji publicznych, do katastrofy mogłoby nie dojść. Głównym problemem była niezdolność rządów do dystrybucji (i dostarczenia) żywności, która fizycznie istniała. „Głody to katastrofy ekonomiczne, a nie tylko kryzysy żywnościowe” – konkludował Sen. Innymi słowy, złożyć je można na karb błędów w obrębie struktury społecznej i politycznej oraz na karb jej niezdolności do prowadzenia polityki przeciwdziałającej skutkom niedoborów produkcji żywności. Fakt, iż rząd pozwoliłby jego lud głodował, odzwierciedla brak zainteresowania prawami człowieka. Ustroje dobrze urządzone, takie, jak je opisałem, nie dopuściłyby do podobnej sytuacji. Należy mieć nadzieję, że nacisk na prawa człowieka pozwoli unikać głodu i że pod jego presją powstaną skuteczne rządy w dobrze urządzonej społeczności ludów. (Zwracam uwagę, że mielibyśmy do czynienia z głodem na szeroką skalę w każdej zachodniej demokracji, gdyby nie istniały systemy pomocy bezrobotnym.)

Przestrzeganie praw człowieka może też zmniejszyć presję populacyjną w społeczeństwie obciążonym, odpowiednio do populacji, którą gospodarka utrzymać może na przyzwoitym poziomie. Zasadniczym czynnikiem wydają się być tutaj kobiety. Niektóre społeczeństwa – znanym przykładem są Chiny – narzuciły surowe restrykcje regulujące liczebność rodzin i stosują inne drakańskie środki. Nie ma jednak potrzeby, by być tak radykalnym. Najprostsza, najskuteczniejsza i najbardziej akceptowana polityka polega na ustanowieniu równych praw kobiet. Puczającym jest przypadek indyjskiego stanu Kerali, który w późnych latach siedemdziesiątych przyznał kobietom prawo do głosu i uczestnictwa w polityce, prawo do edukacji i do samodzielnego zarządzania majątkiem oraz własnością. W efekcie w ciągu kilku lat liczba urodzeń spadła poniżej poziomu Chin bez odwoływania się do przymusu władzy państwowej. Podobna polityka prowadzona była w innych krajach – na przykład w Bangladeszu, Kolumbii i Brazylii – z podobnymi skutkami. Elementy podstawowej sprawiedliwości okazały się decydujące dla właściwej polityki społecznej. niesprawiedliwość wspiera się na mocno ugruntowanych interesach i nie łatwo zaniknie, nie może się jednak usprawiedliwiać brakiem zasobów naturalnych.

Powtórzmy, nie istnieje prosta recepta, jak pomóc, społeczeństwu obciążonemu w zmianie jego kultury politycznej. Wydatkowanie na pomoc funduszy jest zwykle niepożądane, natomiast stosowanie siły reguluje prawo ludów. Jednak pewien rodzaj doradztwa może być użyteczny, a społeczeństwa obciążone uczyniłyby słusznie, zwracając szczególną uwagę na fundamentalne interesy kobiet. Fakt, że status kobiet bywa często określony przez religię lub jest ściśle związany z poglądami religijnymi, nie jest sam przez się powodem, by je podporządkowywać, ponieważ towarzyszą temu zwykle inne czynniki. Można tłumaczyć, że wszystkie rodzaje społeczeństw dobrze urządzonych uznają prawa człowieka i mają co najmniej cechy przyzwoitej hierarchii konsultacyjnej lub jakieś analogiczne. Cechy te wymagają, aby każda grupa reprezentująca fundamentalne interesy kobiet składała się w większości z kobiet (par. 8.3).

Idea polega na tym, by przyjęte zostały wszystkie warunki procedury konsultacyjnej niezbędne do zapobiegania łamaniu praw człowieka w stosunku do kobiet. Nie jest to idea swoiście liberalna, lecz wspólna wszystkim przyzwoitym ludom.

Możemy w tej sytuacji przyjąć tę ideę jako warunek oferowanej pomocy, unikając zarzutu, że w sposób niestosowny podważamy fundamenty religii i kultury danego społeczeństwa. Zasada ta jest podobna do tej, której przestrzega się zawsze w stosunku do roszczeń religii. Tak więc żadna religia nie może rościć sobie prawa do nietolerancji względem innych religii jako uzasadnionej koniecznością swojego przetrwania. Podobnie żadne przesłanki natury religijnej nie mogą uzasadniać podporządkowania kobiet faktem, że jest ono gwarantem przetrwania tej religii. Wchodzimy tu w zakres podstawowych praw człowieka, a te należą do wspólnych praktyk i instytucji wszystkich społeczeństw liberalnych i przyzwoitych [...].

Trzecia wytyczna dotycząca realizacji obowiązku pomocy głosi, że celem jest pomoc społeczeństwom obciążonym, aby były one zdolne do zarządzania własnymi sprawami rozsądnie i racjonalnie, a ostatecznie, by stały się członkami społeczności ludów dobrze urządzonych. Określa to cel pomocy. Kiedy już zostanie on osiągnięty, dalsza pomoc nie jest wymagana, pomimo że dobrze urządzone społeczeństwo nadal może być relatywnie ubogie. Preto udzielające pomocy społeczeństwa dobrze urządzone nie mogą działać paternalistycznie, lecz powinny postępować w sposób wyważony, nie wchodząc w konflikt z ostatecznym celem pomocy: wolnością i równością byłych społeczeństw obciążonych.

Pozostawiając na boku trudne pytanie o to, czy jakieś formy kultury i sposoby życia są dobre same w sobie – a wierzę, że są – możemy powiedzieć, że dobry dla jednostek i stowarzyszeń jest związek z ich lokalną kulturą i uczestnictwo we wspólnym życiu publicznym i obywatelskim. W ten sposób przynależność do lokalnej społeczności politycznej i bycie u siebie w społecznym świecie obywatelskim jest wyraziste i spełnione. Nie jest to rzecz bez znaczenia. To argument przemawiający za zachowaniem odpowiedniej roli dla idei samostanowienia ludów oraz za luźną lub konfederacyjną formą społeczności ludów, jeśli wzajemna wrogość różnych kultur zostanie przewyżczona przez społeczność ustrojów dobrze urządzonych. Dążymy do świata, w którym nienawiść etniczna, prowadząca do nacjonalistycznych wojen, zostanie powstrzymana. Właściwy patriotyzm polega na przywiązaniu do własnego kraju i ludu oraz na gotowości do obrony jego słusznych roszczeń przy pełnym uznaniu słusznych roszczeń innych ludów. Ludy dobrze urządzone powinny wspierać takie ustroje [...].

Słuszną troskę dotyczącą obowiązku pomocy wywołuje pytanie, czy motywacja do realizacji jej celów zakłada istnienie pewnego stopnia pokrewieństwa między ludami, to znaczy poczucia społecznej spójności i bliskości, której nie można oczekiwać nawet w obrębie ludów liberalnych – nie wspominając o spo-

łeczności ludów dobrze urządzonych – z ich odrębnymi językami, religiami i kulturami. Członkowie jednego społeczeństwa wewnętrznego dzielą wspólny rząd centralny i kulturę polityczną, a moralne nauczanie pojęć i zasad politycznych przebiega najskuteczniej w kontekście politycznych i społecznych instytucji, które stanowią część wspólnego życia codziennego. Uczestnicząc na co dzień w politycznych i społecznych instytucjach, członkowie jednego społeczeństwa powinni być zdolni do rozwiązywania konfliktów politycznych oraz problemów występujących w tym społeczeństwie na gruncie wspólnych pojęć rozumu publicznego.

Zadaniem męża stanu jest zmaganie się z potencjalnym brakiem pokrewieństwa między różnymi ludami i próby uleczenia jego przyczyn, o ile wynikają one z dawnej instytucjonalnej niesprawiedliwości i z wrogości między klasami społecznymi odziedziczonej wraz z historią i antagonizmami. Jako że pokrewieństwo między ludami jest w sposób naturalny mniejsze (za sprawą ludzkiej psychologii), gdy ogólnospołeczne instytucje obejmują większy obszar, a dystans kulturowy powiększa się, mąż stanu musi nieustannie zwalczać krótkowzroczne tendencje”.

Praca męża stanu wspierana jest przez to, że stosunki pokrewieństwa nie są ustalone raz na zawsze, mogą stopniowo ulegać wzmocnieniu, w czasie gdy ludy pracują razem w ramach kooperacyjnych, instytucji, które rozwinęły. Jest rzeczą charakterystyczną dla liberalnych i przyzwoitych ludów, że dążą one do świata, w którym wszystkie miałyby dobrze urządzone ustroje. Przed wszystkim możemy założyć, że do tego celu popycha *interes własny* każdego ludu, ponieważ ustroje takie nie są niebezpieczne, lecz pokojowe i skłonne do współpracy. Tak więc w miarę rozwoju współpracy ludy dojrzeć mogą do wzajemnej dbałości, a pokrewieństwo między nimi będzie się wzmocniać. Kiedy zaś nie są już motywowane tylko przez interes własny, lecz także przez wzajemną dbałość o swój sposób życia oraz kulturę, mogą być też zdolne do ponoszenia ofiar na rzecz innych. Ta wzajemna dbałość będzie wynikiem ich owocnej współpracy i wspólnoty doświadczeń na przestrzeni długiego czasu.

Relatywnie mały krąg wzajemnie o siebie dbających ludów w dzisiejszym świecie może z biegiem czasu ulec rozszerzeniu i nie wolno go postrzegać jako ostatecznie zamkniętego. Stopniowo ludy nie będą motywowane jedynie własnym interesem lub tylko wzajemną dbałością, lecz zaczną doceniać swą liberalną i przyzwoitą cywilizację oraz kulturę, aż staną się gotowe do działania zgodnego z ideałami i zasadami, które określa ich cywilizacja. Tolerancja religijna powstała historycznie najpierw jako *modus vivendi* między wrogimi wyznaniem, potem zaś stała się moralną zasadą dzieloną przez cywilizowane ludy i uznawaną przez ich wiodące religie. To samo dotyczy zniesienia niewolnictwa i poddaństwa, rządów prawa, prawa tylko do wojny obronnej i gwarancji praw człowieka. Stały się one ideałami i zasadami liberalnych i przyzwoitych cywilizacji oraz zasadami prawa wszystkich cywilizowanych ludów [...].

Istnieją na ten temat dwa poglądy. Jeden głosi, że równość jest sprawiedliwa lub dobra sama w sobie. Z drugiej strony prawo ludów utrzymuje, że nierówności nie zawsze są niesprawiedliwe, a kiedy już są, to z powodu swych niesprawiedliwych skutków w podstawowej strukturze społeczności ludów, w stosunkach między ludami oraz między ich członkami. Wielką uwagę tej struktury ujrzeliśmy przy omawianiu potrzeby tolerancji dla przyzwoitych ludów nieliberalnych [...].

Wyróżniam trzy powody troski o nierówności w społeczeństwie wewnętrznym i rozważam, w jaki sposób każdy z nich stosuje się do społeczności ludów. Jednym powodem redukcji nierówności w społeczeństwie wewnętrznym jest niesienie ulgi w cierpieniach biednych. Nie jest tu konieczne, by wszystkie osoby były równe pod względem majątku. Różnica dzieląca bogatych i biednych jest, sama w sobie, bez znaczenia. Liczą się jej konsekwencje. W społeczeństwie liberalnym różnica ta nie może być większa, niż wymaga tego kryterium wzajemności, tak żeby najgorzej uposażeni (jak wymaga tego trzecia zasada liberalna) posiadali wystarczające wszechstronne środki, aby uczynić inteligentny i skuteczny użytek ze swych wolności oraz by prowadzić rozumne i godne życie. Kiedy mamy do czynienia z taką sytuacją, nie ma już potrzeby dalszego zmniejszania różnicy. Podobnie w podstawowej strukturze społeczności ludów, kiedy spełniony zostaje obowiązek pomocy i wszystkie ludy mają funkcjonujący liberalny lub przyzwoity rząd, nie ma już powodu do zmniejszania różnicy między średnim poziomem zamożności różnych ludów.

Drugim powodem redukcji różnic między bogatymi i biednymi w obrębie społeczeństwa wewnętrznego jest fakt, że takie różnice często prowadzą do stygmatyzacji niektórych obywateli i gorszego ich traktowania. Jest to niesprawiedliwe. Tak więc w liberalnym lub przyzwoitym społeczeństwie różnicujące konwencje ustanawiające pozycję, która ma być źródłem społecznego uznania, muszą znajdować się pod nadzorem. Mogą one niesłusznie godzić w poczucie własnej wartości tych, którym nie okazuje się podobnego uznania. To samo będzie dotyczyć struktury podstawowej społeczności ludów, gdzie obywatele jakiegoś kraju mogą czuć się gorsi od obywateli innego ludu z powodu jego większego bogactwa, o ile odczucia takie są uzasadnione. Kiedy jednak obowiązek pomocy zostanie spełniony, a każdy lud ma własny liberalny bądź przyzwoity rząd, uczucie tego rodzaju jest nieuzasadnione. Niech więc każdy lud sam ustala znaczenie i wagę zamożności w swoim społeczeństwie. Jeśli nie jest on usatysfakcjonowany, może dalej gromadzić oszczędności lub też – jeśli to nie jest możliwe – zaciągać pożyczki u innych członków społeczności ludów.

Trzeci powód zainteresowania problemem nierówności między ludami dotyczy ważnej roli, jaką w procesie politycznym podstawowej struktury społeczności ludów odgrywa bezstronność. W przypadku wewnętrznym troska ta ujawnia się w dbałości o bezstronność wyborów i szans politycznych

w ubieganiu się o urząd publiczny. Publiczne finansowanie partii i kampanii politycznych stara się sprostać temu wyzwaniu. Także kiedy mówimy o uczciwej równości szans, chodzi o coś więcej niż tylko o formalną równość wobec prawa. Mamy na myśli mniej więcej to, że panujące warunki społeczne są tego rodzaju, iż każdy obywatel posiadający zdolności i wolę, niezależnie od pochodzenia lub klasy, ma takie same szansę, by zdobyć wysoką pozycję społeczną. Polityka zmierzająca do ustanowienia tej uczciwej równości zapewnia na przykład wszystkim uczciwą edukację oraz eliminuje dyskryminację. Bezstronność odgrywa też ważną rolę w politycznych procesach podstawowej struktury społeczności ludów, rolę analogiczną – choć nie identyczną – jak w przypadku wewnętrznym.

Bezstronność ludów zapewnia ich równą reprezentację w drugiej sytuacji pierwotnej za zasłoną niewiedzy. Przedstawiciele ludów będą chcieli zachować niepodległość własnego społeczeństwa i jego równość w stosunku do innych. W funkcjonowaniu organizacji i luźnych konfederacji ludów nierówności są zaprojektowane tak, by służyły celom wspólnym (par. 4.5). W tym wypadku większe i mniejsze ludy będą gotowe do wnoszenia odpowiednich wkładów i zaakceptowania proporcjonalnie większych lub mniejszych korzyści. Dodatkowo strony sformułują wytyczne dla ustanawiania organizacji współpracy oraz uzgodnią uczciwe standardy handlowe i określone postanowienia dotyczące wzajemnej pomocy. Jeśli te organizacje współpracy będą powodowały jakieś nieuzasadnione efekty dystrybucyjne, będą musiały zostać zreformowane w ramach podstawowej struktury społeczności ludów [...].

Proponowano wiele zasad mających regulować nierówności między ludami i zapobiegać skrajnościom. Dwie z nich omawia Charles Beitz. Inną jest zasada egalitarna Thomasa Pogge'a, pod wieloma względami podobna do drugiej zasady sprawiedliwości redystrybucyjnej Beitz'a. Są to sugestywne i powszechnie omawiane zasady, jestem więc zmuszony wyjaśnić, dlaczego ich nie przyjmuję. Oczywiście akceptuję cel Beitz'a i Pogge'a, którym jest stworzenie liberalnych lub przyzwoitych instytucji gwarantujących prawa człowieka i zaspokajających podstawowe potrzeby. Sądzę, że cele te realizuje spełnienie obowiązku pomocy omawianego w poprzednim dziale.

Pozwolę sobie najpierw streścić dwie zasady Beitz'a. Rozróżnia on to, co nazywa „zasadą redystrybucji zasobów”, i „globalną zasadę dystrybucji”. Rozróżnienie przebiega następująco: założmy najpierw, że produkcja dóbr i usług we wszystkich krajach jest *autarkiczna*, to znaczy każdy kraj całkowicie polega na własnej sile roboczej i zasobach bez jakiegokolwiek handlu. Beitz utrzymuje, że niektóre obszary posiadają obfite zasoby, a od społeczeństw na takich obszarach można oczekiwać, że będą prosperowały, czyniąc najlepszy użytek ze swych naturalnych bogactw. Inne społeczeństwa nie miały tyle szczęścia i pomimo usilnych starań osiągnąć mogą jedynie skromny poziom ze względu na szczupłość swych zasobów. Beitz wyobraża sobie zasadę redystrybucji zasob-

bów jako dającą każdemu społeczeństwu uczciwą szansę ustanowienia sprawiedliwych instytucji politycznych oraz gospodarki zdolnej zaspokoić podstawowe potrzeby jego członków. Przyjęcie tej zasady „zapewnia, że osobom w krajach o ubogich zasobach niesprzyjający los nie przeszkodzi w realizacji ekonomicznych celów wystarczających do wsparcia sprawiedliwych instytucji społecznych i ochrony praw człowieka”. Nie wyjaśnia on, w jaki sposób kraje o dostatecznych zasobach winny przekazywać je krajom o zasobach szczupłych; nie tutaj jednak tkwi problem.

Globalna zasada dystrybucji, którą omawia Beitz, dotyczy sytuacji, gdy produkcja nie jest już autarkiczna i istnieje przepływ towarów oraz usług między krajami.

Sądzi on, że w tym wypadku jest już globalny system współpracy i dlatego proponuje zastosowanie zasady globalnej różnicy (analogicznej do zasady stosowanej w przypadku wewnętrznym w *Teorii sprawiedliwości*) ustanawiającej dystrybucyjną sprawiedliwość dla społeczeństw. Ponieważ wierzy, że bogate państwa są bogate za sprawą większych zasobów, przypuszczalnie zasada globalna (z, powiedzmy, jej strukturą podatkową) będzie skłaniać je do dzielenia się korzyściami płynącymi z większych zasobów z ludami o zasobach mniejszych. Ponieważ jednak, jak powiedziałem, zasadniczym elementem powodzenia kraju jest jego kultura polityczna – polityczne i obywatelskie cnoty jego obywateli – a nie poziom zasobów, arbitralność dystrybucji zasobów naturalnych nie powoduje trudności. W tej sytuacji nie czuję się w obowiązku omawiać zasady redystrybucji zasobów Beitza. Z drugiej strony, jeśli globalna zasada sprawiedliwości dystrybucyjnej stosować się ma do naszego świata, z jego skrajną niesprawiedliwością, okaleczającą biedą i nierównością, to jej apel jest zrozumiały. Jeśli jednak pomyślana jest jako docelowa – można by powiedzieć, bez celu – w hipotetycznym świecie, w którym spełniono już obowiązek pomocy, to jej wezwanie łatwo zakwestionować. W tym hipotetycznym świecie zasada globalna przynosiłaby, jak sędzę, rezultaty, które uznalibyśmy za nie do zaakceptowania.

Przypadek (I): dwa liberalne lub przyzwoite społeczeństwa znajdują się na tym samym poziomie zamożności (oszacowanym, powiedzmy, według dóbr pierwotnych) i mają równą liczebnie populację. Pierwsze decyduje się na industrializację i podniesienie swej stopy (realnych) oszczędności, a drugie tego nie robi. Ponieważ jest zadowolone z aktualnego stanu rzeczy i preferuje bardziej sielankowe społeczeństwo, to drugie potwierdza swe społeczne wartości. Po kilku dekadach pierwsze państwo jest dwa razy bogatsze od drugiego. Zakładając, że oba społeczeństwa są liberalne bądź przyzwoite, a ich ludy wolne i odpowiedzialne, a więc zdolne do podejmowania samodzielnych decyzji, czy państwo uprzemysłowione powinno być opodatkowane na rzecz drugiego? Zgodnie z obowiązkiem pomocy nie byłoby takiego podatku i wydaje się to słuszne, podczas gdy globalna zasada dystrybucji pozbawiona celu

implikowałyby przepływ podatkowy, dopóki istniałyby jakiegokolwiek różnice w zamożności. Wydaje się to nie do zaakceptowania.

Przypadek (II) jest paralelny do (I), pomijając to, że na początku stopa przyrostu naturalnego w obu liberalnych lub przyzwoitych społeczeństwach jest dość wysoka. Oba kraje wprowadzają elementy równouprawnienia kobiet, które są wymagane w społeczeństwie dobrze urządzonym; pierwszy jednak kładzie na to większy nacisk, tak że kobiety osiągają sukces w polityce i gospodarce. W konsekwencji kraj ten ma przyrost ludności bliski zeru, co po pewnym czasie pozwala na wzrost poziomu zamożności. Drugie społeczeństwo, chociaż także istnieje w nim w niektórych aspektach równo uprawnienie kobiet, jednak za sprawą dominujących wartości religijnych i społecznych, dobrowolnie akceptowanych przez kobiety, nie redukuje przyrostu naturalnego, który pozostaje raczej wysoki. Podobnie jak poprzednio po kilku dziesięcioleciach pierwsze społeczeństwo jest dwukrotnie bogatsze od drugiego. Przyjmując, że oba społeczeństwa są liberalne lub przyzwoite, a ich ludy wolne i odpowiedzialne, a więc zdolne do podejmowania samodzielnych decyzji, obowiązek pomocy nie wymaga od pierwszego, teraz bogatszego społeczeństwa płacenia podatków, natomiast wymagałaby tego globalna zasada egalitaryzmu. Po raz kolejny ta ostatnia propozycja nie jest do zaakceptowania.

Istotnym punktem jest to, że rolą obowiązku pomocy jest wspieranie społeczeństw obciążonych w stawianiu się pełnoprawnymi członkami społeczności ludów, tak aby były one zdolne samodzielnie określać własną przyszłość. Jest to zasada *transformacji* podobna do zasady realnych oszczędności w społeczeństwie wewnętrznym, także będącej zasadą transformacji. [...] Realne oszczędności mają na celu stworzenie fundamentu dla podstawowej struktury społeczeństwa i w tym miejscu można ich zaniechać. W społeczności przestrzegającej prawa ludów obowiązkowi pomocy podlegają te wszystkie społeczeństwa, które mają liberalne lub przyzwoite instytucje podstawowe. Zarówno obowiązek realnych oszczędności, jak i obowiązek pomocy, zdefiniowane są przez cel, poza którym przestają być prawomocne. Zapewniają *podstawy politycznej niezależności*: politycznej niezależności wolnych i równych obywateli w wypadkach wewnętrznych, politycznej niezależności wolnych i równych liberalnych i przyzwoitych ludzi w społeczności ludów.

Nastręcza to pytanie dotyczące różnicy między globalną zasadą egalitaryzmu a obowiązkiem pomocy. Zasada owa ma na celu pomoc wszystkim biednym ludziom na ziemi, zakłada istnienie w każdym społeczeństwie instytucji Powszechnego Udziału w Bogactwach (PUB), łączącej na międzynarodowy fundusz na rzecz tegoż celu. Pytanie, które chcemy postawić, brzmi: czy zasada ta służy jakiemuś celowi i ma punkt graniczny? Obowiązek pomocy ma jedno i drugie: dąży do wspomaganiania biednych całego świata, aż staną się zarówno wolnymi, jak i równymi mi obywatelami rozumnego społeczeństwa liberalnego lub członkami przyzwoitych ludów hierarchicznych. Oto cel tej

zasady. Ma ona także wytyczony punkt graniczny, gdyż w każdym obciążonym społeczeństwie zasada przestaje obowiązywać, gdy cel zostaje osiągnięty. Globalna zasada egalitaryzmu może funkcjonować w podobny sposób. Nazwijmy ją celową zasadą egalitaryzmu. Jak duża jest różnica między globalną zasadą egalitaryzmu a obowiązkiem niesienia pomocy? Z pewnością istnieje punkt w którym podstawowe potrzeby ludzkie (liczone w dobrach podstawowych) są spełnione i ludzie mogą już radzić sobie sami. Mogą istnieć różnice co do momentu osiągnięcia tego punktu, lecz fakt, iż istnieje, jest decydujący dla prawa ludów i dla obowiązku niesienia pomocy. W zależności od tego, jak zdefiniowane są poszczególne cele i punkty graniczne, zasady są prawie takie same, różniąc się w praktycznych dziedzinach ustalania wysokości opodatkowania i zasięgu administracji [...].

Prawo ludów zakłada, że każde społeczeństwo ma wystarczające zapasy ludzkich możliwości, każde posiada dostatecznie zasoby ludzkie, aby zbudować sprawiedliwe instytucje. Ostatecznym politycznym celem społeczeństwa jest stanie się całkowicie sprawiedliwym i stabilnym z dobrych powodów. Kiedy już cel ten zostanie osiągnięty, prawo ludów nie wytycza nowego celu jako takiego, na przykład podnoszenia poziomu życia ponad ten, który jest niezbędny do utrzymania instytucji. Nie istnieje także żaden uzasadniony powód, aby społeczeństwo pragnęło więcej, niż jest konieczne do utrzymania sprawiedliwych instytucji, lub też by chciało dalszego redukcjonowania materialnych nierówności między społeczeństwami.

Uwagi te ilustrują sprzeczność z poglądem kosmopolitycznym. Zasadniczą troską poglądu kosmopolitycznego jest dobro jednostek, nie zaś sprawiedliwość wśród społeczeństw. Według owego poglądu wciąż istnieje zagadnienie dotyczące dalszej globalnej dystrybucji, nawet po tym jak każde społeczeństwo wewnętrznie ma już wewnętrznie sprawiedliwe instytucje. Najprostszy sposób, by to zilustrować, to wyobrazić sobie dwa społeczeństwa, z których każde wewnętrznie spełnia zasady sprawiedliwości z *Teorii sprawiedliwości*. W tych dwóch społeczeństwach najuboższa reprezentatywna osoba jednego jest biedniejsza niż najuboższa reprezentatywna osoba drugiego. Załóżmy, że dzięki jakiejś globalnej redystrybucji, która pozwoliłaby obu społeczeństwom na dalsze zachowywanie dwóch zasad wewnętrznej sprawiedliwości, można by poprawić znacząco los najuboższej osoby w pierwszym społeczeństwie. Czy powinniśmy przedkładać redystrybucję nad dystrybucję pierwotną?

Prawo ludów nie rozróżnia obu dystrybucji. Z drugiej strony pogląd kosmopolityczny nie jest tu indyferentny. Troszczy się o dobro jednostek, a więc o to, czy można poprawić los jednostki globalnie najuboższej. Dla prawa ludów z dobrych powodów ważna jest sprawiedliwość i stabilność społeczeństw liberalnych i przyzwoitych żyjących jako członkowie społeczności ludów dobrze urządzonych.

Charles Taylor

ŚWIATOWY KONSENSUS W ZAKRESIE PRAW CZŁOWIEKA?

Źródło: P. Hayden, *The Philosophy of Human Rights*, Paragon House, St. Paul 2001
(przeł. Alicja Legutko-Dybowska)

Na czym polegałoby dojście do prawdziwego, niewymuszonego międzynarodowego konsensusu w zakresie praw człowieka? Sądzę, że byłoby to coś w rodzaju częściowego konsensu (*overlapping consensus*), znanego z „Liberalizmu politycznego” Johna Rawlsa. Zatem różne grupy, państwa, wspólnoty religijne, cywilizacje, pozostając przy własnych niekompatybilnych poglądach na kwestie teologiczne, metafizyczne, natury ludzkiej, itd., zgodziłyby się co do pewnych norm, które powinny kierować ludzkim zachowaniem. Każda z tych grup, odwołując się do własnych koncepcji, uzasadniałaby to na swój sposób. Zgodzilibyśmy się więc co do norm, bez zgody co do tego, dlaczego są one normami. I żylibyśmy szczęśliwie w tym konsensusie, nieporuszeni różnicami płynącymi z głębokich wierzeń.

Pomysł ten wyraził już w 1949 roku Jacques Maritain: „Jestem całkiem pewien, że mój sposób uzasadniania wiary w prawa człowieka oraz w ideał wolności, równości, braterstwa jest jedynym opartym na solidnej podstawie prawdy. Nie przeszkadza mi to zgadzać się co do tych praktycznych przekonań z ludźmi przekonanymi o tym, iż ich własny sposób uzasadniania, całkowicie odmienny albo wręcz sprzeczny z moim... jest także jedynym sposobem opartym na prawdzie.”

Czy taki konsensus jest możliwy? Być może jako optymista, wierzę, że tak. Musimy jednak przyznać, iż nie do końca jest jasne, co wyszłoby z tego konsensusu, a przecież dopiero zaczynamy rozpoznawać przeszkody, jakie należałoby pokonać na tej drodze. Pragnę zająć się tymi zagadnieniami.

Po pierwsze, czego dotyczyłby konsensus? Można by pomyśleć, że to oczywiście: praw człowieka. Tego właśnie dotyczyło nasze pierwsze pytanie. Tu jednak pojawia się pierwsza przeszkoda. Dyskurs praw ma swoje źródła w kulturze Zachodu. Nie znaczy to, że coś bardzo podobnego do norm wyrażanych w kategoriach praw nie pojawia się gdzie indziej. Jednak nie wyraża się tego w języku praw. Nie możemy tak po prostu założyć, że przyszedł niewymuszony światowy konsensus można ku zadowoleniu wszystkich sformułować w języku praw. Może tak, może nie. A może: częściowo tak, częściowo nie, gdy wyodrębnimy poszczególne element z zachodniego zestawu.

Nie znaczy to, że dysponujemy odpowiednimi pojęciami na określenie uniwersaliów, które możemy wyodrębnić z różnych kultur. Jack Donnelly mówi o „ludzkiej godności” jako o wartości uniwersalnej. Yasuaki Onuca krytykuje to pojęcie, wskazując, że „godność” jest ulubionym pojęciem filozoficznym w tym zachodnim nurcie myślenia, z którego wywodzą się prawa człowieka. Woli tedy mówić o „poszukiwaniu duchowego i materialnego dobrobytu”, jako o tym, co powszechne. O ile „godność” może być pojęciem nazbyt precyzyjnym i uwarunkowanym kulturowo, „dobrobyt” może brzmieć zbyt szeroko i ogólnie. Może już na tym etapie nie jesteśmy w stanie sformułować uniwersalnych wartości i nigdy się to nie uda. Nie miałyby to jednak znaczenia, skoro naszym zadaniem jest osiągnięcie częściowego konsensu co do norm postępowania. Tu pojawia się nadzieja, że możemy zgodzić się co do tych norm. Zapewne w każdej kulturze odnaleźć można potępienie ludobójstwa, zabijania, torturowania, niewolnictwa i, powiedzmy, „znikania” oraz strzelania do niewinnych demonstrantów. Głębokie wartości tkwiące za tymi przekonaniem będą należały do alternatywnych, wzajemnie niekompatybilnych uzasadnień.

Odróżniam normy postępowania i tkwiące za nimi uzasadnienie. Zachodnia tradycja praw istnieje na obydwu poziomach. Z jednej strony tradycja prawna legitymizuje pewne działania prawne i upoważnia pewne typy osób do ich podejmowania. Możemy, jak to się czasem czyni, uznać tę kulturę prawną za kandydatkę do uniwersalizacji, twierdząc że jej przyjęcie da się uzasadnić na wiele sposobów. Zatem kultura prawna obejmująca prawa definiowałaby normy, wokół których mógłby krystalizować się światowy konsensus w dziedzinie praw człowieka.

Nie wszystkim to jednak odpowiada, na przykład Lee Kwan Yew i jego wschodnioazjatyckim sympatykom. Upatrują oni w zachodniej kulturze prawnej czegoś niebezpiecznie indywidualistycznego, fragmentaryzującego i niszczącego wspólnotę. (Oczywiście myślą głównie o Stanach Zjednoczonych Ameryki). W swej krytyce zachodnich procedur zdają się oni atakować leżącą u ich podstawy filozofię Zachodu, rzekomo dającą pierwszeństwo jednostce, gdy rzekomo „Konfucjańskie” podejście zostawia więcej miejsca na wspólnotę i złożoną sieć ludzkich relacji, w których tkwią jednostki.

Zachodnia tradycja praw obejmuje bowiem także poglądy na temat ludzkiej natury, społeczeństwa, ludzkiego dobra oraz elementy ich uzasadnienia. W naszych rozważaniach pomocne może być odróżnianie tych dwóch poziomów, przynajmniej analitycznie, by stworzyć bardziej szczegółowy obraz dostępnych opcji. Być może kultura prawna byłaby bardziej „mobilna”, gdyby można ją było oddzielić od leżących u jej podstawy uzasadnień. A może jest wprost przeciwnie i wizja ludzkiego życia może okazać się mniej niepokojąca, gdyby dawała jej wyraz inna kultura prawna. A może żadne z tych uproszczonych rozwiązań nie działa (tak właśnie sądzę), i na każdym poziomie potrzeba

modyfikacji. Odróżnianie poziomów jest jednak przydatne, ponieważ na każdym z poziomów potrzeba innych modyfikacji.

Dobrym punktem wyjścia byłoby szybkie przedstawienie języka praw, jaki rozwinął się na Zachodzie, oraz związanych z nim pojęć ludzkiego działania i dobra. Następnie można wskazać pewne punkty niezgody w poszczególnych kulturach i zastanowić się, co zrobić by je pokonać.

Zajmijmy się najpierw specyfiką języka praw. Jak często podkreślano, jest w nim coś szczególnego. Wiele społeczeństw uważa, że dobrze jest zapewnić ich członkom (a także obcym, w związku z cenioną często gościnnością) pewne immunitety czy wolności. Wszędzie jest nieprawością zabijanie, przynajmniej w pewnych okolicznościach i pewnych ludzi. Nieprawość jest przeciwieństwem prawa i sensowne jest uwzględnienie tego.

Inaczej jest jednak, gdy używamy przedimków określonych i nieokreślonych albo liczbie mnogiej i mówimy o „prawie” (*a right*) oraz „prawach” (*rights*), albo gdy przypisujemy prawa komuś i mówimy o twoich prawach i moich prawach. W ten sposób wprowadzamy pojęcie „praw podmiotowych”. Zamiast twierdzić, że nieprawością jest zabijanie, mówimy, że mam prawo do życia. Te dwie formuły nie są pod każdym względem równoważne, ponieważ w ostatnim przypadku wolność jest uważana za będącą w czyimś posiadaniu. Nie jest już elementem prawa, będącego ponad i pomiędzy nami. Moje prawo do życia to coś więcej, niż to, że nie wolno ci mnie zabić. Daje mi ono kontrolę nad tym immunitetem. Prawo jest także czymś, czym w zasadzie mogę dysponować, a ponadto odgrywam pewną rolę w jego wyegzekwowaniu.

Jakieś składniki prawa podmiotowego mogą występować we wszystkich systemach prawnych. Odrębność Zachodu polegała w pierwszym rzędzie na tym, że idea ta odgrywała większą rolę w średniowiecznych społeczeństwach europejskich niż gdzie indziej, a ponadto była ona podstawą przeformułowania teorii prawa naturalnego, znamiennej dla wieku siedemnastego. Dawniejsze pojęcie społeczeństwa, związane z prawem natury, któremu początek dał Stwórca i które tym samym nie realizowało woli ludzkiej, zostało zmienione. Prawo zostało ujęte jako składające się z naturalnych uprawnień przyznanych jednostkom i uprzednich w stosunku do społeczeństwa. U początku społeczeństwa tkwić miała umowa, wydobywająca ludzi ze stanu natury i umieszczająca ich za ich zgodą pod władzą polityczną.

Prawa podmiotowe są nie tylko ważne dla tradycji Zachodu. Ważniejsze jeszcze jest to, że rzutowano je na Naturę i uczyniono podstawą poglądu filozoficznego na temat ludzi i ich społeczeństwa, a mianowicie poglądu o uprzywilejowaniu jednostkowej wolności i prawie do wyrażania zgody na kształt warunków życia. Pogląd ten stał się ważnym nurtem w zachodniej teorii demokracji ostatnich trzech stuleci.

Widać jak pojęcie prawa podmiotowego służy definiowaniu pewnych kompetencji w prawie oraz staje się modelowym ujęciem filozofii natury ludz-

kiej, jednostki i społeczeństwa. Działa ono zarówno jako norma prawna i jako jej uzasadnienie.

Co więcej, obydwa te poziomy są powiązane. Siła filozofii doprowadziła do trwałej promocji owej normy prawnej w naszych systemach polityczno-prawnych, tak że obecnie zajmuje ona poczesne miejsce w wielu współczesnych zbiorowościach. Karty praw włącza się do konstytucji poszczególnych państw, a nawet Unii Europejskiej. Stają się one podstawą sądowej kontroli prawodawstwa zwykłego na różnych szczeblach władzy i mogą służyć do unieważniania aktów niezgodnych z prawami podstawowymi.

Tak więc współczesny zachodni dyskurs praw obejmuje z jednej strony zespół form prawnych, za pomocą których immunitety i wolności przypisywane są jednostkom jako ich prawa, z konsekwencją w postaci możliwości dysponowania nimi oraz gwarancjami ich ochrony – czy to poprzez działania władz, czy też za sprawą wpisania ich do konstytucji.

Z drugiej strony na ów dyskurs składa się filozofia człowieka i społeczeństwa, przypisująca jednostce wielkie znaczenie i uzależniająca ważne kwestie od jej zgody. W obydwu aspektach przejawia się odmiennosc w stosunku do wielu innych kultur, w tym przednowożytnej kultury Zachodu: choć pewne formy ochrony pojawiały się już wcześniej, inna była ich podstawa.

Gdy protestuje się przeciwko zachodniemu modelowi praw człowieka, wszystko to ma się zapewne na myśli. Widać więc, że opór wobec zachodniego dyskursu praw może pojawiać się na różnych poziomach. Niektóre rządy mogą opierać się wdrażaniu szeroko przyjmowanych norm, ponieważ ich program polityczny obejmuje ich naruszanie (na przykład współczesne ludowe Chiny). Inne zaś chętnie przyjmują uniwersalne normy, choć nie odpowiada im leżąca u ich podstaw filozofia człowieka i społeczeństwa. Zdaje się ona przyznawać pierwszoplanowe miejsce autonomicznej jednostce, zdecydowanej egzekwować swe prawa, nawet (czy zwłaszcza) w obliczu szerokiego konsensusu społecznego. Jak to się ma do Konfucjańskiego nacisku na bliskie związki międzyludzkie, nie tylko jako wartości same w sobie, ale wręcz jako model dla społeczeństwa? Czy ludzie, którzy przyjmują w pełni zachodni etos praw człowieka, osiągający (przynajmniej w jednej z wersji) swój najwyższy wyraz w samotnej walce jednostki o prawa przeciwko siłom konformizmu społecznego, mogą być dobrymi członkami „Konfucjańskiego” społeczeństwa? A jak taka etyka żądania tego, co nam się należy ma się do buddyjskiego zatrącenia siebie, dawania siebie i *dana* (hojności)?

Patrzeć na prawa jako na pewną jedność jest pomyłką nie tylko dlatego, że filozofia jest oczywistą częścią wielkiej popularności tej formy prawnej. Zastrzeżenia podniesione wyżej, których nie da się łatwo obalić, ukazują potencjalne korzyści z odróżnienia poszczególnych elementów i osłabienia związku między kulturą prawną egzekwowania praw a filozoficznymi koncepcjami życia ludzkiego, które były jej źródłem.

Bez trudu można wyobrazić sobie sytuacje, w których, ze wszystkimi współzależnościami, jedność tę można rozdzielić, przyjmując albo formę albo filozofię. Może to wymagać pewnych adaptacji, jednak tak właśnie dzieje się, gdy idee i instytucje ukształtowane w jednym miejscu przyjmowane są gdzie indziej.

W uporządkowaniu naszego myślenia pomoc może trójelementowe rozróżnienie. Ostatecznie poszukujemy światowego konsensusu co do pewnych norm postępowania wdrażanych przez władze. Dla swego przyjęcia w jakimkolwiek społeczeństwie wymagałyby one szeroko przyjętego uzasadnienia filozoficznego. Zaś dla wdrożenia potrzebne są mechanizmy prawne. Można więc nasze pytanie sformułować w ten sposób: jakie możemy sobie wyobrazić odmiany uzasadnień filozoficznych lub form prawnych, w których sensowny powszechny konsensus co do stosowalnych norm byłby wciąż możliwy?

Pójście tą drogą może pomóc w lepszym zrozumieniu, czym ma być przyszłe światowe społeczeństwo oraz jakie są szanse na jego realizację, jeśli wyobrazimy sobie rozmaite warianty na różnych poziomach. To obszerny program i nie zamierzam tu realizować go w całości. Skupię się tylko na jednym przykładzie, ilustrującym ważne różnice w zestawieniu z zachodnią filozofią osoby ludzkiej. W ten sposób poruszymy temat zakresu, w jakim możemy liczyć na konwergencję norm o odmiennych uzasadnieniach.

Chciałbym przywołać argument z buddyzmu Theravada z czasów poprzedzających antropologię jednostki domagającej się praw; w szczególności chciałbym przyjrzeć się wersji tego stanowiska podnoszonej przez wpływowego ruch w Tajlandii, której społeczeństwo podejmowało w ostatnim stuleciu próby reformatorskich interpretacji religii wyznawanej przez znaczną większość. Według niektórych z nich w buddyzmie miałyby istnieć podstawy dla demokracji i praw człowieka.

Główny nurt reform obejmował ruchy chcące (w swym mniemaniu) oczyścić buddyzm, odejść od rytualizmu, zabiegania o korzyści czy wręcz o światowe sukcesy poprzez błogosławieństwa i akty pobożności i skupić się w większym stopniu na Oświeceniu. Ważną osobą w tym ruchu był nieżyjący Phutthathat (Buddhadasa). Nurt ów próbuje wrócić do jądra buddyjskiej nauki o nieuniknionym cierpieniu, iluzji siebie oraz o celu, jakim jest Nirwana. Sprzeciwia się „przesądom” tych, którzy poszukują potężnych amuletów, błogosławieństw mnichów, itp. Pragnie oddzielić poszukiwanie oświecenia od dążenia do korzyści za sprawą rytuałów i krytycznie odnosi się do metafizycznej struktury wierzeń w niebo, piekło, bogów i demony, rozwiniętych w głównym nurcie buddyzmu. Pochodzący ze Sri Lanki antropolog Ganach Obeysekere opisuje go jako „buddyzm protestancki”.

Nurt ten zdaje się wypracowywać nowe poglądy na temat buddyzmu jako podstawy dla społeczeństwa i praktyki demokratycznej. Nie oznacza to, że wszyscy buddyści, duchowni i świeccy, włączeni w demokratyczny aktywizm

pozostają pod jego wpływem. Jednakże ten ruch reformatorski pragnie stworzyć buddyjską wizję demokratycznego społeczeństwa. Może to wydawać się paradoksem, że ów surowy reformizm jest udziałem elit, odległych od masowych poglądów religijnych. Jednak poświęcenie niektórych członków tej elity zasługuje na szacunek.

Podejście Phutthathaty było przeciwieństwem niezaangażowanej religii, nie interesującej się światem. On i jego zwolennicy zawsze kładli nacisk na fakt, że ścieżka prowadząca do oświecenia jest nierozdzielnie związana z troską o wszystkie stworzenia: *metta* (miłująca dobroć) i *karuna* (współczucie). Nie możemy tak naprawdę troszczyć się o własne wyzwolenie bez pożądanego dla innych, a każdy akt niesprawiedliwości względem innych przyczynia się do naszego uwięzienia w iluzji. Saneh Chamarik cytuje Buddę: „Mnisi, troska o siebie oznacza troskę o innych. Troska o innych oznacza także troskę o siebie”. Pogląd ten prowadzi do aktywnego zainteresowania sprawiedliwością społeczną i dobrobytem. Phutthathat mówił o „*dammicznym* socjaliźmie”. Zbitka ta odnosi się do wyższych standardów osobistego zaangażowania i odpowiedzialności, solidności i oddania się pracy, a nawet ofiary z siebie i poświęcenia dla biednych i odrzucanych. Zgodnie z analogią Obeyesekere, można by powiedzieć, że w tym względzie przypomina się Weberowski „ascetyzm”, prowadzący do odpowiedzialnej i uporządkowanej działalności społecznej.

Troska ta nie musi koniecznie być demokratyczna. [...] Co jednak szczególnie wymusza w tym przypadku demokratyzm, wizję ludzi biorących odpowiedzialność za własne życie, a nie beneficjentów szczodroblivej władzy? [...] Na pierwszym miejscu pojawia się zasadnicze dla buddyzmu przekonanie, że ostatecznie każda jednostka jest odpowiedzialna za własne Oświecenie. Drugim czynnikiem jest doktryna powstrzymania się od przemocy w swym nowym zastosowaniu, wzywająca do poszanowania autonomii każdej osoby i minimalny przymus w ludzkich sprawach. Bardzo nas to oddala od polityki opartej na narzuconym porządku, zadekretowanym przez mądrą mniejszość, zwykle stanowiącym podstawę różnych form władzy wojskowej. Jasne jest również, że takie umocowanie demokracji wspiera prawodawstwo w dziedzinie praw człowieka. [...] Odmienne jednak niż na Zachodzie są w tym przypadku uzasadnienia. Podstawą nie jest doktryna godności ludzkiej jako przedmiotu szacunku. Wezwanie do szacunku wynika raczej z podstawowej wartości braku przemocy, z czego z kolei wynika wiele innych konsekwencji (w tym zrównoważonego ekologicznego rozwoju i ograniczeń wzrostu). Prawa człowieka nie jawią się, jak często bywa na Zachodzie, jako roszczenia niezależne od naszych innych zobowiązań moralnych, a czasem wręcz pozostające z nimi w konflikcie.

Co ciekawe, koncepcja buddyjska jest alternatywnym połączeniem programów praw człowieka i demokratycznego rozwoju. O ile na zachodzie obydwa programy uważane są za warunki godności ludzkiej, a w rzeczy samej tak-

że i wolności, zupełnie inny związek rysuje się na gruncie poglądów tajskich buddystów. Ich nacisk na rozwój oparty na człowieku i ekologii czyni z nich stronników wiejskich wspólnot walczących z państwem i wielkimi koncernami o swą ziemię i lasy. Tym samym angażują się po stronie demokratyzacji w Tajlandii, a więc decentralizacji i lokalnej kontroli nad zasobami naturalnymi. A zatem droga inna niż na Zachodzie prowadzi do podobnego celu. [...] Wydaje się więc, pomimo odmienności filozoficznych, że ta uniwersalizacja standardów, które rozwinięta praktyka praw człowieka musi obejmować, uznana została za posunięcie właściwe w innym świecie kulturalnym, filozoficznym i religijnym. Nadzieja na konsensus w zakresie takich posunięć będzie się odnawiała. Czy to możliwe? Czy tak się stanie? Za wcześniej na pewność, choć możemy już rozpoznać kierunek, w jakim powinniśmy zmierzać.

Alisdair MacIntyre

SKUTKI NIEPOWODZENIA PROJEKTU OŚWIECENIOWEGO

Źródło: A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996 (przeł. A. Chmielewski)

Problemy nowoczesnej teorii moralności są w oczywisty sposób produktem upadku projektu oświeceniowego. Z jednej strony jednostkowy podmiot moralny, uwolniony od hierarchii i teleologii, pojmując siebie samego jako istotę obdarzoną suwerennym autorytetem moralnym. I tak też jest pojmowany przez filozofów moralności. Z drugiej strony odziedziczone – choć zarazem w pewnym stopniu przekształcone – reguły moralności muszą uzyskać nowy status, ponieważ zostały pozbawione swojego dawnego teleologicznego charakteru oraz jeszcze dawniejszego charakteru kategorycznego, który wynikał stąd, że uznawano je za sformułowania prawa wywodzącego się ostatecznie od Boga. Jeżeli takim zasadom nie można nadać nowego statusu, dzięki któremu powoływanie się na nie nosiłoby cechy racjonalności, to istotnie powoływanie się na nie będzie wydawało się jedynie instrumentem jednostkowych pożądań i woli. Stąd też napotykamy wołanie o to, aby je uzasadnić albo poprzez wypracowanie nowej teleologii, albo poprzez przypisanie im nowego kategorycznego statusu. Pierwszy projekt sprawia, że rośnie rola utylitaryzmu; drugi zaś wielkie znaczenie nadaje tym wszystkim próbom, które za Kantem głoszą, że prawomocność powoływania się na reguły moralne jest zakorzeniona w naturze rozumu praktycznego. Będę bronił tezy, że obie te próby zakończyły się niepowodzeniem oraz że mimo to w toku starań o uwieńczenie ich sukcesem, dokonały się ważne przemiany o charakterze społecznym i intelektualnym.

Początkowe wypowiedzi Benthama sugerują, że rozumiał on doskonale naturę i wymiar stojących przed nim problemów. W swojej nowatorskiej psychologii zataił pogląd na naturę ludzką, w świetle którego można wyraźnie sformułować problem nadania nowego statusu zasadom moralnym. Bentham ani na chwilę nie przestał sądzić, że rzeczywiście nadaje nowy status zasadom moralnym i nowe znaczenia fundamentalnym pojęciom moralnym. Tradycyjna moralność znajdowała się według niego we władzy przesądów; dopiero gdy zrozumiemy, że jedynym bodźcem ludzkiego działania jest dążenie do przyjemności i unikanie cierpienia, uda się nam sformułować zasady oświeceniowej moralności, która otworzy przed nami perspektywy uzyskania celu, jakim jest możliwie największa przyjemność i unikanie cierpienia. „Przyjemność”

Bentham rozumiał jako nazwę dla pewnego rodzaju doznania; podobnie pojmował „cierpienie”. Poszczególne doznania obu tych typów różnią się jedynie pod względem ilościowym, intensywności i trwania. Warto zwrócić uwagę na tę fałszywą koncepcję przyjemności choćby tylko dlatego, że bezpośredni utilitarystyczni następcy Benthama uznali, że jest ona głównym źródłem trudności, jakie stoją przed utilitaryzmem. Z tej racji nie zawsze przykładali dostateczną uwagę do tego, w jaki sposób dokonywał on przejścia od swojej tezy psychologicznej, że ludzie kierują się dwoma i tylko dwoma motywami, do tezy moralnej, że spośród wielu alternatywnych sposobów postępowania lub projektów działania, jakie mamy do wyboru, powinniśmy zawsze dokonywać takich czynów, lub realizować taki plan, który w konsekwencji przyniesie największe szczęście – to znaczy największą możliwą ilość przyjemności przy możliwie najmniejszej ilości cierpienia największej liczbie ludzi. Oczywiście według Benthama tylko i wyłącznie umysł oświecony oraz wykształcony będzie w stanie zrozumieć, że dążenie do własnego indywidualnego szczęścia, które jest podyktowane psychologią dążenia do własnej przyjemności i unikania cierpienia, oraz, dążenie do największego szczęścia największej liczby ludzi – to dwa dążenia faktycznie współbieżne. Ale cel reformatora społecznego polega na takiej rekonstrukcji porządku społecznego, aby dążenie do szczęścia nawet przez ludzi nieoświeconych przynosiło możliwie największe szczęście możliwie największej liczbie ludzi. W tym właśnie celu Bentham proponował liczne reformy w dziedzinie prawa i więziennictwa. Zauważmy, że według niego reformator społeczny nie byłby w stanie znaleźć w sobie bodźca do realizacji tych celów, gdyby nie to, że oświecone dążenie do własnego szczęścia tu i teraz – nawet w tak niereformowalnym pod względem prawnym i społecznym porządku, jaki panował wówczas, tj. w XVIII i w początkach XIX wieku w Anglii – w nieunikniony sposób skłania do dążenia do największego szczęścia. Jest to twierdzenie empiryczne. Czy jest ono jednak prawdziwe?

John Stuart Mill, pierwsze dziecko wychowane według przykazań Benthama i z pewnością najwybitniejszy umysł i charakter, jaki kiedykolwiek zaakceptował benthamizm, popadł w załamanie nerwowe, gdy uświadomił sobie, że twierdzenie to nie jest prawdziwe. Mill doszedł do wniosku, że trzeba raczej zrewidować Benthamowską koncepcję szczęścia, ale udało mu się jedynie zakwestionować procedurę wyprowadzania moralności z psychologii. Jednak ta procedura wyprowadzania moralności z psychologii stanowiła całe racjonalne zaplecze Benthamowskiego projektu nowej teleologii naturalistycznej. Nic więc dziwnego, iż w miarę narastania wśród benthamistów świadomości, że ten projekt się nie powiódł, jego teologiczna treść stawała się coraz wątlejsza.

John Stuart Mill miał oczywiście rację, że Benthamowskie pojęcie szczęścia wymaga poszerzenia; w *Utylitaryzmie* starał się wprowadzić fundamen-

talne rozróżnienie na przyjemności „wyższe” i „niższe”, a w eseju *O wolności* i w innych pismach wskazuje na związek zachodzący między przyrostem ludzkiego szczęścia a poszerzaniem zakresu ludzkich władz twórczych. Celem tych przeformułowań pojęcia ludzkiego szczęścia było wskazanie, że pojęcie to jest *niejednorodne* i nie może stanowić dla nas kryterium w dokonywaniu najważniejszych wyborów – co jest rzeczą słuszną, ale żaden benthamista, choćby najbardziej zreformowany, z tym by się nie zgodził. Jeżeli ktoś mówi w duchu Benthama i Milla, że w swoich wyborach powinniśmy się kierować perspektywą naszej osobistej przyszłej przyjemności lub szczęścia, właściwą odpowiedzią jest postawienie pytania: „Ale jaką przyjemnością, jakim szczęściem powinien się kierować?” Istnieje bowiem aż nazbyt wiele różnych rodzajów przyjemnych działań, zbyt wiele sposobów zdobywania szczęścia. Przyjemności i szczęście nie są ponadto wyłącznie stanami umysłu, do których wytwarzania owe działania są tylko różnymi środkami. Przyjemność picia piwa Guinness nie jest taka sama jak przyjemność kąpieli na Crane’s Beach, ponieważ zażywanie kąpieli i spożywanie napojów nie są dwoma różnymi sposobami wytwarzania takiego samego oczekiwanego stanu. Szczęście związane z jakimś określonym sposobem życia w klasztorze nie jest takim samym szczęściem, jakie łączy się z życiem oddanym służbie wojskowej. Różne przyjemności i różne rodzaje szczęścia są bowiem w dużym stopniu niewspółmierne – nie ma skali ilościowej ani jakościowej, na której dałoby się je wymierzyć. W konsekwencji odwołanie się do kryteriów przyjemności nie jest w stanie przynieść nam odpowiedzi na pytanie, czy należałoby raczej pić, czy pływać, podobnie jak odwołanie do kryteriów szczęścia nie pomoże mi w dokonaniu wyboru pomiędzy życiem zakonnika i żołnierza.

Zrozumienie polimorficznego charakteru przyjemności i szczęścia oznacza oczywiście, że pojęcia te są bezużyteczne dla utilitarystycznych celów. Jeżeli perspektywa osiągnięcia przyszłej przyjemności lub szczęścia nie może – z wymienionych przeze mnie przyczyn – stanowić kryteriów dla rozwiązywania problemów postępowania w przypadku każdej jednostki, wynika stąd, że pojęcie największego szczęścia największej liczby ludzi jest pojęciem pozbawionym jakiegokolwiek wyraźnej treści. Jest to w rzeczywistości pseudopojęcie służące do różnych ideologicznych celów, ale nic ponadto. Stąd też, gdy stykamy się z nim w życiu praktycznym, zawsze trzeba zapytać, jaki faktyczny projekt lub cel kryje się za jego użyciem. Co oczywiście nie znaczy, że wiele zastosowań tego pojęcia nie służyło wielu pożytecznym ideałom. Radykalne reformy Chadwicka w sferze społecznej opieki zdrowotnej, poparcie Milla dla inicjatywy rozszerzenia prawa wyborczego na kobiety i dla położenia kresu ich społecznej dyskryminacji, jak też wiele innych dziewiętnastowiecznych ideałów i słuszych spraw – wszystkie te inicjatywy powoływały się na wzorce użyteczności mając na uwadze pewne słuszne cele. Ale posługiwanie się fikcją pojęciową w słusznej sprawie nie czyni jej mniej fikcyjną. Później, w dalszym

ciągu niniejszego wywodu, odkryjemy obecność innych fikcji we współczesnym dyskursie moralnym; zanim jednak to nastąpi, należy rozważyć jeszcze jedną cechę dziewiętnastowiecznego utilitaryzmu.

Oznaką moralnej powagi i zaangażowania wielkich dziewiętnastowiecznych utilitarystów było to, że czuli się zobowiązani do stałego badania i krytyki własnych pozycji, aby – jeżeli to w ogóle możliwe – uniknąć w ten sposób błędu. Kulminacyjnym osiągnięciem tej krytyki była filozofia moralności Sidgwicka. Właśnie wraz z jego filozofią został uznany wreszcie fakt, że etyce nie można przywrócić jej dawnej teleologicznej struktury. Sidgwick zrozumiał, że nie można wyprowadzić wskazań moralnych utilitaryzmu z żadnych przesłanek psychologicznych i że nakazy, które skłaniają nas do dążenia do szczęścia powszechnego, są logicznie niezależne od wszelkich nakazów skłaniających nas do dążenia do szczęścia osobistego oraz że nie mogą być z nich wywiedzione. Rad nierad, Sidgwick zmusił się do przyjęcia wniosku, że nasze podstawowe przekonania moralne mają dwie cechy: że nie składają się one na żaden jednolity system, są w nieredukowalny sposób heterogeniczne oraz że ich akceptowalność ma charakter nieargumentacyjny i tak już musi pozostać. U podstaw myślenia moralnego leży wiara w wypowiedzi, dla których prawdziwości nie można podać żadnych dalszych racji. Sidgwick, pożyczając nazwę of Whewella, wypowiedziom takim nadał miano *intuicji*. Rozczarowanie Sidgwicka, spowodowane wynikiem jego własnych poszukiwań, dobitnie wyraża się w jego oświadczeniu, że tam, gdzie szukał Kosmosu, znalazł jedynie Chaos.

Moore, pisząc *Principia Ethica*, czerpał zatem pełną garścią z ostatecznych wyników Sidgwicka, nie podając źródła swoich zapożyczeń i przypisując je swoimi kiepskimi argumentami. Zasadnicza różnica między *Principia Ethica* i późnymi pismami Sidgwicka polega raczej na ich wymowie niż treści. To, co Sidgwick prezentuje jako niepowodzenie, Moore uznaje za odkrycie przynoszące oświecenie i wyzwolenie. Czytelnicy Moore'a, dla których oświecenie i wyzwolenie miało najwyższą wartość, poczuli się wybawieni od Sidgwickowego utilitaryzmu i wszelkich innych jego wersji w takim samym stopniu, jak od chrześcijaństwa. Nie rozumieli, że za jednym zamachem zostali pozbawieni wszelkich możliwych podstaw, które ich twierdzeniom mogłyby nadać cechy obiektywności, oraz że samym swoim życiem i własnymi sądami poczęli tworzyć świadectwa, do których w tak przekonujący sposób już niebawem odwoła się emotywizm.

Dzieje utilitaryzmu łączą zatem osiemnastowieczny projekt uzasadnienia moralności z dwudziestowieczną akceptacją emotywizmu. Ale filozoficzne niepowodzenie utilitaryzmu i jego konsekwencje na płaszczyźnie myślenia i teorii, to tylko część całej tej historii. Utilitaryzm bowiem występował w różnorodnych wcieleniach społecznych i pozostawił swe ślady na różnych rolach społecznych i instytucjach. Pozostały one dziedzictwem funkcjonującym dłu-

go po tym, jak utylitaryzm utracił swoje filozoficzne znaczenie wskutek nadania mu nowego kształtu przez Johna Stuarta Milla. Jakkolwiek dziedzictwo to nie jest nieistotne dla mojej głównej tezy, powstrzymam się z komentarzem na jego temat, póki nie przedstawię analizy innej filozoficznej koncepcji spójnego połączenia idei autonomii podmiotu moralnego z poglądem o niezależnym i obiektywnym autorytecie zasad moralnych, która również zakończyła się niepowodzeniem.

Swoje najsilniejsze tezy utylitaryzm sformułował w XIX stuleciu. Później brytyjska filozofia znalazła się pod panowaniem intuicjonizmu, w ślad za którym przyszedł emotywizm, w Stanach Zjednoczonych natomiast pragmatyzm był dla emotywizmu taką samą *praeparatio evangelica*, jaką intuicjonizm w Wielkiej Brytanii. Ale z powodów, o których już mówiliśmy, emotywizm zawsze wydawał się trochę nieprawdopodobny filozofom analitycznym, którzy zajmowali się zagadnieniami *znaczenia*, przede wszystkim dlatego, że mieli świadomość, iż rozumowania moralne faktycznie mają miejsce i że wnioski moralne można często w poprawny sposób wyprowadzić z określonych zbiorów przesłanek. Filozofowie analityczni o takich zainteresowaniach odnowili Kantowski projekt mający na celu wykazanie, że autorytet i obiektywność zasad moralnych mają swoje źródło w posługiwaniu się rozumem. Stąd ich głównym zamierzeniem było – a w istocie nadal jest – wykazanie, że każdy racjonalny podmiot jest logicznie zmuszony akceptować zasady moralności właśnie dlatego, że jest racjonalny.

Wskazałem już, że sama różnorodność prób realizacji tego projektu i ich wzajemna niezgodność nasuwa wątpliwość, czy w ogóle którakolwiek z nich może się udać. Należy jednak zrozumieć nie tylko to, że projekt ten *upadł*, ale również *dłaczego* tak się stało, a w tym celu należy zbadać szczegółowo jedną z tych prób. Jako przykład wybrałem koncepcję Alana Gewirtha, sformułowaną w *Reason and Morality* (1978). Wybieram książkę Gewirtha, ponieważ jest to jedna z ostatnich ważkich prób tego rodzaju oraz dlatego, że uważnie i skrupulatnie odnosi się on do zastrzeżeń i krytyki innych podobnych prób, sformułowanej przez wcześniejszych pisarzy. Ponadto Gewirth przyjmuje wyraźny i dokładnie sprecyzowany pogląd na naturę rozumu ludzkiego – aby można było daną zasadę uznać za zasadę praktycznego rozumu, zasada ta musi być analityczna; aby zaś wniosek wynikał z przesłanek praktycznego rozumu, musi on wynikać z tych przesłanek w sposób dający się to udowodnić. Nie ma u Gewirtha żadnych niejasności ani nieścisłości co do tego, czym jest „słuszna racja”, które poważnie nadwątlili siłę perswazyjną niektórych wcześniejszych analitycznych prób wykazania, że moralność jest racjonalna.

Oto kluczowe zdanie książki Gewirtha: „Ze względu na to, że podmiot za dobra konieczne uważa wolność oraz swoje powodzenie, będące cechami rodzajowymi [*generic features*] jego działań zakończonych sukcesem, jest logicznie zmuszony przyjąć, że ma prawo do tych cech rodzajowych, a tym samym

implicite zgłasza odpowiednie do nich roszczenie”. Rozumowanie Gewirtha można sformułować następująco. Każdy racjonalny pogląd musi uznawać pewien stopień wolności i powodzenia za warunki niezbędne dla korzystania ze swej racjonalności. Każdy zatem racjonalny podmiot musi pragnąć – jeżeli w ogóle ma czegośkolwiek chcieć – posiadania tych dóbr przynajmniej w pewnym stopniu. To właśnie ma na myśli Gewirth, gdy pisze w cytowanym zdaniu o „dobrach koniecznych”. Na razie nie ma żadnego powodu, aby rozumowanie Gewirtha zakwestionować. Fundamentalny, a zarazem kwestionowalny okazuje się dopiero krok następny.

Gewirth argumentuje, że każdy, kto sądzi, iż warunki umożliwiające posługiwanie się swą racjonalnością są dobrami koniecznymi, jest logicznie zmuszony przyjąć twierdzenie, że ma on również prawo do tych dóbr. Jest jednak jasne, że wprowadzenie pojęcia prawa wymaga uzasadnienia, ponieważ na tym etapie rozumowania Gewirtha jest to pojęcie zupełnie nowe, a także dlatego, że pojęcie prawa ma bardzo szczególny charakter.

Rzecz jasna twierdzenie, iż mam prawo do zrobienia lub posiadania czegoś, jest tezą zupełnie innego typu niż twierdzenie, że ja czegoś potrzebuję, czegoś chcę, albo odnoszę z czegoś korzyść. Z pierwszego twierdzenia wynika – jeżeli jest to jedyna istotna w tym kontekście sprawa – że inni nie powinni stawać mi na przeszkodzie, gdy staram się coś zrobić, coś zdobywać, bez względu na to, czy sprzyja to mojemu dobru czy nie. Z drugiego twierdzenia nic takiego nie wynika. Nie stanowi żadnej różnicy, o jakie dobro czy korzyść tu chodzi.

Innym sposobem zrozumienia wadliwości argumentu Gewirtha jest próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego ten krok jest dla jego rozumowania tak bardzo ważny. Jest oczywiście prawdą, że jeżeli domagam się jakiegoś prawa z racji posiadania określonych cech, jestem wówczas logicznie zmuszony twierdzić, że każda inna osoba posiadająca te same cechy również ma to prawo. Ale ta własność koniecznej uniwersalizacji nie stanowi części twierdzeń mówiących o posiadaniu dobra, o potrzebie czy pragnieniu czynienia dobra, nawet gdy idzie o dobra powszechne i konieczne.

Jednym z powodów, dla których twierdzenia o dobrach będących koniecznymi warunkami racjonalnej sprawczości są tak odmienne od twierdzeń o posiadaniu praw, jest to, że w przeciwieństwie do pierwszego rodzaju twierdzeń, te drugie zakładają istnienie pewnego zbioru społecznie ustanowionych zasad. Takie zbiory zasad funkcjonują tylko w pewnych okresach historycznych oraz w określonych warunkach społecznych. Nie są one wcale powszechnymi cechami ludzkiego istnienia. Gewirth zgadza się chętnie, że wyrażenia takie jak „prawo” oraz terminy pokrewne w języku angielskim i w innych językach pojawiły się późno, dopiero pod koniec średniowiecza. Ale argumentuje, że istnienie takich wyrażen nie jest koniecznym warunkiem występowania pojęcia prawa w ludzkich zachowaniach; pod tym przynajmniej względem ma

rację. Musi jednak odpowiedzieć na zarzut, że te właśnie formy ludzkiego zachowania, zakładające pojęcie jakiegś podstawy do zaistnienia uprawnienia – na przykład takiego jak pojęcie prawa – zawsze mają bardzo specyficzny i społecznie lokalny charakter i że istnienie określonych instytucji społecznych lub praktyk jest koniecznym warunkiem, dzięki któremu pojęcie roszczenia sobie jakiegoś prawa stało się w ogóle zrozumiałe. (Takie instytucje społeczne lub praktyki nie istniały we wszystkich społeczeństwach ludzkich.) Zgłaszanie roszczeń do jakiegoś prawa poza taką formą społeczną przypominałoby próbę zapłacenia rachunku czekiem tam, gdzie nieznaną jest instytucja pieniądza. Gewirth zatem w niejawnym sposób przeszmuglował do swojego rozumowania pojęcie, które nie stanowi koniecznego elementu charakterystyki racjonalnego sprawcy, podczas gdy spełnienie takiego warunku byłoby konieczne, jeżeli jego argument miałby odnieść zamierzony skutek.

Uznaję zatem, że utylitaryzm z połowy i z końca XIX stulecia oraz dwudziestowieczna analityczna filozofia moralna, są w równej mierze nieudanyimi próbami wybawienia autonomicznego podmiotu moralnego z tarapatów, w które pojęcie to popadło wskutek niepowodzenia oświeceniowego projektu, ich celem zaś jest sformułowanie świeckiego, racjonalistycznego uzasadnienia dla jego moralnego zaangażowania. Tarapaty te, jak już wspomniałem, polegały na tym, że ceną za uwolnienie podmiotu moralnego od narzuconej autorytetem tradycyjnej moralności była utrata wszelkiej wiążącej treści przez moralne wypowiedzi podmiotu, który był właśnie zyskał autonomię. Każdy taki podmiot moralny od tego momentu mógł się wypowiadać w sposób wolny od praw narzuconych przez prawo boskie, teologię naturalną czy autorytet hierarchii. Dlaczego jednak ktokolwiek miałby jeszcze zwracać uwagę na to, co podmiot ten mówi? Utylitaryzm i analityczną filozofię moralną należy pojmować jako próby udzielenia sensownej odpowiedzi na to pytanie. Jeżeli jednak moje rozumowanie jest poprawne, oba te nurty ponoszą klęskę właśnie pod tym względem. Niemniej jednak niemal wszyscy filozofowie – i nie tylko oni – nadal mówią i piszą tak, jak gdyby jeden z tych projektów zakończył się sukcesem. W tym też właśnie tkwi źródło pewnej cechy współczesnego dyskursu moralnego, na którą zwróciłem uwagę na samym początku, to znaczy luka pomiędzy *znaczeniem* wyrażeń moralnych a sposobami ich *używania*. *Znaczenie* bowiem jest i pozostaje takie samo, jakie byłoby tylko wówczas, gdyby przynajmniej jeden z tych projektów filozoficznych się powiódł; tymczasem posługiwanie się nim w sposób emotywistyczny jest dokładnie takie, jak gdyby wszystkie te projekty filozoficzne poniosły porażkę.

W konsekwencji współczesne doświadczenie moralne ma charakter paradoksalny. Każdy z nas uczy się pojmować siebie samego jako autonomiczny podmiot moralny, ale każdy z nas angażuje się w praktyki estetyczne i biurokratyczne, które wikłają nas w manipulacyjne stosunki z innymi ludźmi. Starając się zachować autonomię, którą nauczyliśmy się cenić, dążymy do tego,

aby inni nas nie traktowali jako przedmioty stosunków manipulacyjnych; dążąc do realizacji własnych zasad i punktów widzenia w świecie praktyki, nie umiemy znaleźć innego sposobu na to, z wyjątkiem tych właśnie manipulacyjnych stosunków społecznych, których my sami chcemy uniknąć. Niekoherencja pomiędzy naszymi skłonnościami i naszymi doświadczeniami ma źródło w niekoherencji struktury pojęciowej, którą odziedziczyliśmy.

Zrozumiawszy to potrafimy także zrozumieć fundamentalną rolę, jaką w nowoczesnym schemacie moralnym odgrywają trzy inne pojęcia, tj. pojęcie *praw*, pojęcie *protestu* oraz pojęcie *zdemaskowania*. Mówiąc o prawach nie mam na myśli praw nadawanych określonym grupom społecznym przez kodeks praw pozytywnych lub obyczaj; chodzi mi o prawa, które rzekomo przysługują ludzkim istotom jako takim i które przywołuje się jako racje dla twierdzeń, że ludziom nie należy przeszkadzać w ich dążeniu do realizacji celów życiowych, wolności i szczęścia. Są to prawa, o których mówiono w osiemnastym wieku jako o prawach naturalnych lub prawach człowieka. Rzeczą istotną jest, że w tamtym okresie definiowano je negatywnie, właśnie jako prawa do tego, aby postępować w sposób wolny od wpływów zewnętrznych. Jednakże czasami w ówczesnej epoce – coraz częściej zaś w naszych czasach – do tej listy dodaje się prawa pozytywne, na przykład prawo do sprawiedliwego procesu, do wykształcenia lub do pracy. Wyrażenie „prawa człowieka” jest teraz znacznie bardziej rozpowszechnione niż którekolwiek z innych pojęć ukutych w osiemnastym wieku. Ale bez względu na to, czy są to prawa negatywne czy pozytywne oraz jakkolwiek się nazywają, sądzi się powszechnie, że przysługują one wszystkim jednostkom, niezależnie od ich płci, uzdolnień i zasług i że stanowią podstawę dla wielu różnorodnych stanowisk moralnych.

W świetle faktu, o którym wspomniałem omawiając argument Gewirtha, że w żadnym starożytnym ani średnio-wiecznym języku nie ma wyrażenia, które można poprawnie przełożyć na nasz współczesny termin „prawo”, byłoby rzeczą nieco dziwną, gdyby takie prawa przysługiwały ludzkim istotom z tej tylko racji, że *są* one istotami ludzkimi; termin taki pojawia się dopiero pod koniec średniowiecza. Pojęcie to nie ma odpowiednika ani w hebrajskim, ani w greckim, łacińskim czy arabskim (w odmianach klasycznych i średniowiecznych), nie mówiąc już o staroangielskim czy japońskim, aż do początków XV wieku; w językach tych pojawia się dopiero w połowie XIX wieku. Nie wynika stąd, że prawa naturalne czy prawa człowieka nie istnieją; wynika stąd jednak, że nikt nie mógł wiedzieć, iż istniały, co wzbudza przynajmniej pewne co do nich wątpliwości. Nie musimy jednak zaprzętać sobie nimi głowy, ponieważ jedna rzecz jest już oczywista: takich praw nie ma, a wiarę, w nie można porównać do wiary w czarownice i jednorożce.

Najsilniejszą racją do sformułowania tak stanowczej tezy, że nie ma takich praw, jest ta sama racja, która skłania nas, aby twierdzić, że czarownice i jednorożce nie istnieją: jak dotąd bowiem nie powiodła się żadna próba podania

powodów na rzecz przekonania o istnieniu takich praw. Broniący praw naturalnych osiemnastowieczni filozofowie twierdzili niekiedy, że wypowiedzi stwierdzające, iż ludzie posiadają takie prawa, są oczywistymi prawdami; my jednak wiemy już, że nie ma prawd oczywistych. Dwudziestowieczni filozofowie moralności odwołują się czasem do swoich własnych oraz naszych intuicji, ale z historii filozofii moralnej powinni byli wyciągnąć wniosek, że posługiwanie się słowem „intuicja” przez dowolnego filozofa moralności zawsze było sygnałem, że w jego argumentacji coś szwankuje. W *Deklaracji Praw Człowieka Narodów Zjednoczonych* z 1949 roku nie podaje się żadnych racji na rzecz przekonania o istnieniu takich praw i od tamtego momentu praktyka niepodawania żadnych powodów uzasadniających jakiegokolwiek stwierdzenia moralne jest w ONZ skrupulatnie przestrzegana. Ostatni obrońca tego rodzaju praw, Ronald Dworkin przyznaje, że istnienia takich praw nie można udowodnić, ale stwierdza, że z faktu, iż jakiegoś twierdzenia nie można udowodnić, nie wynika, że nie jest ono prawdziwe. To prawda ale takiego argumentu można równie skutecznie używać do obrony twierdzeń o istnieniu jednoroźców i czarownic.

Prawa naturalne – tak samo jak użyteczność – są jedynie fikcjami, ale fikcje te mają bardzo szczególne własności. Aby zidentyfikować ich cechy warto jeszcze raz zwrócić uwagę na inną fikcję moralną, która wyłania się z osiemnastowiecznych prób rekonstrukcji moralności, właśnie na pojęcie użyteczności. Gdy Bentham po raz pierwszy użył terminu „użyteczność” w sensie *quasi*-technicznym, uczynił to starając się nadać wiarygodność pojęciu sumowania jednostkowych przyjemności i cierpienia. W miarę jak John Stuart Mill i inni utylitaryści poszerzali pojęcie różnorodnych celów i wartości, do których dążyć mogą ludzie, coraz mniejszej wiarygodności zaczęło nabierać przekonanie (z powodów, o których była już mowa), że możliwe jest sumowanie wszystkich przynoszących zaspokojenie doświadczeń i działań. Przedmioty naturalnych i poddanych edukacji ludzkich pragnień mają nieredukowalnie heterogeniczny charakter, zatem pojęcie sumowania ich przez jednostki lub przez grupy jednostek nie może mieć żadnego konkretnego sensu. Jeżeli jednak i użyteczność ma nieokreślone znaczenie, to posługiwanie się tym pojęciem tak, jak gdyby miało wyraźne znaczenie – jak gdyby mogło zaoferować nam racjonalne kryterium – jest w istocie opieraniem się na fikcji.

Przeciwstawienie pojęcia użyteczności pojęciu praw umożliwia nam wskazanie głównej cechy fikcji moralnych; ich celem jest dostarczanie nam obiektywnych i bezosobowych kryteriów, jednakże celu tego nie udaje się im osiągnąć. Z tego też tylko powodu musi istnieć rozdział pomiędzy ich znaczeniem a faktycznymi sposobami ich użycia. Ponadto można teraz zrozumieć nieco lepiej, w jaki sposób we współczesnych debatach moralnych dochodzi do zjawiska akceptowania niewspółmiernych przesłanek. Pojęcie prawa powstało w określonych celach i stanowiło część owego społecznego wynalazku, jakim

była idea autonomicznego podmiotu moralnego; pojęcie użyteczności natomiast zostało powołane do życia w zupełnie innych celach. Oba te pojęcia nabierały treści w sytuacjach, w których odczuwano potrzebę wprowadzenia sztucznych pojęć mogących zastąpić pojęcia starej, tradycyjnej moralności; jeżeli jednak artefakty te miały spełniać przynajmniej z pozoru nowe funkcje społeczne, musiały być substytutami bardzo nowatorskimi. Stąd też gdy twierdzenia oparte na idei praw przeciwstawimy twierdzeniom opartym na idei użyteczności, albo też gdy oba te twierdzenia przeciwstawimy twierdzeniom opartym na jakimś tradycyjnym pojęciu sprawiedliwości, nie powinniśmy się czuć zaskoczeni, że nie uzyskamy racjonalnej metody na rozstrzygnięcie pytania, który typ twierdzeń winien być uznany za priorytetowy i jak należałoby poszczególne twierdzenia oceniać w świetle innych twierdzeń. Moralna niewspółmierność sama jest wytworem szczególnego zbiegu okoliczności historycznych.

W ten sposób przybliżamy się do zrozumienia istoty polityki nowoczesnych społeczeństw. To bowiem, co określiłem powyżej mianem kultury biurokratycznego indywidualizmu, uwidacznia się w typowych dla tych społeczeństw debatach politycznych pomiędzy indywidualizmem, formułującym swoje tezy w języku praw, a organizacjami biurokratycznymi, które formułują swe dezyderaty w kategoriach użyteczności. Jeżeli jednak pojęcia praw i użyteczności są wzajemnie niewspółmiernymi fikcjami, to język moralny będący w użyciu w takich społeczeństwach może w kontekście nowoczesnego procesu politycznego oferować w najlepszym wypadku fikcję racjonalności, nie zaś prawdziwą racjonalność. Fikcyjna, rzekoma racjonalność tej debaty stanowi przykrywkę dla arbitralności woli i władzy, które są w niej czynnikami rozstrzygającymi.

Łatwo więc zrozumieć, dlaczego *protest* stał się cechą szczególną epoki nowoczesnej i dlaczego dominującą w naszych czasach emocją jest *oburzenie*. Słowo „protestować” oraz jego łacińskie i francuskie odpowiedniki były pierwotnie tak samo często, a nawet częściej pozytywne niż negatywne; protestować oznaczało świadczyć *na rzecz* czegoś, świadczyć *o* czymś, i tylko w konsekwencji tego zaangażowania na rzecz czegoś oznaczało również świadczenie *przeciwko* czemuś innemu.

Protest jest obecnie jednak niemal całkowicie zjawiskiem negatywnym, które występuje niemal wyłącznie jako reakcja na rzekome pogwałcenie czyichś praw w imię *korzyści* innej osoby. Niewspółmierność, która sprawia, że protestujący nie mogą odnieść zwycięstwa w *argumentacji*, jest źródłem typowej dla nich hałaśliwej pewności siebie; ta sama niewspółmierność sprawia również, że protestujący nie mogą w argumentacji ponieść porażki – stąd zaś wywodzą się inne ich przymioty: święte oburzenie i zadufanie. Zatem *wygłoszony* protest jest adresowany zazwyczaj do tych, którzy już *akceptują* przesłanki protestujących. Skutkiem tej niewspółmierności jest, że protestujący rzadko kiedy przemawiają do kogoś innego poza samymi sobą. Nie znaczy to, że pro-

test nie może być skuteczny; znaczy to jednak, że nie może być skuteczny w *racjonalny* sposób i że najczęstsze sposoby wyrażania protestu świadczą o tym, że ludzie – przynajmniej nieświadomie – zdają sobie z tego sprawę.

Nie ma nic oryginalnego w twierdzeniu, że najpotężniejsi rzecznicy typowo nowoczesnych racji moralnych nowoczesnego świata – nie mam tu jednak na myśli ludzi dążących do zachowania dawnych tradycji, które jakoś zdołały przetrwać w swoistej koegzystencji z nowoczesnością – oferują retorykę, która, stwarzając pozory moralności, służy skrywaniu tego, co w istocie jest kaprysem arbitralnej woli i pożądania. Każdy bowiem z rywalizujących protagonistów nowoczesności, którzy z oczywistych powodów nie chcą uznać, że twierdzenie to odnosi się również i do nich, chętnie przyznaje, że odnosi się ono do tych, przeciwko którym on sam występuje. I tak na przykład ewangelicy z sekty w Clapham pojmowali moralność Oświecenia jako racjonalną i racjonalistyczną przykrywkę dla egoizmu i grzechu; z kolei wyemancypowane wnuki ewangelistów i ich wiktoriańscy następcy uznawali pobożność ewangelicką za zwyczajną hipokryzję; jeszcze później członkowie grupy Bloomsbury, wyzwoleni przez G. E. Moore'a, uznawali półoficjalne paraferalia kulturowe epoki wiktoriańskiej za pompatyczną szaradę służącą jako przykrywka dla aroganckiej samowoli nie tylko duchowieństwa i kleru, ale również Arnolda, Ruskina i Spencera; w ten sam sposób z kolei D. H. Lawrence „przejrzał na wylot” członków grupy Bloomsbury. Gdy emotywizm wreszcie został uznany za *ogólną* tezę o naturze wypowiedzi moralnych, nie dokonało się tym samym nic więcej, jak tylko uogólnienie tego, co każda strona kulturowej rewolty nowoczesnego świata już wypowiedziała w częściowy sposób o swoich poszczególnych poprzednikach moralnych. *Demaskowanie* ukrywanych motywów arbitralnej woli i pożądania, ukrywających się za moralną maską nowoczesności, samo należy do typowo nowoczesnych zajęć.

Freud odkrył, że ujawnienie arbitralności u innych zawsze może być obroną przed ujawnieniem takiej arbitralności w nas samych. Na początku XX wieku autobiografie takich pisarzy jak Samuel Butler wywoływały gorące reakcje ze strony tych, którzy na własnej skórze odczuwali opresyjny ciężar paternalistycznej samowoli ukrywającej się za formami kulturowymi, w których zostali ukształtowani. Siła tej reakcji miała z pewnością swoje źródło w tym, jak dalece wykształceni ludzie zinternalizowali to, co chcieli później odrzucić. Stąd tak wielkie znaczenie miały dla nich drwiny z wiktorian, w jakich celował Lytton Strachey. Szyderstwa te stanowiły fragment procesu wyzwalań się członków grupy Bloomsbury; takie też było źródło przesadzonej, retorycznej reakcji Stracheya na etykę Moore'a. Ale jeszcze większe znaczenie miało uznanie przez Freuda sumienia, w które zostaliśmy wyposażeni, za superego, za irracjonalną część naszej jaźni, od której nakazów musimy się dla własnego zdrowia psychicznego wyzwolić. Freud myślał, że dokonał odkrycia odnoszącego się do moralności jako takiej, nie zaś do pewnej koncepcji moralności

z przełomu XIX i XX wieku. Pomyłka ta nie powinna jednak pomniejszać wielkości jego odkrycia.

Warto w tym momencie przypomnieć główną nić mojego argumentu. Wyszedłem od tego, że współczesne debaty moralne są nierozstrzygalne i starałem się wyjaśnić tę nierozstrzygalność jako konsekwencję tezy o prawdziwości uzupełnionej emotywistycznej wersji teorii sądów moralnych, pierwotnie sformułowanej przez C. L. Stevensona i innych. Teorię tę uznałem za analizę filozoficzną oraz za hipotezę socjologiczną. (Nie jestem w pełni zadowolony z tego sformułowania, nie jest bowiem jasne [...] w jaki sposób jakakolwiek adekwatna teoria filozoficzna w tej dziedzinie może zarazem *nie być* hipotezą socjologiczną, *i odwrotnie*. W przekonaniach moralnych utrwalanych dzięki konwencjonalnym programom nauczania kryje się wielki błąd, który polega na tym, że zakłada się istnienie dwóch oddzielnych przedmiotów lub dyscyplin, tj. filozofii moralności, czyli dociekań konceptualnych, oraz socjologii moralności, tj. hipotez i odkryć empirycznych. Tak czy owak śmiertelny cios, jaki Quine zadał rozróżnieniu na zdania analityczne i syntetyczne, rzuca cię wątpliwości na rozróżnienie pomiędzy tym, co pojęciowe, a tym, co empiryczne.)

Mój argument głosi więc, że emotywizm wpłynął na kształt sporej części nowoczesnych praktyk i wypowiedzi moralnych, a przede wszystkim ukształtował najważniejsze *postacie* współczesnego społeczeństwa – w owym specjalnym sensie, jaki nadałem terminowi „postać” – które w swoim zachowaniu realizują emotywistyczne tezy. Postacie te, jak pamiętamy, to esteta, terapeuta i menedżer, czyli ekspert biurokratyczny. Omówienie historycznych przemian, które umożliwiły zwycięstwo emotywizmu, ujawniło coś jeszcze na temat owych typowo nowoczesnych postaci, a mianowicie to, w jakiej mierze są one zmuszone obracać się w kręgu fikcji moralnych. Jak dalece jednak owe fikcje moralne wykraczają poza fikcję praw naturalnych i użyteczności? Kto pada ofiarą tych złudzeń?

Esteta to postać najmniej podatna na ich oddziaływanie. Zuchwałę łajdaki stworzone przez wyobraźnię filozoficzną – Rameau Diderota i A Kierkegarda – wylegujące się wyzywająco u drzwi do nowoczesnego świata, wyspecjalizowały się w demaskowaniu wszelkich zwodniczych i nieugruntowanych twierdzeń. Jeżeli sami popadają w iluzje, to tylko wskutek własnego cynizmu. Jeżeli w nowoczesnym świecie mamy do czynienia z estetycznym oszustwem, jest to skutek tylko tego, że esteta nie chce przyznać się, że jest właśnie takim oszustem. Oddawanie się przyjemnościom może przerodzić się w tak ogromny ciężar, że pustka i nuda przyjemności stanie się zagrożeniem i wówczas esteta będzie musiał czasami uciekać się do jeszcze bardziej wyrafinowanych sztuczek, niż to czynił młodszy Rameau czy A. Może się nawet stać zapalonym czytelnikiem Kierkegarda i obrócić ową rozpacz, którą Kierkegaard uważał za nieunikniony los estety, w nową postać folgowania sobie. A jeżeli nadmiar

pobłażania sobie w desperacji wyda mu się przytępieć zdolność do doznawania przyjemności, uda się do terapeuty – tak samo jak by postąpił, gdyby nadużył alkoholu – i z terapii uczyni jeszcze jedno przeżycie estetyczne.

Spośród owych trzech głównych postaci dramatu nowoczesności terapeuta najłatwiej ulega iluzjom i to nie tylko moralnym, jego też najczęściej uznaje się za ofiarę fikcji moralnych. Destrukcyjna i wroga krytyka typowych technik terapeutycznych w naszej kulturze to częste zjawisko; w istocie każda szkoła terapii stara się wytknąć teoretyczne wady szkołom konkurencyjnym. Problem polega więc nie na tym, dlaczego nie ujawniono braku podstaw do twierdzeń, na których opierają się terapeutyczne techniki psychoanalityczne czy behawiorystyczne; chodzi raczej o to, dlaczego – mimo słusznej ich krytyki – praktyki terapeutyczne nadal trwają, jak gdyby nic się nie stało. Problem ten, podobnie jak problem estety, nie dotyczy wyłącznie fikcji moralnych.

Nie ulega wątpliwości, że esteta i terapeuta to postacie w równym stopniu podatne na działanie fikcji moralnych jak wszyscy inni, ale nie dysponują oni swoimi własnymi fikcjami, tj. takimi, które należałyby do samej definicji ich roli. Inaczej jest w przypadku menedżera, postaci dominującej na współczesnej scenie społecznej. Tuż obok głównych fikcji moralnych nowej epoki, tj. praw naturalnych i użyteczności, możemy umieścić fikcję ujawniającą się w twierdzeniach o skuteczności kontroli określonych aspektów rzeczywistości społecznych, jaką przypisuje sobie menedżer. Teza ta może wydać się zaskakująca z dwóch powodów: nie przywykliśmy wątpić w skuteczność menedżera w osiąganiu tego, co chce on osiągnąć, z drugiej strony zaś nie myślimy o skuteczności jako pojęciu *moralnym*, które mogłoby zaliczać się do tej samej klasy, co prawa człowieka czy użyteczność. Sami menedżerowie jak i większość ludzi piszących na temat zasad zarządzania sądzą, że są w stanie zachować neutralność i że ich umiejętności pozwalają im opracowywać najbardziej skuteczne środki uzyskiwania dowolnych celów. To, czy dany menedżer jest skuteczny, jest zgodnie z przeważającym poglądem pytaniem zupełnie odmiennym od pytania o moralność celów, którym jego efektywność ma służyć. Niemniej jednak twierdzenia o skuteczności jako wartości moralnie obojętnej należy z pewnych istotnych powodów odrzucić. Samej koncepcji skuteczności nie da się bowiem oddzielić od określonego sposobu ludzkiego istnienia, w którym wymyślanie środków do celów jest głównym elementem procesu manipulowania ludzkimi istotami, tak aby zachowywały się według przewidywanych wzorów. Menedżer, z racji swojej skuteczności pod tym właśnie względem, domaga się autorytetu w sferze manipulacyjnych stosunków społecznych.

Efektywność jest zatem cechą definicyjną i zarazem elementem określającym sposób życia, który zabiega o naszą aprobatę, stając do rywalizacji z innymi współczesnymi sposobami życia; i jeżeli mamy oceniać roszczenia biurokratycznego menedżerskiego sposobu bycia do pełnienia roli autorytetu w naszym życiu, wówczas należałoby przede wszystkim dokonać oceny

wartości biurokratycznych menedżerskich twierdzeń o własnej skuteczności. Pojęcie skuteczności, funkcjonujące w wypowiedziach i praktykach obejmujących role i postacie menedżerskie, jest bardzo ogólne; łączy się ono z równie ogólnymi pojęciami kontroli społecznej, sprawowanej odgórnie w korporacjach, agendach rządowych, związkach zawodowych i różnych innych organach biurokratycznych. Egon Bittner kilka lat temu wskazał na ważką lukę między tą uogólnioną koncepcją a wszelkimi rzeczywistymi kryteriami, które byłyby dostatecznie ścisłe, aby być użyteczne w konkretnych sytuacjach. „Jakkolwiek Weber nie pozostawia żadnych wątpliwości – pisze – że jedynym uzasadnieniem biurokracji jest jej skuteczność, nie daje nam żadnych wyraźnych wskazań, jak należałoby się tym wzorcem posługiwać. W istocie lista cech biurokracji nie obejmuje ani jednej, której nie dałoby się powiązać z funkcją jej efektywności. Dalekosiężne cele nie mogą służyć jako środek jej ścisłego obliczenia, ponieważ wpływ przygodnych czynników zwielokrotnia się wraz z upływem czasu, co w narastającym stopniu utrudnia przypisanie kontrolowanemu zespołowi działań określonych wartości skuteczności. Z drugiej strony posługiwanie się celami doraźnymi w ocenie skuteczności może popadać w konflikt z samym ideałem ekonomii. Cele doraźne zmieniają się i stale rywalizują ze sobą, a ponadto wartość skutków działań doraźnych jest zazwyczaj zwodnicza, ponieważ można nimi bardzo łatwo manipulować w taki sposób, aby wykazywały to, co chce się wykazać”.

Luka pomiędzy uogólnionym pojęciem skuteczności i faktycznym zachowaniem menedżerów sugeruje, że społeczne posługiwanie się tym pojęciem może być inne, niż im się wydaje. Pojęcie to służy do tego, aby podtrzymywać i rozszerzać autorytet i władzę menedżerów, co nie ulega żadnej wątpliwości; ale posługiwanie się nim w kontekście tych zadań opiera się na przekonaniu, że autorytet menedżera i jego władza są uzasadnione dlatego, że menedżerowie posiadają umiejętności wrzęgania zdolności i wiedzy do pracy na rzecz osiągnięcia określonych celów. A jeżeli skuteczność uznamy jedynie za część maskarady, za którą ukrywa się dążenie do sprawowania kontroli społecznej, nie zaś rzeczywista skuteczność? Co powiemy, jeżeli skuteczność okaże się cechą przypisywaną menedżerom i biurokratom – przez nich samych, jak i przez innych – ale którą rzadko kiedy można za takimi roszczeniami naprawdę odkryć?

Tę rzekomą cechę skuteczności, za którą nic się nie kryje, chciałbym określić mianem „fachowości eksperta”. Nie zamierzam oczywiście kwestionować istnienia prawdziwych ekspertów w wielu dziedzinach: w biochemii insuliny, historii, w badaniach z dziedziny historii sztuki nad antycznym meblarstwem itd. Chciałbym jednak zakwestionować tu tylko i wyłącznie rzekomą ekspercką fachowość menedżera i biurokraty. Zmierzam do wniosku, że fachowość eksperta w tej dziedzinie jest tylko jeszcze jedną fikcją moralną, me istnieje bowiem żadna wiedza, którą należałoby koniecznie zdobyć, aby stać się posia-

daczem tej fachowości. Co jednak by się stało, gdyby kontrola społeczna była rzeczywiście tylko i wyłącznie maskaradą? Przypuśćmy na przykład, że w rzeczywistości jesteśmy uciskani nie przez silną władzę, ale przez jej impotencję; że najistotniejszym powodem, dla którego szefowie wielkich korporacji faktycznie *nie* sprawują władzy w Stanach Zjednoczonych (jak głoszą niektórzy radykalni krytycy) jest to, że nie są one w stanie zapanować nawet nad swoimi własnymi korporacjami; że kiedy obserwujemy za stosowanie umiejętności organizacyjnych oraz następujące po tym zajście oczekiwanych skutków, to w istocie zaobserwowaliśmy następstwo mniej więcej tego samego typu, jak w przypadku modłów czarownika o deszcz, które szczęśliwym trafem przypadają tuż przed niespodziewanym końcem okresu suszy; że narzędzia władzy – jedna z kluczowych metafor samego eksperta w dziedzinie zarządzania – przynoszą oczekiwane skutki w sposób wielce niesystematyczny i są tylko przypadkowo powiązane z nimi ze skutkami, którymi chętniej się ich użytkownicy. Gdyby tak rzeczywiście było, rzeczą ważną i pożądaną byłoby wówczas ukrycie tego faktu ze względów społecznych i politycznych; w takiej sytuacji również posługiwanie się pojęciami skuteczności menedżerskiej – które są faktycznie używane przez samych menedżerów i autorów piszących na temat zarządzania – stanowiłoby istotny element całej tej maskarady. Na szczęście jednak nie muszę tutaj dokładnie analizować tego, co właściwie ulega zamaskowaniu po to, aby wykazać, że pojęcie skuteczności funkcjonuje jako kolejna fikcja moralna; wystarczy jedynie wykazać, że posługiwanie się tym terminem zakłada określone przekonania o świecie, których nie można uzasadnić, i że różnica między użyciem tego pojęcia a znaczeniem twierdzeń zawierających to pojęcie jest bardzo podobna do różnic ujawnianych przez teorię emotywistyczną w przypadku innych pojęć moralnych.

Wzmianka o emotywizmie jest w tym kontekście bardzo istotna, teza bowiem dotycząca wiary w skuteczność menedżerską, którą tu przedstawiam, jest w pewnym stopniu zgodna z tezą głoszoną przez niektórych emotywistycznych filozofów moralności – Carnapa i Ayera – w odniesieniu do wiary w Boga. Carnap i Ayer rozszerzyli zakres obowiązywania teorii emotywistycznej poza dziedzinę sądów moralnych i argumentowali, że wypowiedzi metafizyczne w ogóle, a twierdzenia religii w szczególności – choć mają w zamyśle przekazywać informacje o transcendentnej rzeczywistości – w istocie wyrażają jedynie uczucia i skłonności ludzi, którzy je wygłaszają. Wypowiedzi takie ukrywają w formie religijnych sposobów wyrazu określone treści psychiczne. Carnap i Ayer umożliwiają w ten sposób formułowanie socjologicznych wyjaśnień dla występowania takich religijnych iluzji, chociaż sami nie podejmują tego zadania.

Chcę powiedzieć, że pojęcie „skuteczności menedżera” funkcjonuje tak samo, jak według Carnapa i Ayera funkcjonuje pojęcie „Boga”. Jest to nazwa dla fikcyjnej, lecz uznawanej za istniejącą rzeczy; odwołanie do niej natomiast

maskuje pewne inne sprawy. Użycie tej nazwy ma jedynie funkcję ekspresyjną. Carnap i Ayer doszli do takiego wniosku biorąc od uwagę nie kwestionowany przez siebie fakt, że nie istnieje racjonalne uzasadnienie dla wiary w Boga; sednem mojego rozumowania jest więc – analogicznie – twierdzenie, że różnorodne interpretacje skuteczności menedżera również nie mają racjonalnego uzasadnienia.

Jeżeli mam rację, to nasza charakterystyka współczesnej sceny moralnej posunie się o jeszcze jeden krok. Otrzymujemy bowiem uzasadnienie dla wniosku, że koncepcja emtywistyczna faktycznie uzyskuje swoje potwierdzenie i wyraz w przytłaczającej części naszych wypowiedzi i praktyk moralnych oraz że zdecydowana większość naszych wypowiedzi i praktyk opiera się na fikcjach (takich jak *użyteczność i prawa naturalne*). Ale będziemy musieli wyciągnąć również wnioski, że kolejna fikcja moralna – być może kulturowo najsilniejsza z nich – znajduje swój wyraz w twierdzeniach o skuteczności, a przez to roszczeniach do władzy, zgłaszanych przez główną postać nowoczesnego dramatu społecznego, czyli biurokratycznego menedżera. Okaże się więc, że nasza moralność to w niepokojąco wielkiej mierze *theatrum* ułudy.

Twierdzenia menedżera o własnej skuteczności opierają się oczywiście na jego przekonaniu, że posiada on określoną wiedzę, za pomocą której można kształtować organizacje i struktury społeczne. Taka wiedza musiałaby obejmować zespół uogólnień faktualnych o charakterze *prawopodobnym*, które miałyby menedżerowi umożliwić przewidywanie skutków własnego działania; zgodnie z takim przewidywaniem, jeżeli wystąpił określony stan rzeczy lub zdarzenie, to wyniknie stąd określony skutek. Tylko takie prawdopodobne uogólnienia umożliwiają konkretne wyjaśnianie i przewidywanie przyczynowe, za pomocą których menedżer jest w stanie kontrolować i kształtować otoczenie społeczne oraz wpływać na nie.

Roszczenia menedżera do uzasadnionego autorytetu składają się zatem z dwóch elementów. Jeden dotyczy istnienia pewnej dziedziny moralnie obojętnych faktów, co do których menedżer jest rzekomo ekspertem. Drugi dotyczy uogólnień o charakterze prawdopodobnym oraz ich zastosowań do poszczególnych przypadków, zaczerpniętych z badań nad tą dziedziną. Oba te roszczenia są lustrzanym odbiciem twierdzeń nauk przyrodniczych, nic więc dziwnego, że uchodzi to za dostateczne usprawiedliwienie dla konstruowania takich wyrażen jak „nauka o zarządzaniu”. Twierdzenie menedżera o własnej neutralności moralnej, które jest ważnym elementem jego autoprezentacji i funkcjonowania w świecie społecznym i moralnym, jest więc podobne do deklaracji o własnej neutralności, wygłaszanych przez wielu przedstawicieli nauk fizycznych. Sens tych pretensji zrozumiemy analizując, w jaki sposób pojęcie „faktu” uzyskało status społeczny oraz w jakim kontekście zostało po raz pierwszy użyte przez siedemnasto i osiemnastowiecznych intelektualnych poprzedników biurokratycznego menedżera. Okaże się, że historia ta jest

ściśle związana z już opowiedzianą historią o tym, jak w filozofii moralności pojawiło się pojęcie autonomicznego podmiotu moralnego. Ukształtowanie się tego pojęcia wiązało się z odrzuceniem wszystkich arystotelesowskich i *quasi*-arystotelesowskich poglądów na świat, w których perspektywa teleologiczna stanowiła kontekst dla twierdzeń wartościujących jako twierdzeń faktualnych określonego typu. Wraz z odrzuceniem tego kontekstu pojęcia wartości i faktu uzyskały nowe znaczenie.

Nie jest więc ponadczasową prawdą, że moralne i inne wartościujące wnioski nie mogą wynikać z przesłanek aktualnych; jest jednak prawdą, że znaczenie przypisywane moralnym, a w istocie innym podstawowym wyrażeniom wartościującym uległo tak daleko idącej zmianie pod koniec XVII i w XVIII wieku, że to, co wówczas uznawano za przesłanki faktualne, nie mogło już implikować tego, co uznawano za wnioski wartościujące lub moralne. Inauguracja tego wyraźnego podziału na fakty i wartości, dokonana w pewnym momencie naszej historii, nie sprowadzała się jednak wyłącznie do przemian w sposobie pojmowania wartości i moralności; podział ten został wzmocniony przez zmienioną i ulegającą stałym dalszym zmianom koncepcję faktu. Analiza tej właśnie koncepcji faktu musi więc poprzedzać jakąkolwiek ocenę twierdzeń współczesnego menedżera o własnej wiedzy, mającej stanowić uzasadnienie dla jego autorytetu.

Vittorio Possenti

PRAWA CZŁOWIEKA W TRADYCJI EUROPEJSKIEJ

Źródło: V. Possenti, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa Oświecenia*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2000 (przeł. Ł. Skuza, ks. S. Pyszka i T. Żeleźnik)

Zamierzony charakter tradycji praw człowieka zmieniał się i precyzował w toku wielowiekowego procesu. Na początku, czyli w epoce państw absolutystycznych, w których władza, daleka od uprawomocnienia od dołu, zstępowała z góry, najbardziej widocznym zamierzeniem było ograniczanie i umoralnianie władzy przy pomocy prawa, czyli nie była ona *wyjęta spod prawa*: była to epoka pierwszych kodyfikacji praw sądowych, cywilnych i politycznych, cechujących się liberalizmem. W następnej fazie, cechującej się wpływem nurtów demokratycznych, socjalistycznych i chrześcijańskich, doszedł cel konkretnej promocji ludzkiej osoby, aby zostało uszanowane to, co Giuseppe Capograssi nazwał „konstytucją życia”: „Jedyną możliwą podstawą jakiegoś porządku, który pragnąłby być porządkiem życia a nie śmierci, jest wewnętrzna konstytucja życia; uszanowanie życia takim, jakim ono jest, przy pomocy właściwych mu praw, wymogów, celów i warunków, pozwolenie, aby żyło i rozwijało się zgodnie z głębokimi prawami, które decydują o jego prawdziwości”. Szacunek dla konstytucji życia, której wyrazem są prawa człowieka, może być wyłącznie owocem moralności otwartej na wolność, braterstwo i miłość. Wrócimy później do tego życiowego tematu. Rzeczywiście, prawa człowieka, zanim się zobiektywizują w konieczne formuły prawne, wypływają z dynamicznego rozwoju otwartej moralności i otwartej religijności.

Z prawnego punktu widzenia należy podkreślić trzy ważne procesy, które towarzyszyły historii praw człowieka: pozytywizacja, mnożenie ilości norm prawnych i umiędzynarodowienie. Procesy te, które mogą być znakami moralnego postępu ludzkości, umożliwiają pokładanie ograniczonej ufności w stosunku do przyszłości odnośnie do problematyki demokracji i pokoju. Nie ma bowiem prawdziwej demokracji bez poszanowania praw człowieka, jak również niemożliwe będzie osiągnięcie światowego pokoju bez rozszerzenia na całą planetę modelu demokracji i praw człowieka, przyznając ONZ uprawnienia kontrolowania ich przestrzegania na terenie każdego z państw [...].

Ustalenie wiarygodnej ciągłości historycznej tradycji praw człowieka jest przedsięwzięciem złożonym, chyba że chcemy się ograniczyć do dobrze znanego wyliczenia podstawowych aktów publicznych, które są jej kamieniami milowymi: *Deklarację Niepodległości (USA)* z 4 lipca 1776 roku, *Deklarację praw*

człowieka i obywatela (Wielkiej Rewolucji Francuskiej) z 27 sierpnia 1789 roku i *Powszechną deklarację, praw człowieka* (ONZ) z 10 grudnia 1948 roku. Na płaszczyźnie polityczno-prawnej sięgamy pamięcią do dalekich precedensów w postaci *Magna Charta*, ustawy *Habeas corpus*, rewolucji angielskiej z 1688 roku z jej *Bill of Rights* i tak dalej. W każdym razie historia deklaracji praw człowieka jest o wiele krótsza, niż historia filozoficznych rozpraw na ich temat, na temat godności i braterstwa ludzi, ich wspólnego obywatelstwa w wielkich społecznościach rodzaju ludzkiego, istnienia prawa moralnego, któremu podlegają zarówno jednostki, jak i narody. Owa tak długa historia odnajduje swe korzenie w cywilizacji greckiej, hellenistycznej, rzymskiej a następnie chrześcijańskiej i uznaje swe podstawy w idei godności człowieka oraz prawa naturalnego: prawa człowieka odsyłają do prawa przewyższającego poszczególne okresy i wydarzenia historyczne. Stanowią wspólne prawo (*nomos koinos*) cywilizacji, albo prawo narodów (*jus gentium*), które stanowi jedyną podstawę, na której można budować wspólny dom europejski.

Wielcy myśliciele prawa naturalnego: Sofokles, stoicy, Cycero, św. Paweł, Seneka, św. Tomasz z Akwinu winni być uważani za prekursorów zagadnienia praw człowieka, jakkolwiek kładli akcent bardziej na obowiązki (*De officiis*). Należałoby następnie podkreślić znaczenie hiszpańskich myślicieli politycznych XVI wieku (de Vitoria, Soto, Suarez i in.), którzy na początku hiszpańskiej epoki kolonialnej głosili prawa amerykańskich Indian do niepodległości i do sprawiedliwości, jak również znaczenie nurtu prawa naturalnego z XVII i XVIII wieku, a także współczesną doniosłość teorii polityki liberalnej. Nie wydaje się przesadą, jeśli w tym poszukiwaniu wstecz wskażemy na *Dekalog* jako podstawowy kodeks ludzkiej moralności, pierwszą, być może absolutnie pierwszą, domyślną wskazówkę podstawowych praw człowieka, wyrażonych najczęściej w formie negatywnej trybu rozkazującego. Sam Mirabeau w przemówieniu podczas Zgromadzenia Narodowego w dniu 17 sierpnia 1789 roku zaproponował by moźeszowy *Dekalog* włączono jako preambułę do *Deklaracji praw człowieka i obywatela*. Nie powinno to zaskakiwać, skoro *Dekalog* wyraża podstawowe przykazania, wypływające z prawa naturalnego. Zakorzenianie się praw człowieka w prawie naturalnym na różnych poziomach głębokości pozbawia je tego absolutnego charakteru, z jakim są niekiedy traktowane, jeśli stosuje się je odrębnie jedno od drugiego, z czego wynikają sprzeczności (na przykład pomiędzy równością a wolnością; pomiędzy prawem do prywatności osobistej a prawem do informacji). Istotnie, gdyby były one rozumiane jako równoległe absolutne, łatwo jedno mogłoby popaść w sprzeczność z drugim, podczas gdy ich zakorzenienie w jednym pniu mogłoby spowodować ich zharmonizowanie.

Stwierdziliśmy, że prawa człowieka są jakby uszczegółowieniem *Dekalogu*. „Nie będziesz miał cudzych bogów obok Mnie”: społeczność polityczna nie może rościć sobie prawa do bycia adorowaną zamiast Boga, ani do ustalania

przepisów takiej adoracji. „Nie będziesz zabijał”: życie ludzkie posiada niezbywalną wartość. „Nie będziesz kradł”: nie podnoś ręki na własność prywatną dóbr materialnych. „Nie będziesz cudzołożył”, „Nie będziesz pożądał żony bliźniego twego”: stosunki seksualne podlegają kontroli, a instytucja małżeństwa ma być chroniona. Zakazy *Dekalogu* stanowią jedną z dwu stron medalu. Na jednej z nich zapisano: prawo do wolności religijnej, do wyboru własnego losu i do zmierzania do własnego ostatecznego dobra bez przeszkód ze strony władz cywilnych; prawo do życia i nienaruszalności cielesnej; prawo do własności prywatnej dóbr materialnych (lecz bez ich nadużywania, a z zabezpieczeniem ich społecznego użycia); prawo małżeństwa i rodziny do ochrony ich nienaruszalności. W *Dekalogu* znajdują swój wyraz najbardziej podstawowe prawa osoby, wcześniejsze i bardziej podstawowe od praw cywilnych i politycznych.

Znaczna część tradycji europejskiej (lub, być może lepiej, atlantyckiej) praw człowieka, jakkolwiek uzyskała większą świadomość, że ich znajomość wzrasta, nie uważa ich ani za historyczne, ani zmienne, ani za wytworzone przez społeczności, lecz za niezbywalne, nie podlegające przedawnieniu i stojące ponad społeczeństwem i ponad historią. Tak je rozumie także spontaniczny rozum moralny, działający we wspólnej świadomości. Są one prawami z natury wpisanymi w ludzką osobę, „wrodzonymi”, uprzednimi i wyższymi od praw pisanych i od umów państwowych oraz uznanymi, nie zaś udzielonymi, przez władze cywilne. Jako właściwe dla ludzkiej natury, należą w równej mierze do każdego nowo narodzonego. Nie wyrażają reguł społecznych, lecz uprawnienia, czyli to, co należy się osobie. Są podstawowym elementem sprawiedliwości politycznej, ponieważ mówią, co należy się człowiekowi, stanowiąc tamę dla dowolności władzy. Z faktu, że podstawowe prawa człowieka są wrodzone, nie wynika jednak, że ich katalog może zostać sporządzony całkowicie *a priori*, niezależnie od stosunków społecznych i od konkretnego życia.

Europejska tradycja praw człowieka odnotowuje we własnym wnętrzu nurt transcendentalistyczny, który wywodzi je wprost od Boga, Twórcy i Gwaranta prawa naturalnego oraz nurty racjonalistyczne, historycystyczne, ateistyczne, według których prawa człowieka nie potrzebują podstaw teologicznych.

Prawa człowieka są wzajemnie zależne od siebie i niepodzielne, jakkolwiek należałoby rozróżnić w nich więcej „pięter”: klasyczne prawa liberalne; prawa uczestnictwa demokratycznego; prawa ekonomiczne, społeczne i kulturalne (prawo do pracy, do uczciwego wynagrodzenia, do zabezpieczenia społecznego, do wypoczynku, do wykształcenia itd.). Niektórzy dołączają także czwarte piętro, praw solidarnościowych (do rozwoju i do pokoju), podczas gdy przybiera na sile filozoficzna i prawna debata na temat treści przypisywanych nowej klasie praw: prawu do życia w nieskażonym środowisku, prawu do prywatności i wreszcie prawu do nienaruszalności własnego dziedzictwa genetycznego. To ostatnie wykracza poza prawo do nienaruszalności fizycz-

nej osoby i zakłada w oczywisty sposób wizję ludzkiej natury. Poza tym prawa człowieka, na mocy ich niewidzialnego charakteru, dotyczą także ludów i narodów, a nie tylko jednostek: „Naruszanie praw człowieka idzie w parze z gwałceniem praw narodu”.

Z etyczno-politycznego punktu widzenia deklaracje praw człowieka są wyrazem moralnego sumienia ludzkiego, postawionego w specyficznych momentach w obliczu ciężkich sytuacji społecznych: nadużyć absolutystycznej władzy politycznej w XVII i XVIII wieku; proletariackiej nędzy i wyzysku, wywołanych przez rodzący się kapitalizm w XIX wieku; zamachem na ludzkie życie oraz na wolność polityczną i religijną w XX wieku. Każda deklaracja praw ujawnia praktyczny konsensus co do wartości zagrożonych i odczuwanych jako szczególnie ważne. Deklaracje praw człowieka, będąc wyrazem sumienia moralnego, przyczyniają się także do jego rozwoju.

Znaczące były we współczesnej epoce nurty przeciwne prawom człowieka i odnoszącym się do nich deklaracjom. Wśród ich przeciwników pojawiają się takie nazwiska, jak: De Maistre, De Bonald, Burke, Proudhon, Marks i in. Według tego ostatniego (por. esej *Kwestia żydowska*) rewolucja francuska dokonała niewystarczającej emancypacji politycznej; prawa człowieka są wyrazem nie człowieka powszechnego, lecz „człowieka egoisty”, człowieka-członka społeczeństwa burżuazyjnego lub cywilnego i oddzielonego od wspólnoty (należy przypomnieć, że według Hegla w społeczeństwie cywilnym każda jednostka żyje wyłącznie dla samej siebie i każda inna jest dla niej niczym), co odpowiada koncepcji monady, oddzielonej i zamkniętej na samej sobie. Także w naszym wieku nie brak filozofów wątpiących lub negatywnie nastawionych do idei praw człowieka. Benedetto Croce, odpowiadając na ankietę, rozpisaną w 1947 roku przez UNESCO, twierdził, że teoria praw naturalnych, rozwinięta w XVI i XVII wieku, stała się filozoficznie i historycznie nie do obronienia. Croce odrzucał ideę niezbywalnych praw naturalnych i zastępował ją ideą praw historycznie zmiennych, perspektywą jednorodną z jego absolutnym historycyzmem. Natomiast co do przyszłej *Powszechnej deklaracji praw człowieka*, przygotowywanej przez ONZ, Croce nie krył swego całkowitego sceptycyzmu co do faktu, że może dojść do ugody pomiędzy dwoma frontami, określonymi przez niego jako nurt liberalny i nurt autorytarno-totalitarny.

Jednakże najbardziej długotrwały i podstępny atak przeciw prawom człowieka został przypuszczony przez ideologie nacjonalistyczne i totalitarne, przez rasizm, antysemityzm, przez kierunki uprawiające kult instytucji państwa (*statolatria*), jak również przez absolutny pozytywizm prawny, wrogi samej idei praw naturalnych, ponadpozytywnych, wrodzonych i niechętny prawu naturalnemu jako wyższemu od pozytywnego. Pomimo swych demokratycznych przekonań, Hans Kelsen był najwyższym kapłanem tego ostatniego ze stanowisk, które obiektywnie pozbawiło zabezpieczeń tezy w obronie autorytarnych reżimów, a przeciw któremu zareagowało sumienie narodów zarówno

podczas, jak i po drugiej wojnie światowej. W ostateczności uprawomocnienie Trybunału Norymberskiego dla nazistowskich zbrodni wojennych wspierało się na idei, że istnieją prawa moralne, wyższe od praw pozytywnych.

Zasługuje na wzmiankę także niełatwy stosunek Kościoła katolickiego do nowożytnej tradycji praw człowieka, który charakteryzuje się przejściem od fazy anatemy do fazy ożywionego wsparcia. Jakkolwiek ich wspólna historia wzięła początek w regionach o tradycji chrześcijańskiej, długo utrzymywało się nieporozumienie zamiast porozumienia pomiędzy zwolennikami praw człowieka i ludźmi tradycji religijnej. A jednak ci ostami nie zapomnieli lub nie powinni byli zapomnieć walki o wolność religijną stoczonej z Imperium Rzymskim, która pozostaje wielkim przykładem oddania kwestii praw człowieka. Prawa te wkroczyły ostatecznie do myśli katolickiej i do kościelnego nauczania za Piusa XI i Piusa XII, w toku procesu, który wkrótce doprowadził do ogłoszenia *Pacem in terris* (1963), wielkiej katolickiej karty praw człowieka i pierwszej ich całościowej deklaracji ze strony Magisterium: odtąd stały się one nieodłączną częścią katolickiej nauki społecznej. Wiadomo, że przejście od „przeciw” do „za” dokonało się bez konieczności dokonywania rewolucji doktrynalnej. Z drugiej strony, w katolickiej myśli stwierdzamy stałą obecność praw człowieka, o wiele wcześniejszą niż w ich nowożytnej fazie: prawo do życia, do wolności religijnej, do nieuprawiania kultu państwa; potępienie niewolnictwa i tortur; prawo do azylu, do stowarzyszania się i do własności; prawo do zawierania małżeństwa i zakładania rodziny; prawo dziecka pozbawionego matki, i rodziców co do wychowania ich dzieci.

Nie tu miejsce, by przebiec etapy zmian zapadłych w długim okresie historii. Ogólnie, negatywny sąd Kościoła kierował się ku filozofii antropocentrycznej, racjonalistycznej, agnostycznej, immanentystycznej, z którymi chciały się stapiać prawa człowieka i która domagała się wykluczenia religii z życia społecznego. W tych nurtach idee wolności, równości, postępu, które pierwotnie były chrześcijańskie, przywdziały szatę antychrześcijańską, co nie ułatwiało rozeznania i co wzbudziło żywą katolicką polemikę w stosunku do liberalnego państwa. Moim zdaniem, przynajmniej część negatywnej postawy Papiestwa względem francuskiej *Deklaracji praw człowieka i obywatela* z 1789 roku płynęła także z panującego w tamtych czasach „augustynizmu politycznego”, który łączył Piusa VI (1775-1799), Grzegorza XVI (1831-1846) i Piusa IX (1846-1878). Mentalność ta stopniowo się zmieniała wraz z odnową tomizmu w drugiej połowie XIX wieku i stopniowym przejściem od augustynizmu do tomizmu politycznego. Tomizm okazał się o wiele bardziej elastyczny w posługiwaniu się zasadniczymi pojęciami myśli politycznej: wolności, dobra wspólnego, społeczeństwa, państwa, prawa itd.

Zmiana wyżej wspomnianego klimatu dokonała się wraz z Leonem XIII (1878-1903) i encykliką *Rerum novarum* (1891), w której wśród praw ekono-

micznych i społecznych robotników rozważane są prawa do stowarzyszania się, do słusznej płacy i do świętecznego wypoczynku. Ogólnie rzecz biorąc, zastosowana metoda argumentacyjna odwołuje się do prawa naturalnego. Nie należy też zapominać XIX-wiecznej tradycji katolickiej, sprzyjającej prawom człowieka (liberalny katolicyzm francuski, Rosmini). Wreszcie odnowa myśli tomistycznej przyciągnęła uwagę na te aspekty praw człowieka, które były już obecne w tradycji katolickiej filozofii społecznej pierwszej i drugiej Scholastyki: na przykład na pierwotne i niezbywalne prawo ludu do suwerenności i na legitymizację władz politycznych na podstawie dobra wspólnego. Po encyklice *Pacem in terris*, szczodrej w pochwałach dla ONZ, Jan Paweł II mógł stwierdzić (w przemówieniu na plenum ONZ z 2 X 1979 r.), iż *Powszechna deklaracja praw człowieka* z 1948 roku stanowi kamień milowy na długiej i trudnej drodze rodzaju ludzkiego. W miarę jak rozpraszał się dym polemik, stało się widoczne, że katolicka nauka społeczna dokonała cennego połączenia pomiędzy dziedzictwem prawa naturalnego a dziedzictwem praw człowieka, tym bardziej, iż były one w nim zakorzenione. Przystając na współczesne wolności i opierając je na prawie naturalnym i na godności osoby, Kościół nadał im nowe znaczenie, oczyszczając je z ekstremistycznej hermeneutyki, która chciałaby wolności bez ograniczeń, opartych wyłącznie na jednostce, pojętej jako absolutny suweren. W procesie formowania się praw człowieka, po fazie sprzeciwów a następnie zgody, Kościół przeszedł do fazy aktywnego przewodnictwa i roli krytycznego sumienia.

Docenienie praw człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła znajduje swój szczyt w encyklice *Centesimus annus*, która, poza domaganiem się znalezienia solidnych podstaw dla demokracji poprzez wyraźne uznanie przez nią takich praw, dostarcza także spisu najważniejszych z nich: „Prawo do życia, którego integralną częścią jest prawo do wzrastania pod sercem matki od chwili poczęcia; prawo do życia w zjednoczonej wewnątrz rodzinie i w środowisku moralnym, sprzyjającym rozwojowi osobowości; prawo do rozwijania własnej inteligencji i wolności w poszukiwaniu i poznawaniu prawdy; prawo do uczestniczenia w pracy...; prawo do swobodnego założenia rodziny... Źródłem i syntezą tych praw jest w pewnym sensie wolność religijna.” (n. 47). Każdy może zauważyć, jak ten spis bardzo się różni od tego z *Deklaracji praw człowieka i obywatela* z 1789 roku, w którym nie pojawia się wymienione na samym początku spisu z encykliki prawo do życia (a które jest natomiast wymienione w Preambule do *Deklaracji Niepodległości USA* z 1776 roku). Podczas gdy tradycje liberalna i socjalistyczna obstawały przy prawach cywilnych, społecznych i politycznych, specyficzny wkład nauki społecznej Kościoła do sprawy praw człowieka polega, być może, na całościowości i na kompletności, z jaką sporządzony został ich spis, poczynając od tych najbardziej podstawowych.

Tradycja praw człowieka stanowi część europejskiego dziedzictwa filozofii publicznej, której sednem jest rozróżnienie pomiędzy tym, „co cesarskie”,

a tym, „co Boże”. Tradycja ta sięga samego Chrystusa i może być rozumiana bądź jako nieingerencją Kościoła w politykę, bądź jako osąd na temat strukturalnej niekompetencji państwa do wypowiedania się w kwestiach religijnych lub do narzucania ideologii (religijnej albo ateistycznej). Rozróżnienie pomiędzy Bogiem a cezarem, które odzwierciedla „podwójną regułę” Boga, na mocy której kieruje On w pewien sposób Kościołem, a w inny sposób społecznością polityczną, zakreśla zbawienną granicę możliwym przeniewierczym zakusom zarówno państwa jak i duchowieństwa, by utożsamiać Kościół z państwem. Odcina się ono, jako podstawowy element filozofii publicznej, także od oczywistych związków z kwestią wolności religijnej. Wolność ta oznacza, że mamy do czynienia z prawem nienaruszalnym i ponadpozytywnym, na mocy którego osoba, w obliczu państwa i władzy doczesnej, musi cieszyć się swobodą w wyborze i w praktykowaniu własnej wiary religijnej w ramach społeczności [...].

Prawa człowieka wymagają uznania przez prawo pozytywne, aby nie zatrzymać się na etapie postulatów moralnych. Ich paradoksalnym warunkiem jest, by były one prawdziwe i by posiadały treść, niezależną od jej prawnego potwierdzenia, ale także, by potrzebowały tego prawnego potwierdzenia, aby mogły być „mocne”: ich prawdziwość nie powoduje mocy sama z siebie; ich moc musi być najpierw prawdziwa. Są zatem prawa moralne, które wraz z uznaniem ich przez prawo pozytywne stają się także prawami pozytywnymi; ich zabezpieczenie prawne stanowi podstawowy obowiązek każdej społeczności politycznej.

Także do praw człowieka odnosi się zasada, najlepszym pośrednikiem pomiędzy polityką, a moralnością, aby mianowicie pierwsza kierowała się drugą, jest prawo. Ich tradycja jest zatem nierozwiązalnie i filozoficzna i prawna, zaś prawo spełnia opatrnościową rolę, jeśli jest nastawione na uszanowanie konstytucji życia, jak to określił G. Capograssi.

Kto mówi „prawo pozytywne”, mówi „państwo”. Jeszcze dziś pozostaje dwuznaczny stosunek pomiędzy prawami człowieka a państwem, ponieważ największe naruszenia praw człowieka dokonują się przez zastosowanie praw państwowych: wytworzenie prawa cywilnego oznacza w takich przypadkach zniszczenie prawa naturalnego. To okazuje się szczególnie prawdziwe w państwach totalitarnych, lecz nie tylko w nich. Z drugiej strony obserwujemy zmianę stosunku pomiędzy prawami człowieka a państwem: po fazie, w której prawa człowieka służyły przede wszystkim przyznaniu prawnego zabezpieczenia obywatelowi w obliczu nadużyć ze strony państwa, obecnie państwo bierze na siebie obowiązek ich promocji, przyjmując je za normę własnego działania. Równoległe zabezpieczenie praw człowieka, które przez długi czas było uważane za wewnętrzną sprawę danego państwa i na nie nakładane, od pewnego czasu przybrało znaczenie ponad państwowe, zmierzając do ochrony jednostek i narodów wobec wspólnoty międzynarodowej, która stopniowo

wyposażała się w odpowiednie struktury: jedną z nich (na poziomie kontynentalnym) jest Europejski Trybunał Praw Człowieka, do którego mogą występować na równych prawach zarówno jednostki jak i państwa, ponieważ stanowi on instancję wyższą dla obydwu, nie tylko dla pojedynczego obywatela. Dalsze kroki w kierunku kosmopolitycznego prawa międzynarodowego doprowadzą do przejścia od zabezpieczenia prawnego wewnątrz danego państwa, do zabezpieczenia przeciwko danemu państwu? W taki sposób dojdzie do ustanowienia konkretnej opieki nad osobą wewnątrz pewnej przestrzeni prawnej, poprzednio zastrzeżonej wyłącznie dla państw.

Wraz z procesem ujmowania praw człowieka w konwencji ochronne i traktaty międzynarodowe, powoli powstaje pewien rodzaj *międzynarodowego kodeksu praw człowieka*, który można uznać za embrionalną strukturę powszechnego prawodawstwa, przewyżającego już stary dogmat obracania się w ramach suwerenności państwowej i normowanego racją prawną, wyższą od praw i konstytucji narodowych. Zgodnie z tradycją europejską, prawa człowieka, dotyczące osoby i bardziej pierwotne niż państwo, nie należą do kwestii zastrzeżonych wyłącznie kompetencji państwa; ich przestrzeganie jest obowiązkiem wspólnoty międzynarodowej, a nie tylko wewnętrzną sprawą państw, ani formą współpracy pomiędzy suwerennymi państwami, co zawierałoby założenie, iż te państwa są w pewien sposób najwyższą instancją.

Międzynarodowe konwencji i traktaty na temat praw człowieka, po ich narodowej ratyfikacji, stanowią prawo wiążące dla państw, czego nie może dokonać żadna deklaracja. *Powszechna deklaracja* z 1948 roku nie ma mocy wiążącej nawet w tych państwach, które ją przyjęły. Wraz z przejściem od uroczystego zalecenia do międzynarodowych konwencji dokonuje się przejście od prostej zachęty do prawnego zobowiązania, stąd kto nie przestrzega praw człowieka, może zostać „skazany” w świetle prawa międzynarodowego. W rozdziale dziesiątym przedstawimy pewne idee na temat „kamieni węgielnych” wspólnego europejskiego domu, wśród których należy wymienić prawo. Tu uprzedzamy, że w drodze ku takiemu domowi, utworzenie jednego Europejskiego Trybunału Praw Człowieka z kompetencjami rozciągającymi się na cały nasz kontynent, stanowiłoby wielki postęp oraz bodziec w kierunku przewyżnienia istniejących różnic w kulturze politycznej i prawnej. Ostatcznym celem tego procesu mogłyby być *Stany Zjednoczone Europy*, lub jakaś pełna federalna unia polityczna pomiędzy krajami Wschodu i Zachodu, z Parlamentem Europejskim wybieranym bezpośrednio przez wszystkie narody Europy. Obecny Parlament Strasburski jest zaczątkiem federalnego Państwa Europejskiego, któremu brak płuca wschodniego, a które w przyszłości mogłoby się rozszerzyć by objąć na równych zasadach narody greckie, łacińskie, słowiańskie, niemieckie i anglosaskie, które zamieszkują Europę.

„Międzynarodowy kodeks praw człowieka” stanowi obecnie zaczątek i pierwszy szkielet prawny światowej Konstytucji, pierwszy krok ku federalizacji

Stanów Zjednoczonych świata. Jest to olbrzymia zmiana, która pociągnie za sobą porzucenie starych zasad *jus publicum europaeum*, opartego na zasadzie suwerenności państwa i na nieingerencji w jego sprawy wewnętrzne, nawet wówczas, gdyby były w nim masowo gwałcone podstawowe prawa człowieka. Moim zdaniem, nie ma wątpliwości, że prawo międzynarodowe jest jeszcze zbyt „państwo-centriczne”, że rozdźwięk pomiędzy powszechnym uznaniem praw człowieka a narodową suwerennością państwa winien doprowadzić do innego, politycznego ustrukturyowania świata. Ciąg: „pokój-rozwoj-solidarność” winien ostatecznie zastąpić ciąg: „suwerenność-obrona-wojna”. Logicznym uzupełnieniem takiej powszechnej karty praw człowieka jest utworzenie światowej władzy politycznej, gwarantki powszechnej *Wielkiej Społeczności* lub *Dobrej Społeczności*, przygotowanej przez unie regionalne, oparte na zasadniczej jednorodności historii, tradycji i kultury danych narodów. Nauki polityczne podkreślają, że już od dawna notowany jest brak koniecznej proporcji pomiędzy kryterium dobra wspólnego, osiągającego już rozmiary światowe, a narodowym wymiarem władzy politycznej.

Filozofia publiczna bardziej odpowiadająca etyce praw człowieka i ich zabezpieczeniu prawnemu jest spójna z koncepcją „narzędzną” albo „służebną” państwa, czyli z ideą, która uważa państwo za służebny organ społeczności politycznej. Doktryna ta, właściwa dla myślicieli różnych nurtów, takich jak Laski, McIver, Maritain czy Popper, jest zupełną odwrotnością doktryny państwa etycznego i starego założenia, że państwo jest wcieleniem najwyższej władzy doczesnej, nie uznającym nikogo wyższego od siebie. Konstytucyjne państwo porządku demokratycznego i społecznego jest na razie odpowiednim miejscem dla praw człowieka, podczas gdy jest nim w mniejszym stopniu etyczne państwo Hegla, którego cień, w myśl uwagi C. Schmitta, przemieścił się w latach dwudziestych z pruskiego Berlina do Moskwy [...].

Do rosnącej pozytywizacji praw człowieka wypada dołączyć ich solidne, racjonalne uzasadnienie. Nie należy mówić, że to jest tylko bezowocna filozoficzna gadanina, ponieważ jednoznaczna interpretacja, trwałe zabezpieczenie i stopniowe rozszerzenie praw człowieka zależą od tego, jak jest rozumiana ich treść i jak przebiega ich uzasadnianie. Przypadki łamania praw człowieka wpływają w istocie rzeczy z zaprzeczenia prawdy o człowieku: po co mu przyznawać niezbywalne prawa, jeśli jest on tylko bytem czysto naturalnym i materialnym, całkowicie zanurzonym w nieskończonym cyklu kosmosu? Droga ku racjonalnemu uzasadnieniu praw człowieka jest trudna do przebycia: zwykle porozumienie co do jakiegoś ich kodeksu, nie oznaczające bynajmniej ogólnego konsensusu co do jakiejś filozofii, na której by się wspierały, stanowi tylko ramy, w których mogą się rozwijać różne teorie polityczne i społeczne, i ogranicza się do zewnętrznej, praktycznej zgodności, w której działa nie rozum spekulatywny, lecz spontaniczne doświadczenie moralne.

Jest bezsprzeczne, że *Powszechna deklaracja* z 1948 roku nie przedstawia antropologicznych i moralnych podstaw praw człowieka; wykazuje mianowicie brak spekulatywnego uzasadnienia, czego byli świadomi ci, którzy chcieli je rozszerzyć, biorąc pod uwagę raczej zawężone marginesy, narzucone przez panujący wśród nich pluralizm polityczny i pluralizm ideowy. Potrzebny jest zatem prawom człowieka dodatek wartości i motywacji spekulatywnych, aby nie zatrzymywać się na prostej pragmatycznej ugodzie i zmniejszyć dystans pomiędzy motywacją moralną i teoretycznym uzasadnieniem. To właśnie stanowi pierwszorzędne zadanie mądrości filozoficznej, zapytywanej na poziomie ontologicznym, antropologicznym i etycznym.

Z powodu takiego badania natychmiast znajdujemy się na rozdrożu: 1) z jednej strony może pojawić się pytanie, czy jest możliwe jakieś ufundowanie praw człowieka i jakie z tych ufundowań okaże się lepsze w myśl metody filozoficzno-decydującej, która bada rację bytu i podstawy; 2) z drugiej strony można zapytać, jaką filozofię *domyślnie się przyjmuje*, kiedy przyjmuje się prawa człowieka: tu metoda może być pojmowana jako poszukiwanie teorii zawartej w jakiejś praktyce, czy też jakaś droga od praktyki do teorii.

A) W prawach, podobnie jak w prawach człowieka, potrzebne jest stabilne racjonalne uzasadnienie, zdolne uchronić je przed zmiennością. Do filozofów i prawników należy zdemaskowanie pokusy postrzegania w prawach człowieka tylko zmiennych możliwości wyboru, bez innych zabezpieczeń jak tylko niepewna i zmienna wola w jej normatywnych zamierzeniach. Inaczej norma odzwierciedlałaby wyłącznie intencję ostatniej woli, która ją chciała. Z drugiej strony, prawa człowieka nie mogą więcej ważyć lub być mocniejsze od przesłanek, z których wynikają, i jeśli przesłanki te sprowadzają się do woli prawodawcy, nie można być spokojnym. Naszym zdaniem, „mocne” przesłanki praw człowieka tkwią, jak powiedzieliśmy, w prawie naturalnym, a w ostateczności w Absolucie. W różnych nurtach filozoficznych, takich jak pozytywizm, empiryzm, kontraktualizm czy utilitaryzm, które ogólnie mogą być ujęte w ramach immanentyzmu, starannie unika się natomiast wszelkiego odniesienia do jakiejś obiektywnej podstawy, obawiając się być może, iż takie posunięcie mogłoby je doprowadzić do stwierdzenia istnienia Bytu transcendentnego.

Nie wydaje się zatem możliwe ufundowanie w sposób immanentystyczny prawa naturalnego i praw człowieka, które odsyłają do powszechnego porządku obiektywnego, odczytanego przez realistyczny rozum. Bez tego powszechna obowiązywalność praw człowieka pozostaje zasadniczo utopijna i prawa te będą rozumiane jako wzorzec etniczno-kulturowy typu zachodniego. Krótko mówiąc, jeśli zaneguje się wiedzę metafizyczną i koncepcję osoby, nie można dojść do ufundowania praw człowieka: perorowanie na ich rzecz może niekiedy być dowodem wielkoduszności serca i dobrych intencji, lecz nie wyjdzie poza figurę retoryczną. Nierzadko w filozofiach postoświeceniowych, które

rozpoznają się w procesie relatywizacji i historycyzacji rozumu, prawa człowieka są uważane za coś, czemu warto dawać posłuch, lecz bez oczywistych racji.

Wypada zatem uznać, iż nie ma trzeciej drogi pomiędzy obiektywną a subiektywną i historyczną podstawą praw człowieka; w drugim z tych przypadków prawa te ponoszą ryzyko, iż będą wyłącznie przejawami dobrej woli bez solidnych podstaw. Nie powinno też umknąć naszej uwadze, że przebiegając tą drugą drogą, tak jak nią biegnie konsekwentny pozytywizm prawny, dokonuje się rozdział pomiędzy prawem a moralnością, wskutek czego zadaniem prawa nie jest już osiągnięcie sprawiedliwości, lecz wyłącznie pozycji bycia pewną regułą, która umożliwi obywatelowi wiedzę, czego ma przestrzegać.

B) Jeśli wraz z przyjęciem praw człowieka, być może także z motywów użyteczności i reguł pożycia społecznego, przyjmuje się także ich absolutność i to, że nie mogą być one przedmiotem pertraktacji, wówczas takie stanowisko jest nie do pogodzenia z jakąkolwiek filozofią: ani z historycyzmem, ponieważ prawa człowieka nie są wyłącznie historycznie umiejscowionymi potrzebami; ani też z integralnym pozytywizmem i materializmem, ponieważ prawa są rzeczywistościami zrozumiałymi i odsyłają do idei obowiązywalności moralnej, z kolei niezrozumiałej bez intelektualnego zrozumienia wartości i bez absolutności prawa moralnego. Jeśli uczynimy krok ku uwyrażnieniu filozofii, zawartej domyślnie w potwierdzeniu praw człowieka, należy uznać, iż takie potwierdzenie zawiera: *a)* zwrócenie się ku ontologii, aby wypracowała miejsce dla tego, co niezmiennie i co jest niedostępne; a zatem do idei, że zasadą stawania się nie jest stawanie się (ruch), lecz nieruchomość; *b)* oderwanie się od fizykalizmu poznawczego i teoriopoznawczego, przeciwnego istnieniu zrozumiałego porządku; *c)* odrzucenie niepoznawalności etycznej, czyli tezy, że wartości moralne wyrażają tylko subiektywne uczucia; *d)* wzmiankę lub odesłanie do wyższej normy lub prawa, które kieruje się do sumienia, i które może stanowić wieczny i nieodwracalny idealny porządek, dział między dobrem a złem, pomiędzy rzeczami, które należy czynić, a tymi, których czynić nie należy. Takie jest prawo moralne, którego źródło wielka część ludzkiej tradycji upatruje w Bogu, i które Kant określał jako „fakt rozumu”. Co do człowieka, domyślna filozofia krążąca w prawach człowieka odsyła do „mocnej” antropologii, do obrazu człowieka jako bytu nie naturalistycznego, lecz wybijającego się ponad naturę i pod pewnymi względami także ponad społeczność; obrazu zgodnego z ideą, że człowiek jest także celem, nigdy tylko środkiem. Odnotowano w preambule do *Powszechnej deklaracji praw człowieka* z 1948 roku mniej lub bardziej świadome przyłgnięcie jej autorów do nauki o prawie naturalnym, stanowisko więc antypozytywistyczne i antyhistorycystyczne.

Naszym zdaniem, domyślna filozofia praw człowieka jest realistyczna, a nie nierealistyczna i nie historycystyczna. Prawa człowieka wyrażają na różnych głębokościach różne radykalne wymogi prawa naturalnego. Jakkolwiek nie są one same w sobie historyczne, czyli zmienne, prawa człowieka i jego

kodeksy wyłaniają się stopniowo z upływem czasu i ujawniają położenie świadomości moralnej w danej epoce. Nie ma żadnej sprzeczności w myśleniu, że prawa człowieka wyrażają ontologiczne „wieczyste” rdzenie i rzeczy należne osobie, a zarazem, że świadomość zdawania sobie z tego sprawy może rozwijać się w czasie. Pierwszy z tych aspektów wiąże się z ich podstawą, drugi z ich pochodzeniem lub historycznym pojawieniem się: są to dwa momenty dobrze odróżniające się od siebie. To pozbawia mocy tylekroć bezkrytycznie powtarzane zaprzeczenie, w myśl którego ich historyczność (= fakt, że powstają nowe rodzaje prawa w zmieniających się okolicznościach kulturowo-społecznych), stanowi jakiś dowód, co więcej, główny dowód przeciwko ich absolutnym podstawom. Zwykle rozszerzenie praw człowieka następuje po ich uprzednim pogwałceniu: tak było w przypadku zdobycia uznania przez prawa polityczne, społeczne czy związkowe, tak że dziś jest bardzo trudno przewidzieć, które nowe kodeksy prawa stoją przed nami i będą zależą od nieprzewidywalnych na dziś przyszłych przemian społecznych i pogwałceń.

Podsumowując naszą krótką diagnozę, można powiedzieć, iż istnieje znamienna pokrewność praw człowieka i filozofii wieczystej w podwójnym sensie: że domyślna filozofia praw człowieka bardzo przypomina filozofię wieczystą oraz że filozofia wieczysta lepiej od innych potrafi je uzasadniać. Tutaj ponownie dochodzimy do wspomnianej już kwestii, w myśl której uzasadnienie i treść praw człowieka są nierozdzielne: sposób, w jaki ustala się ich podstawę, przesądza także o ich treści [...].

Każda epoka musi uściślić, a niekiedy i przepisać na nowo własną deklarację praw człowieka. W *Powszechnej deklaracji* z 1948 roku, która stanowi ważny krok ku prawno-politycznemu urzeczywistnieniu społeczeństwa światowego, ludzie podjęli trud sformułowania na poziomie całej planety tego, co uważają za najbardziej istotne, bez pozostawiania w dwuznaczności tego, co w sposób oczywisty należy się każdemu bytowi ludzkiemu. Także obecnie *Deklaracja* ta stanowi niezbędną podstawę oceny każdej organizacji politycznej i wyznaczania jej pewnych kryteriów. Nie może ona dać się zamknąć czy ograniczyć w dwubiegunowości „jednostka-państwo”: jej powszechny charakter, w którym odzwierciedla się powszechność prawa moralnego, rozumu oraz chrześcijańskiego ekumenizmu, otwiera drogę ku sformułowaniu prawa ogólnie światowego. Zgromadzenie Ogólne ONZ dodało do takiego prawa przymiotnik „powszechne” zamiast „międzynarodowe” w celu przewyższenia upraszczającej międzypaństwowej koncepcji porządku ogólnoswiatowego.

Po tragicznych doświadczeniach politycznych XX wieku nastąpił przewrót w świadomości, stąd ludzie domagają się od polityki urzeczywistniania celów etycznych, tych zalecanych przez otwartą moralność braterstwa, szacunku, miłości i sprawiedliwości. Jakkolwiek nie zwalczono jeszcze praktycznego makiawelizmu i pewnie nigdy nie zostanie w pełni zwalczony, to chyli się ku upadkowi makiawelizm teoretyczny, który podtrzymuje doktrynę legalności

zastosowania niesprawiedliwości i przemocy, i uważa za najwyższy cel państwa walkę o władzę i egoistyczny zysk. Powinniśmy żywić nadzieję, że narody Europy jako nosiciele różnych misji dziejowych, będą w stanie przedsięwziąć wspólną drogę, nacechowaną ideą prawa i etyki: prawo ma za zadanie urzeczywistnianie obiektywnego dobra społeczności; etyka zaś jest powszechną miarą ludzkiego dobra. Etyka jest pożądana jako nowe *Usprawiedliwienie dobra*, jak to głosi jednego ze słynnych dzieł Wł. Sołowiowa.

Prawo o prawach człowieka jest najwyższym sposobem urzeczywistnienia moralnego celu polityki, natchnionym przez otwartą moralność. Budowanie wspólnego europejskiego domu będzie zadaniem polityków, budowniczych technicznych i ekonomicznych, prawników, lecz w większym stopniu będzie ono owocem nowego sposobu patrzenia na innych, zarówno na jednostki jak i całe narody; zależeć to będzie od przednaukowych oczywistości moralnych, obiegowych w systemie życia światowego, i od rewolucji moralnej, kierowanej przez otwartą moralność Ewangelii. Czy to budowanie jest dalekie, czy bliskie? Trudno odpowiedzieć. Chcielibyśmy jednak zwrócić uwagę na wydarzenie, które się ujawnia po metafizycznej i duchowej analizie historycznej głębi narodów i poszczególnych jednostek: jest nim schyłek ateizmu teoretycznego. Ateizm ten poniósł klęskę w swoim najbardziej ambitnym pomysle stworzenia nowego świata, nowego społeczeństwa i przede wszystkim nowego człowieka. „Człowiek może oczywiście urządzać rzeczy ziemskie bez Boga, ale *odrzućwszy Boga, może je skierować tylko przeciw człowiekowi*”. Nie mówimy tutaj o jakiejś abstrakcyjnej logice, lecz o samej logice życiowej i o konkretach. Wraz ze schyłkiem ateistycznej wizji humanistycznej może ulec zmniejszeniu przeszkoda obracająca się wokół teoretycznego sporu na temat podstaw i zakresu praw człowieka.

Zachodnia tradycja praw człowieka wyróżnia się przede wszystkim swą wiarą w człowieka i w możliwość rozwiązania po ludzku problemów społecznych i politycznych: człowiek nie osiągnął jeszcze kresu tej drogi. Źródłami tej wiary są idee godności osoby i jedności rodziny ludzkiej. Co do godności, istnieją dwa sposoby jej rozumienia: albo kłaść akcent na mojej własnej godności osobistej, rozumianej jako źródło nieograniczonych praw; albo przyjmując zobowiązanie do dostosowania własnego życia do koncepcji godności. W pierwszym przypadku godność jest podstawą do roszczeń, w drugim godność jest ideałem; w pierwszym godność jest czymś, czym można się posłużyć, w drugim czymś, czym można się posłużyć, ale i co można osiągnąć. Domaganie się samych praw stanowi niebezpieczeństwo, jeśli nie dostrzega się więzi pomiędzy prawami i obowiązkami: „Nauczyłem się od matki, analfabetki, ale mądrej kobiety, że wszystkie prawa, które należy przyznawać i których należy przestrzegać, biorą się z dobrze wypełnionego obowiązku”.

NORMY MORALNE W OBRONIE NIEZALEŻNOŚCI

Źródło: M. Ossowska, *Normy moralne*, Wydawnictwo Naukowe PWN,
Warszawa 2000

Zaliczanie jakichś reguł do moralnych zależy w pewnym stopniu – jak o tym już wspominaliśmy – od tego, czy nam je wpajano od wczesnego dzieciństwa. Przechodzimy właśnie do grupy takich zaleceń, spośród których nie wszystkie wydawać się mogą regułami moralnego rzędu. Dziecko ma niewiele okazji do stosowania przemocy i stąd w jego wychowaniu nie poświęcamy tej sprawie należnego jej miejsca. Chociaż dzieci też nieraz zadają różne formy gwałtu bezbronnym zwierzętom, dziecko na ogół bywa raczej obiektem przemocy niż tym, który się nią posługuje, a gdy jest obiektem przemocy, np. wtedy, gdy krępuje się jego ruchy, reaguje na nią od niemowlęcia bezsilną wściekłością.

Jakkolwiek reguły chroniące człowieka przed przemocą czy przymusem nie figurują zwykle w podręcznikach etyki jako przykłady reguł etycznych, jednakże trudno je do innego zestawu zaliczyć. Gdy John Locke powiadał, że nikt nikomu nie może przewodzić, to „nie może” nie stwierdzało wszak jakichś trudności technicznych. Chodziło o deprecjację moralną czekającą człowieka, który by przemoc stosował. Wszyscy ludzie są równi – powiadał tenże autor – jeżeli idzie o stosowanie prawa czy o władanie jedni drugimi. Przy pozorach zdania stwierdzającego fakt był to postulat i to postulat moralnego rzędu.

Przymus czy przemoc może wywierać tylko ktoś mocniejszy pod jakimś względem w stosunku do kogoś słabszego, mocniejszy pod względem siły fizycznej, roli społecznej, sytuacji ekonomicznej itd. Najbardziej znane stosunki społeczne, w których miała okazję przejawiać się przemoc, to:

1. Stosunek rodziców do dzieci. Rodzicom bowiem przysługiwała większa siła fizyczna, większy zasób doświadczeń, upoważniający do stosowania przymusu czy też społecznie uznane uprawnienia, jakie człowiek posiada w stosunku do swojej własności.

2. Stosunek mężczyzn do kobiet. W *Prawem i lewem* Władysław Łoziński przytacza liczne przykłady przemocy stosowanej przez mężczyzn wobec kobiet nie mających żadnego oparcia w prawie. Tak np. bracia niejednokrotnie zamykali przemocą niezamężne siostry w klasztorze, żeby sobie przywłaszczyć ich posagi. Palenie wdów w Indiach bywało tylko rzekomo dobrowolne. Prostyutki bywały okrutnie katowane, aż do rozstrzeliwania włącznie, przez tych,

którzy korzystali z ich usług. W krajach muzułmańskich kobieta jest do dzisiaj w całkowitej władzy mężczyzn. W lipcu 1963 roku gazety paryskie donosiły o pewnym muzułmaninie, który podejrzewając żonę o zdradę zapowiedział, że ją zgładzi – wyrok, od którego nie miała odwołania. Zawiózł ją do Lasku Bulońskiego, gdzie w krzakach udusił ją.

3. Przemoc stosowana przez posiadających władzę polityczną w stosunku do tych, którzy jej podlegają.

4. Władza, jaką daje przywilej ekonomiczny. Na niebezpieczeństwa z nią związane zwrócono uwagę znacznie później niż na niebezpieczeństwa, które przedstawia władza polityczna.

5. Stosunek jakiejś większości do jakiejś mniejszości, w postaci np. presji opinii publicznej wywieranej na jednostkę.

Wśród przykładów stosowania przemocy można by niewątpliwie wspomnieć także i o jej stosowaniu przez ludzi w stosunku do zwierząt. Dożywotnie zamykanie zwierząt w klatkach, by zwiedzający ogrody zoologiczne mogli je oglądać, zabijanie zwierząt dla przyjemności przez myśliwych, trzymanie psów na łańcuchach – to praktyki rzadko budzące sprzeciw w kulturach rozwijających się pod wpływem chrześcijaństwa, które zakładało, że Bóg stworzył zwierzęta, by służyły człowiekowi.

W niniejszym rozdziale tą formą przymusu zajmować się nie będziemy, tak jak pominiemy przymusy przyrodnicze (jeżeli wolno jeszcze mówić tu w ogóle o przymusie, a nie raczej o konieczności), jak przymus starzenia się czy przymus śmierci. Będzie tu szło wyłącznie o przymus wywierany przez człowieka na człowieka.

Na to, by uświadomić sobie zagadnienia moralne związane z tą sprawą, dobrze jest zebrać przedtem jakiś materiał przykładowy. W tym celu odwołamy się do historii. Dzieje ludzkości są jednak w przykłady tak bogate, że będziemy musieli dokonać daleko idącej selekcji. Zatrzymamy się tylko nad głosem liberalizmu w wersji klasycznego jego przedstawiciela – Johna Locke'a, nad uprawnieniami człowieka w interpretacji Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku, nad klasycznym dziełem wyznaczającym granice przymusu, mianowicie rozprawą *O wolności* Johna Stuarta Milla i wreszcie nad deklaracją Praw człowieka opracowaną przez Organizację Narodów Zjednoczonych i uchwaloną w 1948 roku.

Jeżeli idzie o władzę rodzicielską, Locke pragnął ją traktować jako pomoc dla słabszego dziecka, przy czym uważał, że ojcu i matce ta władza przysługiwać winna w tym samym stopniu. Te dezzyderaty odnosiły się jednak wyłącznie do ludzi z jego sfery, skoro, jak już o tym pisałem gdzie indziej, dzieci biedoty zaprzęgał do pracy od trzeciego roku życia, co nie mogło odbywać się bez stosowania przymusu, bo dzieci niewątpliwie wolały inny rodzaj zajęcia niż wielogodzinne gręplowanie wełny.

Jak wiadomo, głównym rodzajem przymusu, którym się Locke interesował, był przymus, który może uprawiać rządzący w stosunku do rządzonych. Walki religijne przemawiały za tym – zdaniem Locke’a – że ludzie mają tendencję do władania innymi. Przewodzić mogą zaś człowiekowi tylko ci, którym człowiek dobrowolnie powierzył władzę, z zastrzeżeniem możliwości jej odebrania, gdyby tylko przestali działać dla jego dobra. Wspomniałem gdzie indziej o głosach tych, którzy wytykali Locke’owi, że udział w społeczeństwie wyobrażał sobie jak udział w spółce akcyjnej, do której wstępuje się dobrowolnie i z której w każdej chwili można się wycofać. Jedynym uprawnieniem rządu jest zabezpieczenie obywatelom dóbr bezspornych, takich jak życie, wolność, zdrowie i własność. Natomiast rząd nie może narzucać obywatelom żadnej wiary, pomijając już fakt, że to zabieg bezcelowy, bo taką już jest natura umysłu, że nie można mu żadnych przekonań wpoić siłą.

Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela, do której jeszcze raz wrócimy dla porównania jej z Deklaracją praw Człowieka opracowana pod patronatem ONZ w 1948 roku, wymienia jako uprawnienia bezsporne: uprawnienie do wolności, własności, bezpieczeństwa i opierania się uciskowi. Wolność polega na możliwości robienia wszystkiego, co nie szkodzi innym, a korzystanie przez każdego ze swoich uprawnień może być ograniczone wyłącznie uwzględnieniem tego, by inni członkowie społeczeństwa mogli się cieszyć tymi samymi uprawnieniami (art. 4). Nikt nie powinien być prześladowany za swoje poglądy, nawet religijne, jeżeli tylko ich przejawianie nie zakłóca porządku ustanowionego przez prawo (art. 10). Jednym z najcenniejszych uprawnień człowieka jest swobodne przekazywanie (*libre communication*) myśli i poglądów; każdy obywatel może więc mówić, pisać, drukować swobodnie, chyba że nadużyje tej wolności w wypadkach przewidzianych przez prawo. Wszystkie państwowe przymusy, jak np. przymusy podatkowe, muszą uzyskać przyzwolenie obywateli (art. 13 i 14), bo wszak pamiętać należy, że urzędnicy są tylko pełnomocnikami, strzegącymi ich uprawnień. Doktryna nieopierania się władzy arbitralnej oraz uciemnieniu jest niedorzeczna, niewolnicza i stająca na przeszkodzie szczęściu ludzkości, jak głosiła dodatkowo Deklaracja Praw Marylandu przyjęta w 1776 roku.

Walka o wolność, przeciwstawiająca się przymusom, rozszerza swój zakres w wieku XIX. John Stuart Mill w swojej rozprawie o wolności stawia sobie za zadanie zbadać „[...] charakter i granice władzy, której społeczeństwo ma prawo podporządkować jednostkę”. Człowiek jest dla niego panem swojej duszy i swego ciała – teza, która nie obejmuje tylko dzieci i barbarzyńców. „[...] Jedynym celem, dla osiągnięcia którego ma się prawo sprawować władzę nad członkiem cywilizowanej społeczności wbrew jego woli, jest zapobieżenie krzywdzie innych. Jego własne dobro, fizyczne lub moralne, nie jest wystarczającym usprawiedliwieniem. Nie można go zmusić do uczynienia lub zaniechania czegoś, ponieważ tak będzie dla niego lepiej [...] uważam to za krok

wstecz, ale wiem, że każda społeczność nie ma prawa cywilizować siłą drugiej” – znamienne słowa w dobie rosnącego angielskiego imperializmu. Ogółem mniej zła płynie ze swobód dawanych ludziom niż z ucisku.

Jeżeli idzie o swobodę działania w sprawach ekonomicznych, jak np. o wolność handlu, Mill zastrzegał się wprawdzie, że i tu obowiązuje zasada, iż ta swoboda jest tak długo dopuszczalna, dopóki nie krzywdzi innych, ale niebezpieczeństw krzywdzenia innych nie dostrzegał, motywacja w postaci chęci zysku była dlań zupełnie naturalna, a jakość i taniość dóbr była – jego zdaniem – najskuteczniej przez wolność zapewniona.

Wolności, których Mill każe strzec przede wszystkim, to wolność myśli i uczuć, wolność wypowiedzania się i publikowania swoich opinii, wolność gustów, wolność zrzeszeń i wolność od presji opinii publicznej. „Nikt nie może być wielkim myślicielem, kto nie uznaje, że jako myśliciel musi poczytywać za swój pierwszy obowiązek iść za głosem intelektu bez względu na konsekwencje, do których to może prowadzić”. Za tym obowiązkiem, który trzeba zaliczyć do obowiązków moralnego rządu, przemawiają u Milla dodatkowo trzy argumenty:

1. Opinia, którą dławimy, może być prawdziwa, a to dławienie może stanowić nieusprawiedliwiony wyraz przekonania o własnej nieomyślności.

2. Tylko przez zderzenie się opinii prawda może wyjść na jaw. „Czy podobna rozwiązywać zagadnienia wedle prawdy, jeżeli się je rozwiązuje wedle rozkazu?” – wątpliwość wyrażona przez Kotarbińskiego.

3. Nawet jeżeli oficjalnie uznana opinia okaże się prawdziwa, degeneruje się, gdy ataki w jej stronę są niemożliwe. Traci ona swoją dynamiczność i moc pobudzania ludzi do działań.

Państwo może pilnować wykonywania obowiązku nauczania, ale nie może wglądać w jego treść. Musi dopuszczać znaczną różnorodność w tym zakresie i przestrzegać, by egzaminy państwowe nie obejmowały spraw światopoglądowych.

Osobliwością Milla w stosunku do jego poprzedników jest akcent położony na walkę z despotyzmem opinii publicznej. W Anglii działa ona z wielką siłą, co powoduje konieczność właściwego przy stosowania niezależności indywiduum i społecznej kontroli. Mili wypowiada się jako gorący przeciwnik konformizmu i standaryzacji. Walczy o prawo do bycia innym, bo ludzie inni to wszak sól ziemi. Państwo, które prowadzi do skarlania obywateli, by móc nimi łatwiej kierować, zmierza do katastrofy. Trudno wątpić, że to akcentowanie prawa do bycia innym było związane z biografią Milla, który niemało wycierpiał z powodu presji opinii publicznej, przyglądającej się ze zgorznięciem sprawie jego długoletniego związku z kobietą zamężną, a później żyjącą z mężem w separacji.

Warto przy okazji zaznaczyć, że ten sam Mill, który walczył z presją większości terroryzującej jakąś mniejszość albo jednostkę, w *Utylitaryzmie* niejedno rozstrzygnięcie powierzał większości. O wyższości jednej przyjemności

i o niższości drugiej mieli w zasadzie rozstrzygać ci, którzy znali obie, ale gdy ich głos był niepewny, miała decydować o właściwej hierarchii większość.

Podczas gdy Mill życie gospodarcze spokojnie oddawał swobodnej grze sił, a chęć zysku nie budziła w nim żadnych zastrzeżeń, inaczej – jak wiadomo – rzecz tę ujmował Marks, który dostrzegał krzywdę tam, gdzie Mill jej nie widział. Społeczeństwo wolne od środków przymusu mogło zaistnieć tylko po takich przemianach, które tę krzywdę czyniły niemożliwą. Ale walki o wolność słowa nie było powodu odkładać na daleką przyszłość. „Opozycja w ogóle jest wskaźnikiem poziomu społeczeństwa [...]”. „Naród [...] który tylko błaznom nadwornym przyznaje prawo myślenia i mówienia prawdy – taki naród może być tylko narodem zależnym i pozbawionym wszelkiej osobowości [...]”. „Iluzoryczne – pisał Marks – stają się wszystkie inne wolności, jeżeli nie ma wolności prasy”. „Wolno mi pokazać moje oblicze duchowe – sztydzi! – ale przedtem muszę mu nadać przepisowy wyraz”.

Słowo należy się tu jeszcze doktrynie, która uchodzi za wykluczającą wszelki przymus przybierający postać gwałtu, nawet w stosunku do wroga. Jak łatwo się domyśleć, mamy tu na względzie ahimsę, czyli bezgwałt, głoszony w Indiach, a, jak twierdzi Nehru w swojej autobiografii, po raz pierwszy zastosowany przez Gandhiego do walki politycznej.

Gwałt Gandhi rozumiał przede wszystkim jako odwoływanie się do użycia broni, a jego nawoływanie do bezgwałtu było przede wszystkim hasłem zdobywania pożądanых koncesji od przeciwnika w sposób pokojowy, inaczej mówiąc, było głosem pacyfisty. Do takich pokojowych metod należało zaliczyć bojkot manchesterskich perkalików, którymi Anglia zalewała Indie, milczący protest przeciw monopolowi na sól, protest w postaci masowego marszu do morza w celu warzenia soli z wody morskiej. Natomiast najbardziej klasyczną formą bezkrwawej walki było wyjednywanie koncesji przez głódówkę. Gandhi głodował, by uzyskać w Kongresie reprezentację niedotykalnych, głodował, by zmusić hinduistów, muzułmanów i sikhich do pojednania. Gdy chciał przezwyciężyć zakaz przechodzenia przez niedotykalnych wsi zamieszkałych przez braminów, podjął się sam przeprowadzić niedotykalnych przez taką wieś. Wojska angielskie zatarasowały mu drogę. Wrogie grupy stanęły naprzeciw siebie i pojedynk stał się dla Gandhiego i jego towarzyszy pojedynkiem wytrzymałości i cierpliwości. Przyszedł sezon deszczów. Gandhi i niedotykalni stali w miejscu. Wreszcie Anglicy ustąpili.

Cytuję tutaj ten ostatni przykład, bo unaocznia on ze szczególną wyrazistością, że – jak to nieraz już wskazywano – taką metodę można stosować tylko w stosunku do przeciwnika szanującego partnera i jego walory moralne. Hitler pozwoliłby Gandhiego pościć aż do śmierci, a wojska hitlerowskie zmiotłyby karabinem maszynowym bezbronną grupę pragnącą przedostać się przez wieś braminów. Przywilejem tej metody, jak to podkreślał Nehru, jest jednak

to, że umożliwia ona walkę ze znacznie silniejszym przeciwnikiem, daje słabym wiarę we własne siły, pozwala jednostce zмагаć się z mocarstwem.

Nehru sformułował w swojej *Autobiografii* trzeźwe stanowisko w stosunku do tej metody i zastrzegł się, że z ahimsy nie można robić dogmatu, że trzeba znacznie ograniczyć jej stosowalność, choć czasem bywa ona właściwym środkiem do osiągnięcia zamierzonego celu. Nehru dostrzegał konieczność stosowania pewnych przymusów przez państwo i zdawał sobie sprawę, że uprzywilejowany nie wyzbędzie się swoich przywilejów bez użycia siły. Przymus mógłby zaniknąć tylko w państwie obejmującym całą kulę ziemską. Ponadto dostrzegał, że forma przymusu uprawiana przez Gandhiego jest szczególnie ostrą jego odmianą i pytał: „Czy może istnieć przymus większy niż psychiczny przymus stosowany przez Gandhiego?” [...] „Jest to wprawdzie stosowanie siły godnej człowieka, siły, którą zwierzę się nie rządzi. Ale ta siła prowadzi do straszniejszej formy przymusu niż fizyczny gwałt” [...].

Nagromadziliśmy już dosyć przykładów, żeby pozwolić sobie na pewne dystynkcje pojęciowe. Nie mogą one być nazbyt pogłębione ze względu na rozległość tematu i jego onieśmielające, wielkie historyczne tradycje, ale w tej ograniczonej formie, w jakiej je podajemy, wydają się konieczne dla dalszych naszych rozważań.

Powszechnie znane i wielokrotnie powtarzane bywa rozróżnienie wolności negatywnej jako braku czegoś, a mianowicie braku przymusu, i wolności w sensie pozytywnym. To rozróżnienie występuje w różnych językach. Język angielski rozróżnia *freedom from* i *freedom to*, w języku niemieckim spotykamy się z rozróżnieniem *Freiheit von etwas* i *Freiheit zu etwas*. Ze względu na nasze zainteresowania moralnie uprawnionymi i moralnie nieuprawnionymi formami przymusu, interesować nas tu będzie przede wszystkim wolność w sensie pierwszym, tj. wolność w sensie braku przymusu, aczkolwiek w zakończeniu nawiążemy w paru słowach do tej drugiej wolności, zaktywizowani przez różnych współczesnych autorów, którzy mówią o niej dużo i, jak nam się wydaje, niezbyt odpowiedzialnie.

W naszych dotychczasowych rozważaniach posługiwaliśmy się słowem „przymus” i słowem „przemoc” nie dopatrując się w tych terminach innej różnicy jak tylko tej, że przemoc jest mocniejszą formą przymusu i, tak jak gwałt, zakłada zwykle użycie siły fizycznej.

Stosowanie przemocy uniemożliwia decyzję, tak jak ją w pewnym zakresie uniemożliwia więźniowi zaryglowanie drzwi jego celi. Przymus może nam zostawić swobodę decyzji nie przestając być przymusem. Dzieje się to np. wtedy, gdy wszystkie ewentualności, wobec których nas postawiono, są odpychające. W takiej sytuacji znajduje się ktoś, kogo się chce zmusić do donoszenia na kolegów podczas śledztwa zapowiedzią, że jeżeli nie będzie chciał mówić, jego żona, siedząca w innej celi, zostanie poddana torturom. Jest to wolność wyboru mimo trwającego przymusu – sytuacja, która uniemożliwia dość po-

spolite definiowanie wolności jako możliwości wyboru. Wolterowski Kandyd mógł swobodnie wybrać, czy woli przejść trzydzieści sześć razy przez różgi całego pułku, czy też otrzymać dwanaście kul w mózgownicę. Kto porwał cudze dziecko, dokonał aktu przemocy. Zamieni się ona w przymus moralny, gdy kidnaper zażąda okupu. Niektórzy do działań pod przymusem zaliczają nie tylko działania pod presją zarysowanego przed naszymi oczyma zła, które nam grozi, jeżeli będziemy się opierać, ale także działania pod presją obiecywanej, wabiącej nagrody.

Rozwój nauki dał – jak wiadomo – szerokie możliwości kształtowania ludzi od niemowlęctwa, tak, by chcieli robić to, co robić będą musieli. Wtedy nie odczuwa się przymusu, aczkolwiek zabiegi manipulacyjne, które się nań składają, mogły być postrzegalne. Daje to asumpt do rozróżnienia przymusu subiektywnego, tj. przymusu odczuwanego jako taki, i przymusu obiektywnego, odczuwanego albo nie odczuwanego. To rozróżnienie okazuje się do naszych celów przydatne, bo zwraca uwagę na to, że kto oponuje przeciw przymusom, w każdym z tych wypadków czyni to z uwagi na inną regułę moralną. Zadawanie przymusów zauważonych jest złe ze względu na zasadę minimalizacji cierpienia, bo ludzie na ogół przymusy akceptują z przykrością. Niezauważone przymusy nie mogą być przyczyną cierpienia z tego powodu, że są przymusami, toteż ta zasada tu nie działa, a wchodzi w rachubę postulat szacunku dla osoby ludzkiej jako takiej, którą nie można manipulować dla osiągnięcia pewnych, obcych jej celów. Warto przy okazji zaznaczyć, że przymus zewnętrzny „zinternalizowany”, o którym dużo mówią teraz socjologowie, a więc przymus zaakceptowany, może nie przestać być odczuwany jako przymus. Chinki, które niegdyś, ulegając presji mody, krępowały sobie stopy, przynawały jednak, że mała nóżka kosztuje morze łez.

Pojęcie wolności jest tak dziedzicznie obciążone, że w dalszych naszych rozważaniach będziemy się starali bez niego obywać, przeciwstawiając przymusowi nie wolność, lecz uprawnienie. Wydaje się to tym bardziej uzasadnione, że walka o wolność toczyła się w dziejach zwykle w tych właśnie ramach pojęciowych, tj. jako walka o rozszerzenie ludzkich uprawnień. Prawnicy narzekają wprawdzie na wieloznaczność tego słowa, jednakże wydaje nam się, że posługiwanie się nim ma pewne zalety.

Zygmunt Ziemiński pojmuje uprawnienie jako zabezpieczoną przez prawo możliwość działania. W tym sensie, jeżeli ktoś ma uprawnienie do czegoś, ktoś inny ma obowiązek mu to uprawnienie zagwarantować i poprzeć go, jeżeli mu się to uprawnienie chce naruszyć. Uprawnienie i obowiązek są tutaj pojęciami skorelowanymi. Tak to rozumiał Leon Petrażycki, a przed nim jeszcze Jeremy Bentham.

W naszych rozważaniach nie chcielibyśmy uzależniać uprawnień od istniejącego prawa pozytywnego. Walcząc o ludzkie uprawnienia Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela walczyła dopiero o ustawodawstwo, które by je

respektowało, te uprawnienia, zatem nie dawały się przez odwołanie do prawa definiować, bo jeszcze takiego nie było. Tą koncepcją operowało się, ilekroć się mówiło o uprawnieniach przysługujących każdemu, jak np. o prawie do życia, do minimum egzystencji itp., podczas gdy uprawnienia związane z prawem różniły się bardzo znacznie. W stanie Nevada człowiek jest uprawniony do czerpania zysków z rulety czy do rozwodu, w innych stanach nie. Uprawnienia otwierają tu po prostu wolną drogę, uchylając możliwość wywierania przymusu. Tak np. jest z prawem zawierania małżeństw wedle własnego wyboru i upodobania. Jest to zatem inna, szersza koncepcja uprawnienia, koncepcja nader ważna dla kogoś, kto zajmuje się moralnością, bo podtrzymywana przez pewne roszczenia moralnego charakteru.

Tytułem prowizorium przyjmujemy tu więc tę szerszą koncepcję, traktując definicję Ziemińskiego jako zwężony jej wariant.

Według owej szerszej koncepcji X jest uprawniony w grupie G do działania D lub do posiadania P , gdy to działanie czy posiadanie nie natrafia w tej grupie na naganę ani karę. W tym sensie uczeń jest uprawniony do zadawania pytań, nauczyciel jest uprawniony do zwrócenia uczniowi uwagi za niewłaściwe zachowanie. W sensie węższym X jest uprawniony w grupie G do działania D lub posiadania (czy do otrzymania) P , gdy istnieje w grupie G taki Y , który ma obowiązek zabezpieczyć mu możliwość działania D , zapewnić mu posiadanie czy otrzymanie P . Tak to X jest uprawniony do dorocznego płatnego urlopu, jeżeli istnieje odpowiednia ustawa i odpowiednia władza wykonawcza. Tylko w tym sensie uprawnienie jednej strony jest obowiązkiem drugiej. Tylko w tym sensie stwierdzanie pewnych uprawnień jest stwierdzaniem pewnych powinności. Niezależnie jednak od obowiązujących ustaw z każdą rolą społeczną związany jest pewien system oczekiwań, które uprawniają pewne zachowania, nie uprawniają zaś innych zachowań, grożąc za nie jeżeli nie karą, to przynajmniej potępieniem. Wyłącznie jednak uprawnienia poparte przez władzę polityczną stanowią podstawę do takich roszczeń, które mogą liczyć na wysłuchanie. Na tej zasadzie Bentham zaprzeczał istnieniu praw natury rozumianych jako uprawnienia przyrodzone i uważał za istotne tylko uprawnienia polityczne.

Obiegowe, pozaprawnicze, posługiwanie się koncepcją uprawnienia zmienia swoją treść w zależności od tego, czy mowa o uprawnieniach przysługujących tym, co mają władzę, czy tym, którzy tej władzy podlegają. Gdy mowa o uprawnieniach rodziców w stosunku do dzieci i o tym, jak daleko sięgają te uprawnienia, mowa zwykle o granicach dopuszczalnego przymusu. Gdy mówimy o uprawnieniach dzieci w stosunku do rodziców, mówimy o tym, jak daleko mogą sięgać ich roszczenia. Z pierwszym wypadkiem mamy do czynienia np. wtedy, gdy pytamy, czy rodzice mogą zabierać drobne zarobki swoich dzieci, albo czy mogą karać je głódówką. Z drugim np. wtedy, gdy pytamy do jakiego wieku dzieci mogą rościć pretensje, by rodzice ponosili wszystkie koszty ich utrzymania. W obu wypadkach przyznanie uprawnienia jest sygna-

łem, dającym, człowiekowi swobodę ruchów w danym ograniczonym zakresie [...].

Próbując traktować liczbę uprawnień jako wskaźnik autonomii jednostki i jej wolności w sensie braku przymusów, przyjrzyjmy się teraz porównawczo dwóm dokumentom historycznym: Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku i Deklaracji Praw Człowieka opracowanej przez zespół wysoko wykwalifikowanych specjalistów z różnych krajów, pod auspicjami Organizacji Narodów Zjednoczonych i ostatecznie uchwalonej w grudniu 1948 roku. Pierwszą rzeczą, która rzuca się w oczy, jest różnica w liczbie artykułów: w ostatniej bowiem wersji jest ich blisko dwa razy tyle. Choć każde uprawnienie do jakiegoś działania czy posiadania otwiera jakąś wolną drogę, można pośród wymienionych w obu dokumentach uprawnień wyróżnić takie, które nie mają bezpośrednio doczynienia z uchylaniem jakiegoś przymusu, lecz stanowią przede wszystkim wyraz roszczenia sobie udziału w jakichś dobrach (prawo do nauki, do płatnego urlopu, do opieki na starość) oraz uprawnienia o charakterze obronnym, w których obywatel się wyraźnie asekuruje przeciw jakimś niechcianym przymusom. Ze względu na temat naszego rozdziału przede wszystkim te ostatnie uprawnienia będą nas interesować.

Deklaracja z 1789 roku akcentuje – jak wiadomo – najsilniej równość wobec prawa, funkcjonowanie wymiaru sprawiedliwości zgodnie z jego literą (art. 7 i 8), święte i nienaruszalne prawo własności, wolność sumienia i wolność słowa. Odnośne uprawnienia mają właśnie ów obronny charakter, asekurujący człowieka (jak wiadomo nieefektywnie) przeciw przywilejom, niewłaściwie stosowanym przymusom prawnym, przeciw interwencji w świat własności, przeciw ograniczaniu swobody wierzeń i wolności słowa. Należałoby tu jeszcze dodać ogólne prawo do opierania się uciskowi.

Deklaracja z 1948 roku wchodzi znacznie bardziej w szczegóły. Prześledzimy tutaj wedle kolejności artykułów te spośród nich, które zdają się mieć na względzie przede wszystkim wykluczanie pewnych form przymusu.

Artykuł 4 wyklucza niewolnictwo w jakiegokolwiek postaci oraz handel niewolnikami. Artykuł 5 wyklucza tortury, kary okrutne i poniżające. Artykuł 9 zabrania samowolnych aresztowań, uwięzień czy wygnań. Artykuł 11 żąda publicznych przewodów sądowych, w których zaczyna się od zakładania niewinności oskarżonego i zapewnia mu się należyłą obronę. Artykuł 12 wyłącza samowolne wglądanie w życie prywatne człowieka i jego korespondencję. Artykuł 13 przewiduje swobodę poruszania się w obrębie każdego państwa, możliwość wyjeżdżania z niego i możliwość powrotu. Artykuł 14 zapewnia każdemu prawo azylu w wypadkach politycznego prześladowania, podczas gdy artykuł 15 nie pozwala nikomu odebrać narodowości ani odmawiać mu uprawnienia do jej zmiany. Artykuł 16 wyłącza naciski rodziców w sprawie małżeństwa ich dzieci. Obopólna zgoda stron zainteresowanych wystarcza. Artykuł 17 nie pozwala pozbawiać nikogo własności. Artykuły 18 i 19 żąda-

ją zapewnienia każdemu wolności sumienia, wolności wypowiedzenia swoich opinii, szukania i przekazywania informacji za pomocą wszelkich środków i ponad granicami. Artykuł 20 żąda swobody zrzeszania się i wyklucza przymus przynależności do jakiegoś zrzeszenia. Artykuł 22 mówi o zapewnieniu swobodnego rozwoju osobowości. Artykuł 23 chce między innymi swobody w wyborze zawodu, swobody w przynależności do związków zawodowych, należytego zabezpieczenia przeciw różnym formom ekonomicznej eksploatacji. Artykuł 29 powtarza za Deklaracją z 1789 roku, że ograniczać wolno swobody jednostki tylko w sposób przewidziany przez prawo i tylko o tyle, o ile to jest konieczne do należytego uszanowania uprawnień cudzych.

Ten ostatni artykuł przyświeca, a przynajmniej przyświecać powinien stosowaniu kary przez wymiar sprawiedliwości, czyli stosowaniu przymusu stanowiącego – jak wiadomo – wielki rozdział sam dla siebie, rozdział pełen trudnych zagadnień.

Nie wchodzimy w to, czy kolejne artykuły deklaracji ONZ są czymś więcej niż dezyderatami, które oczekują dopiero na realizację, tak jak to się dzieje np. z proklamowaną równością kobiet i mężczyzn w ich uprawnieniach. Nawet gdyby to był postęp tylko w sferze myśli, postępu tego nie można by lekceważyć. W wielu zaś wypadkach ten postęp jest postępem nie tylko na papierze. Ktokolwiek uważa pomniejszenie przemocy za postęp, musi uznać np., że stosunki w rodzinie uległy w kulturze euro-amerykańskiej korzystnej pod tym względem zmianie. Nie wydaje nam się dziś możliwe składanie dzieci bogom w ofierze, praktyka skały tarpejskiej ani tzw. *expositio* dzieci niechcianych, stosowane w starożytności przez tych, którzy się chcieli ich pozbyć. Zmuszanie małych dzieci do pracy w fabrykach, w warunkach opisanych przez Marksa, budzi dziś powszechne oburzenie i niektórzy do ludzkich uprawnień chcą dopisać uprawnienie do dzieciństwa. Od co najmniej XVIII stulecia rozlegają się głosy, że nie wolno młodych ludzi zmuszać do małżeństwa wbrew ich woli. Przemoc fizyczna w postaci bicia jest gorąco zwalczana przez większość wychowawców. Jako fakt pozytywny cytuje się wzrastające w tej chwili u nas na wsi uniezależnienie dzieci od rodziców z powodu możliwości zarobkowania w przemyśle. Dawniej na wsi młody człowiek był od rodziców zależny, dopóki nie przepisał na niego ziemi. To prowadziło do infantylizacji młodych ludzi, a jeżeli się tej zależności nie poddawali – do kłótni, nierzadko prowadzących do zabójstwa.

Jeżeli idzie o różnego rodzaju przymusy wywierane przez mężczyzn na kobiety, to ta sprawa także jak gdyby zmierza ku lepszym rozwiązaniom. W kraju, gdzie jeszcze w XIX wieku palono wdowy, wdowa została premierem rządu. Ten odosobniony wypadek nie świadczy jednak o zaniku męskiej supremacji, tak w Indiach, jak innych krajach azjatyckich, zwłaszcza tych, w których islam jest żywotny. W okresie od 1893 do 1950 roku pięćdziesiąt sześć państw przyznało kobietom prawa wyborcze. Liczba tych krajów zwięk-

szła się między 1951 a 1967 rokiem o dalsze pięćdziesiąt siedem krajów. Natomiast w Ameryce Łacińskiej np. kobieta zamężna angażując się do pracy musi mieć zgodę męża i nie ma prawa decydować o sprawie przyszłości dzieci. Nawet we współczesnej Francji debata nad przyznaniem kobiecie zamężnej prawa do posiadania własnego konta bankowego nie przebiegała bynajmniej w atmosferze jedności. Mniej oczywiste są osiągnięcia w zakresie przymusów stosowanych przez przywilej ekonomiczny, władzę polityczną i presję opinii publicznej na jednostkę. Eksploatacja w różnych krajach trwa nadal. Władza polityczna ogranicza na różne sposoby wolność słowa, wolność zrzeszeń, swobodne poruszanie się po świecie. Żak średniowieczny mógł wędrować z Polski do Padwy nie molestowany o paszport zagraniczny czy wizy. Planowanie stało się koniecznością, która musi pociągnąć za sobą przymusy zagrażające np. wolnemu wyborowi zawodów. Nauka lada moment uczyni możliwym wyznaczanie płci noworodków, a wtedy polityka demograficzna, licząca się z właściwą proporcją płci, może zabronić komuś posiadania córki, jeżeli kontyngent na dany rok został już wyczerpany. Jeszcze w XVIII stuleciu można było chorych psychicznie przykutych do ściany drażnić dla przyjemności. Kara śmierci – przemoc najjaskrawsza, jest dziś przedmiotem licznych dyskusji i w większości krajów zachodniej Europy jest uznana za karę niedopuszczalną, ale w różnych krajach Europy i północnej Afryki stosowano i stosuje się nadal w naszym stuleciu wymyślne tortury. Rozwój motoryzacji dał człowiekowi pewne poczucie niezależności, ale ten sam rozwój ograniczył poruszanie się pieszego na ulicy, który może przejść na drugą stronę tylko w określonych punktach.

Uwolnienie jednych od przymusu pociąga za sobą często przymus w odniesieniu do innych. Tak dzieje się w prawie, które uciska jednych po to, żeby innych od ucisku uwolnić. „Prawdą jest – jak pisze Rapoport – że wolność działania może przysługiwać człowiekowi tylko z narzuconymi przez społeczeństwo ograniczeniami, których nie można uniknąć. Ale wolność jednostki myślenia i odczuwania może być absolutna”.

Presja opinii publicznej na jednostkę zmniejsza się wraz z urbanizacją i z ograniczaniem wolności słowa. Przynosi to czasem zyski, a czasem straty. Ograniczanie wolności słowa nie pozwala dać publicznego wyrazu potępieniom zasłużonym. W rozdziale szóstym *Deontology or the Science of Morality* Bentham pisał: „Wolność prasy stanowi najpotężniejszą dźwignię, którą rozporządza sankcja moralna” [...].

We wszystkich naszych dotychczasowych rozważaniach zakładaliśmy za cytowanymi autorami i dokumentami, będącymi rezultatem zespołowego wysiłku, iż przymus jest rzeczą złą z dwóch względów. Jest rzeczą złą dlatego, że ludzie źle znoszą przymus, co uczynnia zasadę zabraniającą przysparzania ludziom cierpienia. Jest rzeczą złą, bo jak mówił Locke: „Nikt nie może drugim przewodzić”. W tym wypadku chodzi o wspomniane już poszanowanie auto-

nomii jednostki, poszanowanie godności człowieka jako takiego, człowieka, którego poniża podleganie cudzej mocy.

Tylko tym, że się w zasadzie przymusu nie aprobeje, można wytłumaczyć potrzebę usprawiedliwiania prób jego stosowania przez jednych oraz warunki stawiane temu stosowaniu przez tych, którzy mieli raczej przymusowi podlegać niż go stosować. A więc, jak sobie przypominamy, przymus bywał dopuszczany, gdy chodziło o zapewnienie człowiekowi dóbr bezspornych, życia, zdrowia, wykształcenia, oraz o ochronienie go przed bezspornym złem, jakim jest np. utrata niepodległości kraju, w którym żyje. Z tych to względów uznawano przymus szczepień ochronnych czy przymus szkolny za usprawiedliwiony, a także przymus służby wojskowej, która chroni przed ewentualnym złem obcej agresji. Przymusy dokonywane dla uniknięcia bezspornego zła były zawsze bardziej obronne niż przymusy w narzucaniu pewnych dóbr: łatwiej bowiem w tym ostatnim wypadku o nierozstrzygalne różnice opinii. Toteż niektórzy tylko w bardzo ograniczonych wypadkach pozwalają na przymusowe uszczęśliwianie ludzi, przywołując na pamięć powiedzenie Hölderlina, który ostrzegł, że łatwo uczynić życie piekłem, gdy się *par force* chce uczynić je rajem.

Już nie do kategorii zapewniania bezspornych dóbr, ale do kategorii konieczności zalicza, się niekwestionowane przez nikogo przymusy podatkowe, choć mogą one stanowić niezbędne środki dla realizowania dóbr bezspornych. Tutaj Deklaracja Praw z 1789 roku żądała tylko, by te podatki były zaakceptowane przez wszystkich obywateli. O koniecznościach miały zatem wyrokować jakieś ciała kolegialne. Na przymus służby wojskowej powoływali się ci, którzy zezwalali na przymus tylko w wypadku, gdy miał nas chronić przed jeszcze większym przymusem, będącym zwykle udziałem krajów podbitych. Podczas gdy wypadało się tłumaczyć ze stosowanych przymusów, uprawnienia nie wymagały usprawiedliwień i jedyną stawianą im zaporą był wzgląd na naruszanie uprawnień cudzych. To zaś zderzanie się uprawnień nie należy w życiu społecznym do rzeczy rzadkich i wymagałoby jeszcze jakiejś uznanej hierarchii ważności, która by pozwoliła dawać pierwszeństwo jednym wobec drugich. Trzeba stosować przymusy w stosunku do jednych, by zapewnić bezsporne dobra drugim. W XVIII wieku ludzie udający się w podróż spisywali przed wyjazdem testament. Zamykanie złoczyńców przyczyniło się do wzmożenia poczucia bezpieczeństwa podróżnych. Zakaz posługiwania się głośnikiem po godzinie dziesiątej ma, ograniczając wolność jednych, zapewnić spokój innym. Ograniczenia w sprzedaży alkoholu mają na celu ochronę zdrowia pijących i ich potomstwa. To wypadek konfliktu wartości jednej i tej samej osoby. Konflikt między wolnością od przymusu a równością podkreślał jeszcze David Hume twierdząc, że utrzymać równość można tylko kosztem wolności, swoboda ruchów dana ludziom prowadzi bowiem szybko do nierówności. Tadeusz Kotarbiński w swoim artykule o idei wolności, wolność i równość przyrównuje do dwóch gryzących się suk uwiązanych do tego samego zaprzę-

gu: „Równość najłatwiej się osiąga przemocą, wolności przeciwną, a wolność, prowadząc do jednego niby swobodnego startu, daje nierówność w wynikach tego startu w sytuacjach końcowych”. Trzeba wybierać – jak sugerował Alexis de Tocqueville – *l'égalité dans la servitude* czy *l'inégalité dans la liberté*. Hume, jak wiadomo, poświęcał równość dla wolności, Bentham, który wierzył w dobrego prawodawcę i w potęgę mądrej legislacji, był skłonny wolność poświęcać dla poczucia bezpieczeństwa. Niektórzy przez odpowiednie zabiegi definicyjne zacierali te bolesne konflikty. Zatem np. Montesquieu w *O duchu praw* pisał, że: „Wolność polityczna to spokój duszy zrodzony przez mniemanie, które ktoś posiada o swoim bezpieczeństwie”. W podobny sposób Bentham zlewał czasem te dwa dobra traktując wolność od jako ochronę przed i jako odgałęzienie bezpieczeństwa.

Pisarze, którzy rozważali wolność od przymusów, rzadko doceniali konfliktowość ludzkich uprawnień, nieusuwalną także i w ustroju, który znosił własność prywatną. Takie zderzenia ujawniały się np. w próbach uzgodnienia granic przemocy stosowanej przez rządzących z granicami uzasadnionych roszczeń zgłaszanych przez rządzonych. Te zderzenia miał na myśli Kant, gdy zalecał, by przy ustanawianiu praw obierać zawsze takie stanowiska, które zarówno rządzący, jak i rządzeni mogliby zaakceptować. „Liberał prawdziwy – pisał Kotarbiński – domaga się od rządów tego, czego sam gotów by przeciwnikom udzielić w przypadku dojścia do władzy”.

Deklaracje praw, do których się odwoływaliśmy, spełniały w różnym stopniu ten postulat dodając czasem do formułowanych roszczeń zastrzeżenia stanowiące furtki dla rządzących, furtki czasem niebezpieczne. Żądając wolności słowa, druku itd. Deklaracja z 1789 roku zastrzegała się, że to uprawnienie przestawało działać w wypadkach nadużywania tej wolności, określonych przez prawo. Własność przestawała być święta, gdy jej konfiskaty domagała się z całą oczywistością konieczność prawnie stwierdzona, i pod warunkiem uprzedniego sprawiedliwego odszkodowania. Te zastrzeżenia znikają w Deklaracji z 1948 roku.

Zasadniczą sprzeczność między potrzebami człowieka a wymaganiami „kultury” dostrzegł Freud, hipostazując kulturę jako złowrogą siłę ujarzmiającą ludzkie popędy. Widział ją także za Freudem Fromm.

Gdybyśmy mieli zebrać te uprawnienia, o które troszczą się najbardziej współcześni pisarze zajmujący się tym tematem, wypadłoby – jak się zdaje – wymienić trzy następujące punkty: 1) uprawnienie do prywatności zagrożone przez ostatnie wynalazki techniczne, a także wgląd w osobistą korespondencję itp.; 2) uprawnienie do rzetelnej informacji zagrożonej z kolei przez opanowanie prasy i innych źródeł informacji przez różne potężne siły: państwo, syndykaty dziennikarzy, trusty, związki zawodowe; 3) uprawnienie do swobodnej ekspresji [...].

Wspominaliśmy na początku tego rozdziału o tym, że obok dyskutowanej przez nas wolności w sensie braku przymusów, mówi się często o wolności jako dobru, które się posiada albo nie posiada, jakoby niezależnie od ich obecności czy nieobecności. Jest to jakaś wolność w liczbie pojedynczej, podczas gdy w wypadku wolności od przymusu można mówić o wolności w liczbie mnogiej, jak to czyni np. język angielski, posługując się terminem *liberties* w odróżnieniu od *freedom*. Tyle bowiem jest wolności, ile rodzajów uprawnień.

„Wolność pozytywna – pisze Fromm – polega na spontanicznej aktywności całej zintegrowanej osobowości”. Jest to – jak głosi w duchu Fromma cytowany już przez nas Bay – harmonia panująca między podstawowymi motywami człowieka a jego przejawiającym się na zewnątrz zachowaniem, harmonia, która pozwala dać pełny wyraz osobowości. Przypomina to pewne intuicyjne sformułowania Arystotelesa, który mówił o działaniu wolnym, gdy jego początek tkwił w nas samych. Ta wolność właśnie jest wolnością w liczbie pojedynczej (*freedom*). Jest to, jak dalej wyjaśnia Fromm, wolność bycia sobą, wymieniana zaś w definicji spontaniczna aktywność to aktywność, którą można obserwować najlepiej u dzieci i artystów, a która stać się winna udziałem każdego. Jest to aktywność płynąca z naszego autentycznego „ja”, aktywność dla samej aktywności. Osobowość totalna z kolei to osobowość nie rozdarta między naturą a rozumem, osobowość bez wewnętrznego cenzora. „Wolność od”, czyli wolność od presji zewnętrznych, realizować się miała – zdaniem Fromma – dopiero wtedy, gdy człowiek osiągał wolność bycia sobą, gdy jego ideały stawały się jego ideałami.

Pozytywna wolność osiągnana, według Fromma, przez tego, kto dawał wyraz swemu autentycznemu „ja”, była warunkiem niezbędnym wyzwania się od presji zewnętrznych. Uprawienie do wyrażania myśli miało jakieś znaczenie tylko wtedy, gdy się było zdolnym do samodzielnego myślenia.

Koncepcja pozytywnej wolności Fromma jest daleka od spełniania postulatu operatywności, nie rozporządzamy bowiem żadnymi kryteriami, które pozwoliłyby nam odróżnić, kiedy mamy do czynienia z aktywnością będącą wyrazem całej zintegrowanej osobowości, a kiedy nie. Toteż nie przywoływalibyśmy jej w ogóle, gdyby rozważania Fromma nie kwestionowały w dalszych partiach cytowanej książki pewnego założenia, które przyjmowaliśmy w dotychczasowych rozważaniach, bynajmniej w tej sprawie nie odosobnieni, a mianowicie założenia, że wolność od presji zewnętrznej, w naszej przynajmniej kulturze, jest uważana za dobro, o które warto walczyć i za które nawet warto umierać. Tytuł książki Fromma zapowiadał już stanowisko przeciwnie.

By to stanowisko zrozumieć, musimy za autorem wdać się w pewne rozważania historyczne. W średniowieczu – wedle dość stereotypowego obrazu Fromma – człowiek nie był wolny. Pozycja jego była zdeterminowana przez

stan, w którym się urodził. Trwał on zwykle do śmierci w miejscu urodzenia, ubierał się tak, jak przystało jego stanowi. Jeżeli należał do gildii, podlegał różnym jej rygorom. Ale człowiek nie czuł się osamotniony i nie czuł przymusów, bo nie miał świadomości własnego „Ja”. Wolność od tradycyjnych powiązań, do której przyczynił się walcie kapitalizm, wyzwalaając indywidualną przedsiębiorczość ekonomiczną, przyniosła jednocześnie człowiekowi poczucie bezradności i niepokój. Żeby te przykre doznania pokonać, człowiek zaczął szukać oparcia, gnany przez głód uległości, głód podporządkowania się jakiemś potężnemu autorytetowi, wtopienia się w jakąś grupę, której się chciał poddać, pragnąc w niej jednocześnie dominować, pęd do dominacji bowiem jest objawem słabości, nie siły. W ciągu lat dzielących Lutra od Kanta zwierzchność, której chciał podlegać, ulegała internalizacji, aż zwycięstwo klasy średniej doprowadziło do zastąpienia autorytetu zewnętrznego przez autorytet wewnętrzny, czyli sumienie. Było to pozorne tylko zwycięstwo wolności, ten głos sumienia bowiem nie był własnym głosem, a uzyskana wolność była tylko wolnością od pewnych nacisków, na rzecz innych dobrowolnie szukanych. Tymczasem tylko owa wolność pozytywna mogła człowieka wyleczyć z owego poczucia osamotnienia i bezradności, wiążącego się z przecięciem pępowiny łączącej nas z innymi, przywrócić tę łączność przez pracę i miłość. Sympatyczny marzyciel nie dostrzegał, że czynnikiem integracyjnym może być także nienawiść.

Książka Ericha Fromma nie przekonała nas zupełnie. Opis średniowiecza pod względem realizowanej w nim wolności jest nader uproszczony. Brak świadomości własnego „ja” w średniowieczu postulowany jest całkowicie na kredyt. Myślę, że z *Wyznań* św. Augustyna czy z listów Abelarda i Heloizy ta świadomość dałaby się niewątpliwie odczytać. Opis głodu uległości spowodowany indywidualizmem, który niósł jakoby ze sobą rozwój kapitalizmu, to domniemany rozwój Niemiec, w których dojście do hitleryzmu stanowi ciągle żywy temat dla emigrantów niemieckich. Tam miał panować ten pęd do uległości i zarazem do dominacji, opisany np. w powieści Heinricha Manna *Poddany* oraz w znanej pracy *The Authoritarian Personality*. Kapitalizm angielski, jak to ktoś już słusznie zauważył, nie prowadził bynajmniej do szerzenia postaw opisanych przez Fromma, co podważało w istotnych punktach jego wywody. Głodowi uległości opisywanemu przez Fromma można z równym oparciem na faktach przeciwstawić głód niezależności. Gdy stoicy głosili, że jedynym dobrem są dobra moralne, bo tylko tych dóbr nikt odebrać nam nie może, kierowali się głodem niezależności zarówno od losu, jak i od ludzi. Tyran mógł skazać na śmierć czy wygnanie, ale nie mógł odebrać człowiekowi możliwości zachowania się z godnością. Obroną przeciw poczuciu, że się podlega przymusowi, było u tychże stoików zalecenie, by chcieć tego, co się staje, co nie likwidowało obiektywnego istnienia przymusu. Engelsowska wolność jako zrozumie nie konieczności szła w tym samym kierunku.

Kapitalizm bywał dla wielu szukaniem niezależności dzięki pieniądzwowi: „[...] Nie zapomnij nigdy zachować kilku groszy z zarobku po obliczeniu i zaspokojeniu wszelkich wydatków – pisał Franklin – wtenczas osiągniesz szczytu szczęśliwości, a niepodległość [podkreśl. – M.O.] będzie twoją tarczą i puklerzem, twoim hełmem i twoją koroną” Ileż to razy chwalono handel za to, że może nie stawiać nad człowiekiem żadnego zwierzchnika, ileż razy przed uspołecznieniem wolnych zawodów zalecano je i obierano z tych samych powodów. Było to szukanie „wolności od”, ucieczka od przymusu, jaki może wywierać człowiek na człowieka. O tę samą wolność chodziło Frommowi, gdy tęsknocie do wolności zaprzeczał mówiąc o potrzebie podporządkowania się i uległości.

W pewnym tylko rodzaju wolności Fromm mógłby znaleźć jakieś oparcie dla tezy, że wolność nie zawsze jest ludzką potrzebą i że człowiek czasem od niej ucieka. Jest to mianowicie wolność decyzji. „Kto ma wolność wyboru, ten ma związaną z nim udękę” (*Wer die Wahl hat, hat die Qual*) – głosi znane niemieckie powiedzenie. Ucieka się, jak wiadomo, od decyzji, bo wymaga wysiłku i zagraża odpowiedzialnością wobec samego siebie i innych, tj. innymi słowy — potępieniem, jeżeli wybór okazał się zły. Tak to np. niejeden woli, żeby wyboru zawodu dokonały za niego zbieg okoliczności czy wola rodziców, by w razie przegranej siebie nią nie obciążać. Jednakże ucieczka od tak rozumianej wolności nie ma nic wspólnego z rozwojem kapitalizmu i trzeba ją raczej przypisać pewnym czynnikom osobowościowym. Jeżeli ta ucieczka od odpowiedzialności przez uchylanie się od decyzji nabiera masowego charakteru, to należy ją przypisać pewnym czynnikom społecznym, jak np. stosowanym w danym społeczeństwie sankcjom, które człowieka obezładniają. Wtedy, kto może, stara się decyzję przerzucić na wyższy szczebel hierarchii biurokratycznej. Natomiast wolność od przymusu jest w dalszym ciągu przedmiotem pragnień ludzkich i w dalszym ciągu musi usprawiedliwiać się ten, kto go stosuje. W 1935 roku Kotarbiński mówił o współczesnym z ducha miłośniku wolności, który kocha wolność nie dlatego, by próżna była grzechu, lecz dlatego, że nieskończenie ponętna, a bez niej życie traci wszelki urok.

Fromm, mimo swoich rażących uproszczeń i wątpliwych generalizacji, stał się autorem tak popularnym być może dlatego, że podkreślając bezradność współczesnego człowieka w wielkich organizacjach państwowych podjął wątek występujący już u różnych pisarzy i mający, jak się zdaje, pewne uzasadnienie w rzeczywistości. Tylko ta bezradność nie jest bezradnością charakteryzującą wyłącznie kraje kapitalistyczne. Jest to bezradność wobec wielkiej polityki, środków przymusu, jakimi rozporządza dzisiaj władza polityczna, bezradność wobec wielkiego aparatu biurokratycznego i bezdusności wymiaru sprawiedliwości (w literaturze Kafka, Dürrenmatt).

Przypominamy, że reguły etyczne usiłujemy w naszych rozważaniach porządkować według dóbr, które chronią, nie wnikając w zagadnienia genetycz-

ne i uchylając pytanie, czy były one z intencją ochrony tych dóbr tworzone. Jeżeli przez dobro rozumieć coś, co stanowi przedmiot ludzkich pragnień, to trzeba od razu zaznaczyć, że idzie tu tylko o te dobra, które z pewną powszechnością uznawane są w danej grupie za takie. Choć niejeden poczytuje żądę władzy za powszechną, nie jest ona w kulturze euro-amerykańskiej dostatecznie aprobowana, by władza stanowiła jakiś przedmiot ochrony. Wręcz przeciwnie, zapoznaliśmy się już z postulatami stanowiącymi jej ograniczenie. Wolność, bezpieczeństwo i godność ludzka – to były te główne dobra, które znajdowały w cytowanych przez nas postulatach ochronę. Dwa pierwsze z tych dóbr niektórzy poczytują za dobra podstawowe, ponieważ ich posiadanie stanowi warunek niezbędny cieszenia się wszelkimi innymi – pozamoralnymi dobrami. „Wolność – jak pisze Bay – jest glebą potrzebną do pełnego rozkwitu innych wartości”. W tej samej sytuacji znajduje się, jego zdaniem, bezpieczeństwo, które daje nam przekonanie, że będziemy mogli naszymi dobrami cieszyć się nadal. Pogląd Baya zawiera sugestię jakiejś ogólno-aksjologicznej stratyfikacji dóbr [...].

Francis Fukuyama

UNIWERSALNE PAŃSTWO HOMOGENICZNE

Źródło: F. Fukuyama, *Koniec historii*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Warszawa 1996
(przeł. T. Bieroń i M. Wichrowski)

Rewolucję francuską Hegel rozumiał jako próbę urzeczywistnienia tu, na ziemi, chrześcijańskiej wizji wolnego i równego społeczeństwa. Przeprowadzając rewolucję, dawni niewolnicy narażali życie, dowodząc jednocześnie, że przezwyciężyli ten sam strach przed śmiercią, który pierwotnie określił ich jako niewolników. Zwycięskie armie Napoleona rozniosły potem zasady wolności i równości na resztę Europy. Nowożytne państwo, liberalno-demokratyczne, które powstało w następstwie rewolucji francuskiej, było prostym urzeczywistnieniem chrześcijańskiego ideału wolności i powszechnej równości ludzi w życiu doczesnym. Nie była to próba nadania państwu rangi boskiej czy nieobecnego w liberalizmie anglosaskim znaczenia „metafizycznego”. Państwo liberalno-demokratyczne zrodziło się z rozpoznania, że to człowiek stworzył chrześcijańskiego Boga, a zatem może go również sprowadzić na ziemię i kazać mu zamieszkać w gmachach parlamentów, pałacach prezydenckich i budynkach rządowych nowożytnego państwa.

Hegel pozwala nam spojrzeć na nowożytną demokrację liberalną przez pryzmat kategorii znacząco różnych od tych, którymi posługuje się anglosaska tradycja liberalizmu czerpiąca z Hobbesa i Locke’a. Hegłowskie pojęcie liberalizmu kreuje szlachetniejszy jego ideał i zarazem trafniej oddaje znaczenie słów tych wszystkich ludzi na całym świecie, którzy mówią, że chcą żyć w demokracji. Dla Hobbesa i Locke’a oraz dla ich następców, którzy napisali amerykańską Konstytucję i Deklarację Niepodległości, społeczeństwo liberalne opierało się na umowie społecznej między jednostkami wyposażonymi w pewne przyrodzone prawa, z których najważniejsze to prawo do życia – czyli samozachowania – i dążenia do szczęścia, z reguły rozumiane jako prawo do posiadania własności prywatnej. Społeczeństwo liberalne polega zatem na tym, że równi względem siebie obywatele zawierają dwustronną umowę, w której zgadzają się nie ingerować w życie i własność innych.

Inaczej u Hegla, gdzie równi obywatele zawierają umowę, w której zgadzają się nawzajem siebie uznawać. O ile liberalizm Hobbesa czy Locke’a można interpretować jako racjonalne dążenie do własnej korzyści, o tyle „liberalizm” Hegla daje się postrzegać jako dążenie do racjonalnego uznania, czyli uznania opartego na uniwersalnej podstawie, w którym godność każdego człowieka jako wolnej i suwerennej osoby jest uznawana przez wszystkich. Kiedy

wybijamy życie w demokracji liberalnej, stawką jest coś więcej niż fakt, że zyskujemy wolność do zarobkowania i zaspokajania pożądliwych części duszy. Ważniejszą i w ostateczności bardziej satysfakcjonującą rzeczą, którą zapewnia nam demokracja liberalna, jest uznanie naszej godności. Demokracja liberalna potencjalnie stanowi metodę osiągnięcia wielkiej obfitości dóbr materialnych, lecz wskazuje nam także drogę do całkowicie niematerialnego celu, jakim jest nasza wolność. Państwo liberalno-demokratyczne ceni nas współmiernie do naszego poczucia własnej wartości, dzięki czemu prócz części pożądliwej także część tymotejska duszy znaj duje zaspokojenie.

Powszechne uznanie usuwa poważną usterkę, którą z punktu widzenia *thymos* obarczone były społeczeństwa niewolnicze w swych licznych wariantach. Niemal wszystkie społeczeństwa sprzed rewolucji francuskiej były albo monarchiami, albo arystokracjami, czyli ustrojami, w których uznaniem cieszyła się jedna osoba (król) lub nieliczna grupa („klasa rządząca” czy elita). Zaspokojenie ich uznania odbywało się kosztem szerokich mas, których człowieczeństwo nie uzyskiwało wzajemnego potwierdzenia. Uznanie można było zracjonalizować tylko przez oparcie go na powszechnych i równych podstawach. Immanentna „sprzeczność” relacji pana i niewolnika została rozwiązana w państwie, które dokonało skutecznej syntezy moralności pana i moralności niewolnika. Samo rozróżnienie między panami i niewolnikami zostało zniesione, a dawni niewolnicy przeobrazili się w panów – nie nad innymi niewolnikami, lecz nad sobą. Takie znaczenie miał „duch roku 1776” – nie było to zwycięstwo kolejnej grupy panów ani powstanie nowej świadomości niewolniczej, lecz osiągnięcie samoopanowania w formie rządów demokratycznych. W tej nowej syntezie zachowały się elementy zarówno hegemonii, jak i poddaństwa – zaspokojenie uznania u pana i praca niewolnika.

Łatwiej nam będzie zrozumieć racjonalność powszechnego uznania, kiedy skontrastujemy je z innymi formami uznania, które nie są racjonalne. Na przykład, państwo nacjonalistyczne, czyli takie, w którym obywatelstwo przysługuje tylko członkom określonej grupy narodowej, etnicznej lub rasowej, stanowi nieracjonalną formę uznania. Nacjonalizm jest bez wątpienia przejawem pragnienia uznania, które bierze się z *thymos*. Nacjonałiście leży na sercu przede wszystkim uznanie i godność, a nie korzyść ekonomiczna. Narodowość nie jest cechą przyrodzoną: ma się ją tylko wtedy, kiedy uznają ją inni ludzie. Jednakże dąży się wtedy nie do uznania dla siebie jako jednostki, lecz dla grupy, do której się należy. W pewnym sensie nacjonalizm jest megalotymią dawniejszych epok, przekształconą w bardziej nowożytną i demokratyczną formę. Zamiast pojedynczych książąt ubiegających się o osobistą chwałę, mamy teraz całe narody żądające uznania swego narodowego bytu. Podobnie jak arystokratyczny pan, narody te wykazały gotowość do poniesienia gwałtownej śmierci w imię uznania, w imię „swego miejsca pod słońcem”.

Jednak pragnienie uznania z powodu narodowości czy rasy nie jest racjonalne. Rozróżnienie między człowiekiem i nieczłowiekiem jest w pełni racjonalne: tylko istoty ludzkie są wolne, czyli zdolne walczyć o uznanie w boju o prestiż. Rozróżnienie to znajduje oparcie w naturze, a raczej w ostrym rozgraniczeniu między królestwem natury i królestwem wolności. Natomiast rozróżnienie między jedną grupą ludzką a drugą jest przypadkowym i arbitralnym produktem ubocznym ludzkiej historii. Walka między różnymi grupami narodowościowymi o uznanie ich godności narodowej prowadzi – na skalę międzynarodową – do sytuacji równie patowej, co walka o prestiż między arystokratycznymi panami: jedna z nacji zostaje panem, druga niewolnikiem. Uznanie, jakie może uzyskać każda z nich, jest nie doskonałe z tych samych powodów, dla których niezadowolająca była pierwotna relacja hegemonii i poddaństwa.

Państwo liberalne cechuje się natomiast racjonalnością, ponieważ godzi te kolidujące ze sobą żądania uznania na jedynej podstawie, którą mogą przyjąć obie strony, czyli na podstawie tożsamości jednostki jako osoby. Państwo liberalne musi być uniwersalne, czyli przyznawać uznanie wszystkim obywatelom ze względu na ich człowieczeństwo, a nie ze względu na członkostwo w jakiejś grupie narodowościowej, etnicznej lub rasowej. Musi też być homogeniczne, tzn. kreować społeczeństwo oparte na zniesieniu rozróżnienia między panami i niewolnikami. Racjonalność uniwersalnego państwa homogenicznego przejawia się również w tym, że jest ono świadomie ufundowane na jawnych i upublicznionych zasadach, jak to miało miejsce podczas konwencji konstytucyjnej, która doprowadziła do powstania republiki amerykańskiej. Inaczej mówiąc, autorytet państwa nie wyrasta z zamierzchłej tradycji czy mrocznych głębin wiary religijnej, lecz bierze się z publicznej debaty, w której obywatele państwa wzajemnie i wprost uzgadniają warunki współżycia. Uniwersalne państwo homogeniczne stanowi formę racjonalnej samoświadomości, ponieważ – po raz pierwszy w dziejach – ludzie tworzący społeczeństwo świadomi są swych prawdziwych natur i potrafią zbudować wspólnotę polityczną, która istnieje w zgodzie z tymi naturami.

W jakim sensie możemy powiedzieć, że nowożytna demokracja liberalna uniwersalnie „uznaje” wszystkie istoty ludzkie?

Czyni to przez przyznanie im uprawnień i ich ochronę. Innymi słowy, każde dziecko urodzone na terytorium Stanów Zjednoczonych, Francji lub innego państwa liberalnego jest tym samym obdarzone pewnymi uprawnieniami obywatelskimi. Nie zależnie od tego, czy dziecko jest biedne czy bogate, czarne czy białe, nikt nie może nastawać na jego życie bez zgodnej z kodeksem karnym procedury sądowej. Z czasem dziecko nabędzie prawa do posiadania własności, które musi być uszanowane przez państwo i przez innych obywateli. Będzie miało prawo do tymotejskich poglądów (czyli opinii dotyczących wartości) na każdy temat, jaki mu przyjdzie do głowy, będzie miało też prawo

głosić i upowszechniać te poglądy. Wreszcie, kiedy osiągnie dorosłość, będzie miało prawo uczestniczyć w tym samym rządzie, który te prawa ustanowił, i mieć swój udział w rozważaniu najwyższych i najważniejszych kwestii polityki publicznej. Uczestnictwem takim może być głosowanie w cyklicznych wyborach lub bardziej aktywny, bezpośredni udział w procesie politycznym, na przykład ubieganie się o urząd, pisanie felietonów na poparcie jakiejś osoby bądź stanowiska lub służba w administracji publicznej. Powszechny samorząd znosi rozróżnienie na panów i niewolników; każdy jest uprawniony do odegrania przynajmniej częściowej roli pana. Bycie panem przyjmuje teraz postać urzędowego ogłaszania demokratycznie przyjętych ustaw, czyli zespołów powszechnie obowiązujących przepisów, za pomocą których człowiek świadomie panuje nad sobą samym. Uznanie staje się obustronne, kiedy państwo i lud wzajemnie się uznają, czyli kiedy państwo przyznaje obywatelom uprawnienia, obywatele zaś zgadzają się przestrzegać ustaw państwowych. Do ograniczenia tych uprawnień dochodzi tylko wtedy, kiedy stają się one samospzeczne, czyli kiedy korzystanie z jednych uprawnień godzi w korzystanie z innych.

Z powyższego opisu może się wydawać, że państwo Hegłowskie jest w zasadzie identyczne z liberalnym państwem Locke'a, podobnie określanym jako system ochrony zespołu uprawnień jednostki. Heglista natychmiast się temu sprzeciwi mówiąc, że Hegel miał krytyczny stosunek do liberalizmu Locke'owskiego czy anglosaskiego i odrzuciłby wniosek, że w locke'owskich Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej lub Anglii znajduje swój wyraz ostatnie stadium historii. W pewnym sensie miałyby, rzecz jasna, słuszość. Hegel nigdy nie poparłby poglądu niektórych liberalistów z tradycji anglosaskiej, wyznawanego dziś przede wszystkim przez prawników libertarian, jakoby jedynym celem rządu było nie stawać na przeszkodzie jednostkom, których wolność dążenia do samolubnych, prywatnych korzyści jest absolutna. Odrzuciłby tę wersję liberalizmu, która postrzega polityczne uprawnienia tylko jako środki służące do ochrony życia i majątku prywatnych jednostek, czy też, mówiąc bardziej współczesnym językiem, do ochrony osobistego „stylu życia”.

Z drugiej strony, Kojève odkrył istotną prawdę, kiedy stwierdził, że powojenna Ameryka czy kraje Wspólnoty Europejskiej stanowią ucieleśnienie Hegłowskiego państwa uniwersalnego uznania. Bo chociaż demokracje amerykańskie zostały ufundowane na zasadach *explicite* Locke'owskich, ich samo rozumienie nigdy nie było czysto Locke'owskie. Widzieliśmy, na przykład, że zarówno Madison, jak i Hamilton uwzględnili w *Federaliście* tymotejską stronę ludzkiej natury oraz że ten pierwszy uważał, iż jednym z celów rządu przedstawicielskiego jest zapewnienie ujęcia tymotejskim i zrodzonym z namiętności opiniom ludzkim. Kiedy współcześni Amerykanie mówią o swym społeczeństwie i formie rządzenia, często posługują się językiem, który bardziej przypomina Hegla niż Locke'a. Na przykład, w okresie walki o prawa

obywatelskie czarnych nie było niczym niezwykłym stwierdzenie, że celem jakiejś konkretnej ustawy w tej dziedzinie jest uznanie godności Murzynów i wypełnienie obietnicy zawartej w Deklaracji Niepodległości i Konstytucji USA, w myśl której wszystkim Amerykanom dane miało być prawo do życia w godności i wolności. Nie musiało się być uczonym heglistą, aby zrozumieć siłę tego argumentu; mieścił się on w zasobie słów najmniej wykształconego i najniżej postawionego obywatela. (W konstytucji Republiki Federalnej Niemiec zawarte jest bezpośrednie odniesienie do ludzkiej godności.) W Stanach Zjednoczonych i innych krajach demokratycznych przyznanie prawa wyborczego ludziom, którzy nie spełniali wymagań cenzusu majątkowego, a później czarnym i członkom innych mniejszości etnicznych lub rasowych, jak również kobietom, nigdy nie było postrzegane jako sprawa wyłącznie ekonomiczna (tj. jako coś, co umożliwia tym grupom ochronę swych interesów gospodarczych), lecz jako symbol wartości i godności tych grup, cenny jako samoistny cel. Fakt, że założyciele Ameryki nie używali terminów „uznanie” i „godność” nie przeszkodził temu, że Locke’owski język uprawnień przedzierzgnął się bez wysiłku i niepostrzeżenia w Hegłowski język uznania.

Można zatem uznać, że uniwersalne państwo homogeniczne, które powstaje u kresu historii, opiera się na dwóch filarach: gospodarce i uznaniu. Proces historii ludzkiej, który do tego państwa prowadzi, napędzany jest zarówno logiką rozwoju nowożytnego przyrodznawstwa, jak i walką o uznanie. Ta pierwsza siła napędowa wypływa z pożądlivej części duszy, która została wyzwolona dopiero w czasach wczesnonowożytnych i oddała się nieograniczonej akumulacji bogactwa. Nieograniczona akumulacja stała się możliwa dzięki sojuszowi pożądania i rozumu: kapitalizm jest nierozdzielnie związany z nowożytnym przyrodznawstwem. Z kolei walka o uznanie wyrosła z tymotejskiej części duszy. Napędzała ją rzeczywistość niewolnictwa, przecząca znanej niewolnikowi wizji świata, w którym wszyscy ludzie są wolni i równi przed obliczem Boga. Pełny opis procesu historycznego – prawdziwej historii powszechnej – musi uwzględniać oba te filary, tak jak pełny opis ludzkiej osobowości musi uwzględniać pożądanie, rozum i *thymos*. Marksizm, „teoria modernizacji” czy każda inna zasadniczo ekonomiczna teoria historii będzie niepełna, jeżeli nie uwzględni tymotejskiej części duszy i walki o uznanie jako istotnych motorów historii.

Powyższe ustalenia stanowią grunt, na którym możemy przystąpić do pełniejszego wyjaśnienia wzajemnych związków między liberalną ekonomią i liberalną polityką, zinterpretować wysoki poziom korelacji między zaawansowanym uprzemysłowieniem i demokracją liberalną. Jak stwierdziliśmy wcześniej, za demokracją nie przemawiają racje ekonomiczne; jeżeli już, to demokracja stanowi balast dla wydajności gospodarczej. Wybór demokracji jest samoistny, podejmowany w imię uznania, a nie w imię pożądania.

Niemniej rozwój gospodarczy wytwarza pewne warunki, dzięki którym ten samoistny wybór jest bardziej prawdopodobny. Dzieje się tak z dwóch powodów. Po pierwsze, rozwój gospodarczy ukazuje niewolnikowi jego pojęcie panowania: niewolnik odkrywa, że może opanować naturę przez technologię oraz siebie samego przez dyscyplinę pracy i edukację. Wraz ze wzrostem poziomu wykształcenia społeczeństwa rośnie również możliwość uświadomienia sobie przez niewolników faktu, że są niewolnikami, a woleliby być panami, oraz możliwość przyswojenia sobie przemysłów innych niewolników na temat stanu poddaństwa. Wykształcenie uczy ich, że są ludźmi obdarzonymi godnością oraz że powinni walczyć o uznanie tej godności. Fakt, że nowożytnie szkolnictwo naucza idei wolności i równości, nie jest przypadkowy, są to bowiem ideologie niewolnicze, powstałe w reakcji na rzeczywistą sytuację, w jakiej znaleźli się niewolnicy. Chrześcijaństwo i komunizm były ideologiami niewolniczymi (tej drugiej Hegel nie przewidział), które częściowo uchwyciły prawdę. Jednak z upływem czasu ujawniły się nieracjonalności oraz immanentne sprzeczności obu ideologii: zwłaszcza społeczeństwa komunistyczne, chociaż oficjalnie oddane zasadom wolności i równości, okazały się nowożytnymi odmianami społeczeństw niewolniczych, w których godność ludzi nie była uznawana. Upadek ideologii marksistowskiej pod koniec lat osiemdziesiątych w pewnym sensie wynikał z osiągnięcia wyższego poziomu racjonalności przez członków tych społeczeństw i uświadomienie sobie przez nich, że racjonalne, powszechne uznanie może wystąpić tylko w liberalnym porządku społecznym.

Druga przyczyna, dla której rozwój ekonomiczny sprzyja demokracji liberalnej jest taka, że rozwój ekonomiczny odgrywa olbrzymią rolę niwelującą różnice społeczne, ponieważ stwarza potrzebę powszechnego wykształcenia. Dawne bariery klasowe upadają, a wyłania się stan powszechnej równości szans. Chociaż powstają nowe klasy, na bazie różnic majątku i wykształcenia, społeczeństwo, które promuje szerzenie się egalitarnych idei, nacechowane jest większą wewnętrzną mobilnością. Gospodarka niejako stwarza równość *de facto*, zanim równość ta zaistnieje *de jure*.

Gdyby ludzie nie mieli nic prócz rozumu i pożądanego, byłiby najzupełniej zadowoleni z życia pod dyktandem wojskową w Korei Południowej, pod oświeconymi rządami technokratycznymi frankistowskiej Hiszpanii, czy pod władzą Kuomintangu na Tajwanie, jako że każdy z tych rządów ze wszystkich sił dążył do szybkiego wzrostu gospodarczego. Jednak obywatele tych krajów mają coś więcej niż tylko rozum i pożądanego: mają tymotejską dumę i przekonanie o swej godności, i chcą, by godność ta była uznawana nade wszystko przez rząd ich kraju.

Brakujące ogniwo między liberalną gospodarką i liberalną polityką stanowi zatem pragnienie uznania. Jak się przekonaliśmy, zaawansowane uprzemysłowienie kreuje społeczeństwa zurbanizowane, mobilne, coraz lepiej

wykształcone i wolne od tradycyjnych form autorytetu, takich jak autorytet plemienia, kapłana lub cechu. Przekonaliśmy się, że istnieje wysoki stopień empirycznej korelacji między takimi społeczeństwami a demokracją liberalną, nie potrafiąc w pełni wyjaśnić przyczyn tej korelacji. Słabość przyjętego przez nas schematu interpretacyjnego polegała na tym, że dla preferowania liberalnej demokracji poszukiwaliśmy wyjaśnienia ekonomicznego, to jest wyjaśnienia, które w taki czy inny sposób odwołuje się do pożądlivej części duszy. Tym czasem powinniśmy byli przyjrzeć się części tytoejskiej, żywionemu przez duszę pragnieniu uznania. Wydaje się bowiem, że zmiany społeczne, które towarzyszą zaawansowanemu uprzemysłowieniu, a zwłaszcza wzrost poziomu wykształcenia, wyzwalają żądanie uznania, które nie istniało u ludzi biedniejszych i mniej wykształconych. W miarę jak lud staje się bogatszy, bardziej kosmopolityczny i lepiej wykształcony, domaga się nie tylko jeszcze większego bogactwa, ale także uznania swej pozycji. Jest to całkowicie nieekonomiczny, niematerialny popęd, który może wyjaśnić, dlaczego ludy Hiszpanii, Portugalii, Korei Południowej, Tajwanu i Chińskiej Republiki Ludowej domagały się nie tylko zaprowadzenia gospodarki wolnorynkowej, ale także wolnego rządu powołanego przez lud i dla ludu.

Interpretując Hegla, Alexandre Kojève utrzymywał, że uniwersalne państwo homogeniczne będzie ostatnim stadium ludzkiej historii, ponieważ w zupełności zaspokaja człowieka. Aby móc to stwierdzić, musiał być przekonany o primacie *thymos*, czy też pragnienia uznania jako najgłębiej osadzonej i najbardziej fundamentalnej ludzkiej tęsknoty. Wskazując także na metafizyczną – oprócz psychologicznej – wagę uznania, Hegel i Kojève wniknęli w ludzką osobowość chyba głębiej niż tacy filozofowie jak Locke czy Marks, dla których nadrzędne były pożądanie i rozum. Dla Kojève'a *thymos* był trwałym elementem ludzkiej natury. Chociaż wyrastająca z *thymos* walka o uznanie wymagała upływu dziesiątek tysięcy lat historii, to jednak stanowiła konstytutywną część duszy zarówno dla Kojève'a, jak i dla Platona.

Przeto, aby potwierdzić tezę Kojève'a o tym, że znajdujemy się u kresu historii, musielibyśmy dowieść, że uznanie zapewniane przez współczesne państwo liberalno-demokratyczne w sposób właściwy zaspokaja ludzkie pragnienie uznania. Kojève był przekonany, że nowożytna demokracja liberalna dokonała skutecznej syntezy moralności pana i moralności niewolnika, przewyciężając rozróżnienie między nimi, a jednocześnie zachowując pewne elementy obu sposobów istnienia. Czy tak jest naprawdę? Czy megalotymia pana została poddana skutecznej sublimacji i odpowiedniemu skanalizowaniu przez nowożytne instytucje polityczne, dzięki czemu nie stanowi już problemu dla dzisiejszej polityki? Czy człowiek będzie po wsze czasy zadowolony tym, że jest uznawany jedynie za równego wszystkim innym ludziom, czy też zażąda kiedyś czegoś więcej? A jeżeli megalotymia rzeczywiście została bez reszty „wysublimowana” z nowożytnej polityki, to może powinniśmy zgodzić

się z Nietzschem, że nie jest to powód do radości, tylko bezprecedensowa katastrofa?

Są to rozważania obejmujące bardzo długą perspektywę czasową; powrócimy do nich w części drugiej *Ostatniego człowieka*.

Natomiast w części pierwszej przyjrzymy się bliżej historycznej przemianie, która zachodzi w świadomości, gdy zdąża ona ku demokracji liberalnej. Pragnienie uznania, zanim przekształci się w wolę uznania powszechnego i równego, może przyjąć wiele irracjonalnych form, reprezentowanych na przykład przez szeroko pojęte ruchy religijne i narodowe. Przemiana ta nigdy nie jest zupełna, toteż okazuje się, że w większości rzeczywistych społeczeństw racjonalne uznanie współistnieje z formami irracjonalnymi. Co więcej, wydaje się, że powstanie i trwałość społeczeństwa ucieleśniającego racjonalne uznanie wymaga, aby zachowały się pewne formy uznania irracjonalnego: jest to paradoks, z którym Kojève nie zdołał się do końca uporać.

W przedmowie do *Zasad filozofii prawa* Hegel wyjaśnia, że filozofia „jest swoją własną epoką ujętą w myślach” oraz że filozof nie może wyjść poza swój czas i przewidzieć przyszłości, bo jest to zadanie równie trudne jak przeskokowanie gigantycznego posągu, który stał niegdyś na wyspie Rodos. Wbrew temu ostrzeżeniu spojrzymy w przyszłość, aby spróbować zrozumieć zarówno szansę, jak i ograniczenia rewolucji liberalnej, która ogarnia dzisiejszy świat, oraz postawić prognozę, jak wpłynie ona na stosunki międzynarodowe.

Samuel P. Huntington

CYWILIZACJA UNIWERSALNA?

Źródło: S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*,
Wydawnictwo MUZA, Warszawa 2001 (przeł. H. Jankowska)

Zdaniem niektórych rodzi się obecnie na naszych oczach coś, co V. S. Naipaul określił mianem „cywilizacji uniwersalnej”. Cóż takiego ten termin oznacza? Ogólnie rzecz biorąc, zakłada kulturowe jednoczenie się ludzkości i co raz powszechniejszą akceptację wspólnych wartości, przekonań, orientacji, zwyczajów i instytucji przez narody całego świata. W bardziej szczegółowym rozumieniu idea ta może oznaczać pewne rzeczy, które są głębokie, lecz nie mają znaczenia [w tym kontekście], inne, które mają znaczenie, lecz nie są głębokie, i jeszcze inne, bez większego znaczenia i powierzchowne.

Po pierwsze, istnieją elementarne wartości, jak uznawanie morderstwa za zło, które są wspólne dla wszystkich społeczeństw. To samo odnosi się do niektórych podstawowych instytucji, jak pewne formy rodziny. Większość członków większości społeczeństw posiada podobne „poczucie moralności”, wspólne etyczne minimum, na które składają się elementarne pojęcia dobra i zła. Jeśli to się właśnie rozumie pod pojęciem cywilizacji uniwersalnej to są sprawy głębokie i niezmiernie ważne, ale nienowe i bez znaczenia dla naszych rozważań”. Fakt, że na przestrzeni dziejów ludzie posiadali kilka wspólnych podstawowych wartości i instytucji [społecznych], może wyjaśniać niektóre stałe elementy ludzkiego zachowania, nie objaśni jednak historii, na którą składają się zmiany tegoż zachowania. Na dodatek, jeśli istnieje cywilizacja uniwersalna wspólna całej ludzkości, to jakim terminem określimy wielkie ludzkie grupy powstałe na bazie kultury, nad którymi jest już tylko gatunek ludzki? Ludzkość dzieli się na podgrupy: plemiona, narody i większe jednostki kulturowe zwane normalnie cywilizacjami. Jeśli temu ostatniemu terminowi mamy nadać szersze znaczenie i odnieść go wyłącznie do tego, co jest wspólne dla całej ludzkości, należałoby albo wynaleźć nowe określenie dla największych ugrupowań powstałych na bazie kultury (mniejszych niż cała ludzkość), albo założyć, że są one w zaniku. Vaclav Havel stwierdził na przykład: „Żyjemy dziś w jednej cywilizacji globalnej”, która stanowi „tylko cienką warstwę pokrywającą lub skrywającą całą różnorodność kultur, ludów, światów religii, tradycji historycznych i postaw ukształtowanych przez historię. Wszystkie one w pewnym sensie znajdują się pod spodem”. Ograniczanie pojęcia cywilizacji do szczybla globalnego i określanie mianem „kultur” lub „subcywilizacji”

największych organizmów kulturowych, które na przestrzeni dziejów zawsze nazywano cywilizacjami, prowadzi tylko do semantycznego zamieszania.

Po drugie, terminu „cywilizacja uniwersalna” można użyć w odniesieniu do elementów wspólnych cywilizowanym społeczeństwom, jak miasta i umiejętność czytania i pisanie, które odróżniają je od społeczeństw prymitywnych i od barbarzyńców. Jest to oczywiście pojęcie osiemnastowieczne, używane w liczbie pojedynczej, w takim też znaczeniu cywilizacja uniwersalna się tworzy, ku przerażeniu antropologów i nie tylko, obserwujących ze zgrozą zanikanie prymitywnych ludów. Cywilizacja w takim znaczeniu rozwijała się stopniowo przez całą historię ludzkości, a jej szerzenie się nie przeszkadzało istnieniu wielu cywilizacji (w liczbie mnogiej).

Po trzecie, pojęcie „cywilizacji uniwersalnej” może odnosić się do przekonań, wartości i doktryn przyjmowanych obecnie przez wielu ludzi z kręgu cywilizacji zachodniej oraz przez niektórych należących do innych kręgów kulturowych. Pasowałoby tutaj określenie „kultura Davos”. Co roku mniej więcej tysiąc biznesmenów, bankierów, urzędników państwowych, intelektualistów i dziennikarzy z wielu krajów spotyka się na Światowym Forum Ekonomicznym w szwajcarskim mieście Davos. Prawie wszyscy mają dyplomy uniwersyteckie z fizyki, nauk społecznych, biznesu lub prawa, pracują w sferze słów lub liczb (albo z jednymi i drugimi), płynnie posługują się językiem angielskim, zatrudniani są przez rządy, korporacje, uczelnie o szerokich kontaktach zagranicznych, często podróżują po świecie. Łączy ich wiara w indywidualizm, gospodarkę rynkową i demokrację, powszechna w kręgu cywilizacji zachodniej. Ludzie z Davos sprawują kontrolę nad wszystkimi instytucjami międzynarodowymi, rządzą w wielu państwach, kontrolują przeważającą część zasobów gospodarczych i militarnych. Kultura Davos ma więc ogromne znaczenie, ilu jednak ludzi w skali całego świata można do niej zaliczyć? Poza Zachodem jest to prawdopodobnie niecałe 50 mln, czyli 1 procent ludności świata, a może tylko jedna dziesiąta tego procenta. Daleko jej do kultury uniwersalnej, przywódcy zaś, zaliczani do kręgu kultury Davos, niekoniecznie mają silną pozycję we własnych krajach. Jak podkreśla Hedley Bull, „ta wspólna kultura intelektualna istnieje wyłącznie na szczepku elit. Wątpić należy, czy nawet na płaszczyźnie dyplomatycznej obejmuje to, co określa się mianem wspólnej kultury moralnej czy też zestawu wspólnych wartości, a co jest rzeczą odrębną od kultury intelektualnej”.

Po czwarte, popularność zyskuje koncepcja, że rozpowszechnianie się na całym świecie zachodnich wzorców konsumpcji oraz kultury masowej tworzy cywilizację uniwersalną. Nie jest to argument szczególnie głęboki czy znaczący. Przez całe dzieje ludzkości nowinki kulturalne były przekazywane z jednej cywilizacji do drugiej. Wynalazki dokonane przez jedną cywilizację są regularnie przejmowane przez inne. Chodzi tu jednak albo o techniki nie pociągające za sobą znaczących skutków kulturowych, albo nowinki, które poja-

wiają się i przemijają, nie zmieniając kultury tworzącej podstawę cywilizacji, która je przyjmuje. Przyjmowane są albo ze względu na swą „egzotykę”, albo bywają narzucone. W minionych stuleciach Zachód zachwycał się od czasu do czasu różnymi aspektami kultury chińskiej czy hinduskiej. W XIX wieku zapożyczenia z kultury zachodniej zyskały popularność w Chinach i Indiach, wydawało się bowiem, że odzwierciedlają potęgę Zachodu. Spotykane dzisiaj twierdzenie, jakoby rozpowszechnienie się po całym świecie kultury masowej i towarów konsumpcyjnych oznaczało triumf cywilizacji zachodniej, trywializuje kulturę Zachodu. Podstawą jego cywilizacji jest Wielka Karta Wolności, a nie Wielki Mac. Ludzie spoza kręgu zachodniej kultury mogą go jeść z apetytem, ale nie przyswoją sobie tym samym zasad zawartych w Karcie.

Nie ma to również wpływu na ich stosunek do Zachodu. Nietrudno sobie wyobrazić grupę młodych ludzi z któregoś z krajów bliskowschodnich, którzy noszą dżinsy, piją colę, słuchają rapu, a w przerwach między wybijaniem pokłonów w stronę Mekki konstruują bombę, którą podłożą w amerykańskim samolocie pasażerskim. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych Amerykanie nabyli miliony japońskich samochodów, telewizorów, kamer i gadżetów elektronicznych. Wcale się przez to nie zjaponizowali, w rzeczywistości ich stosunek do Japonii stał się bardziej nieprzyjazny. Tylko naiwna arogancja może ludziom Zachodu podsuwać myśl, że ludzie z innych kręgów kulturowych zwesternizują się przez nabywanie zachodnich towarów. Jak zresztą wypada Zachód w oczach świata, kiedy ludzie Zachodu utożsamiają własną cywilizację z napojami orzeźwiającymi, wypłowiałymi spodniami i tłustym jedzeniem?

W nieco bardziej wyszukanej wersji argumentacja na rzecz światowej kultury masowej odwołuje się nie do towarów konsumpcyjnych, lecz mediów, raczej do Hollywood niż coca-coli. Amerykańska hegemonia w dziedzinie kinematografii, telewizji i wideo jest jeszcze większa niż w przemyśle lotniczym. W 1993 roku 88 ze 100 filmów, które zyskały największą liczbę widzów w różnych krajach świata, było produkcji amerykańskiej. Dwie organizacje amerykańskie i dwie europejskie mają niemalże monopol na zbieranie i rozpowszechnianie bieżących wiadomości w skali światowej. Sytuacja ta jest odbiciem dwóch zjawisk. Pierwsze z nich to fakt, że zainteresowanie miłością, seksem, przemocą, tajemnicą, bohaterstwem i bogactwem jest wspólne wszystkim ludziom, a kierujące się zyskiem firmy, przede wszystkim amerykańskie, potrafią te zainteresowania umiejętnie wykorzystać. Mało jednak jest dowodów na to (lub nie ma ich wcale), żeby rozwój środków komunikacji w skali globalnej prowadził do znaczącego upodabniania się postaw i przekonań. Jak stwierdził Michael Vlahos, „rozrywka nie oznacza przyjęcia innej kultury”. Po drugie, ludzie interpretują treści przekazywane przez środki komunikacji w kategoriach własnych ugruntowanych wartości. „Te same obrazy transmitowane jednocześnie do mieszkań na całym świecie wywołują przeciw-

stawne reakcje” – zauważa Kishore Mahbubani. „W domach na Zachodzie widok rakiet spadających na Bagdad wywołuje entuzjazm. W innych krajach większość ludzi zauważy, że Zachód szybko odpłaca kolorowym Irakijczykom lub Somalijczykom, ale nie spieszy się z represjami wobec białych Serbów. Jest to pod każdym względem niebezpieczny sygnał”.

Globalne środki masowego przekazu to jeden z najważniejszych współczesnych przejawów potęgi Zachodu. Jego hegemonia w tej dziedzinie skłania jednak populistycznych polityków w krajach niezachodnich do potępiania zachodniego imperializmu kulturowego oraz apelowania o zachowanie rodzimej kultury i jej integralności. Zdominowanie globalnej komunikacji przez Zachód rodzi w społeczeństwach niezachodnich niezadowolenie i wrogość wobec hegemonia. Na początku lat dziewięćdziesiątych modernizacja i rozwój ekonomiczny krajów niezachodnich dały podstawy do stworzenia lokalnych i regionalnych środków masowego przekazu uwzględniających odrębne gusta danych społeczeństw. Na przykład w 1994 roku sieć CNN International oceniała liczbę swoich potencjalnych odbiorców na 55 milionów, czyli mniej więcej jeden procent ludności świata (co w zadziwiający sposób pokrywa się z liczbą ludzi z kręgu kultury Davos i z pewnością w znacznej mierze właśnie ich obejmuje). Jej szef przewidywał, że serwisami w języku angielskim może być zainteresowane 2-4 procent odbiorców, należałoby więc stworzyć sieci regionalne (czyli cywilizacyjne) nadające po hiszpańsku, japońsku, arabsku, francusku (dla Afryki Zachodniej) i w innych językach. Trzech badaczy doszło do wniosku, że „globalne studio nadal musi się liczyć z istnieniem Wieży Babel”. Ronald Dore przekonująco dowodzi, że wśród dyplomatów i oficjalnych osobistości tworzy się globalna kultura intelektualna, ale nawet i on dochodzi do wysoce zasadnego wniosku dotyczącego wpływu zintensyfikowanego masowego przekazu: „W sytuacji, gdy *wszystko inne jest jednakowe* [wyróżnienie autora], zagęszczająca się sieć komunikacyjna powinna tworzyć coraz szerszą bazę dla rodzenia się uczuć przyjaźni między narodami, a przynajmniej klasą średnią w różnych krajach, a już co najmniej między dyplomatami”. Ale, jak dodaje, „niektóre ewentualne różnice mogą mieć w istocie bardzo duże znaczenie” [...].

Samo pojęcie cywilizacji uniwersalnej wytworem cywilizacji zachodniej. W XIX wieku koncepcja „brzemienia białego człowieka” pomagała usprawiedliwiać polityczną i ekonomiczną ekspansję i dominację Zachodu. Pod koniec wieku XX koncepcja uniwersalnej cywilizacji służy uzasadnianiu jego dominacji kulturalnej oraz tego, że społeczeństwa niezachodnie muszą naśladować zachodnie zwyczaje i instytucje. Uniwersalizm to ideologia Zachodu służąca konfrontacji z innymi kulturami. Wśród największych entuzjastów koncepcji jednej cywilizacji są intelektualiści niezachodni, którzy wyemigrowali na Zachód, jak Naipaul i Fouad Ajami – postawa typowa dla konwertytów czy ludzi z marginesu. Wspomniana koncepcja dostarcza im bowiem odpowiedzi na zasadnicze pytanie o własną tożsamość. Pewien arabski intelektualista określił

jednak tych emigrantów mianem „czarnuchów białego człowieka”, a w innych kręgach kulturowych idea uniwersalnej cywilizacji znajduje znikome poparcie. Ludzie spoza Zachodu postrzegają jako jego wytwór to, co sam Zachód uważa za uniwersalne. Zjawiska będące w opinii Zachodu nieszkodliwą integracją globalną, jak rozprzestrzenianie się środków przekazu o światowym zasięgu, ludzie z innych kręgów kulturowych potępiają jako złowrogi zachodni imperializm. Dla nich świat postrzegany jako jeden stanowi zagrożenie.

Argumenty przemawiające za powstawaniem swego rodzaju uniwersalnej cywilizacji opierają się na jednym lub więcej z trzech założeń. Po pierwsze, o czym była już mowa w rozdziale 1., uważa się, że upadek sowieckiego komunizmu oznaczał koniec historii i powszechne zwycięstwo liberalnej demokracji na całym świecie. U podstaw tego argumentu leży błąd logiczny, alternatywa albo-albo. Zrodził się on z zimnowojennej perspektywy, w myśl której alternatywą komunizmu jest liberalna demokracja, i że zanik pierwszego równa się upowszechnieniu drugiej. Tymczasem, co oczywiste, wiele form autorytaryzmu, nacjonalizmu, korporacjonizmu czy komunizmu rynkowego (jak w Chinach) całkiem pomyślnie się rozwija we współczesnym świecie. Co więcej, poza obszarem świeckich ideologii są przecież alternatywy religijne. W dzisiejszym świecie religia jest główną siłą, być może jedyną, która motywuje i mobilizuje ludzi. Byłoby oznaką najwyższej arogancji wyobrazić sobie, że z upadkiem sowieckiego komunizmu Zachód raz na zawsze wygrał świat dla siebie i że muzułmanie, Chińczycy Hindusi i inni ochoczo przyjmą zachodni liberalizm, nie mając innej alternatywy. Ludzkość ma już za sobą zimnowojenny podział. Utrzymują się inne, bardziej fundamentalne podziały, etniczne, religijne i cywilizacyjne, i to one rodzą nowe konflikty.

Po drugie, zakłada się, że coraz liczniejsze kontakty między różnymi narodami – handel, inwestycje, turystyka, media, elektroniczne środki łączności – prowadzą do tworzenia się wspólnej kultury światowej. Rozwój technik transportu i komunikacji istotnie ułatwił przemieszczanie się pieniędzy, towarów, ludzi, wiedzy, idei i obrazów po całym świecie. Jest to również tańsze niż kiedykolwiek. Nie da się zaprzeczyć, że wzmożony międzynarodowy obrót stał się faktem. Czy handel zwiększa, czy też zmniejsza prawdopodobieństwo wybuchu konfliktu? Hipoteza, jakoby zmniejszał ryzyko wojny między narodami jest, w najlepszym wypadku, nieudowodniona, wiele zaś wskazuje na to, że jest wręcz przeciwnie. Handel między narodowy znacznie się rozwinął w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, a zimna wojna zakończyła się w następnej dekadzie. Jednakże w roku 1913 notowano rekordowe obroty, a przez kilka następnych lat narody zabijały się wzajemnie na bezprecedensową skalę. Jeśli tak rozwinięty handel międzynarodowy nie mógł wtedy zapobiec wojnie, to kiedy byłoby to możliwe? Fakty nie potwierdzają liberalnego, internacjonalistycznego założenia, zgodnie z którym handel toruje drogę pokojowi. Analizy z lat dziewięćdziesiątych jeszcze bardziej podają w wątpliwość tę hipotezę.

We wnioskach jednego z badań stwierdza się: „coraz aktywniejszy rozwój handlu może stać się w polityce międzynarodowej siłą prowadzącą do podziałów”, a „zwiększająca się rola handlu w systemie międzynarodowym sama z siebie ani nie złagodzi napięć, ani nie zapewni większej stabilności”. Inne opracowanie stwierdza, że wysoki poziom wzajemnej zależności ekonomicznej może sprzyjać albo pokojowi, albo wojnie, w zależności od oczekiwań związanych z przyszłymi obrotami handlowymi”. Wzajemna zależność gospodarcza sprzyja pokojowi tylko wtedy, gdy „państwa spodziewają się, iż wysokie obroty handlowe utrzymają się w przewidywalnej przyszłości”. Jeśli takich oczekiwań nie ma, istnieje prawdopodobieństwo wybuchu wojny.

Fakt, że handel i łączność nie tworzą pokoju ani poczucia wspólnoty, zgadza się z ustaleniami nauk społecznych. W psychologii społecznej istnieje „teoria odrębności”, zgodnie z którą ludzie określają się na podstawie tego, co w danym kontekście odróżnia ich od innych: „człowiek postrzega siebie w kategoriach cech, które go odróżniają od innych ludzi, zwłaszcza w środowisku społecznym, w którym zwykle przebywa. Kobieta psycholog w otoczeniu kilkunastu kobiet wykonujących inne zawody myśli o sobie jako o psychologu, w grupie kilkunastu psychologów mężczyzn postrzega siebie jako kobietę”. Ludzie określają swoją tożsamość na podstawie tego, kim nie są. W miarę jak rozwój środków łączności, handlu i coraz liczniejsze podróże prowadzą do coraz liczniejszych interakcji między cywilizacjami, ludzie coraz większą wagę zaczynają przywiązywać do swojej tożsamości cywilizacyjnej. Kiedy spotyka się dwóch Europejczyków – Niemiec i Francuz – będą się określali nawzajem jako Niemiec i Francuz. Kiedy ci sami będą mieli do czynienia z dwoma Arabami, z których jeden jest Saudyjczykiem, a drugi Egipcjaninem, jedni będą się definiowali jako Europejczycy, a drudzy jako Arabowie. Francuzi wrogo reagują na napływ imigrantów z Afryki Północnej, a jednocześnie coraz chętniej gotowi są przyjmować imigrantów z katolickiej Polski. Amerykanie z o wiele silniejszą wrogością przyjmują inwestycje japońskie niż większe od nich inwestycje kanadyjskie czy europejskie. Jak stwierdza Donald Horowitz, „ktoś z ludu Ibo będzie w dawnej wschodniej Nigerii Ibo Owerri albo Ibo Onitsha. W Lagos będzie po prostu Ibo, w Londynie – Nigeryjczykiem, a w Nowym Jorku – Afrykaninem”. Socjologiczna teoria globalizacji dochodzi do podobnych wniosków coraz bardziej globalizującym się świecie, będącym widownią bezprecedensowych współzależności między cywilizacjami, społeczeństwami i w innych formach, przy coraz większej świadomości tego stanu rzeczy, następuje zaostrenie świadomości cywilizacyjnej, społecznej i etnicznej”. Powszechne odrodzenie religijne, „powrót do sacrum”, to reakcja na postrzeganie świata jako „jednego miejsca” [...].

Trzeci, najbardziej ogólny argument za powstawaniem uniwersalnej cywilizacji upatruje w niej rezultat zakrojonych na szeroką skalę procesów moder-

nizacji, trwających od XVIII wieku. Na modernizację składa się industrializacja, urbanizacja, coraz powszechniejsza umiejętność czytania i pisania, coraz wyższy poziom wykształcenia, zamożności i mobilizacji społecznej, a także bardziej złożone i zróżnicowane struktury zawodowe. Jest ona konsekwencją ogromnego rozwoju wiedzy naukowej i technicznej, jaki zaczął się w XVIII wieku i umożliwił ludziom panowanie nad środowiskiem oraz jego kształtowanie na bezprecedensową skalę. Modernizacja to proces rewolucyjny, który da się porównać tylko z przejściem od społeczeństw prymitywnych do cywilizowanych, czyli z powstaniem cywilizacji (w liczbie pojedynczej), co miało początek w dolinach Tygrysu i Eufratu, Nilu i Indusu około 5000 roku p.n.e. Pod względem postaw, wartości, wiedzy i kultury nowoczesne społeczeństwo znacznie się różni od tradycyjnego. Zachód, jako pierwsza cywilizacja, która uległa modernizacji, najlepiej przyswoił sobie kulturę nowoczesności. W miarę jak inne społeczeństwa będą przyjmować podobne wzorce edukacji, pracy, zdrowia i kultury klasowej, nowoczesna kultura Zachodu stanie się uniwersalną kulturą świata.

Nie ma dyskusji co do istnienia znaczącej różnicy między kulturami nowoczesnymi a tradycyjnymi. Niekoniecznie jednak wynika z tego, że społeczeństwa o nowoczesnych kulturach bardziej są do siebie podobne niż społeczeństwa tradycyjne. Świat, w którym niektóre społeczeństwa są bardzo nowoczesne, a inne pozostają przy tradycji, będzie z pewnością mniej homogeniczny niż taki, w którym wszystkie osiągnęły porównywalny poziom nowoczesności. Ale co ze światem składającym się wyłącznie z tradycyjnych społeczeństw? Taka sytuacja istniała kilkaset lat temu. Czy był on mniej homogeniczny od przyszłego świata uniwersalnej nowoczesności? Prawdopodobnie nie. „Chiny Mingów (...) bliższe są Francji Walezjuszy niż Chiny Mao Zedonga Francji czasu V Republiki” – stwierdza Braudel.

Z dwóch jednak powodów nowoczesne społeczeństwa mogą być do siebie nawzajem bardziej podobne niż tradycyjne. Po pierwsze, intensyfikacja wzajemnych oddziaływań nie musi prowadzić do wytworzenia się wspólnej kultury, ale ułatwia transfer technologii, wynalazków i zwyczajów w stopniu niemożliwym do osiągnięcia i o wiele szybciej niż w świecie tradycyjnym. Po drugie, podstawą społeczeństwa tradycyjnego było rolnictwo, nowoczesne opiera się na przemyśle, który może ewoluować od manufaktury do klasycznego przemysłu ciężkiego, a następnie przemysłu opartego na wiedzy. Sposoby uprawy ziemi i towarzyszące im struktury społeczne o wiele bardziej zależą od środowiska naturalnego niż modele przemysłowe. Czynniki różnicujące to gleba i klimat w zależności od nich mogą kształtować się różne formy własności ziemi, struktury społecznej i rządu. Bez względu na ogólne zalety hipotezy Wittfogla o „cywilizacji hydraulicznej”, rolnictwo oparte na budowaniu wielkich systemów irygacyjnych i kierowaniu nimi sprzyja powstawaniu scentralizowanej, biurokratycznej władzy politycznej. Trudno sobie wyobrazić, by

było inaczej. Żyzna gleba i dobry klimat tworzą warunki do rozwoju wielkich plantacji, a co za tym idzie, powstania nielicznej klasy bogatych właścicieli ziemskich i bardzo licznej klasy chłopów, niewolników lub chłopów pańszczyźnianych pracujących na plantacjach. Warunki niedogodne dla rozwoju rolnictwa w takiej postaci mogą sprzyjać powstaniu społeczności niezależnych farmerów. Krótko mówiąc, w społeczeństwach rolniczych strukturę społeczeństwa kształtuje geografia. Przemysł o wiele mniej zależy od środowiska naturalnego. Różnice w organizacji przemysłowej biorą raczej początek w zróżnicowaniu kultur i struktury społecznej, te zaś mogą upodabniać się do siebie, co o geografii raczej trudno powiedzieć.

Nowoczesne społeczeństwa mają więc wiele cech wspólnych, ale czy oznacza to, że ich homogenizacja jest nieuchronna? Zwolennicy takiego poglądu wychodzą z założenia, że nowoczesne społeczeństwo zbliża się z konieczności do jednego, zachodniego typu, że nowoczesna cywilizacja to cywilizacja Zachodu i *vice versa*. Jest to jednak utożsamienie z gruntu fałszywe. Cywilizacja Zachodu wyłoniła się w VII i IX wieku n.e., przez następne stulecia kształtowały się jej szczególne cechy. Zaczęła się modernizować dopiero w wieku XVII i XVIII. Zachód był Zachodem na długo przedtem, zanim stał się nowoczesny. Jego główne cechy, odróżniające cywilizację zachodnią od pozostałych, wytworzyły się przed modernizacją Zachodu. Jakie były te szczególne cechy zachodniego społeczeństwa, które istniały w ciągu wieków poprzedzających modernizację? Różni badacze rozmaicie na to pytanie odpowiadali. Odpowiedzi różnią się co do szczegółów, ale zgodne są, jeśli chodzi o główne instytucje, zwyczaje i przekonania, które zasadnie dają się utożsamiać z sednem zachodniej cywilizacji. Należą do nich:

Dziedzictwo starożytności klasycznej. Będąc cywilizacją trzeciej generacji, Zachód przejął wiele elementów od swych poprzedniczek, zwłaszcza cywilizacji klasycznej: grecką filozofię i racjonalizm, prawo rzymskie, język łaciński i chrześcijaństwo. Cywilizacje islamu i prawosławia są też spadkobierczyniami cywilizacji klasycznej, ale nie w takim stopniu jak Zachód.

Katolicyzm i protestantyzm. Zachodnie chrześcijaństwo, najpierw katolicyzm, następnie zaś katolicyzm i protestantyzm, jest pod względem historycznym najważniejszą cechą cywilizacji zachodniej. Przez większość swego pierwszego tysiąclecia nosiła ona zresztą miano Zachodniego Chrześcijaństwa. Wśród narodów tego obszaru istniało silnie rozwinięte poczucie wspólnoty i świadomości odrębności od Turków, Maurów, Bizantyjczyków i innych. Ludzie Zachodu wyruszyli w XVI wieku na podbój świata zarówno w imię Boga, jak i po złoto. Do szczególnych zjawisk i cech właściwych cywilizacji zachodniej należy także reformacja i kontrreformacja oraz podział na protestancką północ i katolickie południe. Nic takiego nie zaszło we wschodnim prawosławiu, nie zna też tych podziałów Ameryka Łacińska.

Języki europejskie. Język to drugi co do znaczenia – po religii – element różnicujący poszczególne ludzkie kultury. Zachód różni się od większości cywilizacji mnogością języków. Japoński, hindi, mandaryński, rosyjski, nawet arabski, to główne języki danych cywilizacji. Zachód odziedziczył łacinę, ale z wyłonieniem się różnych narodów powstały także narodowe języki, które można z grubsza podzielić na romańskie i germańskie. Do XVI wieku przybrały one na ogół swoją współczesną formę.

Rozdział władzy duchowej i doczesnej. W ciągu całej historii Zachodu najpierw Kościół, potem zaś wiele kościołów, istniało odrębnie od państwa. Bóg i cesarz, Kościół i państwo, władza duchowa i władza doczesna, to dychotomia dominująca w kulturze Zachodu. Tylko w cywilizacji hinduskiej istniało tak wyraźne oddzielenie religii od polityki. W islamie Bóg jest cesarzem, w Chinach i Japonii cesarz jest Bogiem, w prawosławiu Bóg to młodszy partner cesarza. Rozdział Kościoła od państwa i powtarzające się konflikty między nimi, typowe dla cywilizacji zachodniej, nie były znane nigdzie indziej. Trudno przecenić, jak bardzo ten rozdział władz przyczynił się do rozwoju wolności na Zachodzie.

Rządy prawa. Po Rzymianach odziedziczono zasadę, w myśl której prawo zajmuje centralne miejsce w życiu cywilizowanych społeczeństw. Myśliciele średniowiecza rozwinęli koncepcję prawa naturalnego, do której mieli stosować się królowie sprawujący władzę, w Anglii zaś rozwinęła się tradycja prawa powszechnego (*common law*). W okresie absolutyzmu w XVI i XVII wieku zasada rządów prawa częściej była łamana niż przestrzegana, ale nadal utrzymywała się idea poddania ludzkiej władzy jakiejś zewnętrznej, ograniczającej ją instancji: „Non sub homine sed sub Deo et lege”. Tradycja rządów prawa położyła podwaliny pod konstytucjonalizm i ochronę praw człowieka, z prawem do własności włącznie, na przekór arbitralnej władzy. W większości innych kręgów kulturowych prawa w o wiele mniejszym stopniu kształtuje myśl i zachowania.

Pluralizm społeczny. Na przestrzeni dziejów społeczeństwo zachodnie było bardzo pluralistyczne. Jak zauważa Deutsch, szczególną cechą Zachodu jest „powstanie i utrzymywanie się rozmaitych autonomicznych grup, nie związanych więzami krwi czy małżeństwem”. Zaczęło się to w VI i VII wieku n.e., a grupami tymi były z początku klasztory, zakony i cechy. Później liczba ich rosła, w różnych rejonach Europy powstawały rozmaite organizacje i stowarzyszenia. Pluralizm stowarzyszeń został uzupełniony przez pluralizm klasowy. Większość społeczeństw zachodniej Europy składała się ze stosunkowo nielicznej, niezależnej arystokracji, wielkiej masy chłopstwa i małej, ale znaczącej klasy kupców i rzemieślników. Siła feudalnej arystokracji przejawiała się szczególnie, gdy przychodziło do ograniczania wpływów absolutyzmu w większości europejskich społeczeństw. Właściwy Europie pluralizm ostro kontrastuje z niedostatkiem społeczeństwa obywatelskiego, słabością arysto-

kracji i siłą scentralizowanych biurokratycznych imperiów istniejących równocześnie w Rosji, Chinach, Turcji osmańskiej i na innych pozaeuropejskich obszarach.

Gremia przedstawicielskie. Społeczny pluralizm wcześniej dał początek stanom, parlamentom i innym instytucjom reprezentującym interesy arystokracji, duchowieństwa, kupców oraz innych grup. Gremia te zapewniały formy reprezentacji, które w miarę postępów modernizacji przekształciły się we współczesne instytucje demokratyczne. Zdarzało się, że w okresach absolutyzmu bywały likwidowane albo znacznie ograniczano ich władzę. Nawet jednak w takich wypadkach mogły być, jak we Francji, reaktywowane, by stworzyć mechanizm rozszerzonego uczestnictwa politycznego. Żadna inna współczesna cywilizacja nie ma porównywalnej tradycji ciał przedstawicielskich, sięgającej tysiąc lat wstecz. Również na szczeblu lokalnym, mniej więcej od XIX wieku, zaczęły się we włoskich miastach rozwijać ruchy samorządowe, które rozprzestrzeniały się następnie na północ, „zmuszając biskupów, baronów i szlachtę do dzielenia się władzą z mieszczanami, w końcu zaś do zupełnych ustępstw, co często się zdarzało”. Reprezentacja na szczeblu państwowym była w ten sposób uzupełniana przez lokalną autonomię, co nie miało odpowiednika w innych rejonach świata.

Indywidualizm. Wiele wymienionych powyżej cech zachodniej cywilizacji przyczyniło się do rozwoju poczucia indywidualizmu oraz jedynej w swoim rodzaju wśród cywilizowanych społeczeństw tradycji praw i wolności jednostki. Indywidualizm zaczął się kształtować w XIV i XV wieku, a uznanie prawa do indywidualnego wyboru – to co Deutsch nazywa „rewolucją Romea i Julii” – zwyciężyło na Zachodzie w wieku XVII. Formułowano nawet postulaty równych praw dla wszystkich jednostek („najuboższy człowiek w Anglii też ma życie do przeżycia, tak samo jak najbogatszy”), choć jeszcze nie akceptowano ich powszechnie. Indywidualizm nadal wyróżnia Zachód spośród dwudziestowiecznych cywilizacji. W badaniu analizującym nasilenie indywidualizmu, obejmującym podobne próby z pięćdziesięciu krajów okazało się, że pierwsze dwadzieścia miejsc zajęły wszystkie kraje zachodnie z wyjątkiem Portugalii i Izraela. Autor innych porównawczych badań indywidualizmu i kolektywizmu, uwzględniających różne kultury, także podkreśla przewagę indywidualizmu na Zachodzie, a kolektywizmu w innych kręgach kulturowych. Dochodzi on do wniosku, że „najważniejsze na Zachodzie wartości są najmniej cenione na całym świecie”. Ludzie Zachodu i przedstawiciele innych kręgów kulturowych niezmiennie wskazują na indywidualizm jako główną cechę wyróżniającą cywilizację zachodnią.

Powyższy wykaz nie jest wyczerpującym wyliczeniem szczególnych cech zachodniej cywilizacji. Nie było też w zamyśle autora sugerowanie, że cechy te były zawsze i powszechnie obecne w społeczeństwie zachodnim. Oczywiście wcale tak się nie działo: despoci, których tak wielu było w dziejach Zachodu,

nic sobie nie robili z rządów prawa i zawieszali ciała przedstawicielskie. Nie znaczy to również, iż żadne z tych cech nie pojawiały się w innych kręgach kulturowych. Społeczeństwa muzułmańskie mają swój system prawny: Koran i szariat. W Japonii i Indiach wytworzył się system klasowy podobny do zachodniego (i może właśnie dlatego są to jedyne dwa wielkie kraje niezachodnie, w których mogą się utrzymać demokratyczne rządy). Żaden z tych elementów oddzielnie wzięty nie był wyłączną domeną Zachodu, ich połączenie jednak takie było, i to ono stanowi o wyjątkowości tej cywilizacji.

Wymienione tutaj koncepcje, zwyczaje i instytucje miały po prostu na Zachodzie większe znaczenie niż w innych kręgach kulturowych. Stanowią przynajmniej część trwałego jądra zachodniej cywilizacji. To one przesądzają o tożsamości Zachodu, ale nie są tym, co w nim nowo czesne. To one w znacznej mierze zapewniły Zachodowi przywódczą pozycję w procesie modernizacji samego siebie oraz świata [...].

CO TO JEST FUNDAMENTALIZM RELIGIJNY?

Źródło: B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, PIW, Warszawa 1995 (przeł. J. Danecki)

Pod koniec XX wieku fundamentalizm religijny stał się globalnym zjawiskiem politycznym. Jego prekursorem jest upolityczniony amerykański protestantyzm, którego rozwój daje się prześledzić aż do lat dwudziestych. Wszystkie współczesne nam fundamentalizmy cechuje opozycja wobec cywilizacji kulturowego modernizmu, przy czym ta opozycja wyrasta z globalnego kontekstu historycznego tej cywilizacji. Zależnie od społeczności religijnej fundamentalizmy różnią się między sobą, zarówno jeśli chodzi o dzieje ich powstania, jak i formy i oddziaływanie. W związku z tym słuszne jest mówienie o tych zjawiskach w liczbie mnogiej, a więc o fundamentalizmach.

W społeczeństwach innych niż zachodnie, religijny fundamentalizm jako ideologia polityczna skierowany jest głównie przeciwko sekularnemu państwu narodowemu. Ponieważ u swoich źródeł państwo jest instytucją zachodnią, w związku z tym niezachodnie fundamentalizmy są również antyzachodnie. W tej postawie negacji hindusi i sikhowie są zgodni z fundamentalistami muzułmańskimi, dlatego niektórzy eksperci mówią o „nowej zimnej wojnie” o charakterze globalnym między świeckim państwem narodowym a państwem Bożym, do którego się dąży. Propagowane państwo alternatywne, mimo że fundamentaliści tak chętnie oglądają się wstecz (Medyna VII wieku jako punkt orientacyjny), nie jest powrotem do średniowiecza; raczej stanowi ono historycznie uwarunkowaną odmianę totalitaryzmu w pełni zanurzoną we współczesnych ideach. Całkowicie błędne jest interpretowanie fundamentalizmu jako „patriarchalnego neotradycjonalizmu”, jak to czynią zachodni autorzy, którzy to zjawisko opisują wyłącznie na podstawie opracowań z drugiej ręki.

Główną cechą wszystkich wariantów fundamentalizmu niezachodniego jest antyzachodnia postawa, nie ograniczająca się wyłącznie do odrzucania zachodniej hegemonii. Niezachodni fundamentaliści malują obraz Zachodu jako cywilizacji wrogiej i obcej. Odrzucając globalny consensus w sprawie świeckiego państwa jako podstawowej jednostki w polityce między narodowej, nawołują do światopoglądowej wojny cywilizacji [...].

Fundamentalizm w większym stopniu odzwierciedla ideologię polityczną niż renesans religijności. Przez upolitycznienie religii dąży do ustanowienia władzy Boga, która powinna zastąpić współczesny zsekularyzowany porządek. Powrót do religii nie jest jednak cyniczny: fundamentaliści są wierzącymi

„bojownikami w imię Boga”. Ich bunt jest skierowany zarówno przeciwko własnemu państwu, jak i przeciwko globalnemu porządkowi. Odrzucają nie tylko wartości świeckie, ale również ogólnościową, ponadkulturową moralność, dążąc do odrodzenia swoich lokalnych kultur ugrupowanych w ramach regionalnych cywilizacji oraz mobilizując ludzi do buntu przeciwko wprowadzanym zachodnim u swoich źródeł zasadom porządku społecznego, takim jak demokracja i prawa człowieka. Fundamentalistyczne podejście charakteryzuje się tym, że cywilizacje definiowane są w kategoriach religijnych jako specyficzne zbiorowości. A zatem popadają w konflikt z kulturowym modernizmem. Z tego punktu widzenia fundamentalizm pozostaje w jawnej sprzeczności ze świeckimi zasadami organizacji państwa i społeczeństwa.

Globalny rozwój fundamentalizmu jest, jak się wydaje, cechą charakterystyczną naszych czasów. Według Huntingtona konflikt między cywilizacjami zdefiniowanymi religijnie zastępuje dotychczasowe polityczne i gospodarcze konflikty między państwami ugrupowanymi w blokach (np. konflikt Wschód-Zachód). W tym sensie fundamentalizm religijny jest ideologią nowej zimnej wojny toczonej o światopogląd cywilizacji.

Powstanie fundamentalizmu wiąże się z globalnym kryzysem wartości, stającym się religijnym zjawiskiem kończącego się XX wieku. Chociaż fundamentalizm muzułmański – z powodu swoich uniwersalistycznych roszczeń – stanowi z tego punktu widzenia najpowszechniejszy wariant tego zjawiska, to jednak sam fundamentalizm, jak już na to wskazałem w przedmowie, nie ogranicza się do świata islamu. Ideologia fundamentalistyczna upowszechnia się jako odpowiedź na kryzys również w sferach kulturowych innych religii światowych. Obserwuje się więc polityzację takich religii jak judaizm, chrześcijaństwo, hinduizm i sikhizm. Każda fundamentalistyczna ideologia religijna służy w tym kontekście jako środek do wyartykułowania kwestii społeczno-politycznych, ekonomicznych i kulturowych, chociaż pierwsze miejsce zajmuje w niej spór z kryzysem wartości wyrosłym z modernizmu.

Na samym wstępie trzeba koniecznie zaznaczyć, że religijny fundamentalizm z punktu widzenia wpływów modernizmu i buntu przeciw niemu nie jest ani tradycjonalizmem, ani ortodoksją. Wielu fundamentalistów religijnych ujmuje swoje idee retorycznie jako alternatywne wobec kulturowego modernizmu. Ta postawa dotyczy również ich stosunku do demokracji; odrzucają oni takie podstawowe wartości wywodzące się z kulturowego modernizmu, jak pluralizm, sekularyzm i liberalna tolerancja.

W zglobalizowanym świecie ludzkość potrzebuje międzynarodowej moralności, a taką może zaproponować tylko świecka kultura polityczna. Umożliwia ona – w przeciwieństwie do fundamentalizmu – stworzenie podstaw cywilizacji globalnej. Natomiast fundamentalizm wyraża kultury lokalne i upolitycznione, religijno-kulturowe treści ich wiary. Regionalne cywilizacje, takie jak na przykład islam, odgrywają wobec tych lokalnych kultur rolę łącznika, dzie-

ki któremu zjawisko lokalnego fundamentalizmu nabiera ogólnoświatowego znaczenia politycznego. Fundamentalisci powołują się na tradycje religijne, by za pomocą ich symboli wyrazić współczesne problemy, ale często chodzi o tak zwane wymyślone tradycje (*invented traditions*), bo są one rekonstrukcją dawnych przekonań. Podkreślają pierwszeństwo swoich kolektywów przed jednostką. Właśnie w tym punkcie ich konflikt ze współczesnymi demokracjami nabiera kształtu, demokracja bowiem opiera się na indywidualnej wolności członków danej społeczności.

Decydujące znaczenie ma to, że fundamentalisci wytyczają wyraźną granicę między swoimi wymyślonymi społecznościami uważanymi za „nas”, czyli „wierzących”, a grupami innych, „niewierzących”, których uznają za wrogów i demonizują, prezentując wrogi ich obraz. W ten sposób świadomie ustanawiane są granice między takimi społecznościami uznanymi za cywilizację, a odrzucane wszelkie formy demokratycznego rozstrzygnięcia konfliktów pomiędzy narodami.

Główną treścią wszelkich odmian fundamentalizmu jest idea władzy Boga. Badanie tej idei prowadzi do przekonania, że fundamentalizmy są najnowszą formą ideologii zbawienia. Poza tym ideologia i praktyka upolitycznionych fundamentalizmów religijnych – muzułmańskich, chrześcijańskich, hinduskich czy sikhijskich – skierowana jest przeciwko demokratycznemu pluralizmowi w ramach systemu wielopartyjnego. Inne społeczności i inaczej myślący ludzie we własnej grupie uznawani są za heretyków i demonizowani jako wrogowie [...].

Muzułmański fundamentalizm wybija się jako najbardziej znacząca odmiana fundamentalizmu religijnego, co wynika z jego uniwersalistycznej orientacji. Dlatego też stanowi on główny przedmiot niniejszego studium. Muzułmańscy fundamentalisci nie tylko potępiają demokrację jako „importowane rozwiązanie” (*hali mustaurad*), ale również odrzucają świeckie państwo narodowe, odwołując się do argumentu, że jest ono narzędziem stworzonym przez Zachód po to, by podzielić muzułmańską ummę (uniwersalną „wymyśloną społeczność” wszystkich muzułmanów). Ten „spisek” ma na celu narzucenie światu islamu zachodniej dominacji. Zamiast demokracji i świeckiego państwa narodowego, fundamentalisci proponują „rozwiązanie muzułmańskie” (*hali islami*). Jest prawdą, że świeckie państwo narodowe nie wyrosło w świecie islamu na własnym gruncie. Stanowi ono instytucję narzuconą z zewnątrz, powstała w wyniku rozpadu ustroju muzułmańskiego w roku 1924. Zarazem jest jednak wytworem globalizacji międzynarodowego systemu państw narodowych. Z tej też przyczyny typ państwa świeckiego jest zarówno dla krajów muzułmańskich, jak i dla innych państw niezachodnich obcą instytucją.

Podobnie jak w Azji i w Afryce, również na Bliskim Wschodzie państwa narodowe określane są jako państwa nominalnie narodowe. Jeśli zaś chodzi o niezdolność istniejących nominalnie narodowych państw do rozwiązywania

powstających zadań rozwojowych, to jeden z aspektów tego kryzysu, a mianowicie ten, który doprowadził do powstania fundamentalizmu w innych niż Zachód częściach świata, można określić jako kryzys rozwojowy. Ten kryzys dodaje sił owemu fundamentalizmowi, który jest wyrazem „buntu przeciw Zachodowi”, a co za tym idzie również buntu skierowanego przeciwko nowoczesnym formom demokracji związanym z państwem narodowym. Nie mniej jednak podobne odmiany fundamentalizmu daje się zaobserwować zarówno na samym Zachodzie (amerykańscy protestanci), jak również w Rosji i w Europie Południowej (serbskie i inne słowiańskie antyzachodnie etnofundamentalizmy). Odrzucanie przez nie sekularyzmu prowadzi do konfliktu z demokracją i międzynarodową etyką. Fundamentalizm jako zjawisko polityczne nie ogranicza się zatem do religii niezachodnich, lecz również pojawia się na Zachodzie, a przede wszystkim w USA, jako bunt przeciwko świeckiej kulturze współczesnej. Jednakże globalny konflikt między świeckim państwem a etnoreligijnymi fundamentalizmami dotyczy przede wszystkim tych części świata, które nie należą do Zachodu.

Poza nielicznymi wyjątkami (Sudan i Iran) fundamentaliści wszystkich społeczności religijnych należą w swoich krajach do opozycji politycznej. Jak pokazuje przykład islamu, fundamentalistyczne zaangażowanie po stronie panowania Boga (*hakimijjat Allah*) ukazywane jest jako platforma działania politycznego. Idea panowania Boga ujawnia się również w innych sferach fundamentalizmu. Formuła ładu opartego na prawach Boskich staje się tym samym przeszkodą na drodze do racjonalizowania polityki. Nawet w Niemczech istnieje „partia chrześcijańskiego środka”, która na swoich sztandarach wypisuje hasło „Niemcy podług praw Boskich”.

Polityczna myśl fundamentalistyczna wyrażona w terminach religijnych stanowi udokumentowanie powrotu religii do polityki, do jakiego dochodzi pod koniec XX wieku. Niemniej fundamentaliści, choć są ludźmi wierzącymi, nie działają wcale z pobudek religijnych, jak niektórzy próbują to wyjaśniać. Polityczni myśliciele fundamentalistyczni poruszają się między snem o na wespół nowoczesnym świecie a politycznym aktywizmem. Zapowiadane zderzenie cywilizacji rodzi się na gruncie religijnie sformułowanych ideologii politycznych powstałych w zamkniętych grupach (np. hindusów i sikhów), przy czym niektóre z nich (np. fundamentaliści muzułmańscy) uważają, że ich religijny światopogląd i związane z nim wyobrażenia polityczne dotyczą całego świata [...].

W tym szkicu, będącym wprowadzeniem do objaśnienia fundamentalizmu, ważną rzeczą jest odgraniczenie zjawiska upolitycznienia religii od samej religii jako duchowego i etycznego punktu odniesienia. W ramach fundamentalizmu pojawia się terroryzm, ale obydwu zjawisk nie można w żadnym wypadku utożsamiać, ponieważ fundamentalizm obejmuje coś znacznie więcej niż ograniczoną sferę obciążonego sensacją terroryzmu.

Koran grozi muzułmaninowi, który „zabije wierzącego naumyślnie”, zapłatą, którą jest: „Gehenna, gdzie będzie przebywał wiecznie.” W islamie nie ma autorytetu wyższego od objawionego tekstu Koranu. Tymczasem muzułmańscy fundamentaliści, choć głoszą, że są bojownikami Boga, łamią ten koraniczny przepis, mordując swoich muzułmańskich przeciwników. W Algierii brygady zabójców Muzułmańskiego Frontu Ocalenia (Dżabhat al-Inkaz al-Islamijja) w samym tylko roku 1994 zamordowały ponad 20 000 muzułmanów. W pierwszych miesiącach roku 1995 liczba zamordowanych muzułmanów doszła tam do tysiąca tygodniowo. Na obszarach zajętych przez Izrael fundamentalistyczne brygady Kassama zamordowały więcej muzułmanów aniżeli izraelskie wojska okupacyjne. W Turcji w czerwcu 1993 roku w mieście Sivas spalono żywcem 37 muzułmańskich pisarzy. Nie inaczej wygląda sytuacja w Egipcie, gdzie fundamentalistyczni terroryści nie oszczędzili nawet laureata Nagrody Nobla Nadżiba Mahfuz. Ze wszystkich zakątków świata islamu, a przede wszystkim ze skapanego we krwi Afganistanu, można przytoczyć dalsze przykłady. Już samo to pokazuje, że muzułmańscy fundamentaliści nie działają zgodnie z przepisami Koranu. W Karaczi (Pakistan) pod koniec lutego 1995 roku fundamentaliści wymordowali aż kilkaset osób modlących się w meczecie. Klasyczne gangsterskie Chicago to niemal Disneyland, jeśli je porównać z Karaczi pod fundamentalistycznym terrorem wiosną 1995 roku. Różnica między religijnym fundamentalizmem a religią jako wiarą i etyką staje się tu aż nazbyt wyraźna.

Można sobie zadawać pytanie, czym więc jest fundamentalizm i co ma on w tym wypadku wspólnego z islamem? Muzułmański fundamentalizm jest totalitarną ideologią opartą na świadomie dobranym zastępczym elemencie – islamie. Islam zaś jest boską religią uniwersalną. Między nimi należy wprowadzić wyraźne rozróżnienie, tak jak w wypadku innych religii uniwersalnych.

Zachodnie środki przekazu, a także popularni dziennikarze koncentrują się na sensacyjnych akcjach fundamentalistów i uznają je za przejaw islamu. Na tej płaszczyźnie budzą się archaiczne europejskie obawy dotyczące islamu. Starając się zachować dystans wobec takich postaw i zwalczyć wrogie stanowiska, lewicujący intelektualni europejcy bronią fundamentalistów jako „przedstawicieli ciemionych”. Kierując się zasadami *political correctness*, niektórzy stróże sumień nawet w ogóle zakazują mówienia o fundamentalistach. W ten sposób miesza się islam z fundamentalizmem. Można by oczekiwać, że niemieccy islamiści, uznający się za znawców islamu, wyjaśnią ten problem. Niektórzy jednak powątpiewają w to, że fundamentalizm w ogóle istnieje i uznają go za wymysł zachodnich środków przekazu!

Ze względu na migrację z krajów muzułmańskich do Europy wewnątrz-muzułmański konflikt między religijno-etycznym islamem, pogodzonym z kulturowym modernizmem, a islamem interpretowanym politycznie i fundamentalistycznie na podstawie objawienia przestał już być wyłącznie sprawą

muzułmańską. Konflikt ten bowiem dotyczy również krajów, które przyjmują imigrantów. Dlatego też ze względu na dyskusję toczącą się w Europie na temat tolerancji stało się sprawą niezwykle istotną, by szacunek dla islamu jako boskiej religii uniwersalnej nie był wiązany z krytyką totalitarnych cech muzułmańskiego fundamentalizmu wpływającą z demokratycznych przesłańek.

W dyskusji na temat tez Taylora dotyczących „uznawania” kultury migrantów Jürgen Habermas wytyczył granice tolerancji: „Fundamentalizm, który prowadzi do praktyk nietolerancji, jest nie do pogodzenia z państwem prawa.” Fundamentalizm jest nie tylko przedmiotem międzynarodowej polityki, ale ma również istotne znaczenie dla społeczeństw, które przyjmują i otaczają opieką ludzi przybywających z różnych kultur religijnych. Ustalenie Habermasa jest czymś więcej niż twierdzeniem intelektualisty: ustala polityczny program obrony demokratycznego państwa prawa, które stało się celem fundamentalistycznych ataków. A więc wojna cywilizacji widziana jako wojna światopoglądów dotyczy również „wielokulturowego społeczeństwa”; toczy się zatem nie tylko w ramach polityki międzynarodowej.

WOLNOŚĆ I PRAWO, WOLNOŚĆ I PAŃSTWO

Źródło: Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Wolność-Państwo-Kościół*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994 (przeł. P. Kaczorowski)

Wzajemne relacje wolności i prawa dotyczą bezpośrednio tej strony ludzkiej wolności, która związana jest z zachowaniami i działaniem wobec innych ludzi i otaczającego świata. W takim działaniu kształtuje się i uzyskuje treść „bycie człowiekiem” (*Menschein*) i w ten sposób wspomniane relacje dotyczą także wolności jako zasadniczego określenia człowieka (wolność antropologiczna czy wolność istotowa) i jego urzeczywistnienia [...].

Wolność pojmowana jest dzisiaj jako niczym nie wymuszone samookreślenie jednostki i wynikające stąd kształtowanie życia i otaczającego świata; uznaje się ją za pierwotną wobec prawa, które jest dodane z zewnątrz i ma rolę ograniczającą i regulującą. Aktualnym, pojęciowym punktem odniesienia są tu zwłaszcza narodowe i międzynarodowe prawa podstawowe oraz deklaracje praw człowieka. Powstały one głównie w wyniku dążenia do uwolnienia się spod wszechwładzy państwa i prawa lekceważącego wolność. Już jednak w nich samych potwierdza się to, że pomiędzy wolnością i prawem istnieje konieczny, pojęciowy związek: aby wolność była utrwalona i zapewniona, musi zostać sformułowana i uznana jako prawo. Poza tym do wolności, pojętej pierwotnie jako wolność pojedynczej jednostki, muszą zostać dołączone warunki wynikające z faktu istnienia człowieka jako gatunku – czyli odniesienie, zależność i ograniczenie jednostki względem innych ludzi.

Wychodzące tu na jaw konieczne wzajemne odniesienie wolności i prawa nie oznacza ich podobieństwa czy wręcz identyczności. Istnieje bowiem pomiędzy nimi zarówno konieczne powiązanie, jak i różnica. Z jednej strony, niemożliwe jest urzeczywistnienie wolności w świecie ludzkim bez porządku mającego formę i postać prawa lub też poza takim porządkiem. Nie można jej pomyśleć jako kategorii indywidualnej i absolutnej bez jednoczesnego pomyslenia świata zewnętrznego (świata wspólnego dla wszystkich i świata otaczającego). Z drugiej strony, wolność nie przejawia się tylko jako element czy funkcja porządku. Urzeczywistnienie wolności musi być związane z tworzeniem porządku; więcej nawet – także porządek jest celem wolności. Wolność obejmuje i zachowuje to, co zastane, co wskazuje poza siebie, co niedysponowane [...].

Wolność, ściślej zdefiniowana, uznana za możliwość, cechę lub istotowe określenie jednostki w realnym życiu, ukazuje się z konieczności stale jako

cel dążeń, działań i rozwoju wielu ludzi. Wynikać stąd może nie tylko wspólne działanie i harmonia, ale równie dobrze konkurencja i konflikty. Wolność napotyka zatem strukturę prawną jako konieczną strukturę świata zewnętrznego, będącą warunkiem samej wolności. Jeżeli zasięg wolnego działania i jego rozwój nie mają zależeć od indywidualnych, naturalnych zdolności do zewnętrznego umocnienia swej pozycji, to potrzebne jest normatywne uregulowanie, które określi granicę i zakres indywidualnego urzeczywistnienia wolności. Naturalna, nieograniczona wolność oznacza walkę naturalnych sił i ostatecznie władzę silniejszego. Dopiero w ramach porządku prawnego – i dzięki niemu – wolność staje się wolnością utrwaloną, zabezpieczoną i możliwą dla wszystkich. Wolność ma i znajduje w prawie formę, która ją umożliwia i zapośrednicza. Na tym polega wolnościowe znaczenie szerokich zakresów prawa cywilnego i karnego, prawa administracyjnego, a także praw podstawowych. Chodzi niezmiennie o to, by wolność jednego pogodzić z wolnością drugiego człowieka, aby określić granice tego, co wolno, co powinno się, a co można w stosunkach między ludźmi oraz w ich relacji do państwa.

Nie tylko sama wolność, ale także korzystanie z niej i wolne współdziałanie staje się możliwe i zapośredniczone dzięki prawu. Dla wspólnego porządku ludzkich wysiłków, a także dla regulowania powstającej przy tym sytuacji konkurencji i konfliktów istnieją wiążące zasady normatywne i dopiero dzięki nim zostaje zagwarantowane i zabezpieczone wielokierunkowe lub wspólne działanie. Może ono wówczas prowadzić do czegoś więcej niż chwilowe powodzenie – do trwałego wyniku. Temu służą: prawo o stowarzyszeniach, prawo o spółkach, prawo procesowe, a także prawo konstytucyjne, jeżeli organizują one proces tworzenia woli politycznej [...].

O ile wolność jest w sposób konieczny odniesiona do prawa, jako do swej formy i zapośredniczenia, o tyle sama faktyczna obecność prawa nie wystarcza do urzeczywistnienia wolności. Prawo może również – w jakiejś swojej aktualnej empirycznej postaci – negować i gwałcić wolność, zamiast zabezpieczać ją i chronić. Dlatego dla urzeczywistnienia wolności istotne jest, ażeby samo prawo było na nią ukierunkowane i uznawało ją za swój cel. Prawo musi zawierać w sobie wolność („To właśnie, że istnienie w ogóle okazuje się istnieniem wolnej woli, jest [tym, co nazywamy] prawem” – G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, § 29). To jest właściwe (filozoficzne) pojęcie prawa. Dopiero gdy odpowiada mu prawo empiryczne, wówczas staje się ono koniecznym i wystarczającym warunkiem wolności [...].

Podwójne wzajemne odniesienie wolności i prawa – polegające na tym, że prawo, jakkolwiek będące warunkiem wolności, zarazem odnosi się do wolności jako wewnętrznego celu porządku prawnego – sprawia, że w relacji prawa i wolności pojęcie wolności zajmuje miejsce nadrzędne. W związku z tym pojęcie wolności rozstrzyga o funkcji i treści, jaka przysługuje prawu, ze względu na umożliwienie i zagwarantowanie wolności [...].

Jeśli wolność będzie rozumiana tylko jako wolność subiektywna (wolność wyboru, tzw. wolność negatywna, czyli brak zewnętrznego przymusu fizycznego i psychicznego), wówczas prawo odnosi się do niej zaledwie zewnętrznie. Jego funkcją jest wtedy odgraniczenie i (przez to) określenie poszczególnych sfer wolności, zewnętrzna koordynacja jej urzeczywistnienia, jak również łagodzenie konfliktów wynikających z wolności działania. Sama treść wolności pozostaje w sferze autonomicznych decyzji jednostki i w ten sposób jest przez prawo zastana. To, co ukazane zostało jako pewien aspekt relacji wolności i prawa, tutaj stanowi całość. Art. 4 Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku ma w tym kontekście charakter paradygmatyczny. Streszcza on wolnościowe i prawne idee Oświecenia: „Wolność polega na tym, by czynić wszystko, co nie szkodzi innym. Człowiek ze swoich naturalnych praw może korzystać tylko w takich granicach, które zapewniają innym członkom społeczeństwa korzystanie z tych samych praw. Te granice mogą być wyznaczone tylko przez prawo”.

Chroniona tak przez prawo wolność jest samowolą (*Willkür-Freiheit* – por. Kant). W ten sposób uprawniona dowolność i nieokreśloność korzystania z wolności przez jednostkę uzasadnia dodatkowo konieczność istnienia zewnętrznego (heteronomicznego) prawa we współzyciu ludzi, prawa ograniczającego i zapewniającego wolność.

Jeśli porządek prawny ukierunkowany jest na wolność subiektywną, wówczas polega on głównie na raczej formalnym wydzieleniu i odgraniczeniu poszczególnych obszarów wolności: prawa podstawowe są wówczas pojmowane jako (liberalne) prawa chroniące przed zakusami państwa; zasadzie umowy społecznej jako zdolności koordynacji społecznej zostaje przyznany większy obszar działania; treściowe określenia wolności prawo ustanawia tylko w tej mierze, w jakiej jest to konieczne dla zapewnienia praw innym i dla niezbędnego uporządkowania pokojowego współzycia ludzkiego (zasada szkodliwości społecznej).

Pozostaje jednak pytanie: czy takie rozumienie wolności i na nim oparty porządek prawny są w stanie sprostać wymogom samookreślenia wolności? Albowiem wskutek dowolności swej wewnętrznej treści wolność, która jako samookreślenie realizuje się wprost poprzez wybór spośród tych treści, może mieć charakter niepewny i nietrwały: brak jej zorientowania na określony cel, który dzięki wolności miałby zostać osiągnięty. Dlatego w konsekwencji zawierałaby ona wtedy ryzyko swego niespełnienia (a wraz z tym także fiasko idei samookreślenia). Prawa i ustawy nie mogą być treścią, lecz tylko ograniczeniem tak pojmowanej wolności. To, co rozumne – jak na to krytycznie wskazywał Hegel (*Zasady filozofii prawa*, § 29 *Uwagi*) – pojawia się tutaj tylko jako zewnętrzne ograniczenie, zamiast być urzeczywistnione jako to, co immanentnie w niej zawarte. W takiej sytuacji związek między wolnością a prawem pozostaje związkiem czysto zewnętrznym. Jednostka żyje zatem skazana na byt monadyczny

w obszarze wolności wyobrażonej jako wyodrębniona (potencjalnie nieograniczona) sfera. Inni ludzie stanowią granicę tej sfery, nie są zaś dla jednostki konstytutywnymi warunkami urzeczywistnienia jej człowieczeństwa [...].

Przeciwstawne temu jest pojmowanie wolności jako wolności obiektywnej (tzw. pozytywna wolność, wolność do czegoś). W wyraźnym przeciwieństwie do wolności subiektywnej wolność obiektywna jest związana z urzeczywistnianiem i realizacją niezależnego od subiektywnej dowolności powołania człowieka. Wolność jest wolnością do urzeczywistniania powołania właściwego istocie ludzkiej, a nie wolnością mu przeciwną. Stosownie do tego prawo spełnia nie tylko funkcję oddzielania i rozgraniczania poszczególnych subiektywnych sfer wolności, lecz służy także – i szczególnie – do tego, by wskazać cele korzystania z wolności i jej konkretną treść. Nie stanowi to ograniczenia wolności, lecz jest drogą i wskazaniem dla jej urzeczywistnienia. Ta sama dziedzina – prawo – określa i utrwala reguły i obowiązki życiowe – wobec siebie samego albo wobec wspólnoty – a nawet wskazuje cele życiowe, jeśli tylko czerpią one miarę i treść z obiektywnego powołania człowieka (i z jego prawdziwej wolności).

To obiektywne pojmowanie wolności, wraz z jego konsekwencjami dla treści i funkcji prawa, natrafia dziś – niezależnie od długiej tradycji w myśli zachodnioeuropejskiej, a także w myśli kościelnej – na dwa pytania, które stają się wobec niego krytycznymi kontrargumentami. Pierwsze dotyczy pewności wiedzy o obiektywnym powołaniu człowieka. Dopóki źródłem tej pewności była wiara w Objawienie lub metafizyczne pojęcie natury ludzkiej, dzięki którym mogła ona rościć sobie prawo do powszechnej obowiązywalności, dopóty problemy nie były znaczne, choć i wtedy ich nie brakowało. Gdy jednak w Europie, najpóźniej w końcu XVIII stulecia, pewność ta utraciła swój powszechny charakter, wówczas także i pojęcia powołania człowieka nabrały w kontekście życia zbiorowego i jego porządku charakteru partykularnego. Próba przeforsowania ich jako pomimo wszystko „obiektywnych” stwarza warunki do dowolnego ideologiczno-racjonalistycznego rozporządzania obiektywnym powołaniem człowieka. Humanistyczne, liberalne, socjalistyczne i jeszcze inne koncepcje człowieka są rozbieżne i definiują go różnie, każda na swój sposób.

Drugim problemem jest stosunek do wolności subiektywnej. Wobec „prawdziwej” wolności obiektywnego powołania człowieka wolność subiektywna nie posiada żadnej autonomii; jej funkcją jest zaledwie zgoda na obiektywną konieczność. Nieuwzględnienie wolności subiektywnej w dążeniu do spełnienia powołania nie jest naruszeniem wolności, ponieważ spełnienie to oznacza osiągnięcie pełni istoty człowieka, a więc pełną wolność. Pod względem struktury jest to argumentacja totalitarna, legitymizuje ona całkowitą deprecjację wolności subiektywnej i osoby ludzkiej. Prawo jako „obiektywny” porządek wolności staje się porządkiem samej prawdy (przy jednoczesnej

możliwości określania jej treści); powiązanie po między wolnością obiektywną a subiektywną nie zachodzi, ponieważ obie są uznane przez wolność obiektywną i subiektywną za identyczne. Ta struktura wcale nie powstała dopiero w czasach współczesnych ruchów totalitarnych. Już wcześniej ujawniła ona swą skuteczność, zwłaszcza w okresie godnych ubolewania dotkliwych sporów o wolność wiary i religii („Co nie odpowiada prawdzie i zasadom moralnym, nie posiada obiektywnie żadnego prawa do istnienia, rozpowszechniania i działania” – papież Pius XII) [...].

Rozwiązanie tkwi jedynie w pojęciu wolności łączącym wolność subiektywną i obiektywną i obie uznającym za konieczne elementy wolności, której celem i treścią jest byt dla siebie człowieka. Polega to na urzeczywistnieniu oraz kształtowaniu własnej istoty człowieka i jego jednostkowości. Ponieważ człowiek jest istotą nie tylko etyczno-osobową, ale także gatunkową i społeczną, dlatego nie może się to dziać w warunkach etyczno-obyczajowej dowolności, bez istnienia we wspólnocie i bez związków z nią. Wiąże się z tym także wolność indywidualnego samo-określenia, tzn. wolność umożliwiająca bycie podmiotem własnego życia. Wolność ta, raz zdobyta, musi zostać zachowana w jej (normatywnym) istnieniu. Albowiem wolność (jako wolność osoby) jest nie do pomyslenia bez przysługującej jednostce wolności rozstrzygnięcia o kształcie życia, o pracy zarobkowej i zawodowej (wolność zawodu), o związkach, w których owa jednostka żyje, o poglądach, które wyraża i uważa za słuszne. Zasadniczym pytaniem jest tutaj, jak należy rozumieć i jak zbudować wzajemne powiązanie obu tych wolności.

Powiązanie polega na tym – i może w ten sposób dojść do skutku – że wolność w rzeczywistości życia ludzkiego zostaje ukształtowana poprzez określone instytucje i porządki wolności, które z kolei czerpią z powszechnej (samo-) świadomości wolności. Oznacza to zarazem, że wolność ma historię; jej formy nie są aprioryczne, ale trwają w czasie.

Prawu przynależy przy tym funkcja czynnika kształtującego to powiązanie. W dzisiejszych warunkach staje się ono takim czynnikiem w procesie stanowienia prawa, który ma charakter zarazem publiczny i polityczny. Tradycja, odziedziczone lub nowe postawy życiowe i poglądy etyczno-obyczajowe zostają w nim ujęte i – nie zawsze wystarczająco – przekształcone w treść normatywną. „Ogólność” prawa korespondująca z powszechnością procesu stanowienia prawa jest zatem nie tylko kategorią formalną – jest ona określona treściowo i historycznie, jest komponentą społecznej moralności. W ten sposób w prawie obecne są treści etyczno-obyczajowe i formy porządku życia społecznego. Funkcja prawa wykracza przeto poza samo tylko wyznaczenie granic i przedziałów. Staje się ono (także) określeniem i formą istnienia wolności; prawo daje instytucjom wolności wiążące oparcie – ponad subiektywnymi decyzjami – bez stałego oktrojowania grożącego przymusem prawnym (np. małżeństwo jako prawna forma życia wspólnego płci).

Warunkiem skutecznego ustanowienia owego wzajemnego powiązania jest taka świadomość wolności, w której są, i będą, obecne treści dające ludziom realne poczucie pełnej tożsamości. Samo prawo swoimi środkami dokonać tego nie może. Jest to zależne od mocy praw, które prawo zastaje. Istotne znaczenie mają przede wszystkim: religia jako siła wpływająca na moralność społeczeństwa, kultura i wychowanie, jak również obecność w narodzie, dzięki różnym instytucjom, tradycji kulturalnych i intelektualnych określających jego ducha. W przypadku gdy konstytuowana w taki sposób substancja duchowa zanika w świadomości społecznej, wówczas powiązanie wolności subiektywnej i obiektywnej, dokonujące się w formie samookreślenia przez prawa ogólne, traci oczywiście swoje podstawy. W warunkach światopoglądowego i etycznego pluralizmu kieruje to uwagę na pytanie, w jakim stopniu państwo mogłoby i powinno być nośnikiem tego powiązania. Jeśli bowiem brak takich nośników powiązania, umożliwiających włączenie tej treści – najczęściej określonej jako „to, co rozumne”, „to, co ogólne” – do samoświadomości [jednostek], wówczas samo to wzajemne powiązanie staje się niepewne. Etyczno-duchowy pluralizm nie może doń doprowadzić, ponieważ tym, co mieści on w sobie jako element normatywny, jest właśnie sam pluralizm [...].

Wolność zagwarantowana dzięki prawu i w prawie nie staje się jeszcze przez to samo wolnością realną i zrealizowaną. Prawna wolność tworzy możliwość korzystania z wolności, ustala granice korzystania z wolności i ewentualnie określa jego treść. Rzeczywista, realna wolność może powstać tylko wtedy, gdy wykorzysta się tę możliwość. Zależy to od zaistnienia określonych warunków społecznych. Dopiero po ich spełnieniu ludzie będą mogli osiągnąć korzyść z prawnych możliwości wolności. Kto z powodu braku środków utrzymania musi nieustannie walczyć o zaspokojenie głodu, nie ma żadnych szans na realizację duchowej, kulturalnej itp. wolności, ani na zawarcie faktycznie wolnej umowy o pracę. Wolność jest realna tylko dla tego, kto posiada dla niej warunki, czyli dobra duchowe i materialne będące warunkiem samo-określenia” (L. von Stein).

Rozstrzygająca zatem dla realności prawnie zagwarantowanej wolności jest możliwość zapewnienia sobie podstawowego dostępu do społecznych dóbr życiowych lub możliwość ich posiadania. Samo to jest już elementem wolności. To właśnie uzasadnia i legitymizuje ideę podstawowych praw socjalnych (jako socjalnych zadań państwa), które mają na celu zapewnienie udziału w społecznych dobrach materialnych. Są one dzisiaj często, zwłaszcza w krajach Trzeciego Świata, krytycznie konfrontowane z wolnościowymi prawami podstawowymi. W rzeczy samej nie są one przeciwstawnymi im zasadami, lecz konsekwencją dążenia do zapewnienia wolności. Idea podstawowych praw socjalnych służy stworzeniu realnych możliwości wolności. Także tam, gdzie ich spełnienie prowadzi do zastosowania środków dystrybucji, nie przeczy to

prawnej zasadzie wolności. W istocie i tutaj chodzi bowiem o pogodzenie (istniejącej) wolności jednych z możliwością wolnego działania innych.

We współczesnych państwach przemysłowych związek wolności prawnej i realnej ma poza tym jeszcze jeden aspekt. Instytucjonalizacja wolności w tych krajach, czerpiąc z subiektywno-liberalnej myśli wolnościowej, polega przede wszystkim na uznaniu równości wobec prawa (równość), powszechnej wolności działania i zarobkowania oraz gwarancji zdobytej własności. Naturalna i związana z posiadaniem nierówność ludzi nie zostaje przez to zniesiona ani zrelatywizowana, lecz przede wszystkim pobudzona do pełnego rozwoju. Korzystanie z równej dla wszystkich wolności prawnej przynosi – w związku z różnorodnością naturalnych zdolności, interesów, osobistej energii i różnicy pozycji społecznych – różnorodne rezultaty w sensie społecznej nierówności. Umacnia się ona dzięki gwarancjom własności oraz prawu dziedziczenia i w miarę rozwoju przemysłowo-technicznego powoduje społeczne, antagonizmy. Wskutek tego społeczna nierówność staje się społecznym zniewoleniem. W imię wartości wolności rozwój ten nie może być pozostawiony samemu sobie. Jednakże nie można też regulować go przez likwidację liberalnego porządku współczesnego społeczeństwa, jak tego chciał Karol Marks. W ten sposób bowiem zostałby zniesiony wolnościowy fundament społeczeństwa jako całości. Zamiast tego potrzebne jest stałe relatywizowanie nierówności pojawiającej się ciągle na nowo wskutek rozszerzania się wolności społecznej. To jest podstawowa zasada państwa socjalnego. Problem główny leży w tym, aby znaleźć właściwe proporcje pomiędzy relatywizacją społecznej nierówności a tworzeniem społecznych i społeczno-strukturalnych warunków dla realizacji prawnej wolności. Gdzie się to nie udaje, tam państwo socjalne traci swe odniesienie do wolności i staje się kolektywistycznym państwem dobrobytu [...].

Przy współczesnym rozumieniu wolności tak prawo jak i państwo jawią się jako ograniczenie i uszczuplenie wolności. Powracają przy tym te same problemy, które rozważane były przy okazji rozpatrywania relacji wolności prawa. Państwo ukazuje się zarówno jako potencjalne zagrożenie jak i konieczny warunek i podstawa wolności. Państwo, nie oznacza przy tym ogólnego określenia porządku politycznego, lecz specyficzną, polityczną formę porządku, który powstał w czasach nowożytnych, a potem rozszerzył się na całą Europę [...].

Państwo jako organizacja polityczna, w której ogół jednostek występuje jako podmiot, jest nieodzowna, aby każdemu zapewnić ochronę wobec groźby przemocy. Akty przemocy, które stwarzają zagrożenie dla wolności, zrazu występują w społeczeństwie pojedynczo, rozproszone; potem, w związku z ustanowieniem przez państwo monopolu władzy, zostają opanowane i poddane uregulowaniu i decyzjom, które mają na celu wewnątrzpaństwowy pokój, a przez to bezpieczeństwo. Stanowi to skądinąd warunek korzystania z wolno-

ści. Polityczna organizacja jest z kolei konieczna dla zapewnienia osiągnięć wspólnych, które wykraczają poza możliwości jednostki, lecz tworzą warunki dla życia indywidualnego i osiągnięcia pełnej samorealizacji (np. uzyskiwanie gruntów, tworzenie nowych tras komunikacyjnych, powszechna edukacja...). W końcu państwo jest konieczne także dla zagwarantowania (dziś także: stworzenia) prawa, co ze swej strony jest warunkiem istnienia wolności i korzystania z niej. Stan prawny gwarantujący wolność nie bierze się sam z siebie, wymaga on istnienia instancji, która w razie potrzeby ustanawia i formułuje prawo oraz zapewnia jego respektowanie. Prawo wymaga zaś istnienia państwa jako instytucji służącej zagwarantowaniu samego prawa (I. Kant) [...].

Państwo – podobnie jak prawo – przez sam fakt swego istnienia nie jest jeszcze wystarczającym warunkiem wolności. „Kto jest na tyle silny, aby wszystkich bronić, jest zarazem na tyle silny, by wszystkich ciemnić” (Tomasz Hobbes). Dlatego potrzebne są dalsze kroki przygotowawcze, ażeby działalność państwa skierowana była ku wolności i taką pozostała, a nie podlegała samowoli sprawującego w tym okresie władzę. Nie może się to jednak dokonywać w sposób, który groziłby destrukcją i osłabieniem władzy państwowej oraz jej zdolności podejmowania decyzji. Są to bowiem konieczne czynniki zaprowadzenia pokoju wewnętrznego i zabezpieczenia wolności. Możliwe i wykonalne są natomiast przygotowania mające charakter organizacyjny i proceduralny. Dzięki nim podejmująca decyzje władza państwowa, związana celami i zakresem swego działania, odpowiednio rozczłonowana i wyważona, podporządkowana jest ustalonym przepisom, odpowiedzialności i kontroli. Osiągnięta w ten sposób gwarancja wolności nie jest absolutna, ale względnie optymalna: nie istnieje bowiem absolutne zabezpieczenie przeciwko zagrożeniom dla wolności wynikającym z życia zbiorowego.

Tym, co umożliwia organizowanie wolności w społeczeństwie – obok monopolu przymusu, który posiada państwo – jest także rzeczowe rozróżnienie, organizacyjny i osobowy rozdział i równowaga rozmaitych funkcji państwowych (podział władz), a szczególnie: zapewnienie niezawisłości sądów, uznanie praw podstawowych za prawa wolnościowe, które ograniczają w istotny sposób działanie państwa, a także instytucje skutecznej kontroli państwowego sprawowania władzy – i co zwłaszcza dziś równie istotne – wolna prasa (wolność słowa i informacji) i opinia publiczna.

Tak samo znaczące jest uczestnictwo jednostek w tworzeniu woli politycznej i w działaniach państwa. Wolność w państwie, i dzięki państwu, oznacza nie tylko zabezpieczenie przed atakami innych i atakami samego państwa, ale także uczestnictwo jednostki w tym, co ogólne, co artykułuje się w porządku państwa i wiąże się z działalnością tegoż państwa. Zasada samookreślenia jednostki musi zostać włączona w tworzenie i funkcjonowanie woli państwowej, tzn. państwowej władzy, która podejmuje decyzje i spełnia określone funkcje. Dzięki temu przestaje ona być dla jednostki czymś obcym, lecz staje się także

jej własną sprawą. Wiedzie do tego podzielony i zróżnicowany udział obywateli w życiu państwowym, co można przeprowadzić na wiele różnych sposobów. Szczególne znaczenie mają decentralizacja i samorząd, artykulacja i możliwość skutecznego oddziaływania kształtującej się w wolny sposób opinii publicznej, która zajmuje się kwestiami społecznymi i sposobem ich rozwiązywania, udział obywateli w konstytuowaniu organów władzy politycznej na różnych poziomach działalności państwa oraz wolny dostęp do urzędów publicznych.

Taka organizacja wolności w państwie nie oznacza koniecznie zaistnienia lub przejścia do politycznej demokracji. Ta bowiem polega na zasadzie abstrakcyjnego współuczestnictwa jednostki w działaniu, określonego przez ogólne i powszechne prawo wyborcze, nie ograniczonego wymogiem posiadania doświadczenia, uzdolnienia i zdatności do rozwiązywania zadań politycznych. To, że może się ona stać – i staje się – formą istnienia wolności w życiu społecznym, zależne jest od wielu społeczno-kulturowych założeń. Częste dziś ugruntowanie kategorialne demokracji politycznej na prawach człowieka jest zbyt płytkie. Kategorialna ważność organizacji wolności nie zakłada określonej formy, lecz tylko zasadę uczestnictwa – ta zaś jest nie tylko możliwa, ale i niezbędna jako zgodna z społeczno-kulturowymi uwarunkowaniami rozmaitych jej konkretyzacji [...].

Zadania państwa związane z zabezpieczeniem i urzeczywistnieniem wolności są wielorakie: wynikają one – z zachowaniem proporcji – z następujących racji, wykazujących niezbędność państwa dla możliwości i rzeczywistego istnienia wolności w życiu społecznym [...].

Państwo zobowiązane jest troszczyć się o zewnętrzną wolność i bezpieczeństwo swych obywateli. Troska ta zwraca się w pierwszym rzędzie ku zapewnieniu wolności prawnej jako subiektywnej wolności jednostki i możliwości korzystania z niej. Obejmuje ona zwłaszcza spełnienie tych zadań kształtowania życia społecznego, które są wymagane, aby obowiązywał porządek prawny umożliwiający wolność. Miarą tych działań jest sama zasada wolności, nie zaś realna siła dążeń i interesów wolnościowych. Odpowiedzialność państwa, w odróżnieniu od społeczeństwa jako sfery tego, co indywidualne, dotyczy podniesienia wszystkich do pełnej wolności i rozwoju osobowego (L. von Stein).

Ażeby realnie zabezpieczyć wolność, zadanie to rozciągać się musi na kształtowanie warunków społecznych i społecznej równości, a nie tylko rozgraniczania i zabezpieczania prawnie określonych sfer wolności. Dopiero dzięki tej aktywności państwo jest w stanie – zwłaszcza w warunkach liberalnego porządku społecznego – działać na rzecz zapewnienia jednostce uczestnictwa w społecznie wytworzonych dobrach życiowych i stworzyć strukturalne ramy socjalne, które to elementy są warunkami możliwości rzeczywistego korzystania z wolności prawnej. O tyle też pojęcie wolności i organizowanie wolności ulegają zmianie w warunkach liberalnego państwa prawa. Gdyby wyjść tutaj od pojęcia wolności rozumianego jako przed-państwowa wolność natu-

ralna, w której dopiero rozwijają się własność i praca, to trzeba powiedzieć, że wolność nie jest dzisiaj czymś naturalnie danym, co wymaga tylko prawnej ochrony. W coraz większej mierze powstaje ona i trwa – w różnym zakresie – raczej jako wynik organizacji społeczeństwa i dlatego jako rzeczywista istnieje w ramach stosunków społecznych i prawnych, nie zaś przed nimi jako sfera autarkii [...].

Problemem wydaje się to, jak dalece państwo, oprócz zapewnienia zewnętrznej wolności subiektywnej i możliwości jej wykorzystania, miałoby wkraczać w sferę treściowych ukierunkowań wolności. Czy państwo obowiązane jest także do kształtowania, prezentowania i podtrzymywania przy życiu etyczno-obyczajowych treści, tak aby stanowiły one siłę nośną i podstawę dla indywidualnej samorealizacji?

Pytanie odsyła do pojęcia wolności. Jeśli wolność nie będzie pojmowana rozłącznie, jako albo obiektywna, albo subiektywna, lecz jeśli szukać się będzie powiązania obydwu, to wówczas nie byłoby żadnym ciosem dla zasady wolności – co więcej, ta zasada wymagałaby – aby wolność subiektywna nie pozostała wewnątrznie pustą dowolnością, ale by mogła znaleźć wiążące punkty odniesienia, dzięki którym byłaby w stanie się rozwijać i przyjąć rozsądną treść. Wprawdzie same te punkty odniesienia nie są rzeczą państwa, lecz jeśli nie byłyby one przez państwo (także) w porządku publicznym uwzględnione, to wówczas nie posiadałyby publicznej ważności we wspólnocie. W ten sposób pojawia się kwestia prezentacji i ochrony przez państwo duchowych i etyczno-obyczajowych treści. Wyraźnym tego przykładem jest utrzymywanie szkół państwowych oraz ustalanie celów wychowawczych i celów nauczania szkolnego.

Podnosi się tu jednak zarzut mający za podstawę zobowiązanie liberalnego państwa do uznania ważności religijno-światopoglądowego i duchowo-etycznego pluralizmu, zawartego także w gwarancjach praw człowieka. Wyciąga się z tego wniosek, że niedopuszczalna jest jednostronna prezentacja przez państwo treści duchowych i etyczno-obyczajowych. Niemniej jednak mogłoby ono chronić i wspierać te treści, które są żywe w poczuciu obywateli i dla społeczeństwa. To właśnie określa dzisiejszą sytuację i formułuje problem. Reprezentatywna, jednocząca siła pojęcia rozumu, który mógłby być czynnikiem mediacyjnym, jest dziś zachwiana. Zamiast tego państwo dzisiejsze, dla którego istotny jest etyczno-duchowy pluralizm, jest odniesione do konsensusu wspólnych przekonań. Jest to jednak element zmienny, zależny od duchowych fluktuacji (a dziś także: zależny od massmediów) i pozbawiony zasadniczego ukierunkowania, które z góry obowiązywałoby (jako publiczne). Jeśli konsensus stałby się niepewny, to pojawia się pytanie, do jakiego stopnia musiałby on zostać odtworzony siłą idei politycznych jako konieczny subiektywny zaczyn wspólnoty. Wówczas jednak stałby się podatny na manipulacje [...].

Niezbywalnym zadaniem państwa jest obrona organizowanej przez nie wolności przed atakami i zakwestionowaniem – czy to z zewnątrz, ze strony innych państw, czy też od wewnątrz, przez własnych obywateli. Rezygnacja z tego obowiązku równałaby się samozaprzeczeniu państwa. Prowadzi to do pytania, w jaki sposób państwo miałoby bronić wolności przed jej wrogami, jednocześnie swym działaniem jej nie negując; problem ten wykracza daleko poza zakres politycznego prawa karnego (zdrada stanu, naruszenie konstytucji, przestępstwo przeciwko bezpieczeństwu państwa). Właściwa forma obrony polega z jednej strony na tym, że porządek państwowy jest otwarty na zmiany i reformy, jeśli tylko nie naruszają one zasady wolności; z drugiej zaś strony – na ustanowieniu i wyczerpującym określeniu przez państwo nakazów i zakazów prawnych, stanowiących granicę korzystania z wolności – politycznej, używanej w celu ochrony porządku wolnościowego, oraz na zagwarantowaniu ich obowiązywalności. Ochrona wolności zawiera się zatem w ramach legalnego porządku, zostaje więc zachowana zasada prawnej (i prawno-państwowej) ochrony wolności. „Wolność to prawo czynienia wszystkiego, na co pozwalają ustawy” (Montesquieu). Jeśliby natomiast obrona państwa przed wrogami wolności nie dokonywała się w ramach prawa i nie tylko środkami prawnymi, gdyby oczekiwano od obywateli nie tylko lojalności wobec ustaw prawnych, ale próbowano zapewnić sobie ich akceptację dla istniejącego porządku, wówczas państwo rezygnowałoby z części tego, co stanowi o jego wolnościowym charakterze. Ingerowanie w przekonania obywateli nie jest oznaką siły państwa, lecz jego słabości. Państwo rezygnuje przy tym z właściwej mu zewnętrżności, którą – w przeciwieństwie do antycznej *polis* i reżymów totalitarnych – posiada w następstwie uznania (i wyswobodzenia) indywidualności i podmiotowości jednostek.

Michael Walzer

PIĘĆ FORM RZĄDÓW TOLERANCJI

Źródło: M. Walzer, *O tolerancji*, PIW, Warszawa 1999
(przeł. T. Baszniak)

Najstarszą formą systemów politycznych są regulacje ustrojowe wielkich imperiów wielonarodowych – poczynając, z uwagi na cel naszych rozważań, od Persji, Egiptu Ptolemeuszów i Rzymu. Różnorodne grupy uzyskują tutaj status autonomicznych lub na wespół autonomicznych wspólnot, które mają zarówno polityczny czy prawny, jak kulturowy bądź religijny charakter i które rządzą się własnymi prawami w szerokim zakresie swych aktywności. Grupy te nie mają innego wyboru, jak współegzystować z innymi grupami, ponieważ ich wzajemne kontakty znajdują się pod kontrolą urzędników imperium, zgodnie z imperialnym prawodawstwem, takim jak rzymskie *ius gentium*, które ma służyć zachowaniu pewnych minimalnych wymogów bezstronności, stosownie do tego, jak rozumie się bezstronność w ośrodkach władzy imperialnej. Na ogół urzędnicy ci nie starają się jednak ingerować w wewnętrzne życie autonomicznych wspólnot ani w imię bezstronności, ani czegokolwiek innego – dopóki uiszczane są podatki i nikt nie zakłóca społecznego pokoju. Można zatem powiedzieć, że okazują oni tolerancję wobec odmiennych sposobów życia, a rządy imperialne mogą być nazywane rządami tolerancji niezależnie od tego, czy członkowie różnych wspólnot są wobec siebie tolerancyjni.

Pod rządami imperialnymi członkowie owych wspólnot będą, chcąc nie chcąc, przejawiali (na ogół) tolerancję w swych codziennych kontaktach, a część z nich nauczy się przypuszczalnie akceptować odmiennosc i zajmie określone miejsce na scharakteryzowanym przeze mnie kontinuum. Przeważanie rozmaitych wspólnot nie jest jednak zależne od tej akceptacji. Zależy ono wyłącznie od oficjalnie usankcjonowanej tolerancji, która utrzymywana jest głównie dla zachowania pokoju społecznego – jakkolwiek poszczególni urzędnicy mogą kierować się różnymi motywacjami, a kilku z nich wstawiało się swoim zainteresowaniem odmiennością, a nawet żarliwymi wystąpieniami w jej obronie. Owych imperialnych biurokratów oskarżano niejednokrotnie o uprawianie polityki zgodnej z dewizą „dziel i rządź”; czasami istotnie prowadzili oni taką politykę. Nie wolno jednak zapominać o tym, że podziały, które wykorzystywali, nie były ich dziełem, a ludzie, którzy podlegali ich władzy, mogli słusznie pragnąć, aby byli podzieleni i rządzeni, choćby tylko dla zachowania pokoju społecznego.

Z historycznego punktu widzenia rządy imperialne są najskuteczniejszą drogą legalizowania odmienności i tworzenia sprzyjających warunków dla (narzucanie wydaje się tu bardziej adekwatnym określeniem) pokojowego współistnienia. Nie są one jednak, a w każdym razie nigdy nie były, liberalną czy demokratyczną formą rządów. Niezależnie od charakteru rozmaitych „autonomii” władza, która nadaje im status prawny, jest władzą autokratyczną. Nie chciałbym idealizować tej autokracji; może ona stosować brutalne represje w celu utrzymania swych podbojów – o czym dowodnie świadczą dzieje Babilonii i Izraela, Rzymu i Kartaginy, Hiszpanii i Azteków czy Rosji i Tatarów. Jednak ugruntowana władza imperialna jest bardzo często tolerancyjna – tolerancyjna właśnie dlatego, że wszędzie przyjmuje formy autokratyczne (nie jest związana z interesami czy uprzedzeniami podbitych grup, zachowuje jednakowy dystans wobec każdej z nich). Rzymscy prokonsulowie w Egipcie i brytyjscy regenci w Indiach, pomimo wszystkich swych uprzedzeń i endemicznej korupcji charakteryzującej ich rządy, sprawowali przypuszczalnie władzę bardziej sprawiedliwie, niż czyniliby to miejscowi książęta i tyrani – a nawet bardziej sprawiedliwie, niż sprawują ją obecnie większości tamtejszych społeczności.

Autonomia imperialna przejawia tendencję do zamykania jednostek w ich wspólnotach, a tym samym do zamykania ich w odrębnej tożsamości religijnej lub etnicznej. Toleruje grupy, a także ich struktury władzy i zwyczajowe praktyki, nie okazuje natomiast tolerancji (poza nielicznymi kosmopolitycznymi metropoliami i miastami stołecznymi) ludziom, którzy nie są związani z żadnymi grupami. Wspólnoty, które uzyskują status prawny, nie stanowią dobrowolnych stowarzyszeń i, jak dowodzą ich dzieje, nie kultywują liberalnych wartości. Wprawdzie istnieje pewien przepływ jednostek przekraczających ich granice (na przykład konwertytów czy odstępców), jednak wspólnoty te są przeważnie zamknięte i narzucają tę czy inną wersję religijnej ortodoksji, dążąc do zachowania tradycyjnego sposobu życia. Dopóki prawo chroni je przed bardziej dotkliwymi formami prześladowań i pozwala im kierować własnymi sprawami, wspólnoty tego rodzaju charakteryzują się zdumiewającą trwałością. Mogą jednak stosować surowe represje wobec jednostek, które wyłamują się od przyjętych norm, upatrując w nich zagrożenie dla spójności, a nawet dla samego przetrwania wspólnoty.

Samotni dysydenci i heretycy, kulturowi wagabundzi, mieszane małżeństwa i ich dzieci szukać więc będą schronienia w stolicy imperium, która w rezultacie może stać się miejscem względnie tolerancyjnym i liberalnym (pomyślmy o Rzymie, Bagdadzie i cesarskim Wiedniu czy raczej Budapeszcie) – i jedynym miejscem, gdzie przestrzeń społeczna jest skrojona na miarę jednostki. Wszyscy inni, w tym rozmaite wolne duchy i potencjalni dysydenci, którzy nie mogą opuścić swych siedzib z powodu ekonomicznych ograniczeń lub obowiązków rodzinnych, będą żyli w homogenicznym sąsiedztwie czy re-

jonie, podlegając rygorom narzuconym przez wspólnotę. Jako zbiorowość cieszą się tam przywilejami tolerancji, ale jako jednostki nie będą mile widziani, a nawet bezpieczni, jeśli przekroczą jakąkolwiek granicę oddzielającą ich od innych. Mogą swobodnie obcować ze sobą tylko na neutralnym gruncie – na przykład na rynku albo w imperialnych sądach i więzieniach. Niemniej przez większość czasu grupy te żyją obok siebie w pokoju, respektując granice kulturowe i geograficzne.

Starożytna Aleksandria stanowi dogodny przykład tego, co można by rozpatrywać jako imperialną wersję wielokulturowości. Miasto to było zamieszkane mniej więcej w jednej trzeciej przez Greków, Żydów i Egipcjan, i wydaje się, że za czasów rządów Ptolemeuszów koegzystencja tych trzech wspólnot miała zdecydowanie pokojowy charakter. W okresie późniejszym urzędnicy rzymscy faworyzowali sporadycznie swych greckich poddanych, przypuszczalnie ze względu na pokrewieństwo kulturowe bądź z uwagi na lepiej rozwiniętą organizację polityczną tej wspólnoty (tylko Grecy posiadali formalny status obywateli), i to rozluźnienie rygorów imperialnej neutralności stało się przyczyną krwawych konfliktów w mieście. Ruchy mesjanistyczne, które narodziły się w społeczności aleksandryjskich Żydów, częściowo w reakcji na wrogą postawę Rzymian, doprowadziły do smutnego końca wielokulturowej koegzystencji. Ale stulecia pokojowego współistnienia wskazują, że rządy imperialne kryją w sobie również lepsze możliwości. Jest rzeczą interesującą, że chociaż owe wspólnoty zachowywały prawną i społeczną odrębność, istniała między nimi znacząca wymiana handlowa i intelektualna – stąd właśnie wywodzi się hellenistyczna wersja judaizmu, którą, pod wpływem greckich filozofów, stworzyli pisarze aleksandryjscy, tacy jak Filon. Trudno wyobrazić sobie, by takie osiągnięcia mogły powstać w innych warunkach niż te, jakie tworzą rządy imperialne.

System „millat” państwa otomańskiego ukazuje inną wersję imperialnych rządów tolerancji, która uzyskała daleko bardziej rozwiniętą i trwalszą postać. W tym wypadku samorządne wspólnoty miały czysto religijny charakter, a ponieważ Turcyosmańscy byli muzułmanami, nie zachowywali bynajmniej neutralnej postawy wobec innych religii. Religią państwową imperium otomańskiego był islam, ale trzy inne wspólnoty religijne – wyznawcy prawosławia, Kościoła ormiańskiego i judaizmu – uzyskały prawo tworzenia autonomicznych organizacji. Te trzy wspólnoty, niezależnie od ich względnej liczebności, posiadały równe prawa. W stosunkach z muzułmanami podlegały takim samym restrykcjom – które dotyczyły na przykład ubioru, prozelityzmu i małżeństw mieszanych – i przysługiwały im identyczne uprawnienia do sprawowania jurysdykcji nad swoimi członkami. Millaty mniejszości (słowo to oznacza wspólnotę religijną) podzielone były z kolei wedle kryteriów etnicznych, językowych i regionalnych i niektóre różnice praktyk religijnych były tym samym prawnie usankcjonowane w ramach systemu. Członkowie owych

wspólnot nie mieli wszakże prawa do wolności sumienia i stowarzyszania się wbrew zasadom własnej wspólnoty (a każdy musiał należeć do jakiejś wspólnoty). Na obrzeżach systemu dopuszczalna była jednak większa doza tolerancji; na przykład w XVI wieku członkom sekty Karaimów, która wyodrębniła się z judaizmu, przyznano niezależność fiskalną, chociaż nie uzyskali oni statusu pełnoprawnego millatu. Zasadniczo imperium wychodziło zatem naprzeciw potrzebom grup, ale nie jednostek – o ile same grupy nie opowiadały się za liberalizmem (jak czynił to najwyraźniej protestancki millat, który powstał w późnym okresie dziejów imperium otomańskiego).

Obecnie wszystko to należy już do przeszłości (Związek Radziecki był ostatnim z imperiów): autonomiczne instytucje, starannie przestrzegane granice, etnicznie zróżnicowane dowody tożsamości, rozbudowany aparat biurokratyczny. Ostatecznie autonomia nie miała zbyt wielkiego znaczenia (co było przypuszczalnie jedną z przyczyn upadku imperiów); jej zakres został poważnie okrojony pod wpływem nowoczesnych idei suwerenności i totalistycznych ideologii, które nie odnosiły się przychylnie do tworzenia sprzyjających warunków dla odmienności. Jednak różnice etniczne i religijne przetrwały i wszędzie tam, gdzie pokrywały się z podziałami terytorialnymi, miejscowe organy przedstawicielskie, które były mniej lub bardziej reprezentatywne, zachowały pewne szcątkowe funkcje i symboliczną władzę. Kiedy zaś zaczęły upadać imperia, zdołały one szybko przekształcić się w pewnego rodzaju aparat państwowy, czerpiący siłę z nacjonalistycznej ideologii i dążący do suwerennej władzy – przeciw któremu występowały bardzo często silnie zakorzenione lokalne mniejszości, najwięksi beneficjenci imperialnego ładu, a zarazem jego ostatni i najbardziej zagorzali obrońcy. Z suwerennością łączy się oczywiście członkostwo w społeczności międzynarodowej, która jest najbardziej tolerancyjną formą ludzkiej społeczności, jakkolwiek aż do niedawna niełatwo się było do niej dostać. W niniejszym eseju społeczności międzynarodowej poświęcę jedynie krótkie, marginesowe uwagi, ale ważne jest, byśmy uświadomili sobie, że większość grup zamieszkujących zwarte terytoria wolałyby korzystać z przywilejów tolerancji jako państwa narodowe (lub państwa wyznaniowe), które posiadają własne rządy, siły zbrojne i granice – koegzystując z innymi państwami narodowymi w poszanowaniu wzajemnej odrębności, a przynajmniej pod rządami wspólnego zbioru praw (nawet jeśli są one rzadko egzekwowane) [...].

W kontekście tych rozważań społeczność międzynarodowa stanowi pewnego rodzaju osobliwość, ponieważ, rzecz jasna, nie jest ona formą wewnętrznego ustroju państwa. Niektórzy skłonni są twierdzić, że nie jest to w ogóle system rządów, ale raczej stan anarchii czy bezprawia. Gdyby było to prawdą, stan ów byłby stanem całkowitej tolerancji: wszystko wolno, nic nie jest zabronione, ponieważ nikt nie jest upoważniony do tego, by czegokolwiek zabraniać (lub dozwalać), choć wielu członków społeczności międzynarodowej

chętnie podjęłoby się tej roli. W rzeczywistości społeczność międzynarodowa nie jest jednak anarchiczna; jest to bardzo słaba forma rządów, która jednak charakteryzuje się tolerancją, pomimo braku tolerancji niektórych państw wchodzących w jej skład. Wszystkie grupy, które uzyskały własną państwowość, i wszelkie dozwolone przez nie praktyki (z pewnymi ograniczeniami, które za chwilę omówię) są tolerowane przez społeczność państw. Tolerancja stanowi podstawowy aspekt suwerenności i to ona w istotny sposób przyczynia się do tego, że suwerenność jest stanem tak pożądanym.

Suwerenność daje gwarancję, że nikt po tamtej stronie granicy nie może ingerować w to, co dzieje się po tej stronie. Ludzie po tamtej stronie zajmować mogą postawę rezygnacji, obojętności, stoickiej akceptacji, zaciekawienia lub entuzjazmu wobec praktyk, które są tutaj stosowane, i tym samym nie będą skłonni do ingerencji. Może być również tak, że akceptują oni obustronną logikę suwerenności: nie mieszamy się do waszych spraw, jeśli wy nie mieszacie się do naszych. „Żyj i daj żyć innym” to stosunkowo łatwa dewiza, jeśli żyje się po dwóch stronach wyraźnie wytyczonej granicy. Mogą też aktywnie manifestować swoją wrogość, gorąco pragnąc potępić kulturę i obyczaje swoich sąsiadów, ale nie są gotowi ponosić kosztów bezpośredniej ingerencji. Biorąc pod uwagę naturę społeczności międzynarodowej, owe koszty mogą okazać się wysokie: obejmują mobilizację armii, przekroczenie granicy, zabijanie i ponoszenie ofiar w ludziach.

Dyplomaci i mężowie stanu zajmują najczęściej drugą z tych postaw. Akceptują logikę suwerenności, ale nie mogą odwracać po prostu wzroku od osób i praktyk, które w ich ocenie nie mogą być tolerowane. Muszą prowadzić negocjacje z tyranami i mordercami, a także, co ma bliższy związek z tematem naszych rozważań, czynić ustępstwa wobec interesów krajów, w których dominująca kultura lub religia usprawiedliwia np. okrucieństwo, ucisk, mizoginię, rasizm, niewolnictwo czy tortury. Kiedy dyplomaci ściskają ręce tyranom albo łamią się z nimi chlebem, to czynią to niejako w rękawiczkach; owe działania nie mają żadnego znaczenia moralnego. Ale układy, które z nimi zawierają, mają już rzeczywiste moralne znaczenie: są one aktami tolerancji. W imię zachowania pokoju albo w przeświadczeniu, że kulturowe lub religijne reformy muszą zostać przeprowadzone od wewnątrz, muszą stanowić dzieło miejscowych sił, uznają ów inny kraj za suwerennego członka społeczności międzynarodowej. Uznają jego niezależność polityczną i integralność terytorialną, które wspólnie konstytuują znacznie mocniejszą wersję wspólnotowej autonomii od tej, jaka istniała w wielonarodowych imperiach.

Dyplomatyczne układy i procedury dają nam pewne wyobrażenie o tym, co można nazwać etykietą tolerancji. Etykieta tolerancji odgrywa również pewną rolę, choć jest daleko mniej widoczna, w wewnętrznym życiu politycznym każdego kraju, gdzie nader często koegzystujemy z grupami, z którymi nie utrzymujemy i nie chcemy utrzymywać bliższych więzi społecznych.

Nad kształtem owej koegzystencji czuwają urzędnicy państwowi, którzy pełnią funkcję dyplomatów w wewnętrznym życiu politycznym kraju. Urzędnicy państwowi mają oczywiście większą władzę niż dyplomaci, toteż koegzystencja, którą powierzono ich pieczy, podlega znacznie surowszym rygorom niż koegzystencja suwerennych państw w społeczności międzynarodowej.

Suwerenność państwa ma jednak również swoje granice, które zostały sformułowane najwyraźniej w prawnej doktrynie interwencji humanitarnej. Działania lub praktyki, które „wstrząsają sumieniem ludzkości”, nie są w zasadzie tolerowane. Biorąc pod uwagę słabość rządów społeczności międzynarodowej, oznacza to w praktyce, że każde państwo, które jest członkiem tej społeczności, jest uprawnione do użycia siły, by położyć kres temu, co dzieje się w innym państwie, jeśli dzieją się tam rzeczy straszne. Zasady politycznej niezależności i integralności terytorialnej nie stanowią ochrony dla barbarzyństwa. Nikt nie jest jednak zobligowany do użycia siły; społeczność Międzynarodowa nie dysponuje egzekutywą, której funkcją jest powstrzymanie niedopuszczalnych praktyk. Nawet w obliczu oczywistych przypadków brutalnych represji na szeroką skalę, interwencja humanitarna pozostaje całkowicie dobrowolnym działaniem. Praktyki Czerwonych Khmerów w Kambodży, by odwołać się do najprostszego przykładu, były niedopuszczalne z punktu widzenia moralności i prawa, a ponieważ Wietnamczycy postanowili dokonać inwazji na ten kraj i położyć kres owym praktykom, nie były one faktycznie tolerowane. Ale szczęśliwe zbiegi okoliczności, w wyniku których to, co nie powinno być tolerowane, pokrywa się z tym, co tolerowane nie jest, należą do rzadkości. Łamanie zasad humanitarnej tolerancji nie jest zwykle wystarczającym powodem, który mógłby przeważać nad niebezpieczeństwami, jakie pociąga za sobą interwencja, zaś dodatkowe powody skłaniające do podjęcia interwencji – natury geopolitycznej, ekonomicznej czy ideologicznej – występują tylko w nielicznych przypadkach.

Można by wyobrazić sobie dokładniej sprecyzowane granice tolerancji wiążącej się z suwerennością: niedopuszczalne praktyki w suwerennych państwach mogłyby stanowić okoliczność usprawiedliwiającą wprowadzenie ekonomicznych sankcji przez niektórych lub przez wszystkich członków społeczności międzynarodowej. Nałożenie częściowego embarga na Republikę Południowej Afryki z powodu praktyk apartheidu jest dogodnym, choć rzadkim przykładem takiej interwencji. Powszechne potępienie, zerwanie wymiany kulturalnej i aktywna propaganda również służą mogą okazywaniu nietolerancji wobec łamania zasad humanitarnych, choć tego rodzaju sankcje rzadko okazują się skuteczne. Możemy zatem powiedzieć, że społeczność międzynarodowa jest z zasady tolerancyjna, a ponadto, że okazuje tolerancję wykraczającą poza własne zasady, ze względu na słabość tej formy rządów [...].

Zanim przystąpię do rozważania państwa narodowego jako jednej z możliwych form tolerancyjnego społeczeństwa, chciałbym omówić pokrótce typ

ustroju, który wykazuje większe podobieństwo moralne do wielonarodowego imperium, choć z politycznego punktu widzenia rzadziej bywa jego spadkobiercą – państwo związkowe czy też państwo dwu- lub trójnarodowe. Przykłady, takie jak Belgia, Szwajcaria, Cypr, Liban czy nieszczęsna Bośnia, pokazują zarówno szerokie spektrum możliwości, jak i potencjalne niebezpieczeństwa. Idea państwa związkowego jest programem heroicznym, albowiem zmierza ona do utrzymania imperialnej koegzystencji bez imperialnych urzędników i bez dystansu, który sprawiał, że ich rządy były w mniejszym lub większym stopniu bezstronne. Różnorodne grupy nie są już tolerowane przez odrębną, zewnętrzną władzę; muszą odtąd tolerować się nawzajem i muszą wspólnie wypracować reguły swojej koegzystencji.

Idea wydaje się atrakcyjna: prosta, bezpośrednia ugoda dwóch lub trzech wspólnot (w praktyce ugoda ich przywódców lub elit), która jest przedmiotem swobodnych negocjacji między zainteresowanymi stronami. Uzgadniają one pewne regulacje ustrojowe, projektują instytucje, dzielą urzędy państwa we i zawierają polityczny układ, który chroni ich rozbieżne interesy. Państwo związkowe nie jest jednak całkowicie dowolną konstrukcją. Na ogół wspólnoty zawierające układ żyły razem (a mówiąc ściślej, obok siebie) przez długi okres, zanim podjęto oficjalne negocjacje. Na ogół jednoczącym je początkowo spoiwem była władza imperialna; niejednokrotnie też do ich połączenia dochodziło w wyniku prób zrzucenia imperialnego jarzma. Ale wszystkie te związki są pochodną bezpośredniego sąsiedztwa: wspólnego życia na tej samej ziemi, nawet jeśli nie w tych samych wioskach, to w pobliżu granic, które nie były ściśle wytyczone i które łatwo można było przekroczyć. Członkowie owych grup rozmawiali ze sobą i wymieniali towary, toczyli walki i zawierali pokój niemal na każdym lokalnym szczeblu – ale nigdy nie spuszczały z oczu policji i wojska jakiegoś obcego władcy. Teraz muszą się strzec tylko siebie nawzajem.

Pokojowe współistnienie takich grup nie jest wcale niemożliwe. Może ono przynieść pomyślne rezultaty zwłaszcza wówczas, gdy powstanie państwa związkowego jest poprzedzone pojawieniem się silnych ruchów nacjonalistycznych i ideologiczną mobilizacją różnych wspólnot. Najlepsze wyniki przynoszą negocjacje elit dawnych „autonomii”, które często mają autentyczne poszanowanie dla swych wzajemnych praw, zaś pokój i stabilność (i utrwalenie władzy elit) leżą w ich wspólnym interesie; są one także gotowe podzielić się władzą polityczną. Ale umowy zawarte przez elity, które odzwierciedlają liczebność i ekonomiczną siłę łączących się wspólnot, są później zależne od stabilności ich społecznego podłoża. Państwo związkowe jest z góry skazane na konstytucyjne ograniczoną dominację jednej ze stron albo ich względną równość. Dzieli się urzędy, ustala się proporcjonalne udziały w służbie państwowej, przydziela się publiczne fundusze – a wszystko to odbywa się zgodnie z zasadą ograniczonej dominacji lub względnej równości. Na gruncie tych porozumień każda z grup żyje stosunkowo bezpiecznie, zgodnie ze swymi zwyczajami, a nawet

w zgodzie z własnym prawem zwyczajowym; może również posługiwać się swoim językiem nie tylko w domach, ale również w przestrzeni publicznej. Uświęcone tradycją zwyczaje pozostają nienaruszone.

To właśnie lęk przed naruszeniem owych zwyczajów prowadzi do rozpadu państwa związkowego. Zmiany natury społecznej lub demograficznej przeobrażają społeczne podłoże państwa, naruszają równowagę liczebności i siły, zagrażają ustalonym formom dominacji lub równości, podważają dawne porozumienia. Jedna ze stron zaczyna się nagle wydawać zagrożeniem dla wszystkich pozostałych. Wzajemna tolerancja opiera się na ufności, nie tyle w dobrą wolę innych ludzi, ile raczej w instytucjonalne regulacje, które chronią nas przed skutkami złej woli. Oto jednak instytucjonalne regulacje zaczynają walić się w gruzy, a stan niepewności, który to rodzi, przekreśla możliwość tolerancji. Nie mogę żyć tolerancyjnie obok innego, który mi zagraża. Jakiego niebezpieczeństwa się obawiam? Takiego, że państwo związkowe przekształci się w zwykłe państwo narodowe, w którym stanę się członkiem mniejszości liczącym na to, że będę tolerowany przez swych dawnych partnerów, którzy nie potrzebują już mojej tolerancji.

Liban jest oczywistym przykładem smutnego końca porozumień regulujących zasady państwa związkowego; stanowił on wzorzec dla opisu, który powyżej przedstawiłem. W przypadku Libanu istotną rolę odegrały jednak nie tylko przemiany społeczne. Zasadniczo nowa sytuacja demograficzna i ekonomiczna w Libanie powinna była doprowadzić do renegotjacji dawnych uzgodnień, do nowego podziału urzędów państwowych i funduszy publicznych. Jednak przeobrażenia ideologiczne, które towarzyszyły przemianom społecznym, niezmiernie utrudniły osiągnięcie nowych porozumień. Fanatyzm nacjonalistyczny i religijny oraz emocje, które nieuchronnie mu towarzyszą, nieufność i strach, przekształciły owe negocjacje w wojnę domową (i spowodowały inwazję Syryjczyków, którzy wystąpili w roli imperialnych rozjemców). W takich warunkach państwo związkowe zdradza wyraźne znamiona preideologicznej formy rządów. Tolerancja nie jest wcale skazana na porażkę, gdy na scenie pojawiają się nacjonalizm i religia, a państwo związkowe może być nadal jej najbardziej moralnie pożądaną postacią. Jednak w praktyce państwo narodowe jest obecnie bardziej prawdopodobną formą rządów tolerancji: jedna grupa, dominująca na całym obszarze kraju, która nadaje kształt życiu publicznemu i toleruje mniejszości narodowe i religijne – zamiast dwóch lub trzech grup żyjących bezpiecznie na swojej ziemi i okazujących wzajemną tolerancję [...].

Większość państw, które wchodzi w skład społeczności międzynarodowej, to państwa narodowe. Określenie to nie oznacza jednak, że ludność tych państw jest narodowościowo (lub etnicznie czy religijnie) homogeniczna. W świecie współczesnym homogeniczność jest rzadkim, albo zgoła nieobecnym, zjawiskiem. Oznacza ono tylko, że jedna, dominująca grupa organizu-

je życie publiczne w sposób, który odzwierciedla jej historię i kulturę, i jeśli wszystko układa się pomyślnie, zapisuje następne karty swojej historii i podtrzymuje swą kulturę. To właśnie takie cele przesadzają o kształcie edukacji publicznej, decydują o symbolach i rytuałach życia publicznego, określają państwowy kalendarz i wyznaczone dni świąteczne. Państwo narodowe nie zachowuje neutralności wobec różnych historii i kultur; jego aparat polityczny jest maszyną służącą reprodukcji narodowej. Grupy narodowościowe dążą do uzyskania państwowości właśnie po to, aby objąć kontrolę nad tymi środkami reprodukcji. Ich członkowie mogą oczekiwać czegoś więcej – mogą żywić ambicje, które obejmują rzeczy tak różne, jak ekspansja i dominacja polityczna albo wzrost gospodarczy i wewnętrzny rozwój kraju. Ale tym, co usprawiedliwia ich działania, jest żarliwe ludzkie pragnienie przetrwania.

Państwo, które tworzą członkowie takiej grupy, może jednak, jak czynią to na ogół liberalne i demokratyczne państwa narodowe, tolerować mniejszości. Tolerancja ta przyjmuje rozmaite formy, choć rzadko osiąga pułap pełnej autonomii występującej w dawnych imperiach. Szczególnie trudna do wprowadzenia jest autonomia regionalna, ponieważ mieszkający w takim regionie członkowie nacji dominującej podlegaliby wówczas „obcym” rządowi we własnym kraju. Rzadko występują również rozwiązania typu korporacyjnego; samo państwo narodowe jest bowiem czymś w rodzaju kulturowej korporacji i rości sobie pretensje do wyłączności we wprowadzaniu takich regulacji na swym terytorium.

Tolerancja w państwach narodowych nie koncentruje się zwykle na grupach, ale na ich jednostkowych członkach, którzy najczęściej są traktowani szablonowo, przede wszystkim jako obywatele, a następnie jako członkowie tej czy innej mniejszości. Jako obywatele mają takie same prawa i obowiązki jak wszyscy inni; oczekuje się od nich także aktywnego zaangażowania w polityczną kulturę większości. Jako członkowie mniejszości posiadają właściwości charakterystyczne dla swego „rodu” i mają prawo do zakładania dobrowolnych stowarzyszeń, organizacji wzajemnej pomocy, szkół prywatnych, towarzystw kulturalnych, wydawnictw itd. Nie mogą jednak organizować się w autonomiczne wspólnoty i sprawować jurysdykcji nad członkami swoich grup mniejszościowych. Religia, kultura i historia mniejszości są domeną tego, co można by nazwać zbiorowością prywatną, do której zbiorowość publiczna, państwo narodowe, odnosi się zawsze nie ufnie. Wszelkie żądania dotyczące możliwości wyrażania kultury mniejszości w sferze publicznej mogą łatwo wzbudzić niepokój większości (takie są źródła toczących się we Francji sporów o noszenie muzułmańskich nakryć głowy w szkołach państwowych). Kiedy dziewiętnastowieczni niemieccy Żydzi mówili o sobie, że są „Niemcami na ulicy, a Żydami w domu”, to dawali wyraz pragnieniu, by państwo narodowe opierało się na zasadzie, która czyniłaby prawo do prywatności jednym z wymogów tolerancji.

Polityka językowa jest jednym z najważniejszych obszarów, na których usiłowano zarówno narzucić, jak i zakwestionować tę zasadę. Dla wielu narodów język stanowi zasadniczy aspekt ich jedności. Tworzyły się one po części w wyniku procesu powstawania jednolitego języka, kiedy to dialekty regionalne musiały ustępować miejsca dialektowi centralnych ośrodków – choć niektóre z nich zdołały przetrwać, stając się tym samym zarzewiem subnarodowego lub protonarodowego oporu. Dziedzictwem tych historycznych procesów jest głęboka niechęć wobec tolerowania innych języków, gdy stają się one czymś więcej niż środkiem porozumiewania się w kręgu rodzinnym i obrzędach religijnych. Nacja większościowa domaga się więc zwykle, by mniejszości uczyły się jej języka i posługiwały się nim, załatwiając wszystkie sprawy, które wiążą się ze sferą publiczną – głosując w wyborach, udając się do sądu, rejsując umowy prawne itd.

Mniejszości, jeśli dysponują wystarczającą siłą, a zwłaszcza jeśli zamieszkują zwarte obszary, będą dążyły do prawnego usankcjonowania własnych języków w szkołach państwowych, dokumentach prawnych i oznakowaniach w miejscach publicznych. Czasami któryś z języków mniejszości uzyskuje faktycznie status drugiego języka urzędowego; najczęściej jednak utrzymuje się tylko w domach, kościołach i szkołach prywatnych (albo powoli, stopniowo zanika). Równocześnie nacja dominująca staje się świadkiem przeobrażeń, jakim jej własny język ulega pod wpływem językowych praktyk mniejszości. Akademiści lingwiści usiłują za wszelką cenę zachować „czystą” wersję języka narodowego, a raczej to, co za taką wersję uważają, ale ich rodacy wykazują często zdumiewającą gotowość do przyjmowania obcych lub mniejszościowych zwyczajów językowych. To także, jak sądzę, stanowi pewien próbiez tolerancji.

Państwa narodowe, nawet jeśli opierają się na liberalnych zasadach, pozostawiają mniej miejsca dla odmienności niż wielonarodowe imperia i państwa związkowe – i, oczywiście, znacznie mniej miejsca niż społeczność międzynarodowa. Ponieważ członkowie mniejszości, którzy korzystają z przywilejów tolerancji, są równocześnie obywatelami posiadającymi wszelkie prawa i obowiązki, praktyki grup mniejszościowych stają się znacznie częściej niż w wielonarodowych imperiach przedmiotem głosowania większościowego. Wewnątrz grupowe formy dyskryminacji i dominacji, które przez długi czas były akceptowane – a w każdym razie nie wywoływały sprzeciwu – stają się niemożliwe do przyjęcia z chwilą, gdy członkowie grupy uzyskują status obywateli. Ma to jednak dwojakie konsekwencje, które musi uwzględniać każda teoria tolerancji: choć państwo narodowe jest mniej tolerancyjne wobec grup, to może jednak zmuszać grupy do okazywania większej tolerancji jednostkom. To drugie zjawisko jest konsekwencją (częściowego i nie zakończonego) procesu przekształcania się owych grup w dobrowolne stowarzyszenia. W miarę rozluźniania się wewnętrznej kontroli, grupy mniejszościowe mogą utrzymać swych członków tylko o tyle, o ile mają przekonujące doktryny, atrakcyjną kulturę, użyteczne organizacje

i o ile poczucie przynależności do grupy ma liberalny, niekrępujący charakter. Istnieje również pewna strategia alternatywna: zamykanie się w sztywnym kręgu sekciarskich rygorów. Stwarza ona jednak nadzieję na utrzymanie niewielkiego grona prawdziwych wyznawców. W celu pozyskania większej liczby członków konieczne są bardziej otwarte, luźniejsze formy organizacyjne. Wszystkie takie formy stwarzają jednak podobne niebezpieczeństwa: stopniowego zacierania się odrębności grupy i jej sposobu życia.

Pomimo owych problemów wiele znaczących form odmienności, zwłaszcza religijnej, zdołało utrzymać się w liberalnych, demokratycznych państwach narodowych. W istocie mniejszości potrafiły często z dużym powodzeniem realizować i reprodukować pewną wspólną kulturę właśnie dlatego, że znajdowały się pod presją narodowej większości. Przygotowywały się, zarówno społecznie, jak psychicznie, do stawienia oporu, czyniąc ze swoich rodzin, więzi sąsiedzkich, Kościołów i stowarzyszeń pewnego rodzaju namiastkę ojczyzny, której granic starały się bronić ze wszystkich sił. Nastąpił oczywiście odpływ jednostek, które próbowały podawać się za członków większości, przyswajając sobie powoli jej sposób życia, bądź zawierały mieszane małżeństwa i wychowywały dzieci, które nie pamiętały lub nie znały kultury mniejszości. Ale dla przeważającej części ludzi takie wewnętrzne przeobrażenia były zbyt trudne, zbyt bolesne albo za bardzo upokarzające; trzymali się oni kurczowo własnej tożsamości i innych ludzi identyfikujących się z tą samą wspólnotą.

Mniejszości narodowe (w znacznie większym stopniu niż mniejszości religijne) są grupami najczęściej narażonymi na rozmaite niebezpieczeństwa. Jeśli grupy te zamieszkują zwarte terytoria – tak jak Węgrzy w Rumunii – to nie bez racji będą posądzane o to, że żywią nadzieję na utworzenie własnego państwa lub inkorporację do państwa sąsiedniego, w którym ich pobratymcy dzierżą suwerenną władzę. Arbitralne procedury ustalania granic państwowych notorycznie prowadzą do powstawania tak rozmieszczonych mniejszości, grup, które są narażone na tego rodzaju podejrzania i niezmiernie trudne do tolerowania. Najlepszym wyjściem byłoby przypuszczalnie przesunięcie granic i stworzenie im możliwości oderwania się od państwa albo zagwarantowanie pełnej autonomii. Okazujemy tolerancję innym, gdy ograniczamy prerogatywy naszego państwa w taki sposób, aby owi inni mogli żyć w przestrzeni społecznej dostosowanej do ich potrzeb. Daleko bardziej prawdopodobne są, oczywiście, inne rozwiązania: przyznanie urzędowego statusu językowi mniejszości i przekazanie bardzo ograniczonych kompetencji miejscowej administracji zdarza się dość powszechnie, choć często towarzyszą temu próby osiedlania członków większości w newralgicznych politycznie rejonach przygranicznych i powtarzające się kampanie asymilacyjne.

Po pierwszej wojnie światowej podejmowano pewne próby zagwarantowania tolerancji mniejszościom narodowym mieszkającym w nowych (i skrajnie heterogenicznych) „państwach narodowych” Europy Wschodniej. Gwa-

rantem ich praw była Liga Narodów, zaś owe gwarancje zostały zapisane w licznych traktatach narodowościowych i mniejszościowych. Jest rzeczą znaną, że owe traktaty przypisywały prawa nie grupom, lecz szablono- rozumianym jednostkom. I tak polski traktat mniejszościowy dotyczy „polskich obywateli, którzy należą do rasowych, religijnych lub językowych mniejszości”. Z takiego sformułowania nie wynikają żadne konsekwencje dla autonomii grup mniejszościowych; nie ma tu mowy o przekazaniu części uprawnień miejscowej administracji czy mniejszościowym szkolnictwie. W rzeczywistości nawet gwarancje praw jednostki okazały się iluzoryczne: większość nowych państw potwierdziła swą suwerenność, ignorując (lub unieważniając) owe traktaty, a Liga Narodów nie była w stanie wyegzekwować ich respektowania.

Jednak te nieudane próby zasługują z pewnością na kontynuowanie, przy czym powinny one zapewne wyraźniej uwzględniać wszystko to, co łączy przeciętnego członka mniejszości z innymi członkami tej grupy. ONZ-owski Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych (1966) czyni dalszy krok w tym kierunku: osoby należące do tych grup mniejszościowych „nie mogą być pozbawione prawa do własnego życia kulturalnego, wyznawania i praktykowania własnej religii oraz posługiwania się własnym językiem wraz z innymi członkami danej grupy”. Warto zwrócić uwagę, że sformułowanie to pozostaje nadal w zgodzie z zasadą państwa narodowego: grupa mniejszościowa jako ciało zbiorowe nie uzyskuje żadnego statusu prawnego; jednostki działają wraz z innymi członkami danej grupy, a tylko większość narodowa może działać jako wspólnota.

W czasie wojny lojalność mniejszości narodowych wobec państwa narodowego, niezależnie od tego, czy zamieszkują one zwarte obszary i czy są uznawane przez społeczność międzynarodową, łatwo może zostać podana w wątpliwość – nawet wbrew wszelkim dostępnym świadectwom, jak to było w przypadku antynazistowskich uchodźców niemieckich we Francji w pierwszych miesiącach drugiej wojny światowej. Także w tym wypadku tolerancja załamuje się, gdy inni wydają się nieść zagrożenie albo gdy nacjonalistyczni demagodzy stwarzają ich groźny wizerunek. Los Amerykanów pochodzenia japońskiego w kilka lat później jest kolejnym potwierdzeniem tej tezy – ich amerykańscy współobywatele naśladowali niejako społeczeństwa klasycznych państw narodowych. W rzeczywistości Japończycy nie byli jednak, i nie są, przynajmniej w zwykłym rozumieniu tego słowa, mniejszością narodową w Stanach Zjednoczonych: kto miałby bowiem stanowić nację większościową. Większości w społeczeństwie amerykańskim mają tymczasowy charakter; tworzą się wedle rozmaitych kryteriów dla różnych celów i w różnorodnych okolicznościach (mniejszości są również tymczasowe, choć pochodzenie rasowe w połączeniu z niewolnictwem stanowi tu pewien wyjątek; rozważę ten wyjątkowy przypadek nieco później). W przeciwieństwie do tego najistotniejszą cechą państwa narodowego jest występowanie trwałej większości. Tolerancja w państwach narodowych ma tylko jedno źródło i może promieniować, albo

nie promieniować, tylko w jednym kierunku. Przypadek Stanów Zjednoczonych ukazuje diametralnie odmienny zbiór regulacji ustrojowych [...].

Piątym modelem koegzystencji i możliwych form tolerancji jest społeczeństwo imigranckie. W tym wypadku członkowie różnych grup pozostawili swą macierzystą ziemię, swoją ojczyznę daleko za sobą; pojedynczo lub z rodzinami przybywali do nowego kraju, a następnie rozpraszali się na jego obszarze. Wprawdzie imigranci napływali falami w wyniku presji podobnych czynników politycznych i ekonomicznych, nie przybywali jednak w zorganizowanych grupach. Nie są kolonistami, którzy świadomie zamierzają zaszczerpić swą rodziną kulturę w nowym miejscu. Dla wygody łączyli się tylko w stosunkowo nieliczne grupy, które zawsze mieszały się z innymi, podobnymi grupami w miastach, państwach i regionach. Nie wchodzi tu zatem w grę żadna forma autonomii terytorialnej. (Choć społeczeństwo Kanady jest społeczeństwem imigranckim, Quebec stanowi wyjątek od tej reguły; pierwsi osadnicy przybyli tu jako koloniści, a nie jako imigranci, i zostali następnie podbici przez Brytyjczyków. Odrębnie należy też potraktować ludność tubylczą, która również padła ofiarą podboju. W tej części moich rozważań skoncentruję się głównie na imigrantach. W sprawie Quebecois i ludności tubylczej; o czarnych Amerykanach, którzy zostali przywiezieni jako niewolnicy).

Jeśli grupy etniczne i religijne mają utrzymać się przy życiu, to muszą teraz zabiegać o to wyłącznie jako dobrowolne stowarzyszenia. Oznacza to, że największym zagrożeniem jest dla nich obojętność ich własnych członków, a nie nietolerancja ze strony innych. Państwo, gdy tylko wyzwoli się spod dominacji pierwszych imigrantów, którzy zawsze wyobrażali sobie, że tworzą własne państwo narodowe, nie angażuje się po stronie żadnej z grup, które wchodzi w jego skład. Zachowuje język pierwszych imigrantów, a także – co należałoby obwarować jednak pewnymi zastrzeżeniami – ich polityczną kulturę, ale, przynajmniej gdy idzie o jego współczesne osiągnięcia, państwo pozostaje, jak ujmuje to obiegowa formuła (i zgodnie z jego fundamentalną zasadą), neutralne wobec różnych grup, tolerancyjne dla każdej z nich i autonomiczne w swoich celach.

Państwo to rości sobie wyłączne prawa do jurysdykcji nad wszystkimi swoimi obywatelami jako jednostkami, a nie członkami różnorodnych grup. Ścisłe rzecz biorąc, przedmiotem tolerancji są zatem decyzje i działania jednostki: akt wstępowania do wspólnoty, uczestnictwo w obrzędach związanych z przynależnością do grupy i kultem religijnym, formy ekspresji kulturowej odmienności itd. Państwo skłania poszczególnych ludzi, by tolerowali siebie nawzajem jako jednostki, by traktowali każdy przypadek odmienności jako upersonifikowaną (a nie stereotypową) wersję kultury grupowej – co oznacza zarazem, że członkowie każdej grupy, jeśli mają manifestować cnotę tolerancji, muszą wzajemnie zaakceptować swoje odmienne wersje jej kultury. Po krótkim czasie istnieje wiele wersji kultury każdej grupy mniejszościowej i wiele różnych

stopni zaangażowania w każdą z kultur. Tolerancja przyjmuje zatem skrajnie zdecentralizowaną postać: każdy musi tolerować każdego innego.

Żadna grupa w społeczeństwie imigranckim nie ma prawa organizować się, stosując przymus wobec swoich członków, nie ma prawa zawłaszczać przestrzeni publicznej ani skupiać w swych rękach wszystkich ogólnospołecznych zasobów. Żadne formy korporacjonizmu nie są dozwolone. Oczywiście zasada ta wprowadzana jest w życie stopniowo i w wielce niedoskonały sposób. Zasadniczo w szkołach publicznych naucza się historii oraz „praw i obowiązków obywatela” państwa, któremu nie przypisuje się żadnej tożsamości narodowej, lecz tylko tożsamość polityczną. Na przykład od czasu utworzenia szkół publicznych w Stanach Zjednoczonych w szkołach tych nauczano tego, co Anglo-Amerykanie uważali za swą własną historię i kulturę – której początki sięgają starożytnej Grecji i Rzymu i która obejmuje języki klasyczne i literaturę. Istniały, i nadal istnieją, ważne racje, które usprawiedliwiają taki program nauczania, nawet po napływie następnych fal imigracji w połowie XIX wieku (gdy przyjeżdżali Niemcy i Irlandczycy) i na przełomie stuleci (mieszkańcy Europy Południowej i Wschodniej), ponieważ taki rodzaj edukacji pozwala najlepiej zrozumieć amerykańskie instytucje polityczne. W czasach mniej odległych (i w trakcie trzeciej wielkiej fali imigracji, która tym razem składała się głównie z przybyszów z krajów pozaeuropejskich) podejmowano próby włączenia historii i kultury tych różnorodnych grup do programów nauczania, zagwarantowania im pewnego rodzaju równorzędnego statusu i stworzenia w ten sposób „wielokulturowego” szkolnictwa. W rzeczywistości kultura Zachodu nadal dominuje w programach szkolnych niemal w każdym zakątku Stanów Zjednoczonych.

Państwo to nie powinno również angażować się po stronie kultury żadnej grupy albo w równym stopniu powinno udzielać wsparcia wszystkim grupom – np. starając się rozbudzić ogólnie pojętą religijność, jak czyniły to plakaty rozmieszczane w pociągach i autobusach w latach pięćdziesiątych; nakłaniały one Amerykanów, by „uczęszczali do kościoła, który sami sobie wybrali”. Jak wskazuje ten slogan, neutralność jest zawsze kwestią stopnia. W rzeczywistości niektóre grupy są faworyzowane kosztem innych – w tym wypadku faworyzowane są te grupy, których „Kościoły” są mniej lub bardziej podobne do religijnych organizacji pierwszych imigrantów protestanckich; inni korzystają jednak nadal z przywilejów tolerancji. Ani uczęszczanie do kościoła, ani żadne inne specyficzne praktyki kulturowe nie stają się również warunkiem uzyskania praw obywatelskich. Opuszczenie własnej grupy i przyjęcie dominującej tożsamości politycznej (w tym wypadku tożsamości „amerykańskiej”) jest zatem stosunkowo łatwe i nie musi wcale być upokarzające.

Wielu ludzi w społeczeństwie imigranckim woli jednak wybrać „kreskowaną” (*hyphenated*) czy też podwójną tożsamość, zróżnicowaną wedle kryteriów kulturowych lub politycznych. Na przykład „kreska” w zbitce „włosko-ame-

rykański” jest symbolem zaakceptowania „włoskości” przez innych Amerykanów; symbolem uznania, że „Amerykanin” oznacza tożsamość polityczną, pozbawioną mocnych czy specyficznych wymogów kulturowych. Ma to, rzecz jasna, tę konsekwencję, że „Włoch” oznacza tożsamość kulturową pozbawioną implikacji politycznych. Jest to jedyna forma, w jakiej włoskość jest tolerowana w Stanach Zjednoczonych, i Amerykanie włoskiego pochodzenia muszą podtrzymywać swą kulturę, jeśli mogą – czy też tak długo jak mogą – to czynić, w sferze prywatnej dzięki dobrowolnemu wysiłkowi i wsparciu zaangażowanych jednostek. Zasadniczo stosuje się to również do wszystkich grup kulturowych i religijnych, nie tylko do grup mniejszościowych (choć, z drugiej strony, nie ma tu żadnej trwałej większości).

Pytanie, czy owe grupy mogą przetrwać w takich warunkach – bez wspólnotowej autonomii, dostępu do władzy i uznania prawnego statusu oraz bez terytorialnego oparcia czy niewzruszonego oporu trwałej większości – nie doczekało się jeszcze odpowiedzi. Wspólnoty religijne, zarówno sekciarskiego, jak „kościelnego” typu, radziły sobie jak dotąd w Stanach Zjednoczonych całkiem nieźle. Ale jednym z powodów ich umiarkowanych sukcesów mogła być spora doza nietolerancji, z jaką spotykała się w rzeczywistości większość z nich; nietolerancja prowadzi często, jak już wskazywałem, do scementowania więzi grupowych. Grupy etniczne radziły sobie nieco gorzej, chociaż obserwatorzy, którzy chcieliby spisać je na straty, formułują zapewne zbyt pochopne wnioski. Grupy te przetrwały, przyjmując coś, co moglibyśmy określić jako podwójnie „kreskowaną” tożsamość: kultura grupy jest na przykład amerykańsko-włoska, co oznacza, że przyjmuje ona w znacznej mierze amerykańskie formy i przeobraża się w coś wyraźnie odmiennego od włoskiej kultury w kraju macierzystym, natomiast działalność polityczna grupy jest włosko-amerykańska, to znaczy stanowi etniczną adaptację miejscowych praktyk i form politycznych. Zwróćmy uwagę, jak dalece John Kennedy był ciągle politykiem irlandzkim, Walter Mondale jest norweskim socjaldemokratą, Mario Cuomo pozostaje włoskim politykiem-intelektualistą o orientacji chadeckiej, a Jessie Jackson – czarnym kaznodzieją baptystycznym; i każdy z nich jest pod wieloma względami podobny, ale pod tym akurat względem różni się od polityków klasycznego anglo-amerykańskiego pokroju.

Nie wiadomo, czy takie formy odmienności zdołają przetrwać w następnych generacjach. Ich przetrwanie w czystym stanie jest zapewne mało prawdopodobne. Nie oznacza to jednak, że następcy czterech wymienionych postaci, i wielu innych im podobnych, nie będą się niczym od siebie różnić. W dalszym ciągu powstają bowiem nowe formy odmienności, charakterystyczne dla społeczeństw imigranckich. Nie wiemy, jak bardzo „odmienne” będą przyszłe formy odmienności.

Tolerowanie jednostkowych wyborów i spersonifikowanych wersji kultury i religii stanowi najwyższą (czy też najmocniejszą) formę rządów tolerancji.

Pozostaje jednak dalece niejasne, czy długofalową konsekwencją tego maksymalizmu będzie ożywienie czy raczej dezintegracja wspólnotowego życia grup mniejszościowych.

Obawa, że jedynym przedmiotem tolerancji mogą stać się wkrótce ekscentryczne jednostki, skłoniła niektóre grupy (a raczej ich najbardziej zaangażowanych członków) do zabiegania o aktywne wsparcie ze strony państwa – np. w formie subsydiowania i przyznawania grantów na szkoły mniejszościowe i organizacje wzajemnej pomocy. Biorąc pod uwagę logikę wielokulturowości, pomoc państwa musi być udzielana, jeśli jest udzielana wogóle, wszystkim grupom społecznym na jednakowych warunkach. W praktyce niektóre grupy dysponują jednak od początku znacznie, większymi środkami niż inne i lepiej potrafią wykorzystać wszelkie możliwości oferowane przez państwo. Struktura społeczeństwa obywatelskiego nie gwarantuje zatem równości, a silne i słabe grupy z różną skutecznością starają się pomagać swoim członkom i utrzymać ich w swoich szeregach. Gdyby państwo chciało doprowadzić do zrównania tych grup, musiałoby przeprowadzić szeroko zakrojoną redystrybucję środków i przeznaczyć na to niemałą ilość publicznych pieniędzy. Zakres tolerancji jest, przynajmniej potencjalnie, nieograniczony, ale państwo może asekurować życie wspólnotowe różnych grup tylko w pewnych politycznych i finansowych granicach [...].

Dogodnie będzie wymienić w tym miejscu kolejno rzeczy, które stanowią przedmiot tolerancji w pięciu scharakteryzowanych ustrojach (nie chcę jednak sugerować, że wyznaczają one stadia rozwoju tolerancji albo że kolejność, w jakiej je przedstawiam, odpowiada właściwemu porządkowi chronologicznemu). W wielonarodowym imperium, podobnie jak w społeczności międzynarodowej, tolerancję okazuje się grupom – niezależnie od tego, czy posiadają one status autonomicznej wspólnoty czy suwerennego państwa. Ich prawa, praktyki religijne, procedury sądowe, polityka fiskalna i dystrybucyjna, programy edukacyjne i struktury rodzinne uchodzą za uprawnione bądź dopuszczalne i podlegają tylko pewnym minimalnym i rzadko egzekwowanym (czy raczej możliwym do wyegzekwowania) ograniczeniom. Podobnie rzecz się ma z państwem związkowym, choć dochodzi tu również pewien nowy element: powszechne prawa obywatelskie, które odgrywają znacznie poważniejszą rolę niż w większości imperiów i które stwarzają państwu przynajmniej możliwość ingerowania w praktyki grupy w obronie praw jednostki. W demokratycznych państwach związkowych (takich jak Szwajcaria) możliwość ta została w pełni urzeczywistniona, ale prawa jednostki nie są skutecznie egzekwowane w wielu innych krajach, w których rządy demokratyczne są słabe, a państwo związkowe istnieje tylko dzięki tolerowaniu stowarzyszonych grup i koncentruje swoje wysiłki na utrzymaniu ich jedności.

Prawa obywatelskie zyskują znacznie większe znaczenie w państwie narodowym. Przedmiotem tolerancji staje się tu jednostka, rozumiana zarówno

jako obywatel, jak i członek pewnej konkretnej mniejszości. W państwie narodowym jednostki są niejako tolerowane ze względu na swoje nazwy rodzajowe. Od jednostek tych nie wymaga się jednak przynależności do określonego rodzaju (w odróżnieniu od posiadania obywatelstwa państwa); grupy, do których należą, nie mogą zmuszać ich do posłuszeństwa, a państwo będzie aktywnie interweniowało, broniąc ich przed wszelkimi próbami wywierania przymusu. Spektrum możliwych wyborów rozszerza się tym samym o nowe możliwości: niezobowiązującą przynależność do grupy, brak jakichkolwiek afiliacji grupowych, asymilację w grupie większościowej. W społeczeństwach imigranckich to spektrum możliwości ulega dalszemu poszerzeniu. Jednostki są tu w szczególny sposób tolerowane ze względu na ich nazwy własne, a ich wybory są rozpatrywane w indywidualnych, a nie stereotypowych kategoriach. Pojawiają się tedy spersonifikowane wersje kultury grupowej, wiele różnych sposobów bycia członkiem tej czy innej grupy, które inni członkowie owej grupy muszą tolerować choćby dlatego, że sami są tolerowani przez społeczeństwo jako całość. Postawa ortodoksyjnego fundamentalisty wyróżnia się właśnie odmową uznania owej powszechnej tolerancji za powód skłaniający do przyjęcia bardziej liberalnego punktu widzenia na kulturę religijną własnej wspólnoty. Niekiedy zwolennicy fundamentalizmu występują nawet przeciwko całemu systemowi rządów tolerancji w społeczeństwie imigranckim.

Amartya Sen

KULTURA I PRAWA CZŁOWIEKA

Źródło: A. Sen, *Rozwój i wolność*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002
(przeł. J. Łoziński)

W ostatnich czasach idea praw człowieka zdobyła sobie powszechne uznanie i uzyskała oficjalny status w międzynarodowych dyskusjach. Poważne komisje spotykają się regularnie, aby oceniać przestrzeganie praw człowieka w różnych krajach świata. Trudno nie przyznać, że retoryka praw człowieka jest dziś znacznie powszechniej akceptowana – i przywoływana – niż kiedykolwiek w przeszłości. Gdy za punkt odniesienia wziąć charakter używanego w skali międzynarodowej nawet kilka dekad temu języka, niewątpliwie odzwierciedla się w nim zmiana priorytetów. Także w literaturze traktującej o problemach rozwoju ważnym tematem są prawa człowieka.

A przecież owemu zwycięstwu idei praw człowieka towarzyszy nader głęboki w niektórych przypadkach sceptycyzm, jeśli chodzi o rzetelność i spójność ich realizacji. Pojawia się podejrzenie, że być może całą myślową strukturę będącą fundamentem wspomnianej retoryki charakteryzuje jakieś radykalne uproszczenie [...].

Na czym zatem polega problem? Wydaje mi się, że krytycy całej pojęciowej konstrukcji praw człowieka formułują trzy zasadnicze zarzuty. Sugerują, po pierwsze, że znaczenie, jakie przypisuje się prawom człowieka, podważa status systemu prawnego z jego jasno sformułowanymi prawami i zasadami ich ochrony, gdyż odwołuje się do pewnych norm prelegalnych, nie wskazując na sposoby ich egzekwowania. Chodzi tutaj ni mniej, ni więcej tylko o legitymizację praw człowieka: Skąd mają one czerpać moc obowiązującą, jeśli źródłem nie ma być przewidziany w ustroju państwa sposób stanowienia norm prawnych? Z tego punktu widzenia ludzie rodzą się bez wyposażenia w jakiegokolwiek prawa, tak jak rodzą się bez odzieży. I podobnie jak odzież pojawia się za sprawą szycia, tak prawa pojawiają się za sprawą stanowienia. Nazwę to krytyką legitymizacji.

Drugi zarzut odnosi się do formy, w jakiej występują w rozważaniach etycznych prawa człowieka. Zgodnie z tym poglądem prawo jest podstawą do roszczenia, z którym związane jest pewne zobowiązanie. Jeśli osoba *A* ma prawo do *x*, to musi też istnieć czynnik *B*, który ma obowiązek, by *A* zapewnić *x*. Kiedy niepodobna wskazać takiego zobowiązania, wtedy rzekome prawo jest pustą formułą. Z tego powodu trudno prawa człowieka uznać w ogóle za prawa. To bardzo wzniosłe, powiadają rzecznicy tego stanowiska, gdy się powiada, że

każdy człowiek ma prawo do żywności czy opieki medycznej. Dopóki jednak nie precyzuje się, kto konkretnie ma w żywność zaopatrzyć czy opiekę lekarską zapewnić, wniosłe zdania niewiele znaczą. Prawa człowieka byłyby zatem szlachetnymi sloganami, którym jednak brak jest koherencji. To stanowisko, akcentujące czysty werbalizm praw człowieka, nazwę krytyką koherencji.

Trzecie stanowisko rozpatruje prawa człowieka w kontekście etyki społecznej. Moralna ważność praw człowieka jest wedle tego poglądu zależna od obowiązującej w danej wspólnocie etyki. Czy jej wskazania mają charakter uniwersalny? Jak oceniać kulturę, w której prawa takie są mniej ważne od jakichś innych wartości lub cnót? Krytyka praw człowieka nierzadko przybiera tę właśnie postać, a najczęściej odwołuje się do rzekomej wtórności praw człowieka z punktu widzenia etyki azjatyckiej. Prawa człowieka usurpują sobie uniwersalną wartość, tymczasem takich wartości nie ma – głosi krytyka, którą nazwę kulturową [...].

Ma ona długą historię, a występowali z nią liczni krytycy tez etycznych formułowanych w kategoriach prelegalnych praw. Pomiedzy różnymi wersjami tej krytyki występują interesujące podobieństwa i różnice. Z jednej strony zatem Karol Marks twierdził, że żadne prawa nie mogą wyprzedzać instytucji państwa, czemu dał wyraz na przykład w pełnym pasji tekście *W kwestii żydowskiej*. Z drugiej strony, Jeremy Bentham uważał – jak wspomniałem wcześniej – rzekome „prawa naturalne” za „wierutne bzdury”. Niezależnie od stojących za tymi stanowiskami racji wspólne jest im to, że prawa chcą rozważać tylko w kontekście instytucji, uznają je przeto za instrumenty, nie zaś za samodzielne źródło etycznych roszczeń.

Jeśli prawa człowieka rozważać tylko z punktu widzenia systemu legalnego, to z pewnością trudno powoływać się na nie na przykład na wokandzie sądu, ale przy takim postawieniu sprawy traci się z oczu kwestię najistotniejszą. Sama kwestia legalizacji pojawia się w efekcie tego, iż pewne uproszczenia przysługują wszystkim ludziom, i to właśnie takie etyczne rozpoznanie nadaje godność prawom człowieka.

Co więcej, prawa człowieka mogą wykraczać nie tylko poza aktualne, ale i poza potencjalne gwarancje legalne. Można się na nie powoływać także w kontekstach, gdzie legalne ich egzekwowanie byłoby niewskazane. Tak oto wiele osób może przyznawać żonom prawo do uczestniczenia w podejmowaniu decyzji rodzinnych, a przecież nawet wtedy, gdy mąż jest skrajnym szowinistą, wzdragałyby się przed formalną legalizacją i urzędowym nadzorem nad wypełnianiem tego prawa. Właściwym punktem wyjścia dyskusji mogą być wolności związane z poszczególnymi prawami. Najlepiej zatem uznać, że wagę praw człowieka wykazuje rozumowanie etyczne, one same zaś są dobrą podstawą do dyskusji politycznych [...].

Przejdę teraz do pytania, czy można konerentnie wypowiadać się na temat praw człowieka bez wskazania, kto jest zobowiązany je wypełnić. Takie

podejście do prawa, które każe je wiązać jako uprawnienie z czymś innym zobowiązaniem, jest często spotykane w literaturze. Rzecznicy takiego powiązania nader krytycznie odnoszą się do „praw” w ogóle, a „praw człowieka” w szczególności, jeśli nie wskazuje się, kto jest odpowiedzialny za ich dopełnienie. Bez spełnienia tego warunku jest to dla nich czcza gadanina

Zasadnicza intencja tego zarzutu brzmi następująco: Skąd wziąć przekonanie, że można zapewnić jakieś uprawnienie, jeśli nie towarzyszy temu wskazanie odpowiadającego mu zobowiązania. Takie stanowisko zajmuje na przykład Immanuel Kant w *Krytyce praktycznego rozumu*.

Na ten zarzut można odpowiedzieć, że chociaż jest on słuszny w pewnych kontekstach, to nieograniczone jego stosowanie nie musiałoby unieważnić wszystkie te przypadki, gdy prawa rozważa się jako podstawę do roszczeń, które winny ludziom przysługiwać jako ludziom. W przypadku praw człowieka ma się na myśli takie prerogatywy, z których powinni korzystać wszyscy, a chociaż od żadnej konkretnej osoby nie można się domagać, aby zapewniła komuś realizację jego prawa, to można się z takim wymaganiem zwracać do tych, których społeczna funkcja umożliwia takie zapewnienie, a przynajmniej pomoc w jego uzyskaniu.

Może się istotnie zdarzyć, że tego typu prawa zostają nie urzeczywistnione. Z całą pewnością jednak potrafimy rozróżnić między sytuacjami, gdy nie urzeczywistnione zostało prawo, które komuś przysługuje, oraz prawo, które komuś nie przysługuje. Ostatecznie więc etyczne stwierdzenie jakiegoś prawa tylko w tej mierze wykracza poza samo stwierdzenie pewnej wolności, że kieruje wymagania pod adresem osób zajmujących odpowiednie funkcje, aby pomogły w jego realizacji. Mówiąc inaczej, w dużej mierze język wolności (tzn. ten, w którym formułowane są postulaty niniejszej książki) może zastąpić język praw, tyle że w pewnych kontekstach to ten drugi wyraźniej pozwala sformułować oczekiwanie (czy żądanie), iż osiągnięcie tej wolności wymaga pewnej pomocy [...].

Trzeci typ krytyki znalazł w ostatnim czasie pewną liczbę zwolenników. Czy idea praw człowieka jest istotnie uniwersalna? Czy tego jej uroszczenia nie podważa istnienie kultur – jak chociażby tych, które są przeniknięte duchem konfucjaizmu – koncentrujących się bardziej na porządku niż prawach, lojalności niż prerogatywach? Takie zastrzeżenia wysuwają ci, którzy są zdania, iż związane z prawami człowieka żądania wolności politycznych i praw obywatelskich stają w opozycji do azjatyckich hierarchii wartości.

Swoistość owych hierarchii niejednokrotnie przywoływano wspólnie, aby uwierzytelnić istnienie w Azji rządów autorytarnych. Rzecz charakterystyczna, że usprawiedliwienia takie pochodzą najczęściej nie od historyków czy badaczy kultury, lecz od rzeczników tych rządów lub osób blisko z nimi związanych, niezależnie jednak od tego nie pozostają bez wpływu na atmosferę polityczną i charakter publicznej dyskusji.

Czy istotnie azjatyckie wartości są sprzeczne z podstawowymi prawami politycznymi (czy chociażby wobec nich indyferentne)? Często pojawiają się takie uogólnienia, w jakim jednak stopniu są one uzasadnione? W przypadku Azji w ogóle niełatwo się pokusić o jakiegokolwiek generalne tezy, chociażby już z uwagi na wielkość tego kontynentu, na którym żyje ponad 60% ludności świata. Jakie wartości można uznać za powszechnie tu uznawane? W dodatku miałyby to być jeszcze takie wartości, które ów znaczny odłam ludzkości przeciwstawiają reszcie populacji.

Rzecznicy rozważanego poglądu są niekiedy skłonni mówić tylko o wschodniej części Azji, zamiast o całej, Zachodowi przeciwstawiają więc przede wszystkim kraje leżące na wschód od Tajlandii, z nią samą włącznie. I tak na przykład Lee Kuan Yew podkreśla „zasadniczą różnicę między zachodnim rozumieniem społeczeństwa i władzy a wschodnioazjatyckim”, poczym zaraz dodaje: „Przez Azję Wschodnią rozumiem Koreę, Japonię, Chiny i Wietnam, które odróżniam od Azji Południowo-Wschodniej, gdzie kultura stanowi mieszaninę wartości chińskich i indyjskich, chociaż tym ostatnim i tak bliżej jest do wschodnioazjatyckich niż zachodnich”.

Nawet jednak sama Azja Wschodnia jest bardzo wieloraka i nietrudno znaleźć elementy różniące Japonię, Chiny i Koreę od reszty tego regionu, na którym oddziałują rozliczne nurty kulturowe, płynące z lokalnych i zewnętrznych źródeł. By użyć jednego tylko przykładu: w publikowanym przez wydawnictwo Houghtona Mifflina *Almanac* znajduje następującą informację o religiach wyznawanych przez 124 miliony Japończyków: 112 milionów sintoistów i 93 miliony buddystów, z czego wynika, że krzyżowanie się różnych nurtów kulturowych jest tak silne, iż liczni Japończycy uznają się za wyznawców dwóch różnych kultów religijnych.

Nie tylko więc w odniesieniu do całej Azji Wschodniej, ale nawet w przypadku poszczególnych krajów nie należy się porywać na zbyt stanowcze uogólnienia, szczególnie gdyby tezy o jakichś swoich azjatyckich wartościach miały uzasadniać posunięcia polityczne, których konsekwencje obejmują wielomilionowe rzesze ludzkie.

Nawet liczący sobie 2,8 miliona mieszkańców Singapur jest miejscem, gdzie współistnieją różne tradycje kulturowe i historyczne, a co więcej, jest znakomitym przykładem ich zgodnego i przyjaznego współistnienia [...].

Owe sformułowane w Azji i na jej użytek argumenty znajdują niekiedy popleczników także na Zachodzie. Daje się tu zauważyć tendencja – niekiedy jawnie wypowiedziana – by prymat wolności i demokracji uznawać za fundamentalną i prastarą cechę kultury zachodniej, która to cecha miałaby być nieobecna w Azji. Rzecznicy takiego stanowiska mniej czy bardziej otwarcie sugerują, iż oto konfucjanizm skłania się ku autorytaryzmowi, podczas gdy w kulturze Zachodu silnie zakorzenione miałyby być takie wartości, jak jednostkowa wolność i autonomia, zatem ich propagatorzy w Azji i Afryce starali-

by się zaszczepiać tam, elementy wyrosłe na zupełnie innej glebie. Cała reszta świata powinna przystąpić do klubu zwolenników „demokracji zachodniej”, aby delektować się tradycyjnymi „wartościami Zachodu”.

Dla takiego rozumowania charakterystyczne jest bezceremonialne rzutowanie stanu teraźniejszego w przeszłość. Niepodobna twierdzić, jakoby Zachód przez tysiąclecia pielęgnował wartości, które powszechne stały się na jego obszarze dopiero w czasach oświecenia. U klasycznych pisarzy Zachodu (np. u Arystotelesa) można znaleźć jedynie pojedyncze składniki tego, co tworzy współczesną ideę wolności politycznej, ale takie elementy widzimy też w klasycznej tradycji azjatyckiej.

W celu zilustrowania tej kwestii zastanówmy się nad tezą, że ważnym składnikiem dobrego społeczeństwa jest osobista wolność wszystkich jego uczestników. Splatają się tu ze sobą dwa składniki: wartość przydawana osobistej wolności oraz równość owej wolności: winna ona przysługiwać wszystkim należącym do danej wspólnoty. Wynika stąd, że osobista wolność winna być zagwarantowana dla wszystkich. Arystoteles opowiadał się za tym pierwszym elementem, ale wolności odmawiał kobietom i niewolnikom; uznanie wolności za wartość uniwersalną pojawia się całkiem niedawno. W społeczeństwach opartych na zasadzie stratyfikacji klasowej czy kastowej wolność jest najczęściej uważana za przywilej nielicznej elity (np. mandarynów czy braminów), co nader jest podobne do greckiej wizji sprawiedliwego społeczeństwa.

Warto też odróżnić tolerancję jako wartość, z czego wynika potrzeba tolerowania odmiennych opinii, zobowiązań i poczynań, od równości owej wartości i, co znaczy, że z tolerancji przyznanej jednej osobie powinni korzystać wszyscy (z wyjątkiem tych, którzy domagają się nietolerancji wobec innych). I znowu możemy znaleźć sporo argumentów za tolerancją w dawnej literaturze Zachodu, ale nigdy nie są to argumenty domagające się tolerancji powszechnej. Gdy w przeszłości szukamy korzeni współczesnych idei demokratycznych i liberalnych, odnajdujemy tylko ich poszczególne elementy, a nie gotowe całości.

Nasuwa się pytanie, czy podobnie nie jest w Azji. Przede wszystkim nie należy oczekiwać, że jeśli odnajdziemy takie składowe, to nie natkniemy się na elementy im przeciwstawne, tzn. na idee i doktryny, które nie przywiązują wagi do wolności i tolerancji. Zresztą także u klasycznych autorów zachodnich bez trudu doszukamy się pochwał ładu i dyscypliny. Natomiast wcale nie jest oczywiste, że Konfucjusz jest bardziej autorytarny od Platona czy św. Augustyna. Problem polega nie na tym, czy są w tradycjach azjatyckich stanowiska niechętnie wolności, lecz na tym, czy w ogóle nie istnieją w niej stanowiska ceniące wolność.

Tutaj wielkiej wagi nabiera zróżnicowanie azjatyckich systemów wartości. Oczywistym przykładem jest rola odgrywana przez buddyzm. W tradycji buddyzmu znaczną wagę przywiązuje się do wolności, a te wątki wcześniejszej myśli hinduskiej, do których buddyzm nawiązuje, wiele miejsca poświęcają woli i swobodnemu wyborowi. Godne czyny spełniane są w sposób wolny,

a cechy tej nie zbraknie także w wizjach wyzwolenia (moksza). Obecność owych elementów w buddyzmie nie stoi na przeszkodzie temu, że konfucjanizm kładzie znaczny nacisk na ład i dyscyplinę, ten jednak nie jest jedyną tradycją nie tylko w Azji, ale nawet w samych Chinach, co warto podkreślić, kiedy dziś autorytarni władcy azjatyccy tak często poparcia szukają właśnie w konfucjanizmie [...].

Warto zresztą podkreślić także i inną rzecz: tak postępujący ideolodzy władzy autorytarnej lekceważą bogactwo i różnorodność nauk Konfucjusza. Ten wcale nie zalecał ślepego posłuszeństwa wobec państwa. Zapytany przez Zilu „Jak służyć księciu?”, odpowiada „Mów mu prawdę, nawet niemiłą”. Tymczasem pracownicy cenzury w Singapurze czy Pekinie mogą się kierować zupełnie inną regułą. Konfucjusz zaleca rozważę, ale nie cofa się też przed sugestią, że złym rządcom należy się przeciwstawić „Kiedy w państwie rzeczy dobrze się układają, śmiałym czynom niech towarzyszą śmiałe słowa. Kiedy państwo zбочy z dobrej drogi, czyń śmiało, ale mów ostrożnie”.

Co więcej, Konfucjusz wyraźnie zwraca uwagę na to, że dwa rzekome filary wartości azjatyckich, lojalność wobec rodziny i posłuszeństwo państwu, mogą powodować konflikt powinności. Liczni współcześni piewcy owych wartości sugerują, że zgodnie z nimi państwo pełni funkcję rozbudowanej rodziny, Konfucjusz jednak dostrzega, że ich wymagania mogą być rozbieżne. Gubernator She mówi Konfucjuszowi „Mam pośród swych ludzi człowieka niezłomnie prawego doniósł na ojca, który ukradł owcę”, ten zaś odpowiada: „U mnie ludzie prawi postępują inaczej: ojciec chroni syna, a syn – ojca” [...].

Poglądy Konfucjusza były o wiele bardziej złożone i wyrafinowane niż maksymy, do których usiłuje się je sprowadzić. Z kolei innych twórców chińskiej kultury i inne kultury azjatyckie bardzo często się pomija. W Indiach na przykład można znaleźć liczne stanowiska przywiązujące wagę do wolności, tolerancji i równości, a znakomitym tego przykładem są teksty cesarza Asioki, który w III wieku p.n.e. władał większym państwem niż którykolwiek inny monarcha indyjski. Wstrząśnięty widokiem masakry, jaką skończyła się zwycięska dla niego bitwa z armią królestwa Kalinga (dzisiaj Onssa), zrozumiał potrzebę etyki w życiu publicznym i powszechnego oświecenia, nawrócił się na buddyzm i rozsyłając na wszystkie strony jego misjonarzy, przyczynił się do tego, że buddyzm został religią światową. W całym kraju Asioka wznosił liczne kamienne tablice z inskrypcjami zawierającymi wskazania dla dobrego życia i sprawiedliwych rządów.

Pośród tych wskazań ważne miejsce zajmuje tolerancja dla odmienności. Tak to na przykład ujmuje przykazanie z Erragundi (dzisiaj oznaczone jako XII):

Nie należy bez racji wielbić swojej grupy czy gardzić cudzą. Niechęć musi mieć jakiś konkretny powód albowiem inne grupy z tej czy innej racji zasługują na szacunek.

Tak postępując, człowiek daje godne świadectwo swojej grupie, przysługę zarazem czyniąc cudzym grupom. Gdy czyni inaczej, krzywdzi swoją grupę, a innym niesie szkodę. Jeśli bowiem kto wielbi swoją grupę, a gardzi cudzą tylko z racji swojej przynależności i tylko aby wychwalać swoją grupę, tak naprawdę najgorszą wyrządza jej szkodę.

Ów głos za tolerancją jest tu wypowiedziany zarówno jako wskazanie dla lokalnych rządów, jak i porada w sprawie wzajemnego odnoszenia się do siebie obywateli, przy czym Asioka był w tym uniwersalista, domagając się tolerancji także dla – jak ich wówczas nazywano – „leśnych ludzi”, plemion żyjących jeszcze na etapie pizediolniczym. Niewykluczone, że niektórym komentatorom wypowiedź ta wyda się zupełnie „nieazjatycka”, tymczasem poglądy Asioki wyrastają z wątków znacznie wcześniejszych tradycji indyjskich.

Dlatego też warto przywołać przykład innego autora, którego traktat o i zadach i ekonomii miał szerokie oddziaływanie. Mam na myśli Kautilję (Ćanakję), autora *Arthaśastry*, co można przełożyć jako „Nauka ekonomii”, aczkolwiek książka ta równie wiele uwagi poświęca ekonomii, co praktycznym problemom politycznym. Kautilja był współczesny Arystotelesowi, żył w IV wieku p.n.e., a działał jako minister cesarza Ćandragupty Maurji, dziadka cesarza Asioki, mającego wielkie zasługi, jeśli chodzi o rozciągnięcie panowania Maurjów na cały subkontynent.

Teksty Kautilji są często przytaczane na dowód tego, że klasyczna tradycja Indii nie ceniła wolności i tolerancji. Do takiej opinii mogą skłaniać dwa aspekty wyводу przedstawionego w *Arthaśastrze*. Nader szczegółowe porady polityczne, mające niewątpliwie na względzie szczęście poddanych i porządek w królestwie, władcę czynią łaskawym autokratą, którego panowanie ma wspomagać i rozszerzać dobra organizacja. Z jednej przeto strony dzieło pełne jest bardzo konkretnych porad w takich kwestiach, jak zapobieganie głodowi i sprawna administracja, a jeszcze i dzisiaj (ponad dwa tysiące lat później) nie straciły one na znaczeniu, zarazem jednak autor sugeruje władcy, jak w razie potrzeby powinien przeprowadzać swoje zamiary, naruszając wolność oponentów i przeciwników.

Co więcej, Kautilja niewiele się troszczy o polityczną czy ekonomiczną równość, a społeczeństwo uważa za całość o wyraźnych wewnętrznych podziałach na klasy i kasty. Chociaż władca powinien zabiegać o szczęście wszystkich poddanych, to jednak inne cele nie są już tak egalitarne i co do formy, i co do treści. Spoczywa na nim na przykład obowiązek ratowania poddanych przed nędzą, aby mogli się radować życiem, a jako tych, którymi trzeba się zaopiekować, wskazuje Kautilja „sieroty, starców, kaleki i osoby niedołążne” oraz „kobiety, dla których ciężarem jest brzemię, a potem piastowanie dzieci”. Wszelako ów obowiązek niesienia pomocy nie wynika bynajmniej z poszanowania wolności tych osób do swobodnego decydowania o swoim życiu.

Trzeba przeto stwierdzić, że z pewnością nie jest Kautilja demokratą, egalitarystą czy orędownikiem powszechnej wolności, a przecież kiedy mówi o tym, co powinni zyskiwać ludzie z uprzywilejowanej klasy, wolność zyskuje w tym wyliczeniu prominentne miejsce. Niedopuszczalne wydaje mu się odmawianie osobistej wolności Ariom. Niewolnictwo zyskuje akceptację Kautilji, jednak za zniewolenie dziecka czy dorosłego z tej wyróżnionej klasy przewiduje bardzo surowe kary. Nie znajdujemy wprawdzie u niego tak wyraźnego jak u Arystotelesa podkreślenia wagi, jaką ma swobodne wykorzystanie możliwości, nie mniej jednak także i on wysoko ceni wolność przynajmniej w odniesieniu do Ariów. Co się zaś tyczy niższych szczebli hierarchii, to władca powinien obdarzać je ojcowską uwagą i państwową pomocą, aby nie dopuścić do skrajnej nędzy i dyskryminacji. Pojawia się w tym wizja dobrego życia, zakładająca wolność jako istotną wartość, a chociaż istotnie ogranicza się tylko do najwyższej klasy, to przecież nie bardzo się w tym różni od podejścia greckiego, które do kręgu osób wolnych nie dopuszczało kobiet i niewolników. Pod tym względem Kautilja różni się od Asioki, ale jest podobny na przykład do Arystotelesa [...].

Wspomniałem o tych dwóch stanowiskach prezentowanych w myśli indyjskiej w IV i III wieku p.n.e. między innymi dlatego, że silnie wpłynęły one na dalszą tradycję. Pośród wielu rzeczników i praktyków tolerancji w Indiach jednym z bardzo ważnych był wielki cesarz z dynastii Mogołów, Akbar, panujący w latach 1556-1605. Także i tu nie mamy do czynienia z demokratą, nie mniej z całą jednak pewnością był Akbar władcą akceptującym różnorodność zachowań społecznych i religijnych oraz szanującym liczne prawa człowieka, łącznie ze swobodą wyznań i praktyk religijnych, którą trudno byłoby znaleźć w ówczesnej Europie.

Na przykład, kiedy zbliżał się rok 1000 w kalendarzu islamskim (przypadający na rok 1591-1592 u chrześcijan), w Delhi i Akrze pojawiły się głosy zaniepokojenia i obawy (trochę podobne do tych z roku 2000 w kalendarzu chrześcijańskim). Z tej okazji Akbar wydał liczne edykty, między innymi podkreślające potrzebę tolerancji religijnej. Głosił na przykład:

Nikom nie należy niczego narzucać w kwestiach religii i każdemu wolno jest wybrać sobie religię wedle własnego poczucia.

Gdyby wyznawca hinduizmu został siłą nawrócony na islam – czy jako dziecko, czy w jakiś inny sposób – wolno mu będzie, jeśli tylko taka jest jego wola, powrócić do religii ojców.

Nie należy oczekiwać, że podobną jak w sferze religii tolerancję spotkamy tam, gdzie będzie chodzić o relacje między płciami czy między ludźmi młodymi i starszymi. Edykty Akbara nakazywały sprowadzenie siłą dziewczyny islamskiej do rodziny ojca, gdyby na przekór jego woli oddaliła się ze swym ukochanym. W wielu dziedzinach życia widzimy, jak tolerancja w jednych kwestiach miesza się z nietolerancją w innych, przede wszystkim jednak godna podkreślenia jest skala tolerancji religijnej. W kontekście wysławiania

„zachodniego liberalizmu” trzeba przypomnieć, że kiedy Akbar wydawał swoje edykty, w Europie z rozmachem działała inkwizycja.

Z powodu obecnych wydarzeń politycznych, a przede wszystkim walk na Bliskim Wschodzie, cywilizację islamską często przedstawia się jako opartą na nietolerancji i niechęci do jednostkowej wolności. Tymczasem i tutaj trzeba mówić o wielości nurtów i tradycji. Pięknym przykładem tolerancji były przecież w Indiach rządy Mogołów, a w szczególności Akbara. Przykłady takie można jednak znaleźć także na innych obszarach oddziaływania islamu. Władcy tureccy często byli o wiele bardziej tolerancyjni od ich współczesnych europejskich odpowiedników, czego licznych przykładów dostarczają Kair i Bagdad. Także wielki żydowski myśliciel Majmonides musiał w XII wieku uciekać przed prześladowaniami z nietolerancyjnej Europy, gdzie się urodził, do pełnego tolerancji Kairu pod rządami sułtana Saladyna.

Alberuni, wielki matematyk irański, który na początku XI wieku napisał pierwszy traktat mówiący ogólnie o Indiach, należał też do pierwszych na świecie antropologów. Z wielkim ubolewaniem zauważał, że „wszystkie narody skłonne są gardzić obcymi”. Większość życia spędził na próbach budowania wspólnego zrozumienia i tolerancji.

Przykłady takie można mnożyć. Główną kwestią jest to, że współcześni rzecznicy rzekomo nieodłącznej od azjatyckich wartości autorytarności bardzo arbitralnie i selektywnie dobierają świadectwa mające popierać ich stanowisko. Umiłowanie wolności nie jest bynajmniej zarezerwowane tylko dla jednej kultury, a tradycja Zachodu nie jest jedyną, z której można wyprowadzić podejście określane przez wolność [...].

Problem demokracji wiąże się także z inną kulturową kwestią, której ostatnio poświęca się wiele uwagi. Chodzi o dominację zachodniej kultury i zachodniego stylu życia, co prowadzi do podkopania tradycyjnych sposobów życia i zwyczajów. Dla każdego, kto ceni wartość tradycji i rodzimej kultury, jest to bez wątpienia poważny problem.

Świat współczesny jest rzeczywiście zdominowany przez Zachód, a chociaż to nie autorytarni władcy o tym decydują, to przecież panowanie Zachodu, szczególnie w sferze materialnej, jest potężniejsze niż pod władaniem jakiegokolwiek wcześniejszego satrapy. W istocie słońce nie zachodzi w imperium Coca-Cola Company czy MTV.

W znacznej mierze owemu zagrożeniu, jakie niesie tradycyjnym kulturom globalizacja, nie można przeciwstawić żadnej blokady dla rozwoju handlu i gospodarki. Jak bowiem przeciwstawić się siłom wymiany ekonomicznej i podziału pracy w świecie masowej konkurencji, której orężem jest dynamiczny rozwój techniki i technologii?

To z pewnością problem, ale przecież mający stronę nie tylko negatywną, lecz także pozytywną. Globalny handel i globalny podział pracy oznaczają – jak to doskonale widział już Adam Smith – pomyślność gospodarczą dla

każdego narodu. Ale nawet jeśli zagregowane wskaźniki będą nieustannie rosły, to i tak będą i zwycięzcy, i przegrani. Wszystkie próby zaradzenia nierównomierności rozwoju ekonomicznego muszą uwzględniać także takie posunięcia, które osłabiałyby destrukcyjny wpływ globalizacji na zatrudnienie i tradycyjne formy kulturowe, sprzyjając w ten sposób wygładzeniu procesu rozwojowego. Trzeba więc pomyśleć o tym, by umożliwić szkolenia i nabywanie nowych umiejętności (osobom, które w przeciwnym przypadku okazałyby się bezużyteczne), co i tak powinno być tylko uzupełnieniem systemu społecznych zabezpieczeń dla tych, których interesy na krótką metę zostają zagrożone przez globalizację.

Takie posunięcia będą też poniekąd działać na rzecz zagrożonych kultur. Umiejętność korzystania z komputera i Internetu oraz podobnych urządzeń przekształca nie tylko możliwości gospodarcze, ale także i życie korzystających z tych możliwości ludzi, a zmiany te mogą mieć bardzo istotny składnik pozytywny. Tak czy inaczej, pozostają tu dwa problemy, jeden związany z ekonomiką światową, a drugi zupełnie innego rodzaju.

Po pierwsze, komunikacja i wymiana we współczesnym świecie wymagają wykształcenia i treningu, a chociaż są takie regiony świata, które robią pod tym względem wspaniałe postępy (dobrym przykładem jest Azja Wschodnia i Południowo-Wschodnia), to inne pozostają raczej w tyle (Azja Południowa i Afryka). W świecie zglobalizowanym bardzo istotna jest równość szans kulturowych i gospodarczych.

Drugi problem, jak wspomniałem, jest innej natury i oddziela kwestie kulturowe od sytuacji gospodarczej. Tam, gdzie hasłem dnia jest postęp ekonomiczny, bez żalu żegna się tradycyjne metody produkcji i przestarzałe technologie. Może pojawić się nostalgia za pewnymi obiektami (jak dawne maszyny parowe czy zegarki), ale zazwyczaj nikt nie chce przestarzałej maszynierii. Inaczej jest w przypadku tradycji kulturowych. Zniknięcie dawnych sposobów życia może stać się źródłem trwogi i dawać poczucie wielkiej straty, zupełnie jak w przypadku zniknięcia jakiegoś gatunku zwierząt. Sam fakt, że gatunek, który sprawniej radzi sobie w środowisku, jest „lepszy” w sensie darwinowskiego doboru, nie sprawi jeszcze, że nie żal gatunku, który został wyparty.

To bardzo poważna kwestia, jednak to od samego społeczeństwa zależy, co chce zachować ze starych form życia, ponosząc być może jakieś tego ekonomiczne koszty. Jest to jedynie probierń zestawienia owych kosztów z wartością, jaką społeczność wiąże z dawnymi obiektami i sposobami życia. Nie ma oczywiście żadnej jednolitej formuły, jak dokonywać takich zestawień, a winny się one rozwinąć w trakcie publicznej, swobodnej dyskusji. W ten sposób znowu docieramy do problemu możliwości: różne odłamy społeczeństwa (a nie tylko grupy uprzywilejowane) powinny móc uczestniczyć w powszechnej rozmowie na temat tego, co zachować, a czemu dać odejść. Żadna z dawnych form nie musi trwać zupełnie niezależnie od ponoszonych społecznie

kosztów, ważne jest jednak, aby w społecznych decyzjach brało udział jak najwięcej ludzi. To jest z kolei następnym argumentem za znaczeniem takich możliwości, jak umiejętność czytania i pisanía, obfita informacja (za sprawą wolnych mediów), możliwość swobodnego uczestniczenia w społecznych decyzjach (dzięki wyborom, referendum i korzystaniu z praw obywatelskich) – a wszystko to jest przedmiotem praw obywatelskich [...].

Biorąc pod uwagę wszystko, co wyżej powiedziano, trzeba jednocześnie pamiętać, że krzyżowanie się wpływów kulturowych ma też bardzo ważne aspekty pozytywne. Dzięki niemu mamy możliwość podziwiania tego, co powstało gdzie indziej, a kulturalny szowinizm ogromnie zubaża podejście do życia. Wymownie skomentował to wielki bengalski poeta, Rabindranath Tagore:

Wszystko, co pojmujemy ze świata ludzkich dzieł, natychmiast staje się nasze, niezależnie od miejsca i czasu powstania. Dumny jestem ze swego człowieczeństwa, które pozwala mi podziwiać poetów i artystów z krajów innych niż mój. Z nie słabnącym zachwytem myślę, że wszystkie wielkie skarby człowieka także i do mnie należą.

Z taką postawą wiąże się bez wątpienia pewne niebezpieczeństwo, gdyż może ona prowadzić do lekceważenia swoistości konkretnych kultur, ale przecież zachodzi też możliwość traktowania każdej kultury jak samotnej wyspy.

W rzeczy samej można uznać, że jest w świecie o wiele więcej krzyżowych oddziaływań międzykulturowych, niż gotowi są przyznać ci, którzy tak bardzo trapią się zagrożeniem lokalnych kultur. Ich lęk wyrasta z niewiary, iż bez utraty własnej osobowości możemy się uczyć z doświadczeń innych. Cała retoryka „narodowych tradycji” najczęściej odwraca się od historii zewnętrznych wpływów współkształtujących każdą tradycję. Na przykład, bardzo ważną przyprawą w kuchni indyjskiej jest chili, jednak paprykę tę Hindusi poznali dopiero dzięki Portugalczykom (owi dawni mieszkańcy Indii używali pieprzu), ale z tej przyczyny dzisiejsze wielorakie odmiany curry nie przestają być „indyjskie”.

Jeśli zważyć na długotrwałość związków Wielkiej Brytanii z Indiami i popularność w niej kuchni indyjskiej, trudno się dziwić, że Brytyjska Rada Turystyki określa curry mianem potrawy prawdziwie brytyjskiej. Kilka lat temu usłyszałem w Londynie zachwycające porównania, mające podkreślić niezbywalną „angielskość” pewnej osoby: „Jest tak angielska jak lilia wodna i jak kurczę tikka masala”.

Głęboko zwodnicza jest myśl, jakoby pojedyncza kultura była całkowicie wystarczająca, natomiast obrona tradycji, która miałaby polegać na purystycznej ochronie jej składników czysto rodzimych, jest niewykonalna. Owe zewnętrzne oddziaływania mają najczęściej charakter wielostronny i pośredni. Niektórzy z indyjskich szowinistów krytykują posługiwanie się – szczególnie w szkołach – zachodnią terminologią, na przykład w matematyce, atoli w świecie matematyki bardzo trudno ustalić, co jest „zachodnie”, a co nie. Weźmy

na przykład używany w trygonometrii termin „sinus”. Wprawdzie dotarł on do Indii z Wielkiej Brytanii, ale przecież to z nich się wywodzi. Aryabhata, wielki matematyk indyjski z V wieku, zajmował się w swych pracach pojęciem sinusa, dając mu sanskrycką nazwę *dźja-ardha* („półstruna”). A oto, jak Howard Eves opisuje dalsze dzieje tego terminu:

Aryabhata pisał *ardha-dźja* lub *dźja-ardha*, by potem skrócić to *dźja*. Arabowie ujęli to fonetycznie jako *dźiba*, co zgodnie ze swym zwyczajem zapisali jako *dźb*. *Dźiba* oprócz tego specjalistycznego znaczenia matematycznego nie ma w arabskim żadnego innego. Późniejsi pisarze natykając się na skrót *dźb*, rozwijali go jako *dźaib*, a to jest dobrze znane słowo „zatoka”. Gdy później Gerard z Cremony (ok. 1150) tłumaczył teksty arabskie, zamiast *dźiba* wstawił łaciński ekwiwalent *sinus*, który odąd aż po dziś dzień trwa w trygonometrii.

Nie zamierzam tu wcale polemizować z poglądem stwierdzającym szczególną swoistość każdej kultury, chcę natomiast zwrócić uwagę na konieczność dostrzegania subtelnych międzykulturowych powiązań oraz doceniania właściwej nam możliwości, aby cenić wytwory innych kultur i innych krajów. Trzeba uważać, by w zapale argumentacji za tradycją i czystością nie zgubić gdzieś zdolności do rozumienia innych osób i kultur oraz doceniania ich dzieł [...].

Zanim zakończę ten rozdział, muszę zająć się dokładniej kwestią kulturowego separatyzmu. Czytelnik zorientował się już, iż niniejsza książka opiera się na przekonaniu, że różni ludzie z różnych kultur mogą opowiadać się za tymi samymi wartościami i uznawać te same powinności. Rola, jaką przyznaje tu wolności, wyrasta z przesłanek silnie uniwersalistycznych.

Wspominałem już o poglądzie, jakoby w hierarchii wartości azjatyckich wolność nie zajmowała wyróżnionego miejsca i miałyby należeć do dziedzictwa swoiście zachodniego. W tym kontekście pojawia się też niekiedy twierdzenie, że w szczególności tolerancja dla różnych przekonań religijnych jest tworem specyficznie „zachodnim”. Gdy w jednym z amerykańskich czasopism opublikowałem artykuł, w którym zająłem się autorytarną interpretacją azjatyckich wartości (*Human Rights and Asian Values*, „The New Republic”, July 14 & 21, 1997), komentarze, które się pojawiły, zazwyczaj w jakiejś mierze przyznawały mi rację, że trudno mówić o jakiejś absolutnej specyfice azjatyckich wartości (a w szczególności o ich rzekomej autorytarności), dalej jednak podkreślały, że zupełnie swoista dla Zachodu jest tolerancja.

Rzekomo tylko Zachodowi miałyby być właściwa tolerancja dla religijnego sceptycyzmu i heterodoksji. Jeden z moich polemistów oznajmił, że „wyjątkowość tradycji Zachodu polega na tym, iż tolerancja religijna jest tak daleko posunięta, że dopuszcza nawet ateizm, czyli radykalne odrzucenie jakichkolwiek przekonań religijnych”, a następnie wysunął pytanie: „I gdzie w dziejach Azji znajdzie Amartya Sen jakikolwiek odpowiednik tej niezwyklej historii sceptycyzmu, ateizmu i wolnomyślicielstwa?”.

Po pierwsze, trzeba przyznać, że tolerancja religijna, zakładająca też poszanowanie sceptycyzmu i ateizmu, jest jednym z głównych aspektów społecznej wolności (na co zwracał już uwagę John Stuart Mill). Po drugie, wcale nietrudno odpowiedzieć na postawione pytanie. Mówiąc prawdę, kłopot polega na decyzji, co wybrać z bogactwa nasuwających się przykładów. W samych Indiach można by wskazać chociażby na znaczenie ateistycznych szkół ćarwaków i lokajatów, które pojawiły się na długo przed chrześcijaństwem i pozostawiły po sobie bogatą literaturę. Niezależnie od niej także w dziełach ortodoksyjnych można znaleźć poglądy heterodoksyjne. Nawet często przytaczana epicka opowieść o życiu Ramy, *Ramajana*, zawiera miejsca zaskakujące. Oto mędrzec Jawali głosi Ramie bezsens religijnych wierzeń: „O Ramo najmędrszy, nie ma innego świata jak tylko ten, to pewne! Raduj się tym, co cię spotyka, a ciśnij precz to, co nieprzyjemne”.

Trzeba też pamiętać o tym, że jedyna światowa religia o charakterze silnie agnostycznym, buddyzm, jest pochodzenia azjatyckiego. Narodziła się w Indiach w VI wieku p.n.e., w czasach szczególnej aktywności ateistycznych szkół ćarawaków i lokajatów. Także *Upaniszady* (stanowiące bardzo ważny składnik indyjskiej literatury religijnej, a powstałe nieco wcześniej) z wyraźnym szacunkiem rozważają pogląd, że intelekt i myśl są wytworem materialnych warunków, w jakich znajduje się ciało, „kiedy zaś ono zostaje zniszczone, zatem po śmierci, nie ma też już więcej żadnego intelektu”. Myśl sceptyczna przez tysiąclecia znajdowała w Indiach swych rzeczników i na przykład w XIV wieku Madhwa Aćarja (będący sam wyznawcą hinduizmu) pierwszy rozdział książki *Sarwardaršana-samgraha* (Zbiór wszystkich filozofii) poświęcił solidnej prezentacji argumentów, które formułowali indyjscy ateści. Sceptycyzm religijny i religijna tolerancja nie są zjawiskami właściwymi tylko Zachodowi.

Wspomnieliśmy wcześniej o różnych przykładach występującej w Azji (w krajach arabskich, Chinach, Indiach) tolerancji, a tolerancja religijna jest tylko jej składnikiem. Nie ma takiej kultury, w której trudno byłoby znaleźć przypadki gwałcenia, często bardzo brutalnego, tolerancji (od inkwizycji i obozów koncentracyjnych na Zachodzie, po religijne morderstwa talibów na Wschodzie), zarazem jednak w bardzo odmiennych kulturach stale rozbrzmiewają głosy orędujące za różnymi formami wolności. Jeśliby więc istotnie trzeba było odrzucić uniwersalistyczną przesłankę, do której odwołuje się niniejsza książka, to nie mogłaby za tym przemawiać racja, jakoby przesłanka ta nie była powszechnie uznawana [...].

Kiedy opowiadam się za podstawowymi wolnościami (co można równoważnie sformułować w terminach praw), mam na myśli trzy kwestie:

- 1) immanentne znaczenie wolności;
- 2) ich rolę inspirującą, gdyż stają się impulsami do politycznych poczynań, które mają na względzie bezpieczeństwo ekonomiczne;
- 3) ich rolę konstytutywną, gdyż stają się źródłem wartości i priorytetów.

Kwestie te nie są w Azji mniej ważne niż gdziekolwiek indziej i żadne przeczące temu argumenty, odwołujące się do rzekomej specyfiki azjatyckiej, nie wytrzymują krytycznej analizy.

Tak się jakoś zdarza, że o swoiście proautorytarnym charakterze wartości azjatyckich mówią rzecznicy autorytarnych rządów (czego dopełnieniem stają się w istocie formułowane na Zachodzie tezy, iż wszyscy powszechnie winni sobie przyswoić „zachodnie wartości liberalne”). Wyraźnie trzeba jednak powiedzieć, że żaden z ministrów, oficjalnych propagandzistów czy przywódców politycznych nie ma monopolu na interpretację kultur i wartości. W każdej społeczności z uwagą winny być wysłuchiwane głosy niezgody. Aung San Suu Kyi ma nie mniejsze – a w istocie większe – prawo mówić, czego chcą Birmańczycy, niż wojskowi władcy Myanmaru, których kandydatów pokonała w wolnych wyborach, potem jednak została uwięziona.

We współczesnym świecie bardzo ważne jest dostrzeżenie różnicowania poszczególnych kultur, czemu zagrażają, nieustannie powtarzane generalizacje: „zachodnia cywilizacja”, „azjatyckie wartości”, „afrykańskie kultury”. W niektórych kontekstach są świadectwem płytkości intelektualnej, a zarazem przyczyniają się do umacniania podziałów w obrębie współczesnego świata. Tymczasem faktem jest, że w obrębie każdej kultury ludzie są skłonni do dyskusji i bardzo często ją podejmują, jeśli tylko mają po temu możliwości. Gdzie istnieje różnica zdań, tam też trudno o dziarskie wypowiedzi na temat „prawdziwej natury” lokalnych wartości, a dysydenci istnieją w każdej społeczności – częstokroć bardzo liczni – i nie cofają się przed znacznym nawet ryzykiem. Gdyby ich nie było, rządy autorytarne nie musiałyby sięgać do tak zdecydowanych środków represyjnych, aby tylko zabezpieczyć swe nietolerancyjne przeświadczenia. Sama obecność dysydentów skłania autorytarnych władców do uznania lokalnych kultur za represyjne, a zarazem podważa intelektualną zasadność tak jednoznacznych interpretacji.

Poglądy Zachodu na niezachodnie kultury aż nazbyt często mają za podstawę oficjalne autorytety: prezydentów, ministrów, junty wojskowe, przywódców politycznych. Bardzo temu sprzyja fakt, że na międzynarodowych spotkaniach kraje zachodnie często reprezentują oficjele rządowi, którzy nader skwapliwie uznają opinie swych odpowiedników za kompetentne i wiążące. Tymczasem nie można procesów rozwoju oceniać przez pryzmat tych, którzy sprawują władzę. Trzeba patrzeć szerzej, a sam rozwój nie może się dokonywać bez powszechnego uczestnictwa w życiu publicznym.

Jeśli chodzi o tzw. azjatyckie wartości, to trzeba podkreślić, że wartości, które cieszyły się szacunkiem w Azji – nie tylko Wschodniej – zawsze były ogromnie zróżnicowane, co pod wieloma względami przypomina historię idei na Zachodzie. Gdy z owej wielorakości wydobywa się tylko elementy proautorytarne, jest to bardzo niesprawiedliwe dla bogactwa intelektualnych tradycji Azji. Wątpliwa historia nie powinna wspierać wątpliwej polityki.

Richard Rorty

PRAWA CZŁOWIEKA, ROZUM I UCZUCIA

Źródło: „Odra” 2/2005 (przeł. W. Jach)

W swoim reportażu z Bośni David Rieff pisze: *Dla Serbów Muzułmanie nie są już ludźmi. (...) Muzułmańskich jeńców, leżących na ziemi w rzędach i czekających na przesłuchanie, serbski strażnik przejechał małym wozem dostawczym. („New Yorker”, 23.XI.1992). Temat odczłowieczenia powraca w słowach Rieffa: *W. Bonsansi Petrovac pewnego Muzułmanina (...) zmuszono do odgryzienia penisa innemu Muzułmaninowi. Jeśli twierdzisz, że ktoś nie jest człowiekiem, choć wygląda jak ty, i że jedynym sposobem rozpoznania tego diabła jest kazać mu ściągnąć spodnie – w przeciwieństwie do Serbów, Muzułmanie są obrzezani – to, psychologicznie rzecz biorąc, stąd już niewielki krok do tego, by oddać mu członek. Nigdy nie było czystki etnicznej, która obyłaby się bez seksualnego sadyzmu.**

Z opowiadań Rieffa wynika taki morał: serbscy mordercy i gwałciciele nie uważają się za kogoś, kto narusza prawa człowieka. Bowiem wszystkich tych rzeczy nie robią istotom ludzkim, ale Muzułmanom. Nie są nieludczy, lecz po prostu prawdziwych ludzi odróżniają od pseudo-ludzi. Czynią tego samego rodzaju rozróżnienie, jakie krzyżowcy przeprowadzali między ludźmi i niewiernymi psami, a jakie Czarni Muzułmanie przeprowadzają między ludźmi i niebieskookimi diabłami. Założyciel mojego uniwersytetu mógł jednocześnie posiadać niewolników i uważać za oczywiste, że wszyscy ludzie zostali obdarzeni przez stwórcę pewnymi niezbywalnymi prawami. Było tak dlatego, że sam siebie przekonał, iż świadomość czarnych, podobnie jak zwierząt, polega raczej na odczuwaniu niż na refleksji. Tak jak Serbowie, Jefferson nie uważał się za kogoś, kto narusza prawa człowieka.

Serbowie uważają, że oczyszczając świat z pseudo-ludzi, działają na rzecz prawdziwej ludzkości. Pod tym względem ich wyobrażenie o sobie przypomina własny wizerunek etyków pragnących oczyścić świat z uprzedzeń i przesądów. Takie oczyszczenie pozwoliłoby nam wznieść się ponad naszą zwierzęcą naturę dzięki temu, że wreszcie stalibyśmy się istotami w pełni rozumnymi, zatem w pełni ludźmi. Zarówno Serbowie, etycy, Jefferson, jak i Czarni Muzułmanie, używając słowa „człowiek”, mają na myśli „tacy jak my”. Sądzą, że różnica pomiędzy zwierzętami i ludźmi nie jest tylko różnicą między nieopierzonymi dwunogami i resztą istot. Jest to raczej odróżnienie pewnych nieopierzonych dwunogów od innych: są przecież i takie zwierzęta, które z wyglądu przypominają człowieka. My sami i tacy jak my stanowimy paradygmatyczne przypadki

ludzi, ale ci, którzy zbyt różnią się od nas swym zachowaniem albo zwyczajami, są w najlepszym razie przypadkami granicznymi. (...)

My tutaj, w bogatych, bezpiecznych demokracjach, czujemy wobec serbskich oprawców i gwałcicieli to, co oni czują wobec swoich ofiar – Muzułmanów: że są bardziej podobni do zwierząt niż do nas. Nie robimy jednak niczego, aby pomóc grupowo gwałconym muzułmańskim kobietom albo kastrowanym muzułmańskim mężczyznom. Tak samo jak nie zrobiliśmy nic w latach trzydziestych, kiedy naziści zabawiali się, dręcząc i torturując Żydów. U siebie, w bezpiecznych krajach, często mówimy: „Tak zawsze było na Bałkanach”, bezwiednie sugerując, że w odróżnieniu od nas ludzie ci są przyzwyczajeni do tego, że się ich gwałci i kastruje. Pogarda, jaką zawsze czujemy wobec przegranych – Żydów w latach trzydziestych, a teraz Muzułmanów – łączy się z odrazą wobec postępowania zwycięzców, wytwarzając w nas półświadome nastawienie: „trać w obydwu waszych domach”. Uważamy Serbów i nazistów za zwierzęta, bo wściekłe, drapieżne bestie to zwierzęta. Uważamy Muzułmanów i Żydów spędzanych do obozów koncentracyjnych za zwierzęta, bo bydło to zwierzęta. Żaden z rodzajów zwierząt nie jest podobny do nas i wydaje się nie mieć sensu, aby istoty ludzkie miały się wikłać w waśnie między zwierzętami.

Jednakże rozróżnienie na ludzi i zwierzęta to tylko jeden z trzech głównych sposobów, w jaki my, paradygmatyczni ludzie, odróżniamy siebie od tych, którzy stanowią przypadki graniczne. Drugim jest rozróżnienie pomiędzy dorosłymi i dziećmi. Mówimy: niewykształceni i przesądni ludzie są jak dzieci; prawdziwe człowieczeństwo osiągną tylko pod wpływem odpowiedniej edukacji. Jeśli wydają się niezdolni do takiej edukacji, dowodzi to, że w rzeczywistości nie są takimi samymi istotami jak my, których można wykształcić. Murzyni, jak mówili biali mieszkańcy Stanów Zjednoczonych i południowej Afryki są jak dzieci; dlatego do czarnego mężczyzny w dowolnym wieku należy zwracać się „chłopcze”. Kobiety, jak twierdzili mężczyźni, są przez całe życie jak dzieci; dlatego równie słuszną rzeczą jest nie wydawać pieniędzy na ich kształcenie i odmawiać im dostępu do władzy.

Jeśli jednak chodzi o kobiety, to są łatwiejsze sposoby pozbawiania ich prawdziwego człowieczeństwa: choćby używając słowa „mężczyzna” [*man*] jako synonimu „istoty ludzkiej” [*human being*]. Feministki zauważają, że takie zwroty językowe wzmacniają zarówno wdzięczność przeciętnego mężczyzny za to, że nie urodził się kobietą, jak i jego strach przed totalną degeneracją: feminizacją. Powszechności i siły tego strachu dowodzą owe szczególne przypadki seksualnego sadyzmu, które opisuje Rieff. Jego uwaga, że taki sadyzm jest zawsze obecny przy próbach oczyszczenia gatunku czy terytorium, potwierdza tezę Catharine McKinnon, że dla większości mężczyzn bycie kobietą nie oznacza bycia istotą ludzką. Bycie nie-mężczyzną jest zatem trzecim sposobem bycia nie-człowiekiem.

Filozofowie próbowali uporządkować ten nieład, precyzując, co wyjątkowego jest w nieopierzonych dwunogach, wyjaśniając, co stanowi istotę bycia człowiekiem. Platon zasugerował, że między nami a zwierzętami zachodzi głęboka różnica, różnica zasługująca na to, by otaczać ją szacunkiem i kultuwować. Sądził, że ludzie posiadają specjalny dodatkowy składnik, który sprawia, że należą do odmiennej niż zwierzęta kategorii ontologicznej. Respekt dla tego składnika dostarcza ludziom powodu, aby byli dla siebie życzliwi. Przeciwnicy Platona, tacy jak Nietzsche, odpowiadają, że próby sprawienia, by ludzie przestali się nawzajem mordować, gwałcić i kastrować, są – na dłuższą metę – skazane na niepowodzenie: prawda o ludzkiej naturze jest bowiem taka, że jesteśmy wyjątkowo złośliwym i niebezpiecznym rodzajem zwierzęcia. Kiedy współcześni zwolennicy Platona twierdzą, że wszystkie nieopierzone dwunogi – nawet te głupie i dziecinne, nawet kobiety i pederasty – posiadają te same niezbywalne prawa, zwolennicy Nietzschego odpowiadają, że sama idea „niezbywalnych praw człowieka”, tak jak idea specjalnego dodatkowego składnika, to śmiechu warte, kiepskie próby obrony słabszych przedstawicieli rodzaju ludzkiego przed silniejszymi.

Wydaje mi się, że ważny postęp intelektualny, jaki dokonał się w naszym stuleciu, polega na trwałym zaniku zainteresowania owym sporem pomiędzy Platonem i Nietzschem w kwestii tego, jacy naprawdę jesteśmy. Jesteśmy świadkami wznoszącej ochoty na porzucenie pytania: „Jaka jest nasza natura?” i zastąpienie go pytaniem: „Jakimi możemy siebie uczynić?”. O wiele mniej od naszych przodków skłonni jesteśmy poważnie traktować „teorie ludzkiej natury” i o wiele mniej skłonni, by ontologię, historię czy etologię uważać za przewodniki życia. Jesteśmy wreszcie o wiele mniej skłonni, aby zadawać ontologiczne pytanie „Czym jesteśmy?”, ponieważ zrozumieliśmy, że najważniejszą lekcją, jakiej uczą nas historia i antropologia, jest świadomość naszej nadzwyczajnej zdolności zmieniania się. Zaczynamy uważać się raczej za elastyczne, wciąż przeobrażające się i samokształtujące się zwierzę, niż za zwierzę racjonalne czy zwierzę okrutne.

Kultura praw człowieka jest jedną z postaw, jakie ostatnio przyjęliśmy. Termin „kultura praw człowieka” zapożyczam od argentyńskiego prawnika i filozofa Eduarda Rabossiego. W artykule *Human Rights Naturalised* Rabossi dowodzi, że filozofowie powinni uważać tę kulturę za nowy, mile widziany fakt w świecie po holokauście. Rabossi chce, aby filozofowie zaprzestali prób odbycia czegoś, co leży u podłoża tego faktu, aby zaprzestali wyszukiwać i bronić jego tzw. filozoficznych przesłanek. Tacy filozofowie jak Alan Gewirth niesłusznie zdaniem Rabossiego próbują nas przekonać, że prawa człowieka nie mogą mieć oparcia w faktach historycznych. „Chodzi mi przede wszystkim o to” – pisze Rabossi – „że świat się zmienił, że fenomen praw człowieka czyni fundacjonalistyczne rozumienie praw człowieka przestarzałym i niedorzecznym”.

Fundacjonalistyczne rozumienie praw człowieka jest wciąż trwającą próbą *quasi*-platoników odniesienia ostatecznego zwycięstwa nad przeciwnikami. Twierdzenie Rabossiego, że taka próba jest przestarzała, wydaje mi się nie tylko prawdziwe, ale i ważne; stanowi ono zasadniczy temat tego eseju. Zamierzam rozwinąć i obronić tezę Rabossiego, że zagadnienie, czy istoty ludzkie faktycznie posiadają prawa wymienione w Deklaracji Helsińskiej, nie jest w ogóle warte stawiania. W szczególności będę bronił tezy, że jedyną różnicę pomiędzy ludźmi i zwierzętami, istotną dla podejmowanych decyzji moralnych, stanowią historycznie przygodne fakty kulturowe.

Ci, którzy tezę tą odrzucają z oburzeniem, nazywają ją „relatywizmem kulturowym”. Jednym z powodów, dla którego ją odrzucają, jest to, że taki relatywizm wydaje się nie do pogodzenia z faktem, że nasza kultura praw człowieka moralnie przewyższa inne kultury. Mógłbym się zgodzić, że nasza kultura jest faktycznie wyższa moralnie, lecz nie uważam, aby ta wyższość miała przemawiać na rzecz istnienia uniwersalnej natury ludzkiej. Przemawiałaby jedynie wówczas, gdybyśmy przyjęli, że teza o wyższości moralnej pociąga za sobą roszczenia do posiadania lepszej wiedzy – i założyli, że teza o wyższości moralnej miałaby słabe podstawy, gdyby nie była poparta wiedzą o jakimś wyróżniającym człowieka atrybucie. Nie jest jednak jasne, dlaczego „poszanowanie ludzkiej godności” – czyli nasze przekonanie, że różnice pomiędzy Serbami a Muzułmanami, chrześcijanami a niewiernymi, homo – a heteroseksualistami, mężczyznami a kobietami nie powinny się liczyć – musi zakładać, że jakkolwiek taki atrybut istnieje.

Wspólny wszystkim ludziom atrybut, który rzekomo „stanowi podstawę” moralności, jest tradycyjnie nazywany „racjonalnością”. Relatywizm kulturowy wiąże się z irracjonalizmem, ponieważ zaprzecza istnieniu faktów ponadkulturowych istotnych ze względu na moralność. Aby zgodzić się z Rabossim, trzeba, w rzeczy samej, być w tym sensie irracjonalistą. Nie trzeba jednak być irracjonalistą w tym sensie, że zaprzestaje się czynić swoją sieć przekonań tak spójną i doskonale uporządkowaną, jak to tylko możliwe. Filozofowie tacy jak ja, którzy uważają, że racjonalność polega po prostu na dążeniu do takiej spójności, zgadzają się z Rabossim, że projekty fundacjonalistów są przestarzałe. Uważamy, że nasze zadanie polega raczej na uczynieniu naszej własnej kultury – kultury praw człowieka – bardziej świadomą siebie i silniejszą, aniżeli na przeprowadzeniu dowodu jej wyższości nad innymi kulturami dzięki odwołaniu się do czegoś ponadkulturowego.

Uważamy, że największym osiągnięciem, na jakie filozofia może żywić nadzieję, jest podsumowanie naszych ukształtowanych przez kulturę intuicji co do tego, jak należy postępować w różnych sytuacjach. Efektem takiego zestawienia byłoby sformułowanie uogólnienia, z którego można by te intuicje wyprowadzić za pomocą niekontrowersyjnych twierdzeń. Takie uogólnienie nie miałoby dostarczyć podstawy dla naszych intuicji, ale raczej je podsumować.

Przykładami tego rodzaju podsumowania są w ostatnich dekadach *Difference Principle* Johna Rawlsa i wykładnia Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych konstytucyjnego „prawa do prywatności”. (...)

Filozofowie-fundacjoniści, tacy jak Platon, Tomasz z Akwinu czy Kant, wierzyli, że zapewnią niezależną podstawę takim podsumowującym uogólnieniom. Chcieli wydedukować te uogólnienia z pewnych dalszych przesłanek, o których prawdziwości bylibyśmy przekonani niezależnie od poprawności intuicji moralnych, które zostały ujęte w naszym podsumowaniu. Przesłanki takie miały uzasadnić nasze intuicje, dostarczając tez, z których można by wyprowadzić treść tych intuicji. Pozwólcie, że wszystkie te przesłanki zbiorę razem i określe mianem „roszczeń do wiedzy o naturze ludzkiej”. W tym szerokim sensie twierdzenia, że nasze intuicje moralne są przypomnieniami Idei Dobra, że jesteśmy nieposłusznymi dziećmi kochającego Boga, że istoty ludzkie różnią się od innych rodzajów zwierząt, że posiadają godność, a nie tylko zwykłą wartość, są twierdzeniami na temat natury ludzkiej. Podobnie jak przeciwne twierdzenia, że ludzie to tylko środki transportu dla samolubnych genów albo erupcje woli mocy. Twierdzić, że się taką wiedzę posiada, znaczy twierdzić, że posiada się wiedzę o czymś, co, choć samo nie jest intuicją moralną, to może takie intuicje korygować. Istotne dla tej idei wiedzy moralnej jest to, że cała wspólnota może dowiedzieć się, że większość z najbardziej charakterystycznych dla niej intuicji co do właściwego postępowania była niepoprawna.

Żałujemy jednak, że zapytamy: czy istnieje taka wiedza? Co to za pytanie? Z tradycyjnego punktu widzenia jest to pytanie filozoficzne należące do dziedziny epistemologii znanej jako „metaetyka.” Natomiast z pragmatycznego punktu widzenia, który popieram, jest to pytanie o skuteczność: to pytanie, jak najłatwiej możemy zapanować nad historią – jak najlepiej możemy urzeczywistnić utopię zarysowaną przez oświecenie. Jeśli działania tych, którzy zmierzają do osiągnięcia tego rodzaju wiedzy, wydają się przynosić niewiele pożytku w urzeczywistnianiu tej utopii, stanowi to powód, by myśleć, że nie ma takiej wiedzy. Jeśli wydaje się, że większości zmian intuicji moralnych dokonuje się raczej poprzez kształtowanie naszych uczuć niż przez poszerzanie naszej wiedzy, stanowi to powód, by myśleć, że nie ma takiej wiedzy, jaką mieli nadzieję zdobyć tacy filozofowie, jak Platon, Tomasz z Akwinu czy Kant. (...).

Krótko mówiąc, moje wątpliwości co do skuteczności odwołań do wiedzy moralnej dotyczą przyczynowej skuteczności, a nie statusu poznawczego. Moje wątpliwości nie mają nic wspólnego z jakimkolwiek pytaniem teoretycznym roztrząsanym jako „metaetyczne”: pytaniem dotyczących relacji między faktami a wartościami, między rozumem a namiętnością, między tym, co kognitywne, a tym, co niekognitywne, czy też pomiędzy zdaniem deskryptywnym a zdaniem kierującym działaniem. Nie mają też nic wspólnego z pyta-

niami o realizm i antyrealizm. Różnica pomiędzy realistami a antyrealistami moralnymi wydaje się pragmatystom różnicą, która – praktycznie rzecz biorąc – nie jest żadną różnicą. Co więcej, takie metaetyczne pytania zakładają platońskie rozróżnienie między dociekaniem dążącym do skutecznego rozwiązywania problemów a dociekaniem zmierzającym do celu zwanego „prawdą ze względu na nią samą”. Rozróżnienie to zanika, jeśli podążyc za Deweyem, uważając każde dociekanie zarówno w fizyce, jak etyce – za praktyczne rozwiązywanie problemów, albo jeśli pójść za Peircem, biorąc każde przekonanie za przekonanie kierujące działaniem. (...)

Pozostajemy głęboko wdzięczni takim filozofom jak Platon czy Kant nie dlatego, że odkrywali prawdy, ale za to, że przepowiedzieli kosmopolityczne utopie – utopie, w których mogli się mylić co do większości szczegółów, ale o których osiągnięcie mogliśmy w ogóle nie walczyć, gdybyśmy owych przepowiedni nie usłyszeli. Dopóki nasza zdolność, aby znać, a zwłaszcza by rozważać pytanie „Czym jest człowiek?”, wydawała się tym, co u nas, istotach ludzkich, najważniejsze, dopóty ludzie, tacy jak Platon czy Kant, łączyli utopijne przepowiednie z roszczeniami do wiedzy o czymś głębokim i ważnym – o elementach duszy czy też o transcendentálním statusie powszechnej świadomości moralnej. Jednak ta zdolność i te pytania straciły w ciągu ostatnich dwustu lat swą wagę. Jest to ta zmiana tendencji kulturowej, którą podsumowuje Rabossi swoim stwierdzeniem, że fundacjonalistyczne rozumienie praw człowieka jest przestarzałe. W pozostałej części tego eseju pragnę poruszyć następujące kwestie: Dlaczego wiedza stała się dużo mniej ważna dla naszego własnego wizerunku niż była dwieście lat temu? Dlaczego próba oparcia kultury na naturze i obowiązku moralnego na wiedzy o ponadkulturowych powszechnikach wydaje się nam o wiele mniej ważna niż wydawała się w oświeceniu? Dlaczego pytanie: „Czy istoty ludzkie rzeczywiście posiadają prawa wymienione w Deklaracji Helsińskiej?” jest tak mało istotne i wywołuje tak mały oddźwięk? Dlaczego, krótko mówiąc, filozofia moralna stała się tak mało znaczącym elementem naszej kultury?

Prosta odpowiedź na to pytanie brzmi: ponieważ pomiędzy czasami Kanta a naszymi Darwin odwiódł większość intelektualistów od poglądu, że istoty ludzkie posiadają specjalny dodatkowy składnik. Przekonał większość z nas, że byliśmy wyjątkowo zdolnymi zwierzętami, zwierzętami wystarczająco przebiegłymi, aby przejąć kontrolę nad własną ewolucją. Uważam, że ta odpowiedź jest poprawna do pewnego stopnia. Prowadzi jednak do kolejnego pytania: dlaczego, relatywnie rzecz biorąc, Darwin odniósł tak łatwy sukces? Dlaczego nie wywołał tak twórczego fermentu filozoficznego, jaki wywołali Galileusz i Newton?

Przywrócenie przez Nową Naukę siedemnastego stulecia demokrytejsko-lukrecjuszowego korpuskularnego obrazu świata przeraziło Kanta i skłoniło go do wymyślenia filozofii transcendentальной, zupełnie nowego rodzaju

wiedzy zdolnej do zdegradowania korpuskularnego obrazu świata do statusu „zjawiska”. Przykład Kanta wzmocnił myśl, że będąc znawcą istoty oraz granic wiedzy, filozof może grać rolę najwyższego arbitra kultury. Jednak już w czasach Darwina idea ta zaczęła się wydawać dość dziwaczna. Historycyzm, który zadominował nad intelektualnym światem początków dziewiętnastego wieku, wytworzył nastroje antyesencjalistyczne. Zatem kiedy wystąpienie Darwina wkomponowało się w ewolucjonistyczną niszę, którą już wcześniej zaczęli kolonizować Herder i Hegel? Intelktualiści zasiedlający tę niszę spoglądają raczej w przyszłość niż na wieczność. Od stabilnego kryterium, określającego pożądalność zmian, wołają nowe pomysły na ich wprowadzanie. Większość z nich uważa zarówno Platona, jak i Nietzschego za przestarzałych.

Najlepszym wytłumaczeniem względnie łatwego triumfu Darwina, jak i wrastającej wśród nas chęci na to, by zastąpić wiedzę na dzieją, jest nadzwyczajny wzrost zamożności społeczeństwa, zwiększenie ilości wolnego czasu i rozwój „piśmienności”, jaki się dokonał w krajach Europy i Ameryki Północnej w dziewiętnastym i dwudziestym wieku. Rozwój ten umożliwił bezprecedensowe przyspieszenie tempa postępu moralnego. Takie wydarzenia jak Rewolucja Francuska czy zaprzestanie transatlantyckiego handlu niewolnikami pomogły dziewiętnastowiecznym intelektualistom bogatych krajów demokratycznych powiedzieć: wystarczy, że wiemy, iż żyjemy w takim wieku, w którym istoty ludzkie mogą sprawić, aby świat był dla nich lepszy. W tym historycznym fakcie nie musimy szukać niczego ponadczasowego, co by nam mówiło, czym tak naprawdę jesteśmy.

W ciągu tych dwóch wieków, poczynszy od Rewolucji Francuskiej, nauczyliśmy się, że nasza zdolność zmieniania się jest o wiele większa, niż się to wydawało Platonowi i Kantowi. Im bardziej jesteśmy pod wrażeniem tej zdolności, tym mniej się stajemy zainteresowani pytaniami o naszą ponadczasową naturę. Im większe widzimy możliwości tworzenia siebie na nowo, tym bardziej powinniśmy odczytywać Darwina nie jako autora oferujące go nam kolejną teorię o tym, czym naprawdę jesteśmy, ale jako kogoś, kto dostarcza nam powodów mówiących, dlaczego nie musimy pytać o to, czym tak naprawdę jesteśmy. W dzisiejszych czasach powiedzieć, że jesteśmy zdolnymi zwierzętami, to nie znaczy po wiedzieć coś o zabarwieniu filozoficznym i pesymistycznym, ale raczej politycznym i optymistycznym, coś napawającego nadzieją: mianowicie jeśli poczynimy wspólne starania, to możemy uczynić siebie czymkolwiek, czym – będąc wystarczająco pomysłowi i odważni – wyobrazimy sobie, że się stajemy. Oznacza to zarzucenie pytania Kanta: „Czym jest człowiek?” i zastąpienie go pytaniem: „Jakiego rodzaju świat możemy przygotować dla naszych praprawnuków?”.

Pytanie: „Czym jest człowiek?” w sensie. „Czym jest głęboko ukryta, ponadczasowa natura człowieka?” zawdzięczało swoją popularność standardowej odpowiedzi: jest on zwierzęciem rozumnym, zdolnym zarówno, by wiedzieć,

jak również po prostu od czuć. Utrzymująca się popularność tej odpowiedzi tłumaczy utrzymującą się popularność zaskakującego twierdzenia Kanta, że uczucia nie mają nic wspólnego z moralnością, że w człowieku istnieje charakterystyczny, ponadkulturowy element, zwany „poczuciem obowiązku moralnego”, który nie ma nic wspólnego z miłością, przyjaźnią, zaufaniem ani solidarnością społeczną. Dopóki będziemy w to wierzyć, dopóty tacy ludzie jak Rabossi będą mieli duże trudności z przekonaniem nas, że fundacjonalistyczne rozumienie praw człowieka jest czymś przestarzałym.

Aby przewyciężyć tę ideę *sui generis* poczucia obowiązku moralnego, powinniśmy przestać odpowiadać na pytanie: „Co nas odróżnia od innych zwierząt?”, mówiąc: „My możemy wiedzieć, a one tylko odczuwać”. Zamiast tego powinniśmy odpowiadać: „My możemy odczuwać siebie nawzajem w dużo większym stopniu niż one”. (...)

Najlepszym i zapewne jedynym argumentem za odrzuceniem fundacjonalizmu jest argument, który już zaproponowałem: odrzuciwszy go, działalibyśmy bardziej skutecznie, ponieważ moglibyśmy skoncentrować nasze siły na kształtowaniu uczuć, na uczuciowej edukacji. Taki rodzaj edukacji sprawia, że różni ludzie oswajają się ze sobą na tyle, że stają się mniej skłonni uważać, że ci, którzy są od nich inni, są tylko *quasi*-ludźmi. Celem takiego kształtowania uczuć jest poszerzenie znaczenia wyrażenia: „ludzie naszego rodzaju” czy „ludzie tacy jak my”.

Aby wzmocnić ten argument odwołujący się do przyrostu skuteczności, mogę jeszcze zasugerować, jak udało się Platonowi przekonać nas, że wiedza o uniwersalnych prawdach ma rzeczywiście tak duże znaczenie, jak sądził. Platon uważał, że zadaniem filozofa jest udzielenie odpowiedzi na pytania typu: „Dlaczego powinienem być moralny? Dlaczego rozumnie jest być moralnym? Dlaczego bycie moralnym leży w moim interesie? Dlaczego bycie moralnym leży w interesie istot ludzkich jako takich?”. Twierdził tak, ponieważ myślał, że najlepszym sposobem, aby poradzić sobie z ludźmi takimi jak Trazymach czy Gorgiasz, jest dowieść im, że racjonalność i zdobywanie wiedzy o sobie samym leży w ich interesie – interesie, którego nie są świadomi. Tym sposobem udało się Platonowi zaszczerpić w nas rozróżnienie na prawdziwe i fałszywe ja. Za czasów Kanta rozróżnienie to zostało przeobrażone w rozróżnienie na ścisły, kategoryczny obowiązek moralny i zmienną, wyznaczaną przez doświadczenie korzyść własną. Współczesna filozofia moralna jest wciąż obarczona tą opozycją pomiędzy korzyścią własną a moralnością, która sprawia, że trudno jest uzmysłowić sobie, iż moja duma płynąca z przynależności do kultury praw człowieka nie jest niczym bardziej zewnętrznym w stosunku do mojego ja, niż pragnienie powodzenia w sprawach finansowych czy seksualnych.

Byłoby lepiej, gdyby Platon uznał, tak jak miał uznać Arystoteles, że niewiele możemy zrobić z takimi ludźmi jak Trazymach czy Kalikles, a istotne jest to, jak sprawić, aby nasze dzieci nie były takie jak Trazymach czy Kalikles.

Platon sprowadził filozofię moralną na złą drogę, twierdząc uparcie, że poprzez przywołanie potęgi wyższej od uczucia, potęgi rozumu, jest w stanie re-edukować ludzi, którzy dorośli, nie nabywając właściwych uczuć moralnych. Skłonił etyków do skoncentrowania się na stosunkowo rzadko spotykanej postaci psychopaty, osobie, która nie troszczy się o żadną z istot ludzkich poza samym sobą. I tak filozofowie morami systematycznie zaniedbywali o wiele bardziej pospolite przypadki: osób, których stosunek do w pewien sposób zawężonego kręgu nieopierzonych dwunogów jest moralnie nienaganny, ale które pozostają zupełnie obojętne na cierpienia tych, którzy są spoza tego kręgu, tych, których uważają za pseudo-ludzi.

Platon postawił problem w taki sposób, że filozofowie uważali się za przegranych, dopóki nie przekonali racjonalnego egoisty, że nie powinien być egoistą – dopóki go nie przekonali, mówiąc mu o jego prawdziwym, niestety, zaniedbanym ja. Ale racjonalny egoista nie stanowi problemu. Problem stanowi dzielny i honorowy Serb, który uważa Muzułmanów za obrzezane psy. Jest nim ów odważny żołnierz i wspaniały towarzysz, który kocha swoich kompanów i jest przez nich kochany, ale który uważa kobiety za niebezpieczne dziwki i suki.

Platon myślał, że aby sprawić, by ludzie stali się dla siebie bardziej życzliwi, wystarczy wskazać im to, co jest im wszystkim wspólne – racjonalność. Jednak zwrócenie uwagi ludziom, o których przed chwilą wspomniałem, że wielu Muzułmanów czy kobiet to wspaniali matematycy, inżynierowie czy prawnicy, przynosi w sumie niewiele pożytku. Młodzi, zaciekli nazistowscy twardziele byli całkowicie świadomi, że wielu Żydów jest mądrych i wykształconych, ale to tylko zwiększało przyjemność, którą czerpali ze znęcania się nad nimi. Podobnie niewiele pożytku przyniosłoby nakłonienie ich do czytania Kanta i przyznania, że istot rozumnych nie należy traktować instrumentalnie. Bo wiem wszystko zależy od tego, kogo uznajemy za bliźniego, za racjonalny podmiot w jedynym istotnym znaczeniu – znaczeniu, w którym być istotą rozumną znaczy tyle, co być członkiem naszej wspólnoty moralnej.

Dla większości białych, aż do niedawna, większość czarnych nie zaliczała się do tej wspólnoty. Dla większości chrześcijan, aż do mniej więcej XVII wieku, nie zaliczała się do niej również większość pogan. Dla nazistów nie zaliczali się Żydzi. Dla większości mężczyzn w krajach o średnim rocznym dochodzie mniejszym niż dwa tysiące funtów wciąż nie zalicza się do niej większość kobiet. Ilekroć dochodzi do głosu rywalizacja między plemionami bądź narodami, nie będą się do niej również zaliczać członkowie wrogiego plemienia. Kaniowskie objaśnienie szacunku należnego racjonalnym podmiotom każe rozszerzyć szacunek, jaki czujemy dla ludzi takich jak my, na wszystkie nieopierzone dwunogi. Jest to wspaniała sugestia, dobry przepis na sekularyzację chrześcijańskiej doktryny braterstwa ludzi. Jednak propozycja ta nigdy nie została i nigdy nie zostanie poparta argumentem opartym na neutral-

nych przesłankach. Poza kręgiem postoświeceniowej kultury europejskiej, kręgiem względnie bezpiecznych i wolnych od zagrożeń ludzi, którzy przez dwieście lat wzajemnie kształtowali swoje uczucia, większość ludzi po prostu nie jest w stanie zrozumieć, dlaczego przynależność do tego samego gatunku biologicznego miałyby stanowić wystarczający warunek przynależności do tej samej wspólnoty moralnej. A to nie dlatego, że nie są oni w wystarczającym stopniu racjonalni. Jest tak dlatego, że zwykle żyją w świecie, w którym byłoby po prostu zbyt ryzykowne – w rzeczy samej, często szalenie niebezpieczne – pozwolić, by poczucie wspólnoty moralnej sięgnęło poza rodzinę, klan czy plemię.

Jeśli chcemy sprawić, by biali byli bardziej życzliwi dla czarnych, mężczyźni dla kobiet, Serbowie dla Muzułmanów, albo heteroseksualiści dla gejów, jeśli chcemy sprawić, by nasz gatunek połączył się, tworząc to, co Rabossi nazywa „planetarną wspólnotą” zdominowaną przez kulturę praw człowieka, to na nic się nie zda powtarzanie za Kantem: zauważmy, że to, co nas łączy, człowieczeństwo, jest ważniejsze niż te błahe różnice. Ponieważ ludzie, których pragniemy przekonać, odpowiedzą, że niczego takiego nie zauważają. Ludzie tacy czują się moralnie urażeni sugestią, że kogoś, kto nie jest ich krewnym, powinni traktować tak, jak byłby bratem, czarnego tak, jak byłby biały, geja tak, jakby był normalny albo niewiernego tak, jakby był wierzący. Czują się urażeni sugestią, żeby kogoś, kogo nie uważają za istoty ludzkie, traktować jak ludzi. Nie dowierzają, kiedy utylitaryści mówią im, że każda przyjemność i ból odczuwane przez któregośkolwiek z członków naszego gatunku biologicznego są równie istotne dla podejmowanych przez nich decyzji moralnych, albo kiedy kantyści mówią im, że sama zdolność do podejmowania takich decyzji jest wystarczającym warunkiem przynależności do tej samej wspólnoty moralnej. Odpowiadają, że ci filozofowie wydają się nie dostrzegać rażąco oczywistych, moralnie istotnych rozróżnień, które dostrzegłby każdy przyzwoity człowiek.

Taka odpowiedź nie jest zwykłym chwytem retorycznym ani też nie jest irracjonalna. Płygnie z głębi serca. Tożsamość tych ludzi, których powinniśmy się starać przekonać, że by dołączyli do naszej eurocentrycznej kultury praw człowieka, jest związana z poczuciem tego, kim nie są. Większość ludzi, zwłaszcza tych, którzy nie zetknęli się bliżej z europejskim oświeceniem, po prostu nie uważa, że są przede wszystkim istotami ludzkimi. Uważa się natomiast za pewien właściwy rodzaj człowieka – rodzaj zdefiniowany przez wyraźną opozycję do pewnego złego rodzaju. Istotne dla ich poczucia tego, kim są, jest to, że nie są niewiernymi, nie są gejami, nie są kobietami, nie są nietykalnymi. Dopóki tkwią w ubóstwie, dopóki żyją w ciągłym zagrożeniu, szacunek do samych siebie zapewnia im duma z tego, kim nie są. Odkąd wyrażenie „istota ludzka” znaczy tyle, co „członek naszego plemienia”, zawsze myśleliśmy o istotach ludzkich w kategoriach paradygmatycznych przedstawicieli gatunku. Odróżnialiśmy nas, prawdziwych ludzi, od tych prymitywnych, wypaczonych albo zdeformowanych przypadków. (...)

Fundacjoniści uważają tych ludzi za pozbawionych prawdy czy wiedzy moralnej. Lepsze byłoby jednak – bardziej konkretne i pouczające, a zarazem ułatwiające dobór środków zaradczych – uznanie ich za pozbawionych dwóch bardziej konkretnych rzeczy: poczucia bezpieczeństwa i współczucia. Przez „poczucie bezpieczeństwa” rozumiem warunki życia na tyle wolne od ryzyka, aby własna odmienność stała się nieistotna dla szacunku dla samego siebie i poczucia własnej wartości. W takich warunkach żyli mieszkańcy Ameryki Północnej i Europy – ludzie, którzy wymarzyli i stworzyli kulturę praw człowieka – w o wiele większym stopniu niż ktokolwiek inny. Przez „współczucie” rozumiem taki rodzaj reakcji, jakie częściej przytrafiały się Ateńczykom, odkąd obejrzeliby *Persów* Ajschylosa, jakie częściej przytrafiło się białym mieszkańcom Stanów Zjednoczonych po lekturze *Chaty Wujka Toma*, i jakie nam przytrafia się częściej, kiedy oglądamy programy telewizyjne o ludobójstwie w Bośni. Poczucie bezpieczeństwa i współczucie idą w parze z tych samych powodów, co pokój i produkcja gospodarcza. Im sprawy przybierają trudniejszy obrót, im więcej trzeba się bać, im bardziej niebezpieczna jest sytuacja, tym trudniej pozwolić sobie na czas i wysiłek, by troszczyć się o tych, z którymi się spontanicznie nie identyfikujemy. Edukacja uczuciowa działa wyłącznie na ludzi, którzy mogą się odprężyć na tyle, by być w stanie słuchać.

Jeśli Rabossi i ja mamy słuszność, sądząc, że fundacjonalistyczne rozumienie praw człowieka jest przestarzałe, wówczas Hume okazuje się lepszym doradcą niż Kant w kwestii sposobu, w jaki intelektualiści mogą przyspieszyć nadejście oświeceniowej utopii, której obydwaj filozofowie tak bardzo pragnęli. Spośród filozofów współczesnych najlepszym doradcą wydaje mi się Annette Baier. Baier określa Hume’a jako „etyka kobiet”, ponieważ twierdził, że to korygowanie (czasami poprzez reguły) współczucie, a nie przestrzegający praw rozum, jest podstawową zdolnością moralną. Baier chciałaby, abyśmy wyzbyli się zarówno koncepcji platońskiej, że posiadamy prawdziwe ja, jak i kaniowskiej, że bycie moralnym jest racjonalne. Na poparcie tej koncepcji Baier sugeruje, abyśmy za podstawowe pojęcie moralne uważali raczej „zaufanie” niż „obowiązek”. Taka zamiana skłoniłaby nas do tego, abyśmy rozpowszechnianie kultury praw człowieka uznali nie za kwestię stawiania się bardziej świadomym wymogów prawa moralnego, ale raczej tego, co Baier nazywa postępowaniem uczuć. Postęp taki polegałby na rozwijaniu zdolności rozumienia, że podobieństwa między nami a ludźmi bardzo od nas różnymi mają większe znaczenie niż różnice. To właśnie jest rezultatem tego, co nazwałem „edukacją uczuciową”. Te istotne podobieństwa nie wynikają stąd, że wszyscy mamy to samo głębokie, prawdziwe ja, w którym wyraża się prawdziwa natura ludzka, ale są to podobieństwa tak drobne i powierzchowne, jak te, które łączą naszych rodziców i nasze dzieci – to podobieństwa, które nie odróżniają nas w żaden szczególny sposób od wielu spośród zwierząt.

Aby jednak zaakceptować sugestię Baier, musimy przewyciężyć nasze przekonanie, że uczucie jest zbyt słabą siłą i że potrzeba nam czegoś silniejszego. To przekonanie, że rozum jest „silniejszy” od uczucia i że tylko obstawanie przy bezwarunkowości obowiązku moralnego jest w stanie zmienić istoty ludzkie na lepsze, jest w nas głęboko zakorzenione. Myślę, że to zakorzenienie jest spowodowane przede wszystkim półświadomym przekonaniem, że jeśli nasze nadzieje na postęp moralny powierzymy uczuciom, to tak, jakbyśmy je powierzyli łasce. Będziemy bowiem opierać się raczej na tych, którzy posiadają moc powodowania zmian – na ludziach takich, jak bogaci abolicjoniści z Nowej Anglii czy bogate „krwawiące serca”, jak Robert Owen albo Fryderyk Engels – niż na tym, co ma nad nimi władzę. Będziemy musieli zaakceptować fakt, że los kobiet w Bośni zależy od tego czy dziennikarze telewizyjni będą w stanie zrobić dla nich to, co Harriet Beecher Stowe zrobiła dla czarnych niewolników: czy zdołają sprawić, abyśmy my, widzowie z dalekich, bezpiecznych krajów, poczuli, że te kobiety są bardziej podobne do nas, bardziej podobne do prawdziwych istot ludzkich niż nam się wydawało.

Zawierać bardziej sugestiom uczuć niż nakazom rozumu to pomyśleć o potężnych ludziach, którzy stopniowo przestają ciemnieć innych lub sankcjonować ucisk, kierując się po prostu życzliwością, a nie będąc po słuszni moralnemu prawu. Oburza nas jednak myśl, że nasza jedyna nadzieja na uczciwe społeczeństwo tkwi w zmiękczeniu serc zadowolonych z siebie członków klasy próżniaczej. Wolimy, aby postęp moralny wytrysnął z głębi, nie chcemy cierpliwie czekać na łaskę z góry. Utrzymująca się popularność Kantowskiej idei „bezwartkowego obowiązku moralnego” – obowiązku nałożonego przez tkwiące głęboko, ponadczasowe, niczym nieuwarunkowane moce – wydaje mi się niemal całkowicie spowodowana odrazą, którą wywołuje w nas myśl o tym, że nasza przyszłość znajduje się w rękach ludzi, którzy stoją po nad nami, że wszystko zależy od nich i że nie ma nic potężniejszego, do czego moglibyśmy się przeciwko nim odwołać.

Jak my wszyscy, ja również wolałbym drogę osiągania utopii z dołu do góry, szybkie odwrócenie fortuny, która ostatniego uczyni pierwszym. Nie sądzę jednak, że właśnie w taki sposób zrealizuje się utopia. Nie sądzę też, aby sam fakt, iż preferujemy tę drogę, dawał jakiegokolwiek podstawy do twierdzenia, że projekt oświecenia tkwi w głębi duszy każdego człowieka.

Dlaczego więc te preferencje sprawiają, że opieramy się myśli, że uczucia mogą być najlepszym orężem, jakim dysponujemy? Wydaje mi się, że właściwą odpowiedź na to pytanie daje Nietzsche: opieramy się jej z powodu oburzenia. Oburza nas myśl, że mamy czekać, aż owi potężni łaskawie zwrócą swoje łapczywe, świńskie oczka na cierpienia słabszych, aż powoli otworzą swoje oschłe serca. Desperacko żywimy nadzieję, że istnieje coś silniejszego, o większej mocy, co zada ból tym potężnym, jeśli tego nie zrobią – jeśli nie mściwy Bóg, to mściwy, wzburzony proletariatus, albo wreszcie mściwe super-

ego, albo, już ostatecznie, uratowały majestat Kaniowskiego trybunału czystego praktycznego rozumu. Desperacka nadzieja na potężnego i wolnego od przygodności sprzymierzeńca jest, według Nietzschego, wspólnym rdzeniem platonizmu religijnego obstawania przy wszechmocy boskiej i filozofii moralnej Kanta.

Myślę, że Nietzsche miał całkowitą słuszność, stawiając tę diagnozę. To, co Santayana nazywa „supernaturalizmem”, czyli pomieszanie ideałów i mocy, jest wszystkim, co leży u podstaw Kantowskiego twierdzenia, że włączenie obcych do naszej wspólnoty moralnej jest nie tylko bardziej życzliwe, ale i bardziej racjonalne niż wykluczenie ich z niej. Jednak nasza zgoda z Nietzschem i Santayana w tym punkcie wcale nie dostarcza nam powodów, aby odwracać się plecami do idei oświecenia, jak to zrobił Nietzsche. Nie daje nam to też powodów, abyśmy się stali sardonicznie pesymistyczni co do szans powodzenia tego projektu, tak jak tacy zwolennicy Nietzschego, jak Ortega, Heidegger, Strauss i Foucault. (...)

Jesteśmy teraz w dobrym momencie, aby pozostawić za sobą resztki idei, że istoty ludzkie odróżnia od innych raczej zdolność posiadania wiedzy niż zdolność do przyjaźni i zawierania małżeństw pomiędzy obcymi, i że odróżnia je raczej rygorystyczna racjonalność niż elastyczna uczuciowość. Postąpiwszy tak, odrzucimy przekonanie, że prawdziwa wiedza o tym, co jest nam wspólne, stanowi wstępny warunek moralnej edukacji.

Niestety wielu filozofów, zwłaszcza z krajów anglojęzycznych, wciąż próbuje trzymać się platońskiego twierdzenia, że podstawowym obowiązkiem istot ludzkich jest wiedzieć. Upór w tej kwestii określał linię życia, wzdłuż której, według Kanta i Hegla, człowiek powinien podążać. Tak jak filozofowie niemieccy w okresie między Kantem i Heglem uważali, że ratują rozum przed Hume'em, tak też wielu współczesnych filozofów anglojęzycznych uważa, że ratuje rozum przed Derridą. Jednak dzięki mądrości zdobytej doświadczeniem, a także dzięki Baier, nauczyliśmy się czytać Hume'a nie jako lekkomyślnego obrazoburcę, ale jako najbardziej rozmiękłego, najbardziej elastycznego i najmniej fallogocentrycznego myśliciela oświecenia. Domyślam się, że pewnego dnia nasi potomkowie będą żałować, że współcześni Derridy nie potrafili czytać go nie jako lekkomyślnego obrazoburcę, ale raczej jako pedagoga uczuć, jako kolejnego „etyka kobiet”.

Jeśli podążyc za radą Baier, można zauważyć, że zadaniem pedagoga moralności nie jest udzielenie odpowiedzi na pytanie racjonalnego egoisty: „Dlaczego miałbym być moralny?”, ale raczej odpowiedź na pytanie stawiane o wiele częściej: „Dlaczego miałbym się przejmować kimś obcym, kimś, kto nie jest moim krewnym, kogo obyczaje są dla mnie odrażające?”. Tradycyjną odpowiedzią na ostatnie pytanie jest: „Ponieważ pokrewieństwo i obyczaje nie mają znaczenia dla moralności, nie mają znaczenia dla obowiązków dyktowanych przez uznanie przynależności do jednego gatunku”. Nigdy nie było to

zbyt przekonywujące, gdyż pomija sporną kwestię: czy sama przynależność do gatunku faktycznie wystarcza, aby zastąpić bliskie pokrewieństwo? Co więcej, odpowiedź ta naraża nas na zbijającą z tropu replikę Nietzschego: ten uniwersalistyczny pogląd, zadrwi Nietzsche, przyszedłby na myśl jedynie niewolnikowi albo, być może, intelektualistcie, kapłanowi, których poczucie własnej wartości, jak i środki do życia, zależą wyłącz nie od tego, czy zdołają przekonać pozostałych z nas do świętego, bezspornego i nienaruszalnego paradoksu.

Lepszą odpowiedzią na to pytanie są swego rodzaju długie, smutne, sentymentalne opowieści rozpoczynające się od słów: „Albowiem tak to właśnie jest, gdy się jest w takiej sytuacji, jak ona – daleko od domu, pośród obcych” albo: „Przecież ona mogłaby zostać twoją synową”, albo: „Jej matka wciąż nad nią ubolewała”. Takie opowieści, powtarzane i zmieniane przez wieki, skłoniły nas, bogatych, bezpiecznych, potężnych ludzi, aby tolerować, a nawet miłować bezsilnych – tych, których wygląd, obyczaje, albo wierzenia wydawały się z początku zniewagą dla naszej tożsamości moralnej, dla naszego wyczucia granic dopuszczalne go zróżnicowania ludzi. (...)

Platon pisał dawno temu, w czasie, kiedy my, intelektualiści, musieliśmy pretendować do tego, aby stać się następcami kapłanów, musieliśmy pretendować do wiedzy o czymś nieco ezoterycznym. Hume zrobił, co było w jego mocy, aby nas od tych pretensji uwolnić. Baier, która jest według mnie zarazem najbardziej oryginalnym, jak i najbardziej przydatnym ze współczesnych filozofów moralnych, wciąż stara się nas od nich uwolnić. Wydaje mi się, że Baier może wreszcie odnieść sukces, gdyż stoi za nią ostatnich dwieście lat postępu moralnego. Najłatwiej zrozumieć te dwa wieki, uznając je nie za okres pogłębiającego się zrozumienia istoty racjonalności albo moralności, ale za okres, podczas którego dokonał się zdumiewająco szybki postęp uczuć, dzięki któremu o wiele łatwiej mogą nas poruszyć i sprowokować do działania smutne, sentymentalne opowieści.

Michael Ignatieff

PRAWA CZŁOWIEKA JAKO FETYSZ

Źródło: M. Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry*, The Tanner Lectures on Human Values, Princeton University 2000 (przeł. Alicja Legutko-Dybowska)

Pięćdziesiąt lat po swym ogłoszeniu, Powszechna Deklaracja Praw Człowieka stała się świętym tekstem należącym do – jak ujął to Elie Wiesel – „świątowej religii świeckości”. Sekretarz Generalny ONZ Kofi Annan nazwał Deklarację „probierzem ludzkiego postępu”. Noblistka Nadine Gordimer opisała ją jako „istotny dokument, kamień milowy, credo człowieczeństwa, które sumuje wszelkie inne creda kierujące ludzkim postępowaniem”. Prawa człowieka okazały się głównym artykułem wiary w świeckiej kulturze, która boi się, że nie wierzy już w nic innego. Stały się *lingua franca* globalnej myśli moralnej, podobnie jak język angielski stał się *lingua franca* globalnej myśli ekonomicznej.

Pytanie, które chciałbym postawić odnośnie tej retoryki brzmi następująco: jeśli prawa człowieka stanowią zestaw wierzeń, to co takiego oznacza wiara w prawa człowieka? Czy jest to wiara podobna do wiary religijnej? Czy ta wiara wyraża nadzieję? Czy może jest ona czymś zupełnie innym?

Prawa człowieka są traktowane z niezrozumieniem – jak będę starał się dowieść – jeśli ujmuje się je w kategoriach „świeckiej religii”. Nie stanowią credo i nie są żadną metafizyką. Postrzeganie ich w ten sposób oznacza ich fetyszyzację: humanizm, który składa cześć samemu sobie. Wygłaszanie wzniosłych moralnych i metafizycznych tez w imię praw człowieka można zinterpretować jako chęć zwiększenia ich uniwersalnego zakresu. W rzeczywistości przynosi to odwrotny efekt, wywołując wątpliwości wśród religijnych, niezachodnich grup, które – jak się okazuje – nie potrzebują Zachodnich świeckich wyznań wiary.

Kuszące może wydać się ujmowanie idei praw człowieka w twierdzenia następujące: ludzie posiadają wrodzoną lub naturalną godność, obdarzeni są naturalną i wewnętrzną wartością czy są istotami uświęconymi. Problem z takimi twierdzeniami polega na tym, iż są one niejasne i są kontrowersyjne. Nie są jasne, ponieważ mylą to, co chcielibyśmy, aby było prawdą z tym, o czym empirycznie wiemy, iż prawdą jest. Czasami zachowanie pewnych kobiet i mężczyzn charakteryzuje niezwykła godność. Jednak nie oznacza to, iż ci ludzie posiadają wrodzoną godność lub nawet zdolność do uzewnętrznienia owej godności. Ze względu na to, iż idee odnośnie godności, wartości i ludzkiej świętości zdają się mieszać to, co jest z tym, co być powinno, są one

kontrowersyjne. Ponieważ są one kontrowersyjne, mogą rozmnieniać na drobne praktyczne obowiązki, które pociągają za sobą prawa człowieka, a nie wzmacniać odpowiedzialność za ich wypełnianie. Co więcej, są one kontrowersyjne, ponieważ każda ich wersja musi formułować wewnętrznie niespójne metafizyczne twierdzenia odnośnie natury ludzkiej. Niektórym ludziom bez trudu przyjdzie myśl, iż istoty ludzkie są uświęcone, ponieważ wierzą w istnienie Boga Ojca, który stworzył Ludzkość na Swoje podobieństwo. Ci, którzy nie wierzą w Boga, muszą albo odrzucić tezę o świętości rodzaju ludzkiego lub wierzyć, że ludzie są uświęceni, ale na podstawie świeckiego użycia religijnej metafory, którą osoby religijne uznają znowuż za nieprzekonującą. Fundacjonistyczne twierdzenia tego typu dzielą, a te podziały nie mogą zostać usunięte w sposób, w który ludzie zwykle rozstrzygają swoje argumenty – przez dyskusję i kompromis. W moim przekonaniu, lepszym rozwiązaniem będzie rezygnacja z fundacjonistycznych tez na rzecz wsparcia praw człowieka ich faktyczną funkcją.

O ile fundamenty wiary w prawa człowieka mogą wywoływać kontrowersję, o tyle roztropnościowe podstawy wiary w ochronę, którą prawa człowieka zapewniają, wydają się dużo bezpieczniejsze. Ludzie mogą nie zgadzać się co do tego, dlaczego posiadają prawa, jednak zgadzają się, iż praw potrzebują. Ugruntowanie, którego potrzebują współczesne prawa człowieka, oparte jest – jak uważam – na tym, co mówi nam historia. Otóż historia mówi nam, że ludzie pozbawieni podmiotowości znajdują się w niebezpieczeństwie, że sama podmiotowość powinna być chroniona przez standardy, co do których istnieje międzynarodowa zgoda; że owe standardy powinny uprawniać jednostki do sprzeciwu lub oporu wobec niesprawiedliwych praw i porządków w swoich państwach oraz że, ostatecznie, gdy pozostałe środki zostały wyczerpane, jednostki te posiadają prawo do zwrócenia się do innych ludzi, narodów czy międzynarodowych organizacji o pomoc w obronie swoich praw. Fakty te najwyraźniej odzwierciedlają katastrofalne dzieje Europy w dwudziestym wieku, jednak nie ma powodu sądzić, dlaczego nie-Europejczycy nie mieliby wyciągnąć takich samych wniosków z historii europejskiej lub dlaczego w przyszłości pamięć o Holocaulście i innych zbrodniach nie miałaby skłonić przyszłych pokoleń do poparcia dla powszechnego stosowania norm praw człowieka.

Roztropnościowe – i historyczne – uzasadnienie dla praw człowieka nie powinno odwoływać się do filozoficznej antropologii natury ludzkiej. Nie powinno też upatrywać ostatecznej instancji w tym, jak sformułujemy koncepcję dobra człowieka. Prawa człowieka zdają sprawę z tego, co jest słuszne, nie z tego, co jest dobre. Ludzie mogą cieszyć się pełną ochroną praw człowieka, a jednak wierzyć, iż ich życie pozbawione jest istotnych cech życia dobrego. Jeśli tak jest, wspólna wiara w prawa człowieka powinna przystawać do zmieniających się koncepcji dobrego życia. Powszechny system ochrony przez prawa człowieka powinien przystawać do moralnego pluralizmu. Oznacza to, że powinna istnieć możliwość utrzymania systemów ochrony zapewnianej przez

prawa człowieka w rozmaitych cywilizacjach, kulturach i religiach, z których każda może hołdować innym założeniom odnośnie dobrego życia. Inaczej myśl tę mogą ująć tak, że ludzie z odmiennych kultur mogą nadal nie zgadzać się co do tego, co jest dobre, powinni jednak zgadzać się co do tego, co jest bezspornie i niezaprzeczalnie złe.

Uniwersalne obowiązki, które pociągają za sobą prawa człowieka, muszą zgadzać się z ogromną różnorodnością stylów życia, o ile zakładany uniwersalizm ma być pojęty minimalnie. Prawa człowieka mogą rozporządzać powszechną zgodą jedynie jako zdecydowanie „wąska” teoria tego, co jest słuszne, jako definicja minimalnych warunków dla jakiegokolwiek stylu życia. Nawet wówczas może okazać się, iż nie jest wystarczająco wąska, by mogła realizować swoje zadanie. Żaden autorytet, którego władza jest wprost podważona przez prawa człowieka, nie uzna ich legalności. Obrona praw człowieka musi odwoływać się do ofiar, a testem ich zasadności – a zatem uniwersalności – powinno być to, co można określić mianem zgody ofiary. Jeśli ofiary z wolnego wyboru szukają ochrony zapewnianej przez prawa człowieka, wówczas język praw może być stosowany. Można wysłuchać zastrzeżeń tych, których oskarża się o prześladowania – w celu ustalenia faktów, czy do prześladowania dochodzi, czy nie. Jeśli ofiary szukają ochrony, ci, którzy sprawują nad nimi władzę, z oczywistych względów odmówią kompetencji prawom, jednak działanie takie nie będzie uprawnione. Twierdzenia ofiar powinny liczyć się bardziej niż twierdzenia prześladowców. Niemniej ofiary nie mogą cieszyć się nieograniczonymi prawami poprzez definiowanie tego, co stanowi o łamaniu. Łamanie praw człowieka jest czymś więcej niż niedogodność, a powoływanie się na prawa człowieka oznacza coś więcej niż tylko przyciąganie na siebie uwagi i wdawanie się w walkę o uznanie dla siebie i swojego ludu. Dążenie zadośćuczynienie to coś innego niż dążenie do uznania. Chodzi o ochronę podstawowego działania ludzkiej podmiotowości. Dlatego też, choć do ofiary należy stwierdzenie, czy dochodzi do łamania praw człowieka i to ofiara uruchamia proces działania praw człowieka, ma ona obowiązek dowieść, iż do takiego łamania faktycznie doszło, oraz że było to łamanie praw człowieka, a nie niedogodność.

W mojej pracy, definicja „minimum” będzie koncentrowała się na podmiotowości. Poprzez podmiotowość rozumiem mniej więcej to, co Izajasz Berlin określił mianem „wolności negatywnej”: zdolność każdej jednostki do realizacji racjonalnych celów bez przeszkód. Poprzez słowo „racjonalne”, nie rozumiem koniecznie „rozsądne” lub „godne szacunku”, ale tylko takie cele, które nie łączą się z oczywistą szkodą wyrządzoną innym ludziom. Język praw człowieka oznacza przyznanie władzy każdej jednostce. Jest to konieczne, ponieważ jeśli jednostki posiadają podmiotowość, wówczas mogą się bronić przed niesprawiedliwością. Podobnie, jeśli jednostki posiadają podmiotowość, mogą same definiować, dla czego warto żyć i za co warto umierać. W tym sensie położenie nacisku na podmiotowość jest przyznaniem jednost-

kom władzy, ale jednocześnie narzuceniem ograniczeń na same tezy praw człowieka. Ochrona ludzkiej podmiotowości z konieczności wymaga, abyśmy chronili prawo wszystkich jednostek do wyboru takiego życia, które uważają za dobre. Typowy zarzut dla tego typu indywidualizmu głosi, iż narzuca on innym kulturom zachodnie pojęcie jednostki. Moja teza jest odwrotna: moralny indywidualizm stoi na straży kulturowej różnorodności, ponieważ stanowisko indywidualistyczne musi szanować rozmaite sposoby, w które jednostki mogą wybrać swój styl życia. W ten sposób prawa człowieka stanowią tylko usystematyzowanie „wolności negatywnej”, narzędzie przeciw opresji, narzędzie, którego jednostki mogą używać dowolnie w szerszych ramach przekonania religijnych i kulturowych, w których żyją.

Dlaczego owe „minimalistyczne” uzasadnienie dla praw człowieka jest konieczne? Dlaczego ważne powinno być pogodzenie uniwersalizmu praw człowieka z kulturowym i moralnym pluralizmem? Od 1945 roku język praw człowieka stał się źródłem władzy i autorytetu. W sposób nieunikniony władza prowokuje wyzwania. Doktryna praw człowieka jest obecnie tak potężna, jednocześnie tak niejasna, tak niewyobrażalnie imperialistyczna w swoich twierdzeniach, że zaczęła wywoływać poważny intelektualny atak co do zasadności swoich standardów i tez. Te wyzwania skłoniły do ważnych pytań o to, czy prawa człowieka zasługują na autorytet, który zdobyły, czy ich pretensje do uniwersalności są uzasadnione lub czy może stanowią one kolejny sprytny przejaw moralnego imperializmu Zachodu.

Istnieją trzy odrębne źródła kulturowego wyzwania wobec uniwersalności praw człowieka. Dwa z nich wywodzą się spoza świata zachodniego: jeden z odradzającego się Islamu, drugi ze wschodniej Azji. Trzeci natomiast pochodzi z samego Zachodu. Każdy z nich jest niezależny od pozostałych; jeśli jednak zebrać je razem, stawiają one istotne pytania odnośnie międzykulturowej ważności, a co za tym idzie, zasadności norm praw człowieka [...].

Islam rzucił wyzwanie prawom człowieka już na samym początku. Gdy powstała pierwsza wersja Powszechnej Deklaracji w roku 1947, delegacja Arabii Saudyjskiej podniosła konkretny zarzut wobec artykułu 16., odnoszącego się do wolnego wyboru małżonka, oraz artykułu 18., odnoszącego się do wolności religijnej. W kwestii małżeństwa, delegat arabski, studiując szkic Deklaracji, sformułował argument, który miał silny oddźwięk we wszelkich późniejszych kontaktach między islamem a prawami człowieka:

Autorzy szkicu deklaracji rozważyli, w przeważającej części, jedynie standardy uznawane przez zachodnią cywilizację, a zignorowali starsze cywilizacje, które miały za sobą fazę eksperymentalną, a których instytucje, na przykład małżeństwa, udowodniły swą mądrość w ciągu wielu wieków. Nie jest zadaniem Komitetu ogłaszać wyższość jednej cywilizacji nad wszystkimi innymi lub ustalać jednakowe standardy dla wszystkich państw świata.

Oznaczało to jednoczesną obronę wiary islamskiej przed świeckimi standardami Zachodu oraz obronę autorytetu patriarchalnego. Delegat saudyjski dowodził, iż wymiana i kontrola kobiet stanowi *raison d'être* tradycyjnych kultur oraz, że ograniczenie kobietom prawa wyboru małżonka jest kluczowe dla utrzymania relacji własności ojcowskiej. Na podstawie zarzutów do artykułów 16. i 18., delegacja Arabii Saudyjskiej odmówiła ratyfikacji Deklaracji.

Pojawiały się rozmaite próby – włączając w to Islamską Deklarację Praw Człowieka – pogodzenia tradycji islamskiej i zachodniej przez położenie większego nacisku na obowiązki wobec rodziny i oddanie religijne oraz przez odwołanie do odrębności islamskiej tradycji religijnej i etnicznej tolerancji. Jednak te próby synkretycznej fuzji pomiędzy islamem a Zachodem nigdy się do końca nie powiodły: zgodę osiągnięto przez ustępstwa w tych punktach, które są najważniejsze dla obu stron. Zdobyty konsensus jest mdły i nieprzekonujący.

Od lat siedemdziesiątych stosunek Islamu do praw człowieka zaczęła charakteryzować coraz większa wrogość. Od czasu islamskiej rewolucji w Iranie, osoby publiczne świata islamskiego zaczęły kwestionować uniwersalne nakazy zachodnich norm praw człowieka. Twierdzili, iż rozdział kościoła i państwa, praktykowany na Zachodzie, jest obcy jurysprudencji i myśli politycznej tradycji islamskiej. Swobody wyrażone w 18. i 19. artykule Powszechnej Deklaracji są bezsensowne w świetle teokratycznych ram islamskiej myśli politycznej. Podobnie prawo do małżeństwa i założenia rodziny, wyboru małżonka, stanowi bezpośrednie podważenie sił islamskiego społeczeństwa, które wspiera tradycję wybierania małżonka przez rodzinę, poligamię oraz tradycję *pardah*. Z islamskiej perspektywy uniwersalizowanie dyskursu praw pociąga za sobą koncepcję suwerennej i autonomicznej jednostki, która jest świętokradczą z punktu widzenia nauk Koranu.

Oceniając to wyzwanie, Zachód popełnił błąd zakładając utożsamienie fundamentalizmu i Islamu. Islam przemawia wieloma głosami i odmianami, niektórymi bardziej antyzachodnimi, niektórymi bardziej teokratycznymi niż inne. Narodowe konteksty okazują się bardziej istotne dla definiowania lokalnych islamskich reakcji na zachodnie wartości niż szerokie teologiczne zasady religii jako całości. Tam, gdzie społeczeństwa islamskie uległy modernizacji, stworzyły klasę średnią i włączyły się w globalną ekonomię – na przykład w Egipcie i Tunezji – może pojawić się poparcie na rzecz praw człowieka. Egipt, dla przykładu, przechodzi proces ustawodawczy, aby umożliwić kobietom prawo do rozwodu i chociaż dialog z egipskimi autorytetami religijnymi jest trudny, a prawo musiało dokonać kompromisów z islamskimi koncepcjami obowiązków kobiet, które to koncepcje napotkały zarzuty ze strony działaczy praw człowieka, to nowa legislacja w istotny sposób polepszyła prawa kobiet w tym kraju. W Algierii, gdzie zsekularyzowana elita, która doszła do władzy po krwawej antykolonialnej rewolucji, poniosła klęskę w modernizacji

państwa, opozycja, dowodzona przez islamskich bojowników, przyjęła kierunek antyzachodni, wymierzony przeciw prawom człowieka. W Afganistanie, gdzie samo państwo upadło a wysyłanie przez Zachód broni tylko powiększyło jego upadek, powstał ruch talibów, wprost odrzucający wszystkie zachodnie standardy praw człowieka. Tutaj również, punktem krytycznym nie jest sam islam – przybierająca różne formy religia – lecz brzemienne w skutki kurs, jaki przyjęła polityka zachodnia oraz sama globalizacja ekonomiczna.

Jest jeszcze wszelako inny – równie źle pojęty – rodzaj reakcji Zachodu na wyzwanie islamskie. Istnieje pewien styl relatywizmu kulturowego, który czyni zbyt duże ustępstwa i po drodze rezygnuje z uniwersalizmu praw człowieka. Przez ostatnie dwadzieścia lat ten wpływowy nurt w zachodniej myśli politycznej pojawiał się w opozycji wobec uniwersalności języka praw człowieka. Nurt ten utrzymuje – słowami Adamantii Pollis i Petera Schwaba – iż prawa człowieka są „zachodnim konstruktem o ograniczonej stosowalności”, dwudziestowieczną fikcją, zależną od tradycji praw Ameryki, Wielkiej Brytanii i Francji, a zatem niestosowalną w kulturach, które nie dzielą owej historycznej matrycy liberalnego indywidualizmu.

Ten nurt myślowy ma skomplikowane pochodzenie intelektualne. Jego źródła to marksistowska krytyka praw człowieka, antropologiczna krytyka arogancji burżuazyjnego imperializmu z końca dziewiętnastego wieku oraz postmodernistyczna krytyka uniwersalizujących pretensji europejskiej myśli oświeceniowej. Wszystkie te tendencje połączyły się w krytyce zachodniej hegemonii intelektualnej, wyrażonej w języku praw człowieka. Prawa człowieka są tu ujmowane jako sprytny wybieg Zachodu: ponieważ nie może on już dominować nad światem poprzez bezpośrednią władzę imperialną, maskuje swoją chęć władzy w bezstronnym uniwersalizującym języku praw człowieka oraz próbuje narzucić swój własny wąski porządek innym kulturom świata, które nie do końca dzielą zachodnie koncepcje indywidualizmu, osobowości, podmiotowości czy wolności. Ten postmodernistyczny relatywizm rozpoczął intelektualną modę na zachodnich kampusach, ale wolno zaczął wsączać się do zachodniej praktyki praw człowieka, sprawiając, iż wszyscy działacze wstrzymują się od działań i rozważają intelektualne prawo do uniwersalności tego, co uważali za oczywiste [...].

To wyzwanie z wewnątrz zostało wzmocnione przez wyzwanie z zewnątrz: krytykę zachodnich standardów praw człowieka prowadzoną przez niektórych politycznych przywódców ekonomicznych tygrysów ze wschodniej Azji. Podczas gdy wyzwanie islamskie można wyjaśnić po części klęską islamskich społeczeństw, jeśli chodzi o korzyści płynące z globalnej ekonomii, wyzwanie azjatyckie stanowi odpowiedź na chwiejny sukces ekonomiczny Azji. Przywódcy Malezji, dla przykładu, czują się wystarczająco pewnie, aby odrzucić zachodnie idee demokracji i praw jednostkowych na rzecz azjatyckiej drogi do rozwoju i dobrobytu – która zależy od autorytarnych rządów i autorytar-

nych struktur rodzinnych – ponieważ Malezja cieszyła się wyraźnym ekonomicznym sukcesem w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. To samo dotyczy Singapuru, w którym mieszał się polityczny autorytaryzm z kapitalizmem rynkowym w spektakularnie udanej syntezie. Cytowano Lee Kuan Yewa z Singapuru, gdy mówił, iż Azjaci „nie wątpią, bardziej pasuje im społeczeństwo hołdujące komunitarnym wartościom, gdzie interes społeczny znajduje się przed interesem jednostki, niż indywidualizm Ameryki.” Model singapurski powołuje się na dane o wzroście rozwodów i przestępstw na Zachodzie, które mają pokazać, iż zachodni indywidualizm podważa porządek konieczny do samego korzystania z praw. „Azjatycki model” stawia wspólnotę i rodzinę przed prawami jednostek, a porządek przed demokracją i wolnością indywidualną. W rzeczywistości jednak nie istnieje żaden pojedynczy model azjatycki: każde z azjatyckich społeczeństw przeszło modernizacją w inny sposób, w obrębie odrębnych tradycji politycznych oraz z odmiennymi stopniami politycznej i rynkowej wolności. Okazał się wszelako użyteczny dla autorytarnych przywódców Azji, którym dał argument za tym, iż reprezentują oni cywilizacyjne wyzwanie wobec hegemonii modeli zachodnich.

Możemy zgodzić się z tym, że owe trzy odrębne wyzwania wobec uniwersalizmu dyskursu praw człowieka – dwa spoza, a jedno z wewnątrz tradycji zachodniej – miały bardzo owocny skutek. Zmusiły one działaczy praw człowieka do zakwestionowania swoich założeń, przemyślenia historii własnego zaangażowania oraz uświadomienia sobie, jak skomplikowany staje się międzykulturowy dialog w kwestii praw, gdy wszystkie kultury przystępują doń na zasadzie moralnej i intelektualnej równości [...].

Stwierdziwszy powyższe, będę dowodził, iż zachodni obrońcy praw człowieka poczynili zbyt wiele ustępstw. Pragnąc znaleźć wspólną płaszczyznę ze stanowiskami islamskimi i azjatyckimi oraz chcąc wyczyścić swój własny dyskurs z imperialnego dziedzictwa zdemaskowanego przez krytykę postmodernistyczną, zachodni obrońcy norm praw człowieka zagrozili samemu uniwersalizmowi, którego powinni bronić. Zaryzykowali również fałszowaniem własnej historii.

Podczas tworzenia Powszechnej Deklaracji reprezentowanych było wiele tradycji, nie tylko zachodnich – chińska, wschodnio-chrześcijańska, także marksistowska, indyjska, latynoska, islamska – a członkowie komitetu wprost pojmowali swoje zadanie nie tyle jako ratyfikację zachodnich przekonań, ile próbę zdefiniowania wytyczonego zakresu moralnych uniwersaliów spośród wielu odmiennych religijnych, politycznych, etnicznych i filozoficznych źródeł. Może to wyjaśniać, dlaczego preambuła dokumentu nie zawiera żadnego odwołania do Boga. Delegacje komunistów zawetowałyby takie odwołanie, a inne tradycje religijne nie wyraziłyby zgody na ujęcie, które sugerowałoby, iż prawa człowieka wywodzą się z naszego wspólnego istnienia jako Bożych stworzeń. Dlatego też świecki fundament tego dokumentu nie świadczy

o dominacji europejskiej kultury, lecz raczej o pragmatycznym wspólnym mianowniku przyjętym w celu umożliwienia zgody między rozlicznymi kulturowymi i politycznymi punktami widzenia.

Prawdą jednocześnie jest to, że zachodnie inspiracje – i zachodni twórcy dokumentu – odgrywali dominującą rolę w formułowaniu Deklaracji. Nawet jeśli tak było, to nastrój, jaki wśród nich panował w roku 1947 był daleki od triumfalizmu. Zdawali sobie sprawę przede wszystkim z tego, że zbliżała się era kolonialnej emancypacji: niepodległość Indii została ogłoszona podczas finalizowania dokumentu. Twórcy Deklaracji najwyraźniej przewidzieli nadchodzącą falę walk o narodową niepodległość. Ponieważ dokument ogłasza prawo ludzi do samostanowienia oraz wolności słowa i religii, przyznaje również prawo mieszkańcom kolonii do interpretowania moralnych uniwersaliów w języku zakorzenionym w ich własnej tradycji. (...)

Wiedzieli również, że Deklaracja nie tyle była proklamacją wyższości europejskiej cywilizacji, ile próbą ocalenia pozostałości z oświeceniowego dziedzictwa przed barbarzyństwem świata. Powszechna Deklaracja napisana jest przy pełnej świadomości Auschwitz i narastającej świadomości Kołomy. (...)

Deklaracja może być dzieckiem oświecenia, ale pisana była, gdy wiara w oświecenie stawiała czoła swojemu najgłębszemu kryzysowi pewności. W tym sensie prawa człowieka nie stanowią deklaracji wyższości cywilizacji europejskiej, lecz raczej ostrzeżenie Europejczyków, by reszta świata nie popełniła tych samych błędów. Głównym błędem, który popełnili było fetyzowanie państwa narodowego, które sprawiło, że jednostki zapomniały o wyższych prawach, które karzą im przeciwstawić się niesprawiedliwym porządkom. Porzucenie tego moralnego dziedzictwa prawa naturalnego, oddanie indywidualizmu na rzecz kolektywizmu, doprowadziło – jak wierzyli twórcy Deklaracji – do katastrofy nazizmu i stalinizmu. O ile nie będziemy pamiętać o tragicznym dziedzictwie europejskiego kolektywizmu jako o doświadczeniu towarzyszącym tworzeniu Deklaracji, jej indywidualizm będzie niczym więcej poza ratyfikacją zachodniego burżuazyjnego kapitalistycznego nastawienia. W rzeczywistości Deklaracja była czymś więcej: przemyślaną próbą ponownego wynalezienia europejskiej tradycji prawa naturalnego w celu zabezpieczenia indywidualnej podmiotowości przed państwem totalitarnym.

Prawdą pozostaje zatem fakt, że rdzeniem Powszechnej Deklaracji jest moralny indywidualizm, przez który naraża się ona na przygany nie-zachodnich społeczeństw. Właśnie ten indywidualizm, za który zachodni działacze muszą przeproszać, wierząc, iż winien on być mitygowany przez większy nacisk na społeczne obowiązki i odpowiedzialność wobec wspólnoty. Prawa człowieka – dowodzi się – mogą zyskać uniwersalne uznanie, jeśli złagodzą swoje indywidualistyczne stanowisko i skoncentrują się na tych fragmentach Powszechnej Deklaracji, szczególnie artykule 29., który mówi, iż „każdy człowiek ma obowiązki wobec społeczności, w której to jedynie jest możliwy swobodny i peł-

ny rozwój jego osobowości.” Owo pragnienie oczyszczenia indywidualizmu z dyskursu praw, motywowane jest chęcią zarówno uczynienia praw człowieka bardziej znośnymi dla mniej indywidualistycznych kultur w niezachodnim świecie, jak również jest odpowiedzią na niepokój wśród zachodnich komunitarian, wywołany rzekomo zgubnym wpływem wartości indywidualistycznych na zachodnią jedność społeczną.

Wszelako ten zarzut jest mylny w ocenie, czym faktycznie są prawa i dlaczego okazują się atrakcyjne dla milionów ludzi wychowanych w tradycjach niezachodnich. Prawa mają znaczenie jedynie wówczas, gdy udzielają uprawnień jednostkom; mają moc jedynie wówczas, gdy można ich użyć przeciwko instytucjom takim jak rodzina, państwo i kościół. Jest to prawdą nawet wtedy, gdy omawiane prawa są prawami kolektywnymi lub prawami grup. Niektóre z tych praw – jak prawo do posługiwania się własnym językiem lub praktykowania własnej religii – są kluczowymi warunkami dla korzystania z praw jednostkowych. Prawo do posługiwania się własnym językiem nie znaczyłoby wiele, gdyby język wymarł. Z tego względu, potrzebne są prawa grupowe, aby chroniły prawa indywidualne. Jednak ostatecznym celem i uzasadnieniem dla praw grupowych nie jest ochrona grupy jako takiej, a ochrona jednostek, które te grupę tworzą. Grupowe prawa do języka, na przykład, nie powinny być używane do uniemożliwiania jednostkom uczenia się języka innego niż język grupy. Prawa grupowe do praktykowania religii nie powinny unieważniać prawa jednostek to opuszczenia wspólnoty religijnej, jeśli taka jest ich wola [...].

To indywidualizm sprawia, że prawa są atrakcyjne dla niezachodnich ludzi i wyjaśnia, dlaczego prawa człowieka stały się ruchem na skalę światową. Prawa człowieka stanowią jedyny uniwersalnie dostępny dialekt, który pozwala zniewolonym ludziom postrzegać siebie jako podmioty moralne oraz przeciwdziałać praktykom – aranżowanym małżeństwom, *pardah*, odbieraniem prawa głosu, żeńskiemu obrzezaniu, domowemu niewolnictwu i tak dalej – usankcjonowanym przez autorytet ich kultur. Te podmioty szukają ochrony w postaci praw człowieka, nie dlatego iż to sankcjonuje ich kulturę, lecz właśnie dlatego, że uzasadnia to ich protesty wobec jej opresji.

Jeśli tak jest, to powinniśmy raz jeszcze przemyśleć, co to znaczy, że prawa są uniwersalne. Doktryny praw wzbudziły potężny sprzeciw, ponieważ podważyły źródła władzy: religijnej, struktur rodzinnych, państw autorytarnych i plemion. Byłoby beznadziejnym zadaniem przekonywać posiadaczy tej władzy o uniwersalnej ważności doktryn praw, ponieważ jeśli te doktryny zwyciężyłyby, z konieczności okrojiłyby i ograniczyły ich władzę. Dlatego uniwersalizm nie może pociągać za sobą uniwersalnej zgody: ponieważ w świecie nierównej władzy, jedyne twierdzenia, na które przystaliby posiadający władzę i pozbawieni władzy, byłyby całkowicie pozbawione mocy. Prawa są uniwersalne, ponieważ definiują one uniwersalne interesy ludzi bezbronnych; interesy po-

legające na tym, by władza nad nimi sprawowana, respektowała ich podmiotowe. W tym sensie prawa człowieka stanowią rewolucyjne credo, ponieważ stawiają radykalne żądania wszystkim grupom ludzkim, aby służyły interesom jednostek, które te grupy tworzą. To z kolei pociąga za sobą wniosek, iż grupy ludzkie powinny być – na ile to możliwe – konsensualne lub przynajmniej że powinny respektować prawo jednostek to opuszczenia grupy, gdy ograniczenia tej grupy stają się nie do zniesienia.

Idea, że grupy powinny respektować prawo jednostki do opuszczenia jej nie jest łatwe do pogodzenia z tym, czym grupy właściwie są. Większość ludzkich grup – na przykład rodzina – są grupami krwi, opartymi na odziedziczonym pokrewieństwie lub więzach etnicznych. Ludzie nie rodzą się akurat w nich na mocy swojej własnej decyzji i nie mogą opuścić ich łatwo, ponieważ owe kolektywy dostarczają im ram znaczeniowych, w obrębie których jednostkowe życie ma sens. Jest to tak samo prawdziwe w odniesieniu do współczesnych świeckich społeczeństw, jak i do tych religijnych i tradycyjnych. Doktryny praw grupowych istnieją po to, by zabezpieczyć prawa kolektywne – na przykład do języka – które sprawiają, iż indywidualna podmiotowość jest sensowna i wartościowa. Jednak interesy jednostek i interesy grup w nieunikniony sposób muszą być skonfliktowane. Prawa człowieka istnieją, aby te konflikty rozstrzygać, aby zdefiniować nieredukowalne minimum poza którym roszczenia grup i kolektywów nie mogą dalej ograniczać życia jednostek.

Nawet jeśli tak jest, obrona indywidualnej podmiotowości nie musi z konieczności pociągać za sobą przyjmowania zachodnich stylów życia. Wiara w swoje prawo, by nie być torturowanym lub prześladowanym nie oznacza wejścia w zachodnią skórę, mówienia zachodnimi językami lub aprobaty dla zachodniego stylu życia. Szukanie ochrony w postaci praw człowieka nie jest tożsame ze zmianą swojej cywilizacji; służy jedynie do korzystania z ochrony „wolności negatywnej.”

Prawa człowieka nie muszą w całości delegitymizować tradycyjnej kultury. Kobiety w Kabulu, które przychodzą do agencji praw człowieka szukając ochrony przed strażami talibów, nie chcą przestać być muzułmańskimi żonami i matkami; chcą połączyć szacunek dla swojej tradycji z prawem do wykształcenia czy profesjonalnej opieki zdrowotnej zapewnionej przez kobietę. Mają nadzieję, że agencje obronią ich przed pobiciem czy prześladowaniami za domaganie się takich praw.

Zasadność domagania się ochrony przez prawa jest całkowicie zależna od faktu, że ludzie, którzy tak robią, sami są ofiarami. W Pakistanie to lokalne grupy praw człowieka, a nie międzynarodowe agencje, przewodzą walce o obronę biednych wiejskich kobiet przed „honorowymi zabójstwami”, spalaniem żywcem, gdy są nieposłuszne woli męża; to miejscowe kobiety muzułmańskie krytykują groteskowe przeinaczenie nauk islamskich, które dostarczają usprawiedliwienia dla takich praktyk. Prawa człowieka stały się globalne,

ale również lokalne – ponieważ dają władzę bezbronnym, oddają głos tym, którzy głosu nie mają [...].

Test zasadności praw człowieka to ofiary, ci, którzy są na dnie. Zamiast przepraszać za indywidualizm zachodnich standardów praw człowieka, działacze powinni zająć się innym problemem. Jak stworzyć warunki, w których jednostki byłyby autentycznie wolne, by korzystać z takich praw, z jakich chcą. Zwiększanie wolności ludzi, którzy korzystają ze swoich praw polega na zrozumieniu kulturowych ram, które ograniczają wybór. To, co może wydać się okaleczeniem w oczach Zachodu jest po prostu ceną za plemienną i rodzinną przynależność kobiet. Jeśli odmówią udziału w rytuale, nie ma już dla nich miejsca w ich świecie. Wybór, aby korzystać ze swoich praw zatem może skutkować społecznym ostracyzmem, który nie zostawi im żadnej innej opcji poza opuszczeniem swojego plemienia i udaniem się do miasta. obrońcy praw człowieka muszą być świadomi, czym dla kobiety będzie porzucenie jej tradycyjnych praktyk. Ale jednocześnie działacze mają obowiązek informować kobiety o medycznych kosztach i konsekwencjach tych praktyk i próbować uczynić je mniej niebezpiecznymi dla kobiet, które pragną je przejść. W końcu wybór, jak rozstrzygnąć pomiędzy mądrością plemienia a mądrością Zachodu, należy do kobiet. (...) Rolą działaczy nie jest podejmowanie wyborów zamiast kobiet, ale to zwiększenia ich poczucia tego, co pociąga za sobą wybór. W tradycyjnych społeczeństwach, szkodliwe praktyki mogą być zaprzestane, gdy cała społeczność tak postanowi. W przeciwnym razie jednostki, które same podejmują decyzję muszą stawić czoła ostracyzmowi lub czemuś gorszemu. Zgoda w tych przypadkach oznacza zgodę kolektywną lub zgodę grupy.

Wrażliwość na prawdziwe ograniczenia, które ograniczają wolność indywidualną w różnych kulturach nie jest tym samym co uleganie tym kulturom. Nie oznacza rezygnacji z uniwersalizmu. Oznacza tylko stawienie czoła wymagającemu dialogowi międzykulturowemu, w którym wszystkie strony zasiadają przy jednym stole ze wspólnym oczekiwaniem, że będą traktowani jak moralnie równi uczestnicy. Tradycyjne społeczeństwo jest opresywne wobec jednostek nie dlatego, że nie stać go na zapewnienie zachodniego stylu życia, lecz dlatego że nie zapewnia jednostkom prawa do wypowiedzania się i bycia wysłuchanym. Zachodni działacze nie mają prawa obalać tradycyjnych praktyk kulturowych, o ile praktyka ta spotyka się ze zgodą swoich członków. Obcy mają prawo się spierać – ale nie nalegać – że wszystkie jednostki w obrębie grupy mają prawo do wyrażania swojej opinii na temat trwania tradycji lub do opuszczenia jej, jeśli nie mogą na nią przystać. (...)

Dyskurs praw człowieka jest uniwersalny dokładnie dlatego, że zakłada, iż istnieje wiele różnych wizji dobrego życia, że wizja zachodnia jest tylko jedną z nich oraz że – o ile podmioty mają zakres wolności w wyborze takiego życia – powinno się im pozwolić zawrzeć w nim to, co zgadza się z ich historią i tradycją.

Podsumowując ten punkt, zachodni działacze praw człowieka poczynili zbyt wiele ustępstw na rzecz kulturowego relatywizmu. Relatywizm jest niezmiennym alibi dla tyranii. Nie ma powodu, by przepraszać za moralny indywidualizm znajdujący się w sercu dyskursu praw człowieka: właśnie on sprawia, iż prawa te są atrakcyjne dla zniewolonych grup, cierpiących wyzysk czy prześladowanie. Nie ma również powodu, by uważać wolność za wyjątkową wartość Zachodu lub wierzyć, że bronienie jej, niesprawiedliwie narzuca tym grupom zachodnie wartości. Byłoby to bowiem zaprzeczeniem wolności, gdybyśmy próbowali definiować innym użytek, jak z niej czynią.

Najlepszym sposobem, by stawić czoła kulturowemu wyzwaniu praw człowieka – pochodzącemu z Azji, krajów islamskich i zachodniego postmodernizmu – jest przyznanie prawdy: dyskurs praw jest indywidualistyczny. Ale właśnie z tego powodu okazał się skutecznym orężem przeciw tyranii i dlatego również okazał się atrakcyjny dla ludzi z bardzo odmiennych kultur. Inną korzyścią liberalnego indywidualizmu jest to, że stanowi on szczególnie „wąską” teorię ludzkiego dobra: definiuje i zakazuje „negatywnego”, tzn. tych ograniczeń i niesprawiedliwości, które sprawiają, że życie ludzkie, niezależnie od tego, jak pojęte, jest niemożliwe. Jednocześnie nie przepisuje „pozytywnego” zakresu idei dobrego życia. Prawa człowieka są uniwersalne z moralnego punktu widzenia, ponieważ mówią nam że wszyscy ludzie potrzebują pewnych określonych wolności „od”. Nie definiują, na czym ma polegać wolność „do”. W tym sensie, jest to mniej preskryptywny uniwersalizm niż wiele religii: formułuje standardy ludzkiej przyzwoitości bez naruszania praw kulturowej autonomii.

Konflikt wokół uniwersalizmu norm praw człowieka stanowi walkę polityczną. Stawia przeciw sobie tradycyjne, religijne i autorytarne źródła władzy i obrońców praw człowieka, wielu z nich należących do samej kultury, którzy podważają te źródła władzy w imię tych, którzy są wykluczeni lub prześladowani. Ci, którzy szukają ochrony w postaci praw człowieka nie są zdrajcami swojej kultury, niekoniecznie aprobują zachodnie wartości. To, czego szukają, to ich prawa jako jednostek w obrębie swojej własnej kultury. Opór wobec ich żądań niezmiennie przybiera formę obrony kultury jako całości przed niepożądanymi formami zachodniego imperializmu kulturowego. Tak naprawdę (...) interwencja praw człowieka jest usprawiedliwiona nie dlatego, że tradycyjna, patriarchalna czy religijna władza jest prymitywna, zacofana i niecywilizowana według naszych standardów, ale ponieważ gnębi konkretne jednostki, które same szukają ochrony przed prześladowaniami. Prawo do interwencji wywodzi się z ich żądań, nie naszych [...].

Podczas gdy kulturowy kryzys praw człowieka dotyczył międzykulturowej ważności norm praw człowieka, duchowy kryzys praw człowieka odnosi się do ostatecznych metafizycznych podstaw dla tych norm. Dlaczego ludzie w ogóle posiadają prawa? Co takiego jest w gatunku ludzkim i ludzkiej jednostce,

co uprawnia do posiadania praw? Jeśli ludzie są wyjątkowi, dlaczego traktują siebie nawzajem tak źle?

Prawa człowieka stały się świeckim artykułem wiary. Jednak metafizyczne podbudowy wiary raczej nie są jasne. Artykuł 1. Powszechnej Deklaracji ucinął wszelkie uzasadnienia i stwierdza po prostu, że „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w swej godności i w swych prawach. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa.” Powszechna deklaracja po prostu ogłasza prawa; nie wyjaśnia, dlaczego ludzie je posiadają.

Historia tworzenia projektu Deklaracji wyjaśnia, iż ta cisza była zamierzona. Kiedy Eleanor Roosevelt po raz pierwszy zwołała w swoim mieszkaniu na Washington Square w lutym 1947 roku, komitet, tworzący zarys dokumentu, chiński przedstawiciel konfucjanizmu i libański tomista wdali się w uparty spór na temat filozoficznych i metafizycznych podstaw praw. Pani Roosevelt doszła do wniosku, iż jedyną możliwością ruszenia z miejsca będzie zgoda na brak zgody.

W sercu kultury praw człowieka jest zatem zamierzona cisza. Zamiast rzeczowego zbioru uzasadnień, wyjaśniających, dlaczego prawa człowieka są uniwersalne, zamiast racji odwołujących się do pierwszych zasad – tak jak w niezapomnianej preambule Thomasa Jeffersona do Amerykańskiej Deklaracji Niepodległości – Powszechna Deklaracja Praw Człowieka przyjmuje istnienie praw za dane i przystępuje do ich opracowania.

Deklaracja stanowiła wyobrażenie świata, gdzie, jeśliby odebrano ludziom ich obywatelskie i polityczne prawa, mogliby oni znaleźć schronienie w swoich prawach jako ludzie. Poniżej tego, co obywatelskie i polityczne, znajduje się to, co naturalne. Ale jaki jest dokładnie związek pomiędzy prawami człowieka a prawami naturalnymi? Lub pomiędzy tym, co ludzkie a tym, co naturalne? Co jest, w naturalny sposób, ludzkie?

Prawa człowieka mają prawnie formalizować naturalne obowiązki ludzkiego sumienia w przypadkach, w których zobowiązania obywatelskie i polityczne okazują się albo niewystarczające, by zapobiec nadużyciu lub w całości uległy dezintegracji. Doktryny praw człowieka wydają się przyjmować, iż jeśli odebrać społeczeństwu kary i motywacje, normy praw człowieka przypomną ludziom o wymogach naturalnej przyzwoitości. Jest to wszelako przesłanka, iż zdolność do przyzwoitego postępowania stanowi naturalną właściwość. Gdzie empiryczny dowód, że tak faktycznie jest? Bardziej wiarygodna przesłanka brzmi, że ogólnie ludzka moralność, a szczególnie prawa człowieka stanowią systematyczną próbę podjętą przez ludzkie społeczności, aby przeciwdziałać naturalnym tendencjom, które odkryli w sobie jako ludzie. Konkretną tendencją, której chcielibyśmy przeciwdziałać polega na tym, że choć możemy być naturalnie dysponowani, z racji genetycznej czy historycznej, do otaczania opieką naszych bliskich – dzieci, rodzinę, przyjaciół, być może również tych,

z którymi dzielimy etniczne czy religijne pochodzenie – możemy również wykazywać się naturalną obojętnością wobec wszystkich będących poza tym gronem. Z historycznego punktu widzenia, doktryny praw człowieka pojawiły się, by przeciwdziałać tej tendencji do partykularystycznego i ekskluzywistycznego postrzegania etnicznych grup, otaczanych przez nas opieką i troską. Jak ujął to Avishai Margalit: „potrzebujemy moralności, aby przewyciężyć naszą naturalną obojętność wobec innych.”.

Historia bezpośrednio poprzedzająca Powszechną Deklarację Praw Człowieka dostarcza obszernego świadectwa naturalnej obojętności ludzkiej. Holokaust pokazał potworny niedostatek wszystkich rzekomo naturalnych atrybutów człowieka, takich jak litość czy troska, w sytuacjach, gdy obowiązki ich okazywania nie były już wymuszane przez prawo. Hannah Arendt pisała w *Korzeniach Totalitaryzmu*, że gdy żydowscy obywatele państw europejskich zostali pozbawieni praw obywatelskich i politycznych, gdy, ostatecznie, zostali obnażeni ze wszystkiego i mogli zwracać się do swoich prześladowców jedynie jako nagie istoty ludzkie, przekonali się, że ich nagość nie wzbudziła ani trochę litości. (...) Powszechna Deklaracja próbowała na nowo ustalić ideę praw człowieka w tym dokładnie momencie historycznym, gdy okazało się, że nie mają one podstawy w jakiegokolwiek ludzkiej właściwości. [...].

Wszystko, co można powiedzieć o tym paradoksie to fakt, iż definiuje on podzieloną świadomość, z którą żyliśmy, mając od tego czasu ideę praw człowieka. Bronimy praw człowieka jako moralnych uniwersaliów z pełną świadomością, iż muszą one raczej przeciwdziałać naturalnym ludzkim skłonnościom niż je odzwierciedlać.

Nie możemy zatem budować fundamentu dla praw człowieka na naturalnej ludzkiej solidarności czy litości. Idea bowiem, iż owe ludzkie skłonności są naturalne, sugeruje, iż są one wrodzone i powszechnie rozdzielone na wszystkich ludzi. Rzeczywistość – jak dowodzi tego Holokaust czy inne niezliczone przypadki ludzkiej potworności – jest zupełnie inna. Musimy wypracować fundament dla wiary w prawa człowieka, oparty na tym, jacy ludzie naprawdę są. Musimy pamiętać o założeniach o najgorszym obliczu człowieka, nie żywić nadziei co do jego najlepszej strony. Innymi słowy, nie budujemy fundamentu na naturze ludzkiej, ale na ludzkiej historii, na tym, o czym wiemy, że może się wydarzyć, gdy ludzie nie są chronieni prawami człowieka. Budujemy na świadectwie strachu, nie na nadziei. W ten sposób, jak sądzę, tworzyła się świadomość praw człowieka od czasu Holokaustu. (...)

Holokaust obnażył to, jak wygląda świat, gdy tyrania dostała wolną rękę, by eksploatować naturalne ludzkie okrucieństwo. Zatem bez Holokaustu, nie byłoby Deklaracji. Ale ze względu na Holokaust, nie może być bezwarunkowej wiary w Deklarację. Holokaust demonstruje zarówno roztropnościową konieczność istnienia praw człowieka, jak również ich ostateczną kruchość.

Jeśli z jednej strony efektem zachodniego racjonalizmu jest eksterminacyjny nihilizm nazistów, to każda etyka, która kieruje się jedynie rozumem, musi okazać się bezbronna, gdy ludzki rozum zaczyna racjonalizować swoje własne projekty eksterminacyjne. Jeśli rozum racjonalizował Holokaust, wówczas tylko etyka wywodząca swój ostateczny autorytet z wyższego źródła niż rozum, może zapobiec kolejnemu Holokaustowi w przyszłości. Zatem Holokaust jest oskarżeniem nie tylko wobec zachodniego nihilizmu, lecz również samego zachodniego humanizmu, a prawa człowieka także muszą stanąć na ławie oskarżonych. Prawa człowieka są bowiem świeckim humanizmem: etyką nieugruntowaną w boskiej czy ostatecznej sankcji, opartą jedynie o ludzką roztropność.

Nie dziwi zatem, że po Holokauście prawa człowieka powinny stawić czoła stałym intelektualnym wyzwaniom stawianym przez wiele religijnych źródeł, katolickich, protestanckich, judaistycznych, z których wszystkie wyrażają tę samą kluczową myśl: jeśli celem praw człowieka ma być ograniczenie wykorzystywania przez ludzi władzy, to jedyny autorytet, który może się tego podjąć, musi znajdować się poza samym człowieczeństwem, w jakimś religijnym źródle władzy.

Michael Perry, filozof prawa z Wake Forest University, dowodzi na przykład, że idea praw człowieka jest „nieodłącznie religijna”. O ile nie uważa się – pisze Perry – że ludzie są uświęceni, nie ma, jak się wydaje, żadnej przekonującej racji, by wierzyć, iż ludzka godność powinna być chroniona prawami. Tylko religijne ujęcie człowieka, jako dzieła Boga, może utrzymać koncepcję, iż jednostki powinny być obdarzone nienaruszalnymi prawami naturalnymi. Max Stackhouse, teolog z Princeton, twierdzi, iż idea praw człowieka musi być ugruntowana w Bogu lub przynajmniej w idei „transcendentnych praw moralnych”. Prawa człowieka potrzebują teologii, by móc uzasadnić przede wszystkim to, dlaczego ludzie mają „prawo do posiadania praw.”

Świecki humanizm faktycznie stawia ludzi na piedestale wówczas, gdy powinni oni leżeć w błocie, gdzie jest ich miejsce. Jeśli prawa człowieka istnieją po to, by definiować i utrzymywać granice prześladowania ludzi, to ich fundamentalna filozofia powinna raczej definiować człowieczeństwo jako bestię, którą należy okiełznać. Zamiast tego prawa człowieka czynią człowieczeństwo miarą wszystkich rzeczy – a z religijnego punktu widzenia, jest to rodzaj idolatrii. Humanistyczna idolatria jest niebezpieczna z trzech powodów. Po pierwsze, ponieważ stawia ona żądania, potrzeby i prawa gatunku ludzkiego ponad wszystkim innym i przez to sankcjonuje całkowicie instrumentalny stosunek do innych gatunków. Po drugie, próbuje taki sam instrumentalny i wyżywiający stosunek do całości natury i przyrody. Po trzecie wreszcie, ponieważ brakuje jej twierdzeń metafizycznych, koniecznych do ograniczenia wykorzystywania przez ludzi ludzkiego życia – w takich przypadkach, jak aborcja czy eksperymenty medyczne.

Co dokładnie jest świętego w ludziach? Dlaczego sądzymy, że zwykłych ludzi, z całą swoją radykalną heterogenicznością ras, wiary, wykształcenia i osiągnięć, można postrzegać jako stworzenia posiadające takie same równe niezbywalne prawa? Jeśli idolatria polega na podnoszeniu jakiegokolwiek czy-sto ludzkiej zasady do niekwestionowanego absolutu, z pewnością prawa człowieka jawią się jako fetysz. Bez wątpienia, humaniści nie czczą dosłownie praw człowieka, ale używają języka, by wyrazić, iż istnieje jakiś walor nienaruszalności w godności każdego człowieka. To jest podejście wyznawcy. Metafora czci implikuje podobną do kultu łatwowierność, niezdolność do poddania humanistycznych przesłanek takiemu samemu krytycznemu badaniu, jakiemu humanistyczny racjonalizm poddaje wiarę religijną. Sedno oskarżenia brzmi, że humanizm jest po prostu niekonsekwentny. Krytykuje wszelki rodzaj czci, z wyjątkiem tego, któremu sam się poddaje.

Na to humaniści muszą odpowiedzieć, jeśli chcą być konsekwentni, że nie ma nic świętego w ludziach, nic uprawnionego do czci czy ostatecznego szacunku. Wszystko, co można powiedzieć o prawach człowieka to, że są konieczne do chronienia jednostek przed przemocą i prześladowaniem i jeśli zapytać dlaczego, jedyną możliwą odpowiedzią jest odpowiedź historyczna. Prawa człowieka to język, przy pomocy którego jednostki stworzyły obronę swojej autonomii przed opresją religii, państwa, rodziny i grupy. Niewykluczone, że można wynaleźć inne języki obrony ludzi, ale ten język jest z historycznej perspektywy dostępny ludziom tu i teraz. Co więcej, humanista powinien dodać, język praw człowieka nie jest ostateczną kartą atutową w sporze moralnym. Żaden ludzki język nie może mieć takiej mocy. Rzeczywiście konflikty wokół praw i ich rozstrzygnięcie łączy się z bardzo trudnymi kompromisami. Dokładnie dlatego prawa nie są uświęcone, ani nie są uświęceni ci, którzy je posiadają. Być posiadaczem praw nie oznacza posiadania jakiejś świętej nietykalności, ale poświęcenie do życia we wspólnocie, gdzie konflikty wokół praw są rozwiązywane przez perswazję, nie przez przemoc. (...) Fundamentalnym moralnym zobowiązaniem, które pociągają za sobą prawa nie polega na szanowaniu, a już na pewno nie na czczeniu. Polega na namyśle. Minimalnym warunkiem dla namysłu, dokonywanego wraz z drugim człowiekiem nie jest konieczne szacunek, zaledwie negatywna tolerancja, chęć pozostania w tym samym pokoju, wysłuchania twierdzeń, których nie ma się ochoty słuchać, w celu znalezienia kompromisów, które sprawią, że skonfliktowane twierdzenia nie zakończą się nienaprawialną szkodą dla którejkolwiek ze stron. To właśnie pociągają za sobą wspólne zobowiązanie wobec praw człowieka.

Ta odpowiedź raczej nie usatysfakcjonuje osoby religijnej. Z religijnej perspektywy, wierzyć, jak wierzą humaniści, iż nic nie jest święte – chociaż to, co inni uważają za święte, winno być chronione – oznacza usunięcie wszelkich ograniczeń dla ludzkiej władzy.

Idea świętości – idea, że istnieje jakaś dziedzina, która jest poza poznaniem i przedstawieniem ludzkim, jakaś góra Synaj na zawsze ukryta przed wzrokiem ludzi – ma narzucić ograniczenia na ludzką wolę władzy. Nawet jako metafora – oddzielona od jakiegokolwiek twierdzenia metafizycznego – świętość konotuje ideę, że musi istnieć moralna granica, której żaden człowiek nie może przekroczyć. Ideologia praw człowieka jest najwyraźniej próbą zdefiniowania tej granicy. Ale, z religijnego punktu widzenia, jakakolwiek próba stworzenia jakiegoś ściśle ludzkiego ograniczenia na wykonywanie ludzkiej władzy musi być autodestrukcyjna. Bez idei boskości, bez idei świętości i idei nieprzekraczalnych granic, tak dla rozumu, jak i władzy, nie może być żadnej trwałej ochrony naszego gatunku przed nami samymi. Spór ogranicza się do tego: religijna strona wierzy, że tylko jeśli ludzie upadną na kolana, mogą ocalić się od własnej destrukcyjności; humanista natomiast wierzy, że będą mogli się uchronić, jeśli staną na własnych nogach.

To jest stara dyskusja, a każda strona ma silne historyczne argumenty. Najsilniejszym aspektem strony religijnej jest empiryczne świadectwo, iż mężczyźni i kobiety, powodowani wiarą religijną, byli zdolni przeciwstawić się tyranii, gdy ci którzy takich przekonań nie mieli, nie byli w stanie. W sowieckich obozach pracy, ludzie wierzący, należący do rozmaitych wyznań, dali inspirujące przykłady niezniszczalnej godności. Podobnie, to religijne przekonanie natchnęło niektórych księży katolickich i świeckich do ukrywania Żydów w czasie wojny w Polsce. Wreszcie, ruch na rzecz praw obywatelskich dla czarnoskórych mieszkańców Stanów Zjednoczonych jest niezrozumiałą, o ile nie będziemy pamiętać o roli religijnego przywództwa, metaforach i języku inspirujących jednostek, które ryzykowały swoje życie za prawo głosu. Te przykłady mają większą wagę niż argument metafizyczny. Ale sekularyzm również ma swoich bohaterów. Poetka Anna Achmatowa dała wyraz cierpieniom wszystkich podobnych do niej kobiet, które straciły mężów i dzieci w Gułagu. Primo Levi, świecki Żyd i naukowiec (więzień i ofiara Auschwitz) napisał pracę, która jest wyjątkowym świadectwem zdolności świeckiego rozumu do opisanie monstrualności zła. Moralna odwaga czerpie skąd może, i zarówno źródła świeckie jak i religijne natchnęły bohaterów.

Jeśli pominąć źródła heroizmu i źródła podłości, wierzący nie może twierdzić, że bojaźń Boża nie pozwoliła ludziom czynić najgorszego. Idea, iż poczucie świętości jest niezbędna do utrzymania ludzkiej moralności, opiera się – najdelikatniej mówiąc – na słabych empirycznych podstawach. Faktycznie uświęcone cele były często na służbie niesprawiedliwości. Poza wszystkim, religia jest fundacjonistyczną doktryną, formułującą twierdzenia, które uważa za bezsporne. Przekonanie, iż posiadam nieobalalne podstawy wiary było jednym z najsilniejszych uzasadnień dla tortur, wymuszonego nawrócenia, potępienia herezji oraz palenia heretyków. Fundacjonistyczne przekonania, zmieszane z pokorą, stanowiły długotrwałą groźbę dla praw zwykłych jednostek.

Z drugiej strony, trudno zaprzeczyć sile religijnego kontrargumentu – że okropieństwa dwudziestego wieku były wyrazem świeckiej *hybris*, władzy człowieka, upojonej środkami, jakie miała do dyspozycji i nieograniczonej przez jakiegokolwiek poczucie etycznego limitu. O ile historia jest właściwym świadkiem w kwestiach metafizycznych, jej świadectwo nie wspiera ani wierzącego, ani niewierzącego. Wobec radykalnego zła, zarówno świecki humanizm i starożytna wiara była albo absolutnie bezbroną ofiarą, albo entuzjastycznym współnikiem.

Jaki więc wyciągnąć stąd wniosek? Humanista zauważy, że religie formułują antropologiczne twierdzenia odnośnie tożsamości swojego Boga, jednocześnie twierdząc, iż nie może On być przedstawiony. Ta sprzeczność jest fetysyzacją, ale może być fetysyzacją konieczną. Wierzący muszą coś czcić. Ich oddanie musi być kierowanie do jakiego wizerunku czy przedmiotu, który może skupić ich modlitwy. Stąd nieunikniona konieczność wyrzeźbionych wizerunków czy reprezentacji boskości w większości religii świata. Idolatria może być zatem niezbędnym składnikiem każdego wierzenia. Jeśli jest to prawdą o religii, może być również prawdą o humanizmie. Możemy nie być uprawnieni do czczenia naszego gatunku, ale nasze zobowiązanie chronienia go, musi być podtrzymane przez jakąś wiarę w nasz gatunek. Taka wiara, nie muszę mówić, może być tylko warunkowa, wzmacniana przez świadectwo, że jesteśmy – w niektórych przypadkach – gorsi od świń.

Idea idolatrii nawołuje wszystkich wyznawców, świeckich czy religijnych, do wstrzeźliwości. Karze poddać im swój entuzjazm, swoje poczucie słuszności czy poprawności, stałej analizie. Osoby religijne świadome zagrożeń idolatrii analizują swoje oddanie dla oznak dumy, gorliwości czy nietolerancji w stosunku do innych wyznawców; niewierzący powinni analizować swoje oddanie dla znaków Wolterowskiej pogardy wobec przekonań innych. Tak pogarda zakłada, że rozum ludzki jest zdolny do oceniania i odrzucanie prawdy zawartej we wierze religijnej. Zarówno dla osoby religijnej, jak i świeckiej, metafora idolatrii ma być ograniczeniem przed łatwowienością i pogardą. Ponieważ świeccy niewierzący radykalnie błędnie odczytują historię z Księgi Wyjścia, jeśli myślą, iż stanowi ona ostrzeżenie tylko przed religijną łatwowienością. Oczywiście jest to wielkie mityczne ostrzeżenie przed ludzką skłonnością do upadku, zarówno świeckiego jak i religijnego, naszej słabości dla idoli, których sami stwarzamy, naszej niezdolności do przestania czczenia tego, co czysto ludzkie. Humanizm, który czci człowieka, który czerpie dumę z bycia człowiekiem, jest z pewnością równie naznaczony skazą jak te przekonania religijne, które zapewniają, iż znają Boskie plany względem ludzi. Humanizm, który nie jest fetysyzacją jest humanizmem, który odmawia formułowania metafizycznych twierdzeń, których nie potrafi uzasadnić; jest humanizmem, który uzasadnia siebie tylko na podstawie tego, że mamy dobrą rację do obawy przed naszym urojonym przywiązaniem do przemocy.

W skrócie, jest to humanizm z mądrością, by szanować złowieszcze ostrzeżenia z Księgi Wyjścia.

Jednak nawet pokorny humanizm powinien mieć odwagę zapytać, dlaczego prawa człowieka potrzebują w ogóle idei świętości. Jeśli idea świętości oznacza, iż życie ludzkie powinno być cenione i chronione, dlaczego taka idea potrzebuje teologicznych podstaw? Dlaczego potrzebujemy idei Boga, aby wierzyć, że ludzie nie są wolni, by robić z innymi, co im się podoba; że ludzie nie powinni być bici, torturowani, przymuszani, indoktrynowani lub w jakikolwiek inny sposób poświęceni wbrew swej woli? Te intuicje wywodzą się po prostu z naszego własnego doświadczenia bólu i naszej zdolności do wyobrażenia sobie bólu innych. Wiara, że ludzie są uświęceni nie zwiększa z konieczności tych nakazów. Nierzadko prawdą jest rzecz odwrotna: akty tortur lub prześladowania są często usprawiedliwane w kategoriach jakiegoś uświęconego celu. Zaiste siła czysto świeckiej etyki polega na jej stanowczej tezie, że nie ma żadnych „uświęconych” celów, które mogą kiedykolwiek usprawiedliwiać nieludzkie wykorzystywanie człowieka. Antyfundacjonistyczny humanizm może wydawać się niepewny, ale posiada taką przewagę, że nie może usprawiedliwiać nieludzkości na fundacyjnych podstawach.

Świecka obrona praw człowieka opiera się na idei moralnej wzajemności: oceniamy działania ludzi według prostego testu, czy chcielibyśmy być przedmiotami takiego działania. A ponieważ nie możemy wyobrazić sobie żadnych okoliczności, w których my lub ktokolwiek, kogo znamy był prześladowany na ciele bądź umyśle, mamy dobre racje, by wierzyć, że takie praktyki winne być wyjęte spod prawa. To, że jesteśmy zdolni do takiego eksperymentu myślowego – tzn. że posiadamy zdolność wyobrażania sobie bólu i poniżenia sprawianego innym ludziom, tak jakby spotykało to nas – jest prostym faktem na temat nas jako gatunku. Ponieważ wszyscy jesteśmy zdolni do tej formy ograniczonej empatii, wszyscy posiadamy sumienie, a ponieważ tak jest, chcemy być wolni do podejmowania decyzji i wyrażania tych uzasadnień. Fakt, że istnieje wielu ludzi, którzy pozostają obojętni wobec cierpienia innych nie dowodzi, iż nie posiadają oni sumienia, lecz jedynie tego, że ich sumienie jest wolne. Ta wolność jest godna pożałowania: sprawia, że ludzie są zdolni do wolnego wyboru aktów zła, ale ta wolność konstytuuje to, czym jest sumienie. Takie fakty odnośnie ludzi – że czują ból, że potrafią rozpoznać ból innych, że są wolni do czynienia dobra i powstrzymywania się od czynienia zła – dostarcza podstawy, dzięki której wierzymy, że wszyscy ludzie powinni być chronieni przed okrucieństwem. Taka minimalistyczna koncepcja wspólnych zdolności ludzkich – empatii, sumienia i wolnej woli – w sposób istotny opisuje, co sprawia, że jednostka jest podmiotem. Ochrona takiego podmiotu przed okrucieństwem oznacza przyznanie mu władzy poprzez sedno praw obywatelskich i politycznych. Ci, którzy upierają się, że prawa obywatelskie i polityczne powinny być uzupełnione prawami społecznymi i ekonomicznymi

mi stwierdzają coś prawdziwego – że prawa jednostki mogą być wykorzystywane efektywnie w obrębie ram praw kolektywnych – ale zaciemniają fakt pierwszeństwa relacji pomiędzy tym, co indywidualne a tym, co kolektywne. Prawa jednostki bez praw kolektywnych mogą być trudne to realizowania, ale prawa kolektywne bez praw jednostki oznaczają tyranie.

Taka świecka obrona praw człowieka z konieczności nie usatysfakcjonuje myślicieli religijnych. Dla nich świecki humanizm jest możliwym produktem późnej europejskiej cywilizacji i jest mało prawdopodobne, aby mógł spotkać się ze zgodą w kulturach nieeuropejskich i nieświeckich. Dlatego też włożono mnóstwo wysiłku w dowodzenie, iż moralne podstawy Powszechnej Deklaracji wywodzą się z zasad wszystkich głównych religii świata. Powszechna Deklaracja jest wówczas reinterpretowana jako podsumowanie kumulującej się mądrości moralnej wieków [...].

Wykazanie europejskiego pochodzenia praw nie oznacza wsparcia dla zachodniego imperializmu kulturowego. Historyczne pierwszeństwo nie pociąga za sobą moralnej wyższości. Jak wskazuje Jack Donnelly, historyczna funkcja Deklaracji nie polegała na uniwersalizacji wartości europejskich, ale na faktycznym umieszczeniu niektórych z nich – rasizmu, seksizmu czy antysemityzmu – na liście rzeczy zakazanych. Niezachodni przeciwnicy praw człowieka uważają przyznanie jej „uniwersalizmu” za przykład zachodniej arogancji i braku wrażliwości. Jednak uniwersalizm właściwie rozumiany oznacza konsekwencję: Zachód zobowiązany jest praktykować to, czego naucza. To stawia Zachód, nie mniej niż resztę świata, wobec permanentnej próby [...].

W moralnej debacie pomiędzy „Zachodem” a „resztą”, obie strony popełniają błąd zakładając, że strona przeciwna mówi jednym głosem. Gdy niezachodni świat patrzy na prawa człowieka, zakłada – słusznie – że dyskurs wywodzi się z matrycy historycznych tradycji wspólnych dla wszystkich głównych państw Zachodu. Jednak niezachodni świat powinien zacząć zauważać, jak odrębnie interpretowane są podstawowe zasady praw człowieka przez narody z tymi samymi tradycjami praw. Wspólna tradycja nie oznacza koniecznie wspólnych punktów widzenia na kwestie praw. Wszystkie kultury Zachodu, które miały wpływ na kształt Deklaracji – angielska, francuska i amerykańska – inaczej podchodzą do kwestii prywatności, wolnego słowa oraz prawa do życia. W ciągu pięćdziesięciu lat od czasu opublikowania Powszechnej Deklaracji, te spory w obrębie konkurencyjnych zachodnich tradycji praw stały się bardziej wyraźne. Rzeczywiście, moralna jednogłośność Zachodu – mit od zawsze bardziej przekonujący z zewnątrz niż od wewnątrz – załamuje się i odsłania swoją nienaprawialną heterogeniczność. Amerykański dyskurs praw należał kiedyś do wspólnej europejskiej tradycji prawa naturalnego oraz do brytyjskiego *common law*. Jednak to poczucie wspólnego zakotwiczenia walczy obecnie z narastającym poczuciem moralnej i prawnej wyjątkowości Ameryki.

Amerykańska polityka praw człowieka w ciągu ostatnich dwudziestu lat staje się wyjątkowo odmienna i paradoksalna: naród z wielką tradycją narodowych praw, który przewodzi światu w potępianiu łamania praw człowieka, ale który odmawia ratyfikacji międzynarodowych konwencji praw. Najważniejszy opór wobec wewnętrznego stosowania międzynarodowych norm praw pochodzi nie z łotrowskich państw mieszczących się poza zachodnią tradycją czy z islamskich lub azjatyckich społeczeństw. Pochodzi w rzeczywistości z samego serca zachodniej tradycji praw, z narodu, który – łącząc prawa z suwerennością ludu – sprzeciwia się międzynarodowemu nadzorowi praw człowieka uznając go za ograniczenie swojej demokracji. Ze wszystkich ironii historii praw człowieka od czasu Deklaracji, najbardziej zadziwiłby Eleanor Roosevelt stopień, w jakim jej własne państwo odstaje od innych.

W ciągu następnych pięćdziesięciu lat, możemy oczekiwać, że moralny konsensus, który utrzymała Powszechna Deklaracja w 1948 roku, będzie się dalej rozpadać. Niezależnie od całej retoryki wspólnych wartości, dystans pomiędzy Ameryką a Europą w kwestii praw – takich jak aborcja czy kara śmierci – może wzrosnąć, podobnie jak wzrosnąć może dystans pomiędzy Zachodem a Resztą. Nie ma powodu wierzyć, że ekonomiczna globalizacja pociągnie za sobą globalizację moralną. Jest za to powód, by uważać, że tak jak ekonomie zjednoczyły swoje praktyki biznesowe, własność, języki, sieci komunikacji, podobnie rozwinął się ruch przeciwny, by zabezpieczyć integralność wspólnot narodowych, narodowych kultur, religii oraz lokalnych i religijnych stylów życia.

Nie oznacza to końca ruchu praw człowieka, ale jego opóźnione starzenie się, jego rozpoznanie, że żyjemy w mnogim świecie kultur, które mają prawo do równej uwagi w sporze odnośnie tego, co możemy i czego nie możemy, co powinniśmy i czego nie powinniśmy robić innym ludziom. Faktycznie może to okazać się kluczowym historycznym znaczeniem praw człowieka w historii ludzkiego postępu: zniosły one hierarchię cywilizacji i kultur. Dopiero w roku 1945, myślenie o europejskiej cywilizacji jako w naturalny sposób lepszej od cywilizacji, nad którymi panowała, było myśleniem normatywnym. Wielu Europejczyków nadal w to wierzy, ale wiedzą, że nie mają prawa tak myśleć. Wielu niezachodnich ludzi także bezrefleksyjnie uznawało cywilizacyjną wyższość Zachodu. Nie ma już żadnej normatywnej racji, by nadal w to wierzyć. Jednym z powodów takiego stanu rzeczy jest globalne rozproszenie praw człowieka. Język praw człowieka to język, który w sposób najbardziej konsekwentny wyraża moralną równość wszystkich jednostek na ziemi. Czyniąc to jednak, jednocześnie zwiększa poziom konfliktu odnośnie znaczenia, stosowania i zasadności praw. Język praw człowieka mówi: przy wspólnym stole jest miejsce dla wszystkich, wszyscy są uczestnikami kluczowej rozmowy o tym, jak powinniśmy się wzajemnie traktować. Ale z chwilą, gdy to uniwersalne prawo do mówienia i bycia wysłuchanym zostanie zagwarantowane, rozlegnie

się wrzawa. Nastąpi niezgoda. Dlaczego? Ponieważ europejskie głosy, które raz wzięły na siebie zadanie uciszenia bełkotu poprzez przejęcie apodyktycznych rządów, nie wierzą już w swoje prawo do takiego działania, a ci którzy wraz z nimi siedzą przy stole, już im takiego prawa nie udzielają. Wszystko uznać należy za postęp, krok naprzód w kierunku świata wyobrażanego przez tysiąclecia w rozmaitych kulturach i religiach: świata autentycznej moralnej równości pomiędzy ludźmi. Ale jeśli tak, świat moralnej równości jest światem konfliktu, namysłu, argumentu i niezgody.

Powtórzę myśl, wygłoszoną już wcześniej: musimy przestać myśleć o prawach człowieka jak o kartach przetargowych i zacząć myśleć o nich jako o języku, który tworzy podstawę do namysłu. W świetle tego argumentu, płaszczyna, którą dzielimy, może okazać się dosyć ograniczona: stanowi niewiele więcej ponad podstawową intuicję, że to, co jest cierpieniem i upokorzeniem dla ciebie, może stać się cierpieniem i upokorzeniem dla mnie. Ale to już jest coś. W takiej przyszłości, dzielonej przez równych, prawa nie stanowią uniwersalnego credo globalnego społeczeństwa ani świeckiej religii, ale coś znacznie bardziej ograniczonego, jednak równie cennego: wspólny słownik, z którego możemy zacząć czerpać argumenty oraz nagie ludzkie minimum, w którym swoje korzenie mogą odnaleźć różnorodne idee ludzkiego rozkwitu.

Ken Booth

TRZY TYRANIE

Źródło: K. Booth, *Three tyrannies*, [w:] T. Dunne, N. J. Wheeler (red.), *Human Rights in Global Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1999
(przeł. Alicja Legutko-Dybowska)

Kilka tygodni po konferencji, która skłoniła mnie do napisania tej książki, byłem w Krakowie i nie mogłem zasnąć. Owa bezsenność spowodowana była w mniejszym stopniu moimi przeczuciami odnośnie tego, jak będę się czuł następnego dnia (jako turysta zwiedzający Auschwitz), a bardziej hałasem, który robiła grupka imprezujących studentów na ulicy. W wyniku dziwnego zbiegu okoliczności, jedna z książek, które zabrałem ze sobą dla zabicia czasu zawierała wiersz „Poza Oświęcimiem” autorstwa Carol Rumens, z którego zaczerpnąłem powyżej zacytowane dwa wersy. W kilku słowach daje one poetyckie świadectwo tezie, wygłoszonej w moim referacie z konferencji. Odrzucając modny przedimek określony i pisownię z wielkiej litery (*The Other* – Inny), a decydując się na małą literę i przedimek nieokreślony (*an other* – inny człowiek), Rumens odrzuca politykę obozów koncentracyjnych na rzecz wspólnej ontologii ludzkości, *innego człowieka* jako elementu polityki. Jest to pogląd odnośnie istoty ludzkiej czy ludzkiego istnienia, który nazwać można raczej inkluzywistycznym niż ekсклюzywistycznym. *Inny* to obcy: *inny człowiek* to jeden z nas. Słowa – nawet małe słówka jak określone i nieokreślone przedimki – mogą być tyranami: mają zdolność tak niszczenia, jak i dawania wolności. To, czym jesteśmy i to, czym stać się możemy mieści się w słowach. To, czy znajdowaliśmy się w środku czy poza Auschwitz w pewnym czasie, na stałe, zawierało się w słowie.

Celem tej pracy jest analiza języka praw człowieka, a w szczególności trzech tyranii, które mieszczą się w sposobie, w jaki pojmujemy, traktujemy i określamy prawa człowieka. Dyskurs praw człowieka może okazać się istotny dla historii ludzkości, ponieważ stanowi on część samotworzącej się emancypacji gatunku ludzkiego, emancypacji z zagrożeń tak naturalnych, jak i społecznych. Z przyznawaniem prawom tak istotnej roli w historii człowieka łączą się dobrze znane trudności. Prawa te nie są żadnym panaceum na niesprawiedliwość, nie wyczerpują również wszystkich etycznych możliwości: zawsze jest miejsce na obowiązek i odpowiedzialność. Niemniej wierzę, iż dobro własne, wpisane w naturę idei uprawnień, bardziej obliczone jest na zachętę do wzajemności i rozszerzenia moralnego zobowiązania, szczególnie ponadna-

rodowego, niż odwołuje się do obowiązku i odpowiedzialności na tym etapie globalnej historii.

Trzy tyranie, które omówię w tym rozdziale określe następująco: tyrania czasu teraźniejszego (prezentyzm), tyrania prymatu kultury (kulturalizm) oraz tyrania obiektywności naukowej (pozytywizm). Wszystkie trzy tyranie składają się na zestaw stanowisk, niemal ideologii, które krępują potencjał praw człowieka i utrzymują go w statycznym, partykularnym, wstecznym dyskursie, w którym odtwarzane są dominujące schematy władzy, brak jest natomiast ponownego tworzenia polityki ludzkich możliwości. W miejsce owej negatywnej ontologii – której zwolennicy, paradoksalnie, mają przekonanie o własnym rozsądku, wrażliwości i subtelnym umyśle – chciałbym umieścić dyskurs praw człowieka, który opiera się na potencjale ludzkiej towarzyskości, na polityce emancypacji oraz na filozofii uniwersalności. Ramy tematyczne pracy streściłem w tabeli 1.

Tabela 1. Trzy tyranie

Tyrania	Niebezpieczeństwo	Ratunek
Czas teraźniejszy (prezentyzm)	Zdrowy rozsądek	Teoria towarzyskości
Esencjalizm kulturowy (kulturalizm)	Tradycjonalizm	Emancypacja
Naukowa obiektywność (pozytywizm)	Relatywizm	Uniwersalność

Tyrania czasu teraźniejszego

Tę część rozważań pragnę poświęcić historycznej implikacji poglądu „zdroworozsądkowego”, zgodnie z którym prawa człowieka stanowią odzwierciedlenie tego, co często ujmuje się jako tak zwaną kondycję ludzką – a więc wizji świata, który składa się z ludzi (ludów) o „duszach plemiennych”. W świetle tej perspektywy, prawa człowieka wywodzą się z wartości komunitarnych; nie tylko tak jest, ale tak być musi, ponieważ prawa mogą się rozwinąć jedynie na podłożu wartości odrębnych wspólnot etnicznych. Taki pogląd stanowi centralny atak na ideę uniwersalnych praw człowieka, ponieważ stwierdza, iż ze względu na to, że nie stanowimy „uniwersalnej etycznej wspólnoty”, nie możemy posiadać „uniwersalnych praw człowieka”. Jedynym ratunkiem jest tutaj teoria towarzyskości. Towarzystwo uwydatnia i podkreśla otwartość potencjału społecznego człowieka; podważa twierdzące „jest”, wraz z jego implikacjami dotyczącymi pełnej wiedzy o świecie („opisujemy świat takim, jaki jest”) oraz aczasowości („tak właśnie jest”).

Prowokacja ujęcia czasu teraźniejszego w kategoriach tyranii w odniesieniu do analizy stosunków międzynarodowych przyszła mi do głowy, gdy czytałem książkę Michaela Carrithersa, zatytułowaną *Why Humans Have Culture. Explaining Anthropology and Social Diversity*. Carrithers opisuje problemy związane z badaniem antropologicznym, spowodowane ujmowaniem społeczeństw w czasie teraźniejszym (Carrithers nazwał to „etnograficzną teraźniejszością”). Ta tendencja, która przyjęła się przed drugą wojną światową,

została nazwana „prezentyzyczna” i kojarzona była z przyjęciem ahistorycznych perspektyw odnośnie społeczeństw i kultur. Została następnie poddana krytyce, ponieważ nie doceniała ona złożoności społecznego świata, doprowadziła do jałowych uogólnień, nie brała pod uwagę historycznego charakteru doświadczenia społecznego oraz redukowała pojmowanie ludzkiej zależności w obrębie całego świata. Chcę dowieść, iż prezentyzm miał podobny wpływ na myślenie o prawach człowieka i że winien zostać poddany krytyce przy użyciu podobnego zestawu argumentów.

W rozumowaniu Carrithersa przewija się jego przekonanie o tym, że antropologowie zbyt często ujmowali ludzi jako stworzenia obdarzone kulturami, a zbyt rzadko jako stworzenia stanowiące element historii. Ujawniło się to w antropologicznej tendencji do przedstawiania kultur w czasie teraźniejszym, szczególnie widocznej na przykład, w analizie wątku hinduskiej sekty dżinizmu. „Dżiniści robią to lub dżiniści robią tamto” – w ten sposób Carrithers odtwarza tezy antropologów, prowadzące do prostego wniosku, że dżiniści zawsze robili to lub tamto. Analiza Carrithersa dowodzi, że tak wcale być nie musi. Identyczną tendencję obserwujemy w sposobie ujmowania przez niektórych myślicieli zagadnienia praw człowieka: owi myśliciele rozglądają się wokół i widzą, że ludzie robią to lub tamto – z reguły koncentrują się na podlegszych aspektach ludzkiego zachowania – a to błyskawicznie prowadzi ich do wniosku, że ludzie zawsze robili to lub tamto – i że zawsze będą.

Tyranię prezentyzmu, która tworzy i odtwarza ahistoryczne perspektywy zarówno w dziedzinie antropologii, jak i praw człowieka, można pokonać przez przyjęcie makro-historycznego stanowiska. Podkreśla ono nieuchronność zmian. Antropologia historyczna pokazuje, że każde społeczeństwo odtwarza się na nowo, ale nigdy jako dokładna kopia. W spadku po przeszłych pokoleniach dostajemy pisma, ale posiadamy pewien zakres swobody – zależny mniej więcej od tego, kim, kiedy, i gdzie jesteśmy – pozwalający nam je rewidować. Rezultat tego jest, jak pisze Carrithers, następujący:

„Wydawało nam się, że ludzie to po prostu stworzenia obdarzone kulturami (...) inteligentne, plastyczne, zdolne stworzenia, bierne i dobrze umocowane w tradycji. Ale widzimy obecnie, że ludzie są również aktywni, że są także stworzeniami żyjącymi w historii. Są twórczymi i bardzo wyraźnie towarzyskimi stworzeniami, które żyją w i poprzez swoje wzajemne relacje, działając i reagując na siebie, tym samym tworząc nowe relacje i nowe formy życia.”

Te krótkie uwagi podkreślają zmienność ludzkiego doświadczenia – plastyczność, zmianę, tymczasowość, metamorficzność, interaktywność – wszystko, co wiąże się z towarzyskością połączoną ze świadomością stworzenia, jakim jest człowiek. Właśnie z tej perspektywy, ujmując ludzi w kategoriach „stworzeń żyjących w czasie”, nie z perspektywy tymczasowości czy etnocentryzmu, powinniśmy rozważać kwestię uniwersalności praw człowieka.

Najlepszą odpowiedzią na tę kwestię jest odrzucenie jako punktu wyjścia czasu teraźniejszego (tu i teraz). Skąd wiemy, czy prawa człowieka są uniwersalne? Znajdujemy się na zbyt wczesnym etapie historii, by to stwierdzić. Z chwilą jednak, gdy zaczniemy to rozumieć, otwiera się przed nami przyszłość; jeśli jednocześnie zauważymy, jak otwarta jest przed nami przeszłość – i nie pozwolimy, by nasza wiedza co do historycznych konsekwencji zdominowała nasze rozumienie możliwości początkowych – wówczas nasza perspektywa odnośnie praw człowieka ulegnie radykalnej zmianie. Kluczowym posunięciem jest antropologizacja i historycyzacja praw człowieka oraz ujęcie kultury praw człowieka jako jeden z aspektów kulturowej ewolucji naszego gatunku. Jeśli odrzucimy takie stanowisko, staniemy się ofiarami prezentyzmu, oraz jego bliźniaka, etnocentryzmu, tym samym utracimy potencjał otwartości polityki i wolności wpisanej w ludzką świadomość.

Jest jeszcze jeden, bardziej fundamentalny niż makro-historia, środek zaradczy przeciw problemom prezentyzmu, a jest nim teoria towarzyskości. Na samym początku swojej książki Carrithers umieszcza obok siebie dwa pytania. Jedno, postawione przez Sokratesa, „Jak powinienem żyć?”, drugie, stawiane przez antropologa, „Jak powinniśmy żyć wspólnie?” Tym, co leży u podstaw odpowiedzi, jakiej chcemy udzielić na te pytania, musi być nasze założenie odnośnie ludzkich zdolności do tworzenia historii, włączając w to prawa człowieka. Dla antropologa fizycznego sto lat temu, to rasa stanowiła, jak określił to Gananath Obeyesekere, „podglebie” natury ludzkiej. Następnie przyszła kultura. Osobiście najbardziej skłaniam się do tego, co Carrithers nazywa „mutualistycznym” poglądem na to, co tworzy naszą historię, poglądem, który podkreśla rolę towarzyskości, definiowaną jako „zdolność do złożonego zachowania społecznego”. Z tej perspektywy, towarzyskość stanowi zapowiedź kultury, cywilizacji, rasy i innych kandydatów na „podglebie” zachowania społecznego.

Świadectwo minionych dwóch i pół miliona lat, począwszy od czasów, gdy człekokształtni zaczęli wymyślać reakcje na świat i przestali działać jedynie poprzez biologiczny instynkt, potwierdza na wielorakie sposoby fakt, że złożone zachowanie społeczne jest tak podstawowe, że należy je zdefiniować jako naturalne. A ponieważ jest tak podstawowe, jego zmiana musiała być nieuchronną konsekwencją. Musimy się zatem zgodzić z Carrithersem, że „w centrum naszej teorii powinniśmy umieścić zmianę, nie trwanie.”

Z prezentyzmu wynika konserwatyzm, ponieważ ogranicza on nasze polityczne wyobrażenie i zachęca nas do uogólnień wypływających z historycznej chwili. Jeśli, jako badacze stosunków międzynarodowych, wzniesiemy nasz wzrok powyżej tradycyjnego horyzontu naszego tematu („Stosunki międzynarodowe po roku 1945” lub, co najwyżej, „Polityka międzynarodowa w dwudziestym wieku”) i zamiast przyglądać się ewolucji życia na ziemi, uderzy nas natychmiast „nieustanna zmienność ludzkiego doświadczenia [i] tymczasowość

wpleciona w ludzkie instytucje i związki.” Makro-historia powinna nas uczyć, iż musimy spodziewać się radykalnych zmian. Uczeni w feudalnej Europie nie ujmowali świata jako zorganizowanego wokół politycznej identyczności narodu, a chłopci w Wieku Boskich Praw Królów nawet sobie nie wyobrażali, iż któregoś dnia będą uczestniczyć w wyborze swojego władcy przez postawienie krzyżyka na karcie do głosowania. Z politycznego punktu widzenia, prawda jednego pokolenia staje się historyczną ciekawostką na temat naszego nieodległego pradziada. Powstanie i rozprzestrzenianie się narodów, demokracji oraz suwerenności odzwierciedla zmienność ludzkiego doświadczenia oraz tymczasowość instytucji.

Rasa ludzka, w kategoriach ewolucyjnych, dopiero się rozpoczęła. Próba przewidzenia, czy prawa człowieka zakorzenią się w praktyce i teorii na skalę uniwersalną jest tożsame z przewidywaniem, tuż po starcie, kto wygra wyścig. Co więcej, w tym wypadku, odpowiedź musi zależeć od istotności przyszłych odpowiedzi na normatywne pytanie Sokratesa: Jak powinniśmy żyć? – w tym wypadku, globalnie. Przez ostatnie pięćdziesiąt lat miała miejsce walka o hegemonię, która rozgrywała się pomiędzy komunitarnym zdrowym rozsądkiem, z władzą konserwatywną a zwolennikami uniwersalistycznych koncepcji praw człowieka. Od 1945 roku dominującą ideologią w dziedzinie stosunków międzynarodowych był realizm polityczny, w który rzecz jasna nie do końca wpisywała się idea praw człowieka, natomiast dominująca idea w polityce władzy globalnej była, od niepamiętnych czasów, komunitarna, nie kosmopolityczna. Obie te siły stworzyły kontekst, w którym prawa człowieka stają się przedmiotem namysłu i praktyki.

Powyzsza analiza prezydentyzmu nie ma prowadzić do jakichkolwiek wniosków na temat celu historii, jakim mógłby być powszechny triumf praw człowieka. Chodzi raczej o pewne wstępne założenia, konieczne z punktu widzenia sensownej dyskusji o prawach człowieka w skali globalnej. Próbowałem wykazać, że zmiana jest jedynym pewnikiem w ludzkiej społeczności, a ludzie są zdolni do niezwyklej różnorodności oraz że hegemonia intelektualna i polityczna faworyzowała dotąd komunitarną, a nie kosmopolityczną wizję polityki. Argument ten nie głosi, że pojawi się silna kultura powszechnych praw, a jedynie, że brak jest podstaw – historycznych czy antropologicznych – by twierdzić, że to nie nastąpi. Teoria towarzyskości ukazuje ludzką zdolność do złożonych relacji społecznych i w przyszłości okaże się, co to tak naprawdę znaczy, w warunkach globalizacji i w radykalnie odmiennych warunkach materialnych. Prezydentyzm jest tyranią ahistorycznego, a wręcz antyhistorycznego dyskursu praw człowieka, który służy tradycyjnym wartościom i strukturom władzy poprzez promowanie komunitarnego zdrowego rozsądku. Z perspektywy historycznej ludzkości, jako gatunek, nie jesteśmy przeznaczeni, by być tym, czym jesteśmy, a raczej możemy stać się tym, co jest przedmiotem naszych dążeń. Rasa nie jest podglebieniem ludzkiej historii; „ludzka natura” nie

jest ostatecznym argumentem, przesądającym, jak mamy żyć; „plemienne dusze” to konstrukty społeczne; komunitarne filozofie to migawki, a kultury nie są przyczynami, lecz narzędziami i dlatego nie może do nich należeć ostatecznie słowo. Niemniej rezultatem tyranii czasu terażniejszego pozostaje rodzaj komunitarnego zdrowego rozsądku, który można wyrazić poprzez równanie Yehezkeła Drora ze Studiów Strategicznych, a mianowicie: *Jest równa się Było równa się Będzie*. Migawki zmieniają się w ponadczasowe definicje kondycji ludzkiej. Chcę dowiedzieć, że przyszłość, którą umożliwia towarzyskość zawsze wygra z tymczasowością jakiegokolwiek komunitarnej teorii politycznej. Polityczny i komunitarny zdrowy rozsądek przychodzi i odchodzi; towarzyskość stanowi jedyne trwałe „jest”.

Tyrania kultur

Tyrania kultur wyraża się w formie kulturalizmu, który rozumiem jako sprowadzanie społecznych i politycznych interpretacji jedynie do kultury oraz przypisując kulturom rolę „czarnych skrzynek” jako wyłącznym punktem odniesienia dla tożsamości. Wiele czynników złożyło się na tę tendencję, zarówno w sferze polityki, jak i rozważań akademickich. Jeśli chodzi o ten drugi przypadek, to antropologia zajęła, z historycznego punktu widzenia, pozycję przeciwną do idei uniwersalnych wartości. Stało się tak, ponieważ antropologia przyjęła metodologiczny lokalizm – to, co Richard Wilson nazwał „przedłużającym się romans z lokalną kulturą”, a Jack Donnelly określa mianem „radikalnego relatywizmu kulturowego”, gdzie „kultura” staje się najwyższą wartością etyczną „jedynym źródłem uzasadnienia moralnej słuszności czy władzy”. Narzuca się oczywiste porównanie pomiędzy tym kulturocentrycznym poglądem oraz państwowo-centrycznymi perspektywami w sferze stosunków międzynarodowych. Kulturalizm stanowi silną formę powiązanych ze sobą stanowisk kulturowego esencjalizmu (czy redukcjonizmu), kulturowego determinizmu oraz kulturowego relatywizmu. Sprawia on, iż kultura – lub kultury – stają się kartą atutową w każdej debacie poświęconej prawom człowieka lub nawet światowej polityki.

Kulturalizm kładzie nacisk na niepowtarzalność i wyjątkowość każdej kultury. Kultury są poddane, mniej lub bardziej, uważnym badaniom – z perspektywy holistycznej – pod kątem ich szczególnej logiki społecznej, kulturowych rytmów i podejścia do świata. Jako przeciwieństwo etnocentrycznych uogólnień, relatywizm kulturowy wydawał się stanowić postęp w antropologii. Rozwinął się mocny argument, wedle którego każda kultura charakteryzowała się tym, że „jej” wartości i sposoby postępowania (cudzośćłów sugeruje, jak niedaleka droga dzieli nas od reifikacji kultur) winny być interpretowane jedynie w świetle konkretnych wartości, przekonań czy racjonalności tej właśnie kultury. Celem takiego podejścia była próba zrozumienia każdej kultury „od środka”, aby ci, którzy należą do konkretnych kultur byli postrzegani

w taki sam sposób, w jaki postrzegają sami siebie lub, w jaki chcieliby być postrzegani. Relatywizm kulturowy dowodzi, że każda kultura lub społeczność posiada swoją własną racjonalność, spójność oraz zestaw wartości, i jedynie w ich świetle możemy właściwie zinterpretować organizację, zwyczaje i przekonania (włączając w to przekonania odnośnie praw człowieka) tej kultury lub społeczności.

Jeśli chodzi o antropologię praw człowieka – czyli także szerszego projektu rozwinięcia kultury praw człowieka – kulturalizm stwarza trzy główne problemy. Po pierwsze, odbiera podstawę do porównania kultur i społeczności, co ma filozoficzne i etyczne konsekwencje. Po drugie, przecenia samodzielną naturę społeczeństw – szczególnie współczesnych społeczeństw i kultur – w których ich wyjątkowe społeczne i etyczne wartości mają być ugruntowane. Po trzecie wreszcie, daje on tradycjonalizmowi uprzywilejowaną pozycję, która nierzadko stanowi narzędzie dla elit do utrzymywania przywilejów. Rozwinę teraz drugi i trzeci problem, pierwszy zostawiając do analizy w końcowej części niniejszej pracy.

Kulturalizm, przedstawiając pełen obraz konkretnych kultur, tworzy fałszywy pogląd świata. Wymyślanie jednostek analizy stanowiło trudność, do której skłonność wykazywali zarówno specjaliści od stosunków międzynarodowych, jak i antropolodzy. Socjologowie historii próbowali pokazywać specjalistom od stosunków międzynarodowych, że „państwo” jest konstruktem historycznym, a nie gotową podręcznikową jednostką, jak wielu przypuszcza. Podobnie wielu antropologów ujmowało i opisywało społeczeństwa jako „niezmienne i tradycyjne”, przyjmując jednocześnie założenia odnośnie przeszłości, które okazywały się fałszywe. Carrithers twierdzi, iż powinniśmy „ponownie zebrać” nasze obrazy społeczności ludzkiej „bez ostrych granic i niezmiennych tradycji”. Ludzie mają zdolność przystosowania się do tradycji, wszelako jako „stworzenia żyjące w historii” są oni „twórczymi i bardzo wyraźnie towarzyskimi stworzeniami, które żyją w i poprzez swoje wzajemne relacje, działając i reagując na siebie, tym samym tworząc nowe relacje i nowe formy życia.” Jeśli zatem tak jest, to co będzie stanowić konstytutywny element „kulturowej autentyczności”, do której winny się odnosić wszystkie wartości, włącznie z prawami człowieka? Kulturalizm jest kuszącym podejściem – podobnie jak państwowo-centriczne stosunki międzynarodowe – ponieważ upraszcza i ułatwia radzenie sobie ze złożonością. Zamiast wgłębiać się w biurokratyczną politykę stojącą, na przykład, za frazą „Francja zdecydowała...”, idziemy na skróty i uznajemy Francję za jakiś pojedynczy niepodzielny byt. Takie skróty są jeszcze mniej uprawnione w przypadku „kultur”, ponieważ nikt nie jest rzecznikiem kultur, analogicznie do rządów będących rzecznikami państw. Słyszymy o „stanowisku islamskim” czy „azjatyckich wartościach”, ale kto jest rzecznikiem islamu czy Azji? Nikt. Jednocześnie jednak wielu ludzi, wiele organizacji i państw stawia się w takiej roli. Gdy mowa jest o kulturach, to

w roli rzeczników występują niezmiennie ci, którzy są najgłośniejsi, najbardziej potężni i najbardziej radykalni. Gdy twierdzą, że stoi za nimi autentyczność, przestaje ona być po prostu kwestią kulturową, a staje się pojęciem politycznym. (...)

Politycznych programów nie powinno się budować na podstawie kulturowego redukcjonizmu, ponieważ to, co definiuje się jako autentyczne w kulturze stanowi raczej wyraz dominującej równowagi sił niż odkrycie archimedeseowego punktu ciężkości. Jak ocenić wagę *kultury* jako definiującego punktu odniesienia (w odróżnieniu od takich punktów odniesienia jak naród, płeć, klasa czy inna tożsamość) w przypadku brytyjskich Anglikanów, którzy są podzieleni w kwestii autentyczności święceń kapłańskich dla kobiet? Lub gdy muzułmanie spierają się co do rzuconej na Salmana Rushdiego śmiertelnej *fatwy*? Lub gdy brytyjska wspólnota żydowska toczy spory odnośnie słuszności pojęcia „żydowskiego nasienia”? Albo gdy Talibowie w Afganistanie wierzą, że Szyici w Iranie to niebezpieczni liberałowie i postępowcy? Lub gdy niektórzy wyrażają przekonanie, że gdyby Konfucjusz żył dzisiaj, to prawdopodobnie siedziałby w więzieniu jako dysydent? Albo gdy idea „kobiety muzułmańskiej” niesie ze sobą zupełnie inne znaczenia w kwestii statusu oraz roli w Afryce, Azji i Bliskim Wschodzie – o Europie nawet nie wspominając? Lub gdy Malezja przesyła wyrazy islamskiego poparcia białym wyznawcom w Bośni, ale czarnym wyznawcom w Bangladeszu już nie? Lub gdy Żydzi w Izraelu kłócą się o Syjonizm? Lub gdy muzułmanie w Egipcie spierają się czy obrzezanie kobiet stanowi „islamski obyczaj”? Lub gdy islamskie feministki w Iranie atakują film, popierający wielożeństwo? Lub gdy Arafat i inni islamscy przywódcy usiłovali kneblować palestyńskie kobiety, gdy te skrytykowały na Konferencji Kobiet w Pekinie przemoc domową i nierówne traktowanie kobiet w świetle lokalnych praw? Lub gdy afgańskie feministki podważały dekrety talibów odnośnie podejmowania pracy przez kobiety? Lub gdy niektórzy Japończycy rewidują swój kodeks honorowy przez wzgląd na sposób, w jaki traktowano w Japonii jeńców wojennych w czasie drugiej wojny światowej? Lub gdy republikańska opozycja w rodzinie Windsorów postrzegana jest jako doskonale wpasowująca się w brytyjskość? (...) We wszystkich tych przypadkach, pytanie jest takie samo: co jest najważniejsze? Czy klasa, płeć, naród, społeczność, pokolenie czy kultura? Z jakiegoś powodu ostatnio na uprzywilejowanej pozycji stawia się kulturę, szczególnie wówczas, gdy mówi się o prawach człowieka. Tym, którzy twierdzą, że prawa człowieka muszą opierać się na etycznej wspólnotcie, odpowiem następująco: której „etycznej wspólnotcie” – kulturowej (która zazwyczaj oznacza tradycjonalizm), klasowej, płciowej, narodowej, pokoleniowej, lub podpadającej pod jakąś inną kategorię, jak na przykład, wspólnotcie „biednych”, „głodnych” lub „uciskanych” – wspólnotcie ofiar? Do kogo lub do czego mają być zrelatywizowane prawa człowieka, aby stały się relatywne?

Główny problem kulturalizmu stanowi tradycjonalizm, promowanie tradycji w celu służenia (konserwatywnym) interesom władzy; obejmuje to nierządco specjalną cześć dla praktyk opartych na społecznej religii (choć często dowiadujemy się, że respektowane tradycje religijne mają znacznie odleglejsze, przedreligijne, korzenie). W świetle tradycjonalizmu, wiedza – szczególnie Prawda – wywodzi się z przeszłych oświeceń (boskich lub innych) i przenoszona jest poprzez tradycję. Kulturalizm produkuje, lub raczej reprodukuje, tradycjonalizm, a to może mieć kilka regresywnych konsekwencji dla teorii i praktyki praw człowieka. Wszelako odrzucenie tradycjonalizmu nie oznacza odrzucenia tradycji. W rzeczywistości tradycjonalizm można ujmować jako wroga pozytywnych tradycji i swego rodzaju kultury. Tradycje są niezaprzeczalnie ważne: scalają społeczeństwo, a niekiedy są jedyną rzeczą, która nadaje sens życia niektórym nieszczęsnym jednostkom. (...)

Jednak nie można pozwolić, aby kulturalizm tyranizował prawa człowieka – unieważniał wszelkie inne argumenty i sprawował kontrolę nad porządkiem zadań – tylko dlatego, że kulturalizm i tradycjonalizm utrzymują pewne wartości i struktury władzy. Na naszym etapie historii, są one wsteczne w ujęciu praw człowieka, jako że utrzymywanymi wartościami i strukturami są: patriarchalny, klasowy religijny tradycjonalizm, wartości etniczne i tak dalej. Nieuchronnie zatem marginalizuje się duże grupy ludzi, zarówno w skali lokalnej, jak i globalnej. Jako przeciwwagę dla owych regresywnych sił praw człowieka, chcę dowieść sensowności emancypacji jako lepszego dyskursu praw człowieka. Pojęcie emancypacji jest kontrowersyjne: wywołuje równie wiele kwestii, co rozstrzyga, niemniej to nie jest wystarczający powód, aby je odrzucić. Z pewnością takie jest właśnie przeznaczenie wszelkich najważniejszych pojęć ludzkości, takich jak sprawiedliwość czy miłość. Jednocześnie, dziwne byłoby, gdyby coś, co można postrzegać jako politykę ponownego wynajdywania człowieczeństwa, nie rodziło żadnych kontrowersji.

W sensie formalnym, emancypacja dotyczy wolności od ograniczeń: łacińskie *emancipare* oznaczało „uwolnić się od niewolnictwa lub nadzoru”. Ujmując to w pełni, można rzec, iż emancypację da się zdefiniować jako uwalnianie ludzi jako jednostek i grup od tych fizycznych i ludzkich ograniczeń, które uniemożliwiają im realizację tego, co mogliby, z wolnego wyboru, chcieć osiągnąć. Oznacza to zidentyfikowanie i walkę wymierzoną przeciw opresywnym strukturom czy władzy oraz stworzenie takich nowych struktur i relacji władzy, które obiecują zwiększenie ludzkich potencjałów. Oryginalnie, jak sugerują łacińskie korzenie tego słowa, emancypacja implikuje raczej walkę *przeciw*; z historycznego punktu widzenia wiemy, iż walka toczy się przeciw prawnym lub innym ograniczeniom, szczególnie niewolnictwu i opresji religijnej. W wieku dwudziestym emancypacja nie oznaczała już jedynie walki przeciw opresji, lecz także, precyzyjniej, walkę *na rzecz* nowych wizji społeczeństwa. W ten sposób zaczęła być identyfikowana z polityką „lewicową” oraz z tworze-

niem innego społecznego, ludzkiego, politycznego i międzynarodowego porządku. Polityka emancypacyjna była szczególnie widoczna w zmiennych czasach historycznej transformacji, która wiązała się ze zwiększeniem potencjału dla tego, co Guy Bois nazwał „indywidualną realizacją.” Akcent położony na jednostkę nie oznacza, wbrew temu, co twierdzą krytycy, przyjęcia koncepcji „zatomizowanej” liberalnej istoty ludzkiej. Wręcz przeciwnie, indywidualna realizacja nie jest możliwa poza kontekstem społecznym – czyli, wśród innych ludzi. W przeciwnym razie, indywidualność byłaby tożsama z psychozą.

Zanim wyjaśnię, czym jest emancypacja, pożyteczne będzie stwierdzenie, czym nie jest. Warto również rozgraniczyć w tym miejscu emancypację „prawdziwą” i „fałszywą”. Po pierwsze, prawdziwej emancypacji nie można zdefiniować na jakiś ponadczasowy sposób, jako bliżej nieokreślonego pojedynczego celu, znajdującego się na końcu historii; po drugie, prawdziwa emancypacja nie może odbywać się kosztem drugiego człowieka (za wyjątkiem, rzecz jasna, kosztu beneficjentów opresji, a nawet tutaj, ośmielę się stwierdzić, uwolnienie się od bycia opresorem oznacza krok do przodu na drodze do humanizacji, a więc tym samym uwolnienie takie również posiada walor emancypacyjny). Po trzecie wreszcie, prawdziwej emancypacji nie można uznawać za synonim Zachodniego stylu myślenia i zachowania (choć „zachodni” styl wcale nie jest antytezą emancypacji). Jeśli emancypację uznaje się za ponadczasową, kosztem innych lub po prostu przykrywkę dla narzucania zachodniego stylu życia, wówczas mamy do czynienia z emancypacją fałszywą.

Emancypacja nie jest pojęciem statycznym

Prawdziwa emancypacja nie jest raz na zawsze ustaloną ideą tego, jak świat będzie wyglądał – jakąś odległą utopią. Właściwie ujęta historycznie koncepcja emancypacji uznaje, iż każda kolejna emancypacja tworzy nowy margines, podobnie jak każdy ważny przełom technologiczny stwarza nowe problemy (tak jak na przykład etyczne problemy powstałe w wyniku osiągnięć medycyny). Emancypacja zawiera teorię postępu, ale zaraz uznaje, że życie to zjawisko, które następuje jedno po drugim. Ponieważ emancypacja musi być niezmiennie kontekstualna, ponieważ warunki materialne i wszelkie inne ulegają zmianom, musi ona stanowić otwartą i elastyczną wizję. W ujęciu polityki praktycznej, lepiej używać formy przymiotnikowej, jak emancypacyjne rozwiązania polityczne (które sugerują ruch), a nie rzeczownikowej – emancypacja – która to forma sugeruje statyczność. Rzeczywistość emancypacji najlepiej porównać do horyzontu politycznego: coś, do czego się dąży, coś, co ustala perspektywę, ale jednocześnie coś, czego z definicji, nigdy nie można osiągnąć. Emancypacja nie jest stanem rzeczy; jest ciągłym stawaniem się.

Emancypacja nie może odbywać się kosztem innych

Musimy zawsze zwracać uwagę na pytanie „Czyja emancypacja?”, ponieważ jakiekolwiek działanie kosztem drugiego człowieka, sprawi, iż emancypacja stanie się fałszywa. Prawdziwa emancypacja opiera się na przekonaniu, że „Nie mogę się wyemancypować, dopóki ty nie jesteś wyemancypowany” – niezależnie od tego, kto kryje się pod „ja” w tym zdaniu. W praktyce zmusza to do skomplikowanych politycznych kalkulacji i układów. Z oczywistych względów nie da się zlikwidować wszelkiej opresji za jednym razem. Różne części ludzkiego konwoju mogą utrzymywać ruch z różną prędkością, niemniej ważne jest, aby poruszały się w tym samym kierunku, kierunku ludzkiego rozkwitu i jak najdalej od opresji. Dlatego też możliwa polityka musi ustalić linie postępu, ponieważ emancypacja nie może postępować jednocześnie na wszystkich frontach. Dla przykładu: można dążyć do emancypacji kobiet na Zachodzie, nawet jeśli Zachód (włączając w to emancypujące się kobiety) korzysta ze światowego systemu kapitalistycznego, w którym obecne są olbrzymie i nieuzasadnione nierówności. (...) Emancypacja *przed innymi* nie oznacza emancypacji *kosztem innych*, o ile ci, którzy się wyemancypowali użyją swojej nowej pozycji, by pomóc zapewnić emancypację innym (...).

Emancypacja nie jest tożsama z narzucaniem Zachodniego stylu życia

Przedstawiana tutaj koncepcja emancypacji uznaje wkład „Zachodu” w rozwój idei rozkwitu rodzaju ludzkiego, włączając w to prawa człowieka. Musimy wszelako zobaczyć również ciemną stronę świata Zachodniego i podkreślić, iż emancypacji nie można utożsamiać z narzucaniem Zachodniego stylu życia. Taki wniosek stałby w sprzeczności z duchem emancypacji. Możemy żyć w świecie przesiąkniętym Zachodnimi ideami wielowiekowej tradycji rozkwitu emancypacji, niemniej nie możemy uznawać naszych standardów za historyczny imperatyw, czy godny pożądanego celu z punktu widzenia polityki. Nie oznacza to też jednak, iż niektóre idee, nawet „Zachodnie” idee, nie są lepsze niż inne. Duch emancypacji polega na tym, iż nie ma żadnych ostatecznych odpowiedzi i nikt nie ma monopolu na ostateczną prawdę (...). Nie ma powodu, by uznać, że to, co uważamy za Zachodnie społeczeństwo dzisiaj, reprezentuje najlepszy ze światów, nie tylko dlatego, że społeczeństwo nie osiąga swoich najwyższych standardów, przepelnione jest hipokryzją, a w stosunkach z resztą świata, wielu jego obywateli cieszy się dostatkiem bez refleksji odnośnie szerzącej się wokół niesprawiedliwości.

Trzy powyższe punkty poddają krytyce emancypację fałszywą – jako skończoną, ekskluzywistyczną i partykularną. Następnym etapem będzie identyfikacja trzech ról emancypacji prawdziwej.

Emancypacja jako filozoficzne zakotwiczenie

Wiedza potrzebuje trwałego podłoża, niemniej pojęcie „podłoża” sugeruje bardzo wymagające warunki. Wolę zatem użyć słowa „zakotwiczenie”. Idea pojmowania emancypacji jako zakotwiczenia oznacza, iż możemy ujmować elementy konstytuujące wiedzę w kategoriach potencjału emancypacyjnego. Jest to pogląd, wedle którego nie istnieje ostateczna prawda w świecie społecznym, jedynie prawda pragmatyczna, stworzona na sposób intersubiektywny. Pojęcie emancypacji daje nam punkt odniesienia, z którego możemy potwierdzać lub poddawać krytyce to, skąd się wywodzimy (lokalnie lub globalnie) oraz z którego możemy rozważać przyszłość historii ludzkiej – zgodnie z frazą „nie musimy żyć w ten sposób.”

Metafora zakotwiczenia sugeruje stały punkt w dynamicznym procesie. (...)

Emancypacja stanowi zatem historycznie możliwą ideę, wokół której ludzie mogą rozpocząć debatę odnośnie przyszłej polityki. Jest bazą dla stwierdzenia, czy coś jest „prawdą” – o ile możemy traktować poważnie jakiejkolwiek pretensje do wiedzy. W tej pierwszej globalnej erze prawa człowieka stanowią kluczowy aspekt takiej debaty, ponieważ ich przedmiotem są idee odnośnie tworzenia przestrzeni dla samorealizacji jednostek oraz stworzenia bardziej inkluzywnej i kochającej się ludzkości jako całości.

Emancypacja jako proces strategiczny

(...) Niektórzy mogą krytykować ideę emancypacji jako procesu strategicznego, mówiąc, że pojęcie postępu jest naznaczone skazą, szczególnie jeśli mówimy o wygłaszaniu sądów odnośnie życia innych ludzi. Omówię szerzej ten argument w końcowej części pracy; w tym miejscu chcę pokazać, że zawsze istnieje pozycja bardziej wyemancypowana niż inna – chociaż w konkretnych okolicznościach takie odróżnienie może nie być jasne. Transkulturowy osąd historii – pojęcie dosyć złowieszcze, niemniej w tym miejscu użyteczne – ma większą moc niż argument relatywistyczny. Peter Singer daje rozmaite przykłady debat odnośnie poprawy kondycji ludzkiej, które zostały poddane osądom: walka z niewolnictwem, łączenie się w związki zawodowe wymierzone przeciw strasznym warunkom pracy, przyznanie kobietom prawa do głosowania, do edukacji, posiadania własności; walka z Hitlerem, ruch praw obywatelskich w Stanach Zjednoczonych w latach sześćdziesiątych. Jeśli przyjmiemy odpowiednio szeroką perspektywę, to, jak argumentuje Singer „z łatwością dostrzeżemy, iż w wielu kwestiach, istniała słuszna strona.” Nazywa ją – za Henrym Sidgwickiem – „punktem widzenia wszechświata”, a następnie daje przykłady bycia po „słusznej stronie” dzisiaj: pomoc najbiedniejszym w krajach trzeciego świata; promowania pokojowego rozstrzygnięcia konfliktów; rozszerzenie etycznego podejścia na inne, nie tylko ludzkie, gatunki; oraz ochrona środowiska.

Idea postępu nie jest modna w niektórych środowiskach, niemniej istnieją pozytywne i negatywne świadectwa, które sugerują, że wielka ilość ludzi na świecie myśli inaczej. Pozytywnym świadectwem jest na przykład to, co można nazwać duchem roku 1989. Mam tu na myśli globalne zainteresowanie i solidarność z ofiarami brutalności na Placu Tiananmen (...), zakończenie zimnej wojny (...), zakończenie apartheidu w RPA (...). W ujęciu negatywnym, „postęp” jest uzasadniony, ponieważ nikt nie nawołuje już do powrotu do barbarzyńskich praktyk kulturowych (np. krępowania stóp w Chinach) lub wolności, wypływającej z analfabetizmu.

Niekiedy krytycy emancypacji nie podważają samej zasady, a raczej narzucanie Zachodnich standardów. By zdać sprawę z rzeczywistości, zawsze warto przyjrzeć się, za czym owi krytycy się opowiadają w praktyce – w kwestiach takich jak niewolnictwo czy rasizm. Wystarczy zdrapać powłokę relatywizmu Zachodniego, a zawsze odnajdziemy pod nią wyznawcę postępu. W innych częściach świata najczęściej odnajdziemy zwolennika lokalnej tyranii.

Emancypacja jako cel taktyczny

W poprzednich dwóch punktach emancypacja została ujęta jako filozoficzne zakotwiczenie oraz proces strategiczny; jednak polityka wymaga politycznych rozwiązań, a idee emancypacyjne muszą zostać przekształcone w efektywne działanie. Emancypacja jest ściśle związana z *praxis*, nie jest jedynie krytyką: musi zwracać uwagę na realnych ludzi, żyjących w realnych miejscach na ziemi, musi starać się poprawić ich los, jednocześnie przemieniając politykę światową w pewną strukturę, która pomoże polepszyć warunki lokalne. Za przewodnika weźmy sobie cel Teorii Krytycznej, polegający na stworzeniu „konkretnych utopii” z immanentnych możliwości konkretnych sytuacji. Na jakiej podstawie możemy stwierdzić, co konstytuuje konkretną utopię? Mogą nam pomóc dwie grupy idei. Jedna polega na przesunięciu się do przodu na tyłu frontach, ile to możliwe, przy pomocy rozwiązań politycznych narzucanych przez cele Porządku Światowego oraz zasad promowanych od dawna przez Richarda Falka i innych: brak przemocy, humanitarne rządzenie, sprawiedliwość ekonomiczna, prawa człowieka oraz dbanie o środowisko naturalne. Drugi zestaw idei dotyczących myślenia o konkretnych utopiach stanowi stworzone przez Etienne’a Balibara pojęcie *égaliberté*, które uznaje równość i wolność za wzajemnie konstytutywne warunki dla emancypacji człowieka. Dla Balibara *égaliberté* jest zatem „formułą permanentnej rewolucji na rzecz stałej radykalizacji Oświecenia.” Jest to, jak sądzę, duch prawdziwej emancypacji. Taktyczne cele oparte na wartościach Porządku Światowego oraz na zasadzie *égaliberté* stanowią pozytywne wskazówki dla rozwoju emancypacyjnego, na skalę tak lokalną, jak i globalną. Jednak w tym miejscu kończy się działanie zasad: przekształcenie abstrakcyjnych pojęć w konkretne utopie w obrębie

konkretnych historycznych warunków to już osobna kwestia. Emancypacja potrzebuje również mądrego i zaangażowanego ludzkiego działania.

Podsumowując, widzimy, że odpowiedź na pytanie „Czym jest emancypacja?” jest zarazem prosta i skomplikowana. Emancypacja jest prosta, ponieważ wiemy, czym nie jest; jest jednocześnie skomplikowana, ponieważ nie możemy z równą pewnością, jak się przejawia w poszczególnych konkretnych przedsięwzięciach. Wszelako trzy funkcje emancypacji, które właśnie omówiłem, pokazują, że gdy porównamy ją kulturalizmem i tradycjonalizmem, prezentuje ona teorię postępu w polityce, daje politykę nadziei, a także wskazówki jak prowadzić politykę oporu. Emancypacja jest teorią i praktyką odkrywania człowieczeństwa. Stanowi dyskurs ludzkiej autokreacji oraz politykę, starającą się urzeczywistnić ten plan. Na naszym etapie historii ludzkiej, znaczącym współgraniem globalizacji, patriarchy, światowego kapitalizmu, industrializacji, zagęszczenia ludności, ochrony środowiska, rosnącą przepaścią między bogatymi a biednymi i tak dalej, rozwój uniwersalnych praw człowieka musi stanowić centrum polityki emancypacyjnej. Jeśli towarzyskość stanowi jedyne trwałe „jest”, emancypacja stanowi jedyną trwałą nadzieję stawania się.

Tyrania naukowej obiektywności

Argument przeprowadzony w tej części pracy ma zasadniczo dwa główne kroki. Pierwszy krok polega na wyjaśnieniu atrakcyjności, jaką studenci antropologii i nauk społecznych dostrzegli w naukowym obiektywizmie, a także wynikającego z niej niebezpieczeństwa pozytywizmu (w szczególności: jak pozytywizm objawia się poprzez wzmacnianie problemów kulturalizmu na drodze reifikacji tego, co jest zasadniczo wieloaspektowe i zmienne oraz przez wzmacnianie kulturowego i etycznego relatywizmu – oraz jak wszystko oddziałuje na prawa człowieka). W drugim kroku podejmę się obrony uniwersalizmu oraz krytyki kulturowo-relatywistycznej perspektywy na uniwersalizm. Uniwersalizm – jak będę starał się wykazać – stanowi jedyny prawdziwy sposób myślenia o prawach człowieka, co więcej, podejście uniwersalistyczne jest możliwe, godne pożądanego i logiczne oraz, że może ono oprzeć się wszelkiej relatywistycznej krytyce i za podstawę mieć pewny, choć smutny, fakt uniwersalności ludzkich błędów.

Obiektywizm stanowi złoty środek modernistycznej nauki społecznej. Nie tylko otwiera kwestie epistemologii, lecz również kontrowersyjne problemy dotyczące właściwej roli akademika oraz tego jak – jeśli w ogóle – podchodzić do takich zagadnień jak prawa człowieka. Podobnie jak przyrodnik powinien obiektywnie patrzeć przez mikroskop na jakieś próbki i opisywać je z naukowym dystansem, tak myśliciele społeczni powinni spoglądać przez swoje mikroskopy na wszelkie aspekty świata ludzkiego i opisywać je z porównywalnym naukowym dystansem. Wielu studentów stosunków międzynarodowych wierzy, że takie podejście, nieprecyzyjnie zwane pozytywizmem, jest błędne:

z pewnością nigdy nie będzie można osiągnąć „obiektywności” w zamierzonym sensie. Jest tak z trzech powodów: po pierwsze, wartości inspirują umysł obserwatora oglądającego przez mikroskop ludzkie praktyki społeczne (obserwator nigdy nie ucieknie od teorii, w które sam wierzy); po drugie, przedmiot obserwacji na szkiełku mikroskopowym – ludzie – stanowią samoświadome jednostki, a tym samym dodają dodatkowy wymiar, który obserwator musi wziąć pod uwagę; po trzecie wreszcie, podejście wolne od wartości nie pozostawiłoby badaczom stosunków międzynarodowych wiele tematów do dyskusji (moglibyśmy przedyskutować schematy głosowania nad prawami człowieka ze Zgromadzenia Ogólnego, ale musielibyśmy odłożyć na bok najciekawsze problemy polityczne i filozoficzne). (...)

Zatem w debacie o epistemologii i metodzie, jak argumentował Steve Smith, stawka jest bardzo wysoka. Pozytywizm był ważny – pisał Smith – ze względu na swoją rolę „określenia, w imię nauki, co zaliczyć można do przedmiotu stosunków międzynarodowych”. To z kolei jest ważne, ponieważ pozwala określić, co można zaliczyć do wiedzy w tym temacie, kim są najpoważniejsi gracze w tej dyscyplinie oraz, ze względu na związek teorii i praktyki, jak należałoby prowadzić stosunki międzynarodowe w „prawdziwym świecie”. Krótko mówiąc, epistemologia praw człowieka jest tak politycznym, jak i filozoficznym problemem. Ideał obiektywności oraz ideał pozytywizmu, może zatem na różne sposoby stanowić zagrożenie dla praw człowieka. To, co ma być niewartościująca/obiektywna/apolityczna/pozytywistyczna analiza, może okazać się zaledwie przykryciem dla myślenia w kategoriach status quo (a co za tym idzie – wartości). Najwyraźniej uwidacznia się to w relacji pomiędzy pozytywizmem a czystym realizmem, które razem miały, niesamoświadomie opisać świat „jakim on jest” przez niemal pięćdziesiąt lat po drugiej wojnie światowej, jednak przez cały czas czyniąc to przez etnocentryczny pryzmat angloamerykańskiego, maskulinistycznego, kapitalistycznego i nacjonalistycznego stanowiska (choć nie tylko takie stanowiska skłaniały się do pozytywizmu: większość spośród pierwszego pokolenia nurtu filozofii pokoju (*peace research*) miała poglądy silnie pozytywistyczne). Niemniej pozytywizm w większości był raczej silnie identyfikowany z dominacją realizmu w akademickiej dziedzinie stosunków międzynarodowych. (...)

Relatywizm kulturowy – tak jak zdefiniowałem go wcześniej – polega na próbie interpretowania innej kultury w jej własnych kategoriach, poprzez staranne badanie prowadzone od środka, zawieszając swoje etnocentryczne uprzedzenie. Relatywizm kulturowy może być ujmowany na dwa sposoby: jako produkt uboczny oraz charakterystyczny błąd pozytywizmu: próbuje się osiągnąć obiektywność przez wykraczanie poza własną kulturę, jeśli wszelako tak robimy, osadzamy się trwale w innej. W sercu tak pozytywizmu, jak i relatywizmu kulturowego znajduje się ideał „dystansu naukowego”. (...) Jeśli chcemy zrozumieć kulturę i przyjrzeć się jej od wewnątrz, ważne jest, by trans-

cendować lub eliminować etnocentryczne uprzedzenie na czas obserwacji. Tym niemniej istnieją przynajmniej dwa główne zarzuty wobec relatywizmu kulturowego, które mają ogromne znaczenie z punktu widzenia praw człowieka.

Relatywizm kulturowy jest empirycznie falsyfikujący

Relatywizm kulturowy często zakłada istnienie samodzielnych socjo-kulturowych bytów, które rozwinęły własne wyjątkowe style myślenia i systemy oraz które są spójne i niezmiennie. W tym miejscu epistemologiczne założenie – kulturalistyczne – niesie z sobą olbrzymie ontologiczne konsekwencje. Jednym z tematów tej pracy było podważenie higienicznego porządku kulturalizmu na podstawie tak empirycznej, jak i normatywnej. (...)

Jeśli samo pojęcie „kultur” jest problematyczne, jak sugeruje to poprzedni argument, wówczas pojawia się silna przesłanka, aby zrezygnować z „kultur” jako politycznego punktu odniesienia, a zamiast tego uznać kultury za niebezpieczne polityczne mity (tak jak pojęcie „rasy”). Warto chwilę zastanowić się nad podobieństwem tych pojęć. Klasyfikacje rasowe są równie zróżnicowane i niejasne, jak punkty odniesienia używane w debacie na temat praw człowieka: do czego relatywny jest relatywizm w prawach człowieka – państw, narodów, kultur, społeczeństw, cywilizacji, społeczności (narodowych czy wewnątrznarodowych), czy czegoś jeszcze? Kultury, podobnie jak rasa, bardziej odnoszą się do polityki niż nauki. Niektórzy naukowcy zidentyfikowali pięć rasowych podgrup, a inni dowodzą, że koncepcja rasy nie ma żadnych naukowych podstaw, wskazując na fakt, że gatunek ludzki w kategoriach genetycznych jest zdumiewająco homogeniczny, jeśli porównać go z innymi stworzeniami. (...) Rasa jest zatem ideą-produktem historii i polityki. (...) Fakt, że zarówno rasa, jak i kultura są pojęciami dyskusyjnymi – jednak niewystarczająco zakwestionowanymi – nie zmienia tego, że są one potężnymi mitami politycznymi – jednym przynoszące użytek, wszystkim – konsekwencje.

Relatywizm kulturowy obarczony jest etyczną skazą

Relatywizm kulturowy jest rodzicem relatywizmu etycznego. Relatywizm etyczny, który wywodzi się z tego, co w jednym sensie stanowi podziwu godną próbę oceny kultur w ich własnych kategoriach, odmawia słuszności każdemu, kto, znajdując się obrębie jednej kultury, próbuje formułować sensowne moralne sądy odnośnie zachowań lub postaw w innej – niezależnie, czy dotyczy to opresji, wyzysku, dyskryminacji czy podporządkowania. Stanowisko relatywistyczne obarczone jest skazą, gdy przychodzi do myślenia o prawach człowieka. Są tego trzy przyczyny. Po pierwsze, ze względu na radykalną niepewność co do adekwatnego punktu odniesienia, do którego mają odwoływać się poszczególne wartości (problem omówiony przeze mnie już wcześniej). Po drugie, ponieważ nie istnieją żadne sensowne granice, które możemy so-

bie wytyczyć, gdy mamy do czynienia z cierpieniem, mówiąc „to nie ma ze mną nic wspólnego”. Po trzecie, ponieważ relatywizm nie pozwala na potępienie ludzkich błędów. Stanowisko relatywistyczne jest komplikowane i inspirowane przez moralny nihilizm. Z perspektywy relatywizmu etycznego nie dałoby się bez trudności opisać jakichś tradycyjnych praktyk jako „tortury, nie kultury” lub dowodzić, że dekapitacja, amputacja czy przedłużone pobyty w „kolejce na śmierć” nie są cywilizowanymi sposobami radzenia sobie z przestępcami. Relatywizm, w radykalnej formie, nie domaga się od nikogo interwencji, a osąd sytuacji zostawia tym, którzy znajdują się wewnątrz, którzy (rzekomo!) hołdują tym samym wartościom i poglądom na świat. Stanowi to formę tego, co Calinicos nazwał „etnocentryczną ślepotą”. Władza korumpuje, a relatywizm kulturowy temu sprzyja; nic dziwnego, że tyrani nie lubią grup monitorujących – z zewnątrz i od wewnątrz – oddanych uniwersalnym standardom praw człowieka. (...)

Relatywizm kulturowy jest obarczony skazą jako podejście do polityki, jednak potrzebujemy kulturowej wrażliwości we wszystkim co robimy, włączając w to sposób myślenia o uniwersalnych perspektywach na prawa człowieka. W następnych pięciu podrozdziałach dokonam syntezy rozmaitych krytycznych poglądów na uniwersalizm, począwszy od relatywistów, przez post-strukturalistów, a skończywszy na realistach.

Uniwersalizm jest oparty na esencjalistycznym poglądzie na naturę ludzką

Ta krytyka opiera się na rozpowszechnionym poglądzie, że ci, którzy bronią uniwersalizmu, czynią tak, ponieważ wierzą, iż ludzie mają wspólną naturę, którą da się zidentyfikować. Jednym z takich, często krytykowanych, uniwersalistycznych poglądów jest tradycja prawa naturalnego. Według niej jest prawo naturalne, które istnieje niezależnie od pozytywnych praw zbiorowości, którego przedmiotem są wszyscy ludzie, a które wywodzi się z natury – lub Boga. Ten zestaw praw można odczytać dzięki rozumowi. Ta tradycja opiera się na esencjalistycznym argumente, podobnie jak definicja praw człowieka, zgodnie z którą prawa człowieka są prawami, które posiada każdy z nas, właśnie dlatego, że jest człowiekiem. Oba te poglądy są tautologiczne. Pragnę dowieść, iż powinniśmy być obdarzeni prawami człowieka, nie dlatego że jesteśmy ludźmi, ale dlatego, że to one sprawiają, że jesteśmy ludźmi. Jedynym esencjalistycznym elementem tego argumentu jest to, że prawa te powinny stosować się do naszego biologicznego gatunku.

Obrona uniwersalizmu podobna jest tutaj do idealizmu społecznego rozwiniętego przez Philipa Allotta, który stara się otworzyć ludzką przyszłość, wolną od konstruowanych przez ludzi „esencjalizmów” i „fałszywych konieczności”. Idealizm społeczny Allotta uznaje społeczność ludzką za samostanowiącą. Społeczeństwa zmieniają się lub nie, tak jak ludzie, którzy te społeczeństwa tworzą, na skutek historycznego wzajemnego oddziaływania konkretnych

społecznych, ekonomicznych, politycznych i innych teorii w określonych warunkach. Kluczem jest ludzka świadomość, a ludzka ewolucja to ewolucja ludzkiej świadomości. Chodzi o to, że ludzie nie tyle rodzą się, ile są wytworem społecznym, a prawa człowieka stanowią część tego, co może ich stwarzać na naszym etapie historii świata. Posiadamy prawa człowieka nie dlatego, że jesteśmy ludźmi, lecz dlatego, że chcemy, by nasz gatunek stał się ludzki.

Uniwersalizm praw człowieka jest ideologią, która jest przykrywką dla narzucenia zachodnich wartości

Nie powinno dziwić pod koniec dwudziestego wieku, że myślenie uniwersalistyczne czy kosmopolityczne w odniesieniu do praw człowieka wydaje się próbą przesznułowania zachodniego stylu życia. Część siły relatywizmu wiąże się z wrażliwością na sukces i nadmiar imperializmu Zachodniego. Należy pamiętać tę historię, niemniej nie możemy pozwolić, aby poczucie winy spowodowane historycznymi niesprawiedliwościami (za które nie ponosimy bezpośredniej odpowiedzialności) i emocje wywołane kulturowym brakiem wrażliwości, doprowadziły nas do sporów i pogorszenia się polityki – co może się dołożyć dodatkowo do sumy ludzkich nieszczęść.

Najbardziej trywialną myślą, jaką można wygłosić na temat praw człowieka, jest ta, według której prawa pochodzą „skądś tam”. Oczywiście, że tak jest. Ale czy z takiego stanowiska wynika wniosek, iż powinniśmy uznawać geografię za przeznaczenie? Jeśli tak, to do jakiego stopnia? Do którego poziomu lokalnego? Jeśli, dla przykładu, mamy do czynienia z konfliktem wartości rodzinnych i religijnych lub pomiędzy wartościami państwowymi a etnicznymi, które wartości „skądś tam” powinny przeważać? Znowu pojawia się w tym miejscu problem wielu niepewnych punktów odniesienia. Tak zwane kultury i wspólnoty mogą być połączone, ale wartości każdej z nich mają prawo głosu. Wszystkie grupy, jak sądzę, posiadają pojęcie gościnności. Gościnności nie odrzuca się, ponieważ, powstała gdzieś w odległej jaskini, o której nic nie wiemy. Także miłość, we wszystkich swoich odmianach, można odnaleźć we wszystkich społeczeństwach i kulturach, chociaż sposoby jej wyrażania są różne; wszyscy potrafimy ją rozpoznać, gdy ją widzimy, lub powinniśmy potrafić. Nie odrzucamy miłości tylko dlatego, że została wynaleziona „gdzieś”, w procesie ewolucyjnych zmagania człowieka. Faktycznie wielu ludzi uznaje miłość we wszystkich jej formach za najwyższy cel życiowy. Analogicznie, tortury również „gdzieś” wymyślono – a obecnie, przeważnie, choć nie zawsze, potępia się je równie powszechnie, co ceni miłość. Świat z miłością jest lepszy od świata bez miłości, a miłość jest lepsza od tortur – to kulturowe uniwersalia. Jak się wyrażają w szczegółach, zależy od czasu i miejsca. Mówiąc zatem, iż prawa człowieka „skądś” się wywodzą – a nie tylko Zachód uznaje je za swoje dziecko – nie powinno nigdy stanowić końca dyskusji: wręcz odwrotnie, to początkowy punkt debaty odnośnie tego, jak powinniśmy żyć jako ludzie, na skalę globalną. (...)

Uniwersalizm dotyczy związku pomiędzy rozprzestrzenianiem się idei i związanej z tym władzy materialnej i politycznej. Ujmując to dosadnie, a także przyjmując słynną frazę Mao, założenie wynika, jak się wydaje z tego, iż władza kulturowa wyrasta z lufy pistoletu. Jeśli mamy przyjąć ten argument, a „władzę” ująć jako wykonawcę wszystkich działań, wówczas prawdziwy wybór nie jest pomiędzy władzą (zewnętrzną) a kulturą (lokalną), ale pomiędzy różnymi centrami władzy, tak lokalnymi, jak i zewnętrznymi. Odpowiedź na pytanie, dlaczego władza lokalna jest z konieczności lepsza, w kategoriach wartości, które narzuca tym, którzy są w jej zasięgu, nie jest oczywista. (...) Niemniej władza materialna i polityczna nie jest zawsze czynnikiem decydującym. Historia religii sugeruje, iż niektóre idee *stają się* potężne w rezultacie władzy idei, w odróżnieniu od materialnej i politycznej władzy tego, który ją sprawuje. Oznacza to, że władza może być immanentna dla idei, a nie że idea jest immanentna dla władzy. Idee mogą stać się potężne, „gdy przychodzi ich czas”. Chrześcijaństwo rozprzestrzeniło się w Imperium Rzymskim, ponieważ chrześcijanami byli ludzie władzy pozbawieni. Podobnie: islam rozwinął się, ponieważ skierowany był do biednych. Okrzyki: *Liberté, Egalité, Fraternité* nie podbiły Francji na skutek władzy materialnej czy politycznej sankiulotów. A idea równości płci nie wyrosła z lufy pistoletu. We wszystkich tych przypadkach, niezależnie od poprzedzających je dziejów, moralne zaangażowanie pozbawionych władzy ludzi, a nie materialna władza państw czy elit, okazała się czynnikiem decydującym. Na początku była władza idei, która poruszyła ludzi, a nie materialna władza, która popchnęła ideę.

Rozprzestrzeniania się kultury praw człowieka nie można, jak uważam, wyjaśnić po prostu w kategoriach władzy politycznej – przez dominację Zachodu. Prawa człowieka odwołują się do ery industrializacji, dyslokacji i globalizacji w pewnym fundamentalnym sensie, jako idea słuszna, podobnie jak inne poprawiające los człowieka idee odwoływały się do ludzi w ich czasach. Wiek dwudziesty może w przyszłości reprezentować okres historii, w którym dla Zachodu nie było żadnych ograniczeń rozwoju, włączając w to rozprzestrzenianie się liberalizmu. Niektórzy obwieszczali nawet „koniec historii”. W następnym stuleciu rozszerzanie się ograniczeń stanie się bardziej widoczne. Może okazać się, że pod presją wzrostu populacji, kryzysu ekologicznego i azjatyckiej potęgi, idea wolności indywidualnej, tak kluczowa w dzisiejszych czasach, stanie się niewystarczająca. Prawa człowieka, tak jak ujmowane są na Zachodzie, nie będą z pewnością ustalały rozwoju historii aż do końca świata. Istniały jednak idee, których czas przeminął. (...)

Uniwersalizm może wytworzyć niezdrowe upodobnienie

Uniwersalizm ustala standardy, jednak nie oznacza to identyczności czy kulturowej homogeniczności. Tylko dlatego, że egzamin wyznacza standardy (na przykład ustalając minimalny poziom gramatyki, logiki i wiedzy), nie

można twierdzić, że każda praca na temat Szekspira będzie taka sama. Jeśli chodzi o wartości, argumenty ujęte były z reguły w formę negatywnych nakazów – „Nie będziesz...” Cała seria takich nakazów nadal umożliwia znaczną wolność, w obrębie której ludzie mogą się wyrażać. Istnieje zakres zróżnicowania w obrębie standardów. Taka, na przykład, jest natura demokracji.

Co więcej, uniwersalne standardy mogą faktycznie podtrzymać zróżnicowanie, a nie odwrotnie. Rozprzestrzenianie się feminizmu oraz praw homoseksualistów przełamuje uniwersalną transkulturową obecność patriarchy. (...) Uniwersalny feminizm umożliwił rozwój praw kobiet w rozmaitych krajach znacznie prędzej niż gdyby nie istniała żadna ponadnarodowa i transkulturowa solidarność kobiet. (...)

Politykę relatywizmu kulturowego można wyrazić jako „tolerancję dla różnorodności”. Niewielu ludzi sprzeciwiłoby się różnorodności co do zasady – za wyjątkiem tych, być może, którzy uważają, że Disneyland stanowi najlepszy ze światów. Kluczowe pytanie brzmi jednak: jak wiele różnorodności można tolerować? Jeśli rozumiemy wszystko, czy oznacza to, że powinniśmy wszystko przebaczać? Relatywiści kulturowi i postmoderniści formułowałiby w tym miejscu argumenty przeciw ideom uniwersalnym – „meta-narracjom” – z jednoczesnym przyznaniem wartości tolerancji jako uniwersalium. Wynika stąd, że nie istnieją nie-universaliści. Nawet całkowite odrzucenie uniwersalnych praw człowieka świadczy o uniwersalistycznym stanowisku w kwestii praw człowieka. Jeśli przyjmujemy argument, wedle którego idee i wartości są właściwe dla każdej kultury, wówczas najprawdopodobniej idee postmodernistyczne nie mogłyby się przenieść poza swoją Zachodnią uprzywilejowaną ojczyznę – lub może argument ten jest kolejną przeszmuglowaną przez postmodernizm meta-narracją? W każdym razie, ich idee nie wydają się słuszne dla ofiar polityki światowej, którzy często poszukują wybawienia w uniwersalistycznych ideach takich jak prawa człowieka. W sytuacji, gdy po prostu nie ma żadnego ostatecznego argumentu filozoficznego, przy pomocy którego można by ustalić, czy konkretne uniwersalia są wsteczne czy emancypacyjne, dobrze jest zacząć myślenie o polityce od konsultacji z ofiarami. Ogólnie rzecz biorąc, ofiary upatrują w solidarności więcej nadziei niż zagrożenia w upodobnieniu. (...)

Idee uniwersalistyczne, jak emancypacja, są niekiedy krytykowane za podważanie „inności innego”. Jeśli homogenizacja stanowi strach, to doświadczenie uczy nas, że bardziej powinniśmy się martwić nim na szczeblu lokalnym, niż globalnym. Dlaczego wymazanie różnic w obliczu (lokalnej) komunitarnej władzy jest mniej warte zachodu niż jakiegokolwiek wymazanie różnic, jako wyniku zewnętrznego „imperializmu”? Ludobójstwo, na przykład, jest ludzkim błędem, które ma miejsce raczej w suwerennym bycie, a nie pomiędzy suwerennymi bytami. Podejście do polityki światowej zdominowanej przez imperialne lokalne pojęcia „nas” i *Innego* (dominujące państwo w wielonar-

dowym państwie, na przykład) wymazuje różnorodność w imię suwerenności. W moim przekonaniu jedynie uznanie naszej ludzkiej tożsamości w drugim człowieku z uwzględnieniem uniwersalnej solidarności, może rzeczywiście ochronić ludzką różnorodność i zredukować ludzkie błędy.

Każda idea zmierzająca do uniwersalności jest utopijna, totalitarna i niebezpieczna

Wszystkie ludzkie idee posiadają swoją ciemną stronę, a uniwersalizm nie stanowi tutaj żadnego wyjątku. Wszelako uniwersalizm nie oznacza koniecznie negatywności w swoich konsekwencjach, a chwalebny tego przykładem są prawa człowieka. Ważnym rozróżnieniem w tym miejscu, podobnie jak w przypadku emancypacji, będzie „prawdziwy” i „fałszywy” uniwersalizm. Fałszywy uniwersalizm może wydać się utopijny (w takim sensie, że jego celem jest stworzenie lepszego świata), może jednak okazać się ostatecznie totalitarny i niebezpieczny. (...) Takie ostrzeżenie jest ważne dla tych, którzy aspirują do uniwersalnych standardów, lecz równie ważne będzie dla tych, którzy wierzą, że zawsze małe jest piękne. Lekcja, jaką winniśmy wyciągnąć w dwóch przypadkach jest fakt, iż demokracja jest wartością godną pożądaną w obrębie i między państwami – jak ujmuje to fraza „kosmopolityczna demokracja”. Kosmopolityczna demokracja, jeśli skutecznie prowadzona, będzie silniejszym zabezpieczeniem przed totalitarnym i niebezpiecznym upodobnieniem niż ideały westfalskie.

Ostatecznie zatem to nie jest kwestia rozstrzygnięcia raz na zawsze filozoficznego sporu pomiędzy relatywizmem a uniwersalizmem, w sposób satysfakcjonujący z globalnego punktu widzenia. To jest raczej niemożliwe; zadanie polega raczej tutaj na urzeczywistnieniu kosmopolitycznej demokracji. Ta właśnie idea, na obecnym etapie historii, jest najlepiej pomyślaną polityką prawdziwego uniwersalizmu – inkluzywnego wielowspólnotowego „multilogu”, mającego wyznaczyć standardy w taki sposób, by zredukować ludzkie błędy i zrównoważyć tolerancję dla różnorodności i różnorodność tolerancji.

Uniwersalność praw człowieka jest naznaczona skazą, ponieważ nie istnieją uniwersalne wartości

Jak wspomniałem wcześniej jednym z najmocniejszych zarzutów wobec uniwersalnych praw człowieka jest argument, wedle którego idee odnośnie praw wywodzą się, i są ugruntowane w, konkretnych etnicznych wspólnotach; a ponieważ nie istnieje żadna uniwersalna etyczna wspólnota, idea uniwersalnych praw człowieka musi stać się etnocentrycznym twierdzeniem, impulsem zmieniającym to, co lokalne w to, co globalne. Wniosek, który zazwyczaj wyciąga się z tego argumentu jest albo taki, że poszukiwanie ludzkiej godności musi przyjąć inny kierunek, mianowicie kierunek praw, albo że uniwersalizm musi być rozumiany bardzo wąsko, zapewniając kulturom lokalnym miejsce do interpretowania praw na swój sposób. Chciałbym sformułować pięć argu-

mentów, odrzucających niektóre z powyższych uwag – w szczególności chciałbym odrzucić wnioski.

Po pierwsze, krytyka uniwersalizmu ignoruje stopień faktycznie istniejącego uniwersalizmu w kategoriach praw człowieka. Donnely, na przykład, przekonująco dowodził, iż istnieją rozmaite rodzaje uniwersalizmu – to, co nazwał „międzynarodowym normatywnym uniwersalizmem”. Wszystkie państwa regularnie obwieszczają swoje poparcie i przywiązanie do norm międzynarodowych praw człowieka – szczególnie warta jest tu uwagi Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 roku – i zarzuty o naruszanie praw człowieka należą do najsilniejszych, jakie można sformułować w stosunkach międzynarodowych. Nawet, ci którzy te prawa naruszają czują potrzebę bronięcia się w walucie dyskursu praw człowieka: nie odrzucają go.

Po drugie, krytyka uniwersalizmu ignoruje stopnie współmierności wartości, która istnieje między wspólnotami. Wielu myślicieli – antropologów kultury, psychologów, socjologów religii, politologów i filozofów – dowodziło, mając w zanadru coraz więcej empirycznego wsparcia i epistemologicznej pewności, iż ludzie „niezależnie od ich kulturowych kontekstów, skłaniają się do wielu podobnych koncepcji odnośnie prawości, kultury cywilnej, dobrego i złego postępowania oraz obowiązków i odpowiedzialności względem innych ludzi.” Sugeruje to, według Donalda Puchala’y, że „na poziomie fundamentalnym, postępowanie moralne nie jest cechą kulturową a ludzką predylekcją.” (...) Niezależnie od tego, jakie jest pochodzenie moralnego postępowania u ludzi – natura, Bóg, słuszna racja, czy cokolwiek innego – ważne jest, że faktyczne praktyki społeczne sugerują, iż w różnych kulturach występuje znacznie wyższy stopień współmierności wartości niż wydawałoby się to relatywistom. (...)

Po trzecie, krytycy uniwersalizmu (oraz perspektyw kosmopolitycznych) ignorują alternatywny pogląd na politykę światową – taki, który zakłada potencjalną wspólnotę świata, a nie prymat partykularyzmów. Jednak historię piszą zwycięzcy, a w tym przypadku zwycięzcami byli komunitaryści. To nieuchronnie prowadzi nas do historii – „przyszłości ludzkiej przeszłości”, jak ujął to Philip Allott w innym kontekście. Jedynie przez analizę ludzkiej przeszłości i powtórnej nad nią refleksji możemy w pełni pojąć potencjalność ludzkiego stawania się, a nie jedynie ludzkiego istnienia. Można to wykazać w dość prosty sposób. Ludzie zaczynają uczyć się o polityce, także polityce światowej, niemal od urodzenia. Jesteśmy przypisani płci, a następnie narodowi. Uczą nas i sami się uczymy, odkrywamy politykę z sygnałów i obrazów, które nas otaczają. (Płyne z tego wniosek, że to, czego się uczymy, tego możemy się również oduczyć). Jesteśmy uspołeczniani przez znaki i opowieści, które mówią nam, kto jest jednym z nas, a kto jest z zewnątrz – kim jesteśmy i kim są oni. Na skutek generalizacji naszego narodowego wychowania, wielka ilość ludzi na ziemi sądzi, że to, co narodowe jest również naturalne, że mamy

dusze plemienne, że państwowe podziały są zdroworozsądkowe oraz że koncepcje, takie jak wspólne człowieczeństwo, są naiwnie utopijne. Jednak zachowanie ostatecznej lojalności narodom i państwom oraz przyjmowanie ich ostatecznej decyzyjnej władzy nie jest warunkiem pierwotnym. W rzeczywistości międzynarodowy system, w którym obecnie żyjemy, jest nowym wynalazkiem. 350-letni system państwowy kojarzony z Westfalią istniał jedynie przez około szesnaście z pięciu tysięcy pokoleń wytwarzających narzędzia ludzi, podczas gdy państwo narodowe, utożsamiane z rewolucją francuską, istniało przez jedynie osiem pokoleń. Chcę przez to powiedzieć, że opowieści o obecnej potędze polityki światowej, według których nauczyliśmy się żyć – opowieści o narodach i państwach – są, w czasie historycznym, niedawnymi wynalazkami. Nie są ani naturalne, ani pierwotne. Służy to nam za ostrzeżenie przed wyciąganiem prostych wniosków co do tego, czy prawa człowieka „są” czy „nie są” wzięte z historycznych migawek i kulturalistycznych opowieści. (...)

Po czwarte, wbrew argumentowi, wedle którego nie istnieje żadna uniwersalna etyczna wspólnota, na której można by oprzeć prawa człowieka na skalę uniwersalną, chciałbym podkreślić fakt, że tak naprawdę istnieją uniwersalne etyczne wspólnoty. Wywodzą się one z tego, że każdy na ziemi posiada wielorakie tożsamości (wywodzące się z płci, pracy, pozycji w rodzinie, statusu politycznego i tak dalej). Dlaczego „kultura” ma posiadać prymat? Jeśli najlepszą odpowiedzią tu nie jest geografia znaczenia – kulturowa geopolityka – to musimy ocenić kulturę razem z innymi tożsamościami, gdy zadajemy pytanie: do kogo lub do czego odnoszą się etyczne wartości w konkretnym przypadku? A to oznacza, rzecz jasna, że jednostka ma prawo odrzucić kulturową lub etniczną (płciową czy jakkolwiek inną) tożsamość. Skoro nie istnieje uniwersalna wspólnota etyczna, to uniwersalne prawa człowieka muszą być nieważne. Ale wszak istnieje: etyczna wspólnota prześladowanych kobiet, etyczna wspólnota ludzi dyskryminowanych rasowo, uniwersalna etyczna wspólnota głodujących i tak dalej. Uniwersalne prawa człowieka są solidnie ugruntowane w wielorakich sieciach wzajemnie przecinających się uniwersalnych wspólnotach etycznych. Fundamentalną słabością krytyków uniwersalizmu jest fakt, że ich pogląd na wspólnotę ludzką, ludzką solidarność polityczną i ludzkie związki społeczne jest zbyt terytorialny. Ich perspektywa jest konserwatywna, za bardzo mitygowana przez konstrukty pojęciowe państwa i kultury.

W końcu, oprócz argumentów społecznych, filozoficznych i politycznych, istnieje jeszcze jeden – wyraźnie sformułowany przez myśliciela, który najbardziej znany jest ze swojego anty-fundacjonistycznego stanowiska, przez Richarda Rorty'ego. Ten argument podkreśla uniwersalizm, który wywodzi się z naszych wspólnych doświadczeń jako ludzi. Odrzucając argumenty fundacjonistyczne, na których można by oprzeć prawa człowieka, Rorty pisze, iż „lepszą odpowiedzią jest pewnego rodzaju długa, smutna, sentymentalna opowieść, która rozpoczyna się od słów ‘Ponieważ tak właśnie jest, gdy znajdujesz

się w takiej sytuacji – będąc daleko od domu, wśród obcych’ lub ‘Ponieważ ona może stać się twoją synową’ lub ‘Ponieważ jej matka będzie cierpieć po jej stracie’”. Takie historie są najlepszym narzędziem rozwoju transkulturowych solidarności. Istnieje rzeczywiście przestrzeń dla „sentymentalnej edukacji”, tego, co Annette Baier nazywa „postępem sentymentów”. Wielu ludzi potrafi zrozumieć opowieści o odległych ludziach w odległych miejscach. Faktycznie wielu uważa takie badania nie za obcą aktywność, lecz za sposób na otwarcie swoich własnych mentalnych krajobrazów, a w ten sposób na poznanie samych siebie. Ważne jest, aby rozpoznać uniwersalizm ludzkich sentymentów, jednak nie jest to raczej wystarczająco mocne stanowisko, na którym można by oprzeć całą teorię i praktykę polityki światowej. Może ono stanowić jedynie jej część. (...)

Podsumowując, argument na rzecz uniwersalistycznego podejścia do praw człowieka opiera się na uniwersalizmie ludzkich błędów; błędy te stanowią uniwersalne społeczne fakty, które wywodzą się z naszej zwierzęcej natury i społecznego charakteru. Ten argument jest następnie wzmocniony przez dwa inne: istnienie uniwersalizmu etycznych wspólnot – szczególnie wspólnot ofiar – oraz faktem, że kiedy mamy do czynienia z ludzkim błędem – czy jest to głodne dziecko, więzień sumienia, pobity człowiek na ulicy, ofiara tortur, wygłodzenia, upokorzenia czy cierpiąca – nie ma żadnej zrozumiałej racji dla stwierdzenia „To nie moja sprawa”. Wobec naszych wszystkich wielorakich tożsamości, relatywizm, partykularyzm czy form komunitaryzmu okazują się ostatecznie niespójne. Nawet jeśli istnieją możliwe racje dla braku działania, nie ma żadnych racji dla poczucia czy bycia niezwiązanym [...].

Powszechną Deklarację Praw Człowieka z roku 1948 można ujmować jako jeden z kroków w kierunku początku końca okresu triumfalistycznego etatyzmu w historii świata, okresu identyfikowanego z westfalskim systemem rozpoczętym dokładnie 300 lat wcześniej. System ten, w swoim czasie, reprezentował rodzaj zakotwiczenia, po okropieństwach wojen religijnych. Jednak gramatyka systemu państwowej suwerenności i etatyzmu skonstruowanych od siedemnastego do dwudziestego wieku prowadziły nieubłaganie do Holocaustu i stanu wojny atomowej. Te skutki, oczywiste dla wszystkich w roku 1945, nie były przypadkowymi czynnikami w historii, ale logicznymi punktami kulminacyjnymi systemu międzynarodowego opartego na idei, iż państwo suwerenne powinno reprezentować najwyższe umiejscowienie władzy decyzyjnej oraz najwyższy punkt lojalności. (...)

W 1948 roku wraz z Powszechną Deklaracją Praw Człowieka, jednostka została potencjalnie znowu umieszczona w centrum. Położono kamień pod możliwy rozwój kosmopolitycznej demokracji w świecie post-suwerennych państw, w sposób, który obiecywał – lecz z pewnością nie gwarantował – pogodzenie partykularnych i uniwersalnych pojęć ludzkość w uniwersalnie – jeśli nie totalnie – satysfakcjonujący sposób. Rok 1948, oraz to co Powszechna

Deklaracja symbolizuje, daje nam powód do nadziei, choć nie optymizmu, że następnych 300 lat stworzy więcej przestrzeni dla budowania ludzkości na skalę globalną niż 300 lat wcześniej, w czasie ograniczonych emancypacji i nieograniczonej przemocy. Jeśli rok 1948 nie pozwoli nam na zrewidowanie gramatyki roku 1648, tym gorzej dla świata – dla ludzi i nie-ludzi. Udana rewizja etatystycznej gramatyki wymaga między innymi kultury praw człowieka. To z kolei wymaga ucieczki od trzech tyranii omawianych wcześniej, tak abyśmy mogli myśleć, mówić i działać z szacunkiem dla praw człowieka, wolni od wstecznego uścisku zdrowego rozsądku, tradycjonalizmu czy relatywizmu. Nie mamy obecnie lepszego języka, który mógłby nas uwolnić, mediować pomiędzy lokalnym a globalnym oraz pokonać terytorialny konserwatyzm w interesie budowy prawdziwego uniwersalizmu. Rozwój kultury praw człowieka jest ważny, ponieważ stanowi jeden ze sposobów, przez który fizyczni ludzie mogą poszukiwać społecznych ludzi stosownie do naszej etatystycznej, zindustrializowanej i globalizującej się ery. Każdy człowiek na ziemi ma kilka tożsamości – wybranych lub przypisanych. Prawdziwie emancypacyjny moment nastąpi, gdy uniwersalne „ja” całkowicie obejmie uniwersalnego „innego”. Prawa człowieka mogą być tu edukacyjne, ponieważ uprawnienie jednostki pociąga za sobą obowiązek innego oraz ponieważ nie ma innej efektywnej drogi nauczenia się, jak działa świat niż przez identyfikację z nieszczęściami, które cierpią inni. Jeśli wystarczająca ilość ludzi może pomyśleć i poczuć poza własną skórą, możemy kontynuować pracę rozpoczętą w 1948 roku. Oto nadzieja postępującego pozostawiania za sobą polityki obozów koncentracyjnych – ostatecznego suwerennego miejsca – na rzecz kosmopolitycznej demokracji, której celem jest ponowne wynalezienie globalnej istoty ludzkiej – istnienia człowieka globalnie – oparte na polityce „ja-który-jestem-innym” pod etykietą wspólnego człowieczeństwa.

Jack Donnelly

RELATYWIZM KULTUROWY I UNIWERSALNE PRAWA CZŁOWIEKA

Źródło: J. Donnelly, *Cultural Relativism and Universal Human Rights*, w: tenże, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 2. wyd., Cornell University Press, New York 2003 (przeł. Alicja Legutko-Dybowska)

Względność kulturowa jest niepodważalnym faktem; zasady moralne i instytucje społeczne dają świadectwo zdumiewającej zmienności kulturowej i historycznej. Doktryna relatywizmu kulturowego głosi, iż niektóre przykłady owej zmienności nie mogą zostać poddane uprawnionej krytyce przez zewnętrznych obserwatorów. Postaram się dowieść rzecz przeciwną – otóż uniwersalistyczne podejście do uznanych międzynarodowo praw człowieka jest konieczne.

W większości przeprowadzonych ostatnio dyskusji na temat kultur czy cywilizacji – niezależnie od tego, czy ujmuje się je jako nieprzystawalne, zbieżne czy sobie przeciwne – nacisk położono na różnice, a w szczególności na różnice pomiędzy Zachodem a resztą świata. Jednak z szerokiej ponadkulturowej i międzycywilizacyjnej perspektywy, faktem, który najbardziej rzuca się w oczy, gdy zajmujemy się prawami człowieka we współczesnym świecie, jest szeroki konsensus odnośnie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Do faktycznych konfliktów dochodzi w przypadku niewielu, uznanych międzynarodowo praw człowieka. Tym niemniej postaram się wykazać, iż kultura w umiarkowanym stopniu podważa współczesny normatywny uniwersalizm praw człowieka [...].

Gdy dochodzi do rozbieżności pomiędzy wewnętrznymi a zewnętrznymi ocenami praktyki, relatywiści kulturowi na pierwszym miejscu stawiają wewnętrzne oceny społeczeństwa. W swojej najbardziej ekstremalnej formie, to, co możemy nazwać *radykalnym relatywizmem kulturowym*, głosi, iż kultura stanowi jedyne źródło ważności zasady moralnej czy moralnego prawa. *Radykalny uniwersalizm* – przeciwnie – głosi, iż kultura nie ma związku z (uniwersalną) ważnością praw i zasad moralnych. Całość kontinuum, zdefiniowanego przez te dwa krańce, można podzielić na coś, co określamy mianem mocnego i słabego relatywizmu kulturowego.

Według *mocnego relatywizmu kulturowego*, kultura stanowi naczelną źródło ważności prawa czy zasady. W swojej radykalnej wersji, mocny relatywizm kulturowy przyjmuje kilka podstawowych praw z niemal uniwersalnym zastosowaniem.

waniem, ale dopuszcza na tyle szeroki zakres zmienności, aby dwa w pełni uprawnione zestawy praw mogły się pokrywać jedynie w niewielkim stopniu.

Słaby relatywizm kulturowy, który można określić jako silny uniwersalizm, uznaje kulturę za drugorzędne źródło ważności prawa czy zasady. Uniwersalizm jest wstępnym założeniem, jednak względność natury ludzkiej, wspólnot i zasad stoi na straży potencjalnego nadmiaru zuniwersalizowania. W najbardziej radykalnej wersji słaby relatywizm kulturowy uznaje zrozumiały zestaw *prima facie* uniwersalnych praw człowieka, ale dopuszcza ograniczone wariacje na szczeblu lokalnym.

Możemy również odróżnić wartościujący wymiar relatywistycznych tez. Uprawnionych kulturowych odmienności w stosunku do norm międzynarodowych praw człowieka można bronić w odniesieniu do substancji list praw człowieka, interpretacji konkretnych praw oraz formy, w jakiej te prawa są realizowane. Będę bronił stanowiska słabego relatywizmu kulturowego (silnego uniwersalizmu), które dopuszcza odchylenia od norm międzynarodowych praw człowieka przede wszystkim na poziomie formy lub realizacji [...].

Poza oczywistymi zagrożeniami moralnego imperializmu, radykalny uniwersalizm wymaga sztywnego hierarchicznego uporządkowania rozlicznych wspólnot moralnych, do których przynależymy. Radykalny uniwersalista na bezwzględnie pierwszym miejscu postawi żądania kosmopolitycznej moralnej wspólnoty, znajdującej się ponad („niższymi”) wspólnotami. Jednakowoż takie całkowite odrzucenie narodowej i wewnątrznarodowej etycznej autonomii jest rzadkie i mało prawdopodobne. Nie ma żadnej przekonującej racji moralnej, dla której ludzie nie mieliby przyjmować, powiedzmy, państwa narodowego jako głównego przedmiotu pozarodzinnej moralnej i politycznej tożsamości. Przynajmniej niektóre wybory spośród różnorodnych moralnych wspólnot wymagają szacunku ze strony zewnętrznych obserwatorów – nie tyle bezkrytycznej akceptacji, nie wspominając już o naśladowaniu, ile, przynajmniej w niektórych wypadkach, tolerancji.

Jeśli jednak prawa człowieka oparte są na naturze ludzkiej, na fakcie, że każdy z nas jest człowiekiem, jak można relatywizować je w jakikolwiek fundamentalny sposób? Prostą odpowiedzią na to pytanie, jest stwierdzenie, że sama natura ludzka jest względna. W pewnym sensie jest to nawet prawdziwe, z biologicznego punktu widzenia. Na przykład, jeśli małżeństwo zostało dobrane na podstawie kulturowych preferencji dla określonych cech fizycznych, pula genowa wspólnoty może ulec zmianie. Co ważniejsze, kultura może w istotny sposób wpłynąć na obecność i wyrażanie wielu aspektów natury ludzkiej poprzez wspieranie lub powstrzymywanie rozwoju lub utrzymywania się pewnych cech i typów osobowościowych. Niezależnie od tego, czy nacisk kładziemy na „niezmienny” rdzeń, czy na zmienność wokół rdzenia – i niezależnie od tego, jak oceniamy jej względny rozmiar i ważność – „natura

ludzka”, urzeczywistniona natura prawdziwych ludzi, jest w równym stopniu projektem społecznym, co darem natury.

Jeśli jednak natura ludzka byłaby nieskończenie zmienna lub gdyby wszystkie wartości moralne determinowała jedynie kultura (jak głosi radykalny relatywizm kulturowy), nie byłoby miejsca dla praw człowieka (praw, które człowiek posiada po prostu z racji bycia człowiekiem), ponieważ pojęcie „człowieka” nie miałoby żadnego ukonkretnienia czy znaczenia moralnego. W Indiach, na przykład, niektóre społeczności nie uznały nawet „człowieka” za kategorię opisową. Same nazwy niektórych kultur oznaczają po prostu „ludzi” (np. Hopi, Arapahoe), a ich pierwotne mity definiują ich jako stworzenia odmienne od obcych, którzy w pewnym sensie są „nie-ludzcy”.

Niemniej takie poglądy są niemal powszechnie odrzucane we współczesnym świecie. Na przykład niewolnictwo czy systemy prawne i polityczne oparte na kastowości, które nie wprost odrzucają moralnie istotę wspólnego człowieczeństwa, zostały powszechnie potępione, nawet w najbardziej surowych społeczeństwach klasowych.

Odpowiedź, jakiej udzieliliby radykalny relatywista, zgodnie z którą konsensus nie ma związku z moralnością, z punktu widzenia logiki jest bez zarzutu. Jednak wielu ludzi naprawdę wierzy, iż taki konsensus wzmacnia regułę, a większość uważa, iż daje on dodatkowe uzasadnienie dla określonych akcji międzynarodowych. Efektem tego, jest działanie moralności, analogicznej do międzynarodowego prawa zwyczajowego. Jeśli praktyka jest niemal powszechna i ogólnie postrzegana jako niezbędna, winno się jej wymagać od wszystkich członków społeczności. Nawet słaba kosmopolityczna wspólnota moralna narzuca znaczne ograniczenia na zakres dopuszczalnej zmienności moralnej.

Zwróćmy uwagę na fakt, że stwierdzam, iż istnieje kilka międzykulturowo ważnych wartości moralnych. Takie twierdzenie dopuszcza możliwość odrzucenia przez radykalnego relatywistę kulturowego praw człowieka. Można przedstawiać (i faktycznie przedstawiano) przekonujące argumenty, które uzasadniały alternatywne mechanizmy, mogące zagwarantować godność ludzką. Jednak niewiele państw obecnie wspiera takie argumenty. We wszystkich regionach świata powszechnie ogłasza się silne oddanie dla idei praw człowieka. Nawet tam, gdzie praktyka podważa owo oddanie, taka rozpowszechniona retoryczna „moda” musi mieć konkretną podstawę.

Podstawa ta znajduje się w trudnościach, jakie napotyka ludzka godność, wywoływanych przez współczesne rynki i państwa. Władza polityczna tradycyjnych władców była zazwyczaj znacznie ograniczona przez prawa i obyczaje, które były całkowicie niezależne od praw człowieka. Względna technologiczna i administracyjna słabość tradycyjnych instytucji politycznych w większym stopniu ograniczyła nadużycia władzy. W takim świecie, niezaprzeczone uprawnienia jednostek, chroniące je przed państwem i społeczeństwem, mogą być z powodzeniem uznawane za niepotrzebne (ponieważ godność gwarantowa-

na jest przez alternatywne mechanizmy), o ile nie stanowiłyby poważnego zagrożenia dla ważnych i usankcjonowanych wartości i praktyk.

Jednak taki świat obejmuje obecnie względnie niewielką liczbę odizolowanych terenów. Współczesne państwo, nawet Trzeciego Świata, zostało nie tylko uwolnione z wielu moralnych ograniczeń obyczajowych, lecz również posiada znacznie większy zakres administracyjny i technologiczny. W ten sposób okazuje się poważnym zagrożeniem dla podstawowej godności człowieka i to niezależnie od tego, jak definiujemy ową godność: czy w kategoriach „tradycyjnych”, czy „współczesnych”. W takich okolicznościach prawa człowieka wydają się bardziej koniecznością niż opcją. Radykalny i nieograniczony relatywizm jest zatem równie nieodpowiedni jak radykalny uniwersalizm. Potrzeba tutaj stanowiska pośredniego.

Szacunek dla autonomicznych wspólnot moralnych wymagałby pewnej pokory wobec wewnętrznych ocen społeczności dla ich praktyk, jednak gdybyśmy przyznali, że należy postępować na podstawie moralnych sądów innych ludzi, mogłoby to unieważnić naszą własną odpowiedzialność moralną. Wybór pomiędzy oceną wewnętrzną a zewnętrzną jest wyborem moralnym, a na cokolwiek się zdecydujemy, nasza decyzja będzie problematyczna.

Tam, gdzie dochodzi do konfliktu pomiędzy wewnętrznymi i zewnętrznymi ocenami, określenie relatywnej wagi tych ocen może okazać się rozsądnym punktem wyjścia dla znalezienia rozwiązania [...].

Powszechna Deklaracja w sposób ogólny formułuje prawa na poziomie tego, co nazwałbym pojęciem, abstrakcyjnym ogólnym twierdzeniem. „Każdy ma prawo do pracy, do wolnego wyboru odnośnie zatrudnienia, do sprawiedliwych i korzystnych warunków pracy oraz ochrony przed bezrobociem” (art. 23). Jedynie na tym poziomie, mogę twierdzić, iż istnieje konsensus co do Powszechnej Deklaracji i na tym poziomie odwołania do relatywizmu kulturowego w większości skazane są na klęskę.

Trudno wyobrazić sobie argumenty przeciw uznaniu praw z artykułów 3-12, które dotyczą życia, wolności i bezpieczeństwa osoby; gwarancji zdolności prawnej, równości wobec prawa, prywatności oraz ochrony przed zniewoleniem, arbitralnym aresztem, uwięzieniem czy wygnaniem i nieludzkim czy poniżającym traktowaniem. Są one tak fundamentalnie związane z podstawowymi wymogami ludzkiej godności, a wyrażone są w wystarczająco ogólnych kategoriach, że niemal każda moralnie dopuszczalna współczesna forma społecznej organizacji musi je uznać (choć niekoniecznie jako niezbywalne prawa). Skłonny jestem nawet stwierdzić, iż koncepcje natury ludzkiej i społeczeństwa, które nie przystają do tych praw, są niemal z definicji nie do utrzymania we współczesnej międzynarodowej społeczności.

Prawa obywatelskie, takie jak wolność sumienia, wypowiedzi i stowarzyszeń, mogą okazać się nieco bardziej względne. Ponieważ zakładają one istnienie i pozytywną ocenę relatywnie autonomicznych jednostek, mogą mieć

wątpliwą stosowalność w silnych, kwitnących tradycyjnych społecznościach. Jednak tam rzadko byłyby w ogóle przedmiotem dyskusji. Jeśli tradycyjne praktyki naprawdę opierają się i chronią kulturowo przyjęte koncepcje ludzkiej godności, wówczas członkowie takiej wspólnoty nie chcieliby lub nie potrzebowałiby powoływać się na te prawa. Jednak w bardziej typowym współczesnym przypadku, w którym względnie autonomiczne jednostki stawiają czoła współczesnym państwom, trudno mi wyobrazić sobie dającą obronić się koncepcję godności ludzkiej, która nie mieści w sobie prawie wszystkich spośród tych praw. Podobny argument można sformułować na rzecz ekonomicznych i społecznych praw Powszechnej Deklaracji.

Pracując dwadzieścia lat nad kwestiami kulturowego relatywizmu, wymyśliłem prosty test, który przedstawiam sceptycznym słuchaczom moich wykładów. Które prawa – pytam – z Powszechnej Deklaracji zostały odrzucone przez twoją kulturę lub społeczeństwo? Rzadko okazuje się, żeby jakieś prawo (z wyjątkiem prawa do własności prywatnej) zostało w pełni odrzucone. Nigdy nie padła sugestia, że można by wyeliminować aż cztery prawa.

Typowe doświadczenie przypadło mi w udziale na początku 2001 roku w Iranie, gdzie zadałem to pytanie trzem różnym grupom słuchaczy. W każdym przypadku, dyskusja szybko zesłała na wolność religijną, a szczególnie na ateizm i apostazję wśród muzułmanów (na którą zezwala Powszechna Deklaracja, ale która zabroniona jest w Iranie). Zważywszy na trwające represje irańskich wyznawców Bahais – mimo, przynajmniej czasowego, zaprzestania ich egzekucji – była to kwestia drażliwa. Nawet tutaj jednak, podważano nie tyle zasadę, lub nawet prawo (wolności religijnej – które jest popierane przez większość muzułmanów), ile raczej „zachodnie” i „muzułmańskie” jego ograniczenia. Trzeba pamiętać, że każde społeczeństwo ogranicza wolność religijną. Na przykład amerykańskie orzecznictwo ostatnio zajmowało się przymusowym leczeniem dzieci wyznawców Stowarzyszenia Nauki Chrześcijańskiej (Christian Science), ofiarami z żywych zwierząt, składanymi przez wyznawców santerii czy prawem świadków Jehowy do nawracania w prywatnych domach.

Nie należy jednak przykładać nadmiernej wagi do konsensusu na poziomie pojęciowym, który zaciemnia ważne sprzeczności i konflikty, związane z definicjami i ograniczeniami. Weźmy art. 5 Powszechnej Deklaracji: „Nikt nie może być poddany torturom lub okrutnemu, nieludzkiemu albo upokarzającemu traktowaniu lub karaniu”. Prawdziwa kontrowersja dotyczy definicji „okrucieństwa”. Czy kara śmierci jest okrutna, nieludzka, upokarzająca? Większość państw europejskich jest tego zdania, a Stany Zjednoczone – nie. Trzeba uznać takie różnice, zarazem nie przydając im nadmiernego znaczenia.

Domyślne ograniczenia praw mogą stanowić wyzwanie dla stanowiska uniwersalistycznego. Większość praw z Powszechnej Deklaracji sformułowana jest w sposób kategoryczny. Na przykład art. 19 zaczyna się od słów: „Każdy czło-

wiek ma prawo do wolności poglądów i swobodnego ich wyrażania”, ale nie znaczy to, że można krzyczeć „Pożar!” w zatłoczonym teatrze. Wszystkie prawa doznają ograniczeń. Jeśli jednak ograniczenia te różnią się w poszczególnych cywilizacjach, wynikające z nich różnice praktyki praw człowieka mogą być znaczne.

Czy w poszczególnych cywilizacjach występują różnice w definicjach pojęć? Czy występują systemowe różnice w standardowych ograniczeniach praw, a jeśli tak, to na ile są one istotne? Twierdzę, że odpowiedź na te pytania jest w dużej mierze przecząca [...].

Co, na przykład, należałoby uznać za odpowiednią ochronę przed bezrobociem? Czy oznaczać to musi gwarancję pracy, a może wystarczy zasiłek dla bezrobotnych? Obydwie interpretacje wydają mi się zadowalające. Takie różnice w interpretacji praw są nie tylko dopuszczalne, ale wręcz pożądane i konieczne.

Poszczególne prawa człowieka należą do „pojęć zasadniczo podważanych”, co do których występuje ogólna zgoda co do znaczenia, połączona ze stałymi i pozornie nierozwiązywalnymi konfliktami co do możliwych interpretacji. W takiej sytuacji kultura dostarcza dobrego mechanizmu wyboru interpretacji i form.

Zwróćmy też uwagę, że Powszechna Deklaracja zawiera prawa, które najlepiej prezentują się jako interpretacje. Na przykład prawo do pełnej i dobrowolnej zgody przyszłych małżonków jest refleksem interpretacji małżeństwa, co może być przedmiotem kontrowersji. Zauważmy jednak, że prawo to podporządkowane jest prawu do małżeństwa i założenia rodziny (art. 16, co do którego nie ma wielu sprzeczności na poziomie międzynarodowym). Co więcej, pewne tradycyjne zwyczaje, jak na przykład cena za żonę, stanowią dodatkowe gwarancje ochrony kobiety i wyrażają troskę o pełną zgodę przyszłej małżonki.

Sugerowałbym jednak, że dopuszczalne wariacje interpretacyjne są raczej skromne, a nie wszystkie „interpretacje” są dopuszczalne w równym stopniu. Mają one być interpretacjami, a nie swobodnymi skojarzeniami czy arbitralnymi, a tym bardziej przyjmowanymi we własnym interesie, rozstrzygnięciami. Znaczenie „prawa do uczestnictwa w rządzeniu krajem” jest sporne co do treści, ale wybory umożliwiające wskazanie dożywotniego dyktatora (...) jest po prostu niedopuszczalne. [...].

Nawet gdy w grę wchodzi odmienności między dwiema kulturami, trzeba zapytać, czy rzeczywiście w kulturze tkwi ich źródło. Nie mówimy chyba nic interesującego na temat, powiedzmy, Japonii czy Azji. Popularne twierdzenie głosi, że społeczeństwa Azji są komunitarne i konsensualne, a zachodnie cechuje indywidualizm i współzawodnictwo. Co to właściwie ma wyjaśniać w odniesieniu do konkretnych społeczeństw azjatyckich czy zachodnich? Polityka w Holandii czy Norwegii jest równie konsensualna jak w Tajlandii.

Holenderski system socjalny jest na swój sposób równie troskliwy i paternalistyczny jak najbardziej tradycyjni japońscy pracodawcy. Przykłady takie, które zresztą łatwo mnożyć, pokazują, że praktyczne odmienności nie sprowadzają się do kultury, jak chcą relatywiści, a przynajmniej, że „kultura” jest w tym przypadku kwestią lokalną lub narodową, a nie regionalną czy cywilizacyjną [...].

Powinno się interpretować pojęcia, zaś owe interpretacje powinny być implementowane w prawie i praktyce politycznej. Kontynuując przykład prawa do pracy, jaka wysokość zadośćuczynienia za bezrobocie powinna być zapewniona? Jak długo? W jakich okolicznościach? Zakres faktycznych i możliwych do obrony wariacji jest tu znaczny – niemniej ograniczany przez przyjęte pojęcie i interpretację [...].

Różnice w implementacjach wydają się jednak często mieć niewiele wspólnego z kulturą. A tam gdzie mają, wcale nie jest oczywiste, że różnice kulturowe zasługują na więcej (lub mniej) szacunku niż rozmaite implementacje, które można przypisać innym sprawom (np. poziomom rozwoju ekonomicznego czy wyjątkowym narodowym doświadczeniom historycznym).

Podkreślam ten trzypoziomowy schemat, aby uniknąć częstego nieporozumienia. Mój argument popiera uniwersalizm tylko na poziomie pojęcia. Powszechna Deklaracja wyraźnie stwierdza, iż wszystkie państwa powinny dzielić ograniczony, ale ważny zakres zobowiązań. Jest to – używając słów samego dokumentu – „wspólny cel dla wszystkich ludów i narodów.” Niemniej sposoby, w jaki implementuje się te prawa, o ile mieszczą się w zakresie wariacji zgodnych z dominującym pojęciem, pozostają kwestiami zasadnej zmienności [...].

Są przynajmniej trzy sposoby na wiarygodne określenie mianem „uniwersalnych” praw, które różnią się w formie i interpretacji. Po pierwsze i najważniejsze, może wystąpić częściowy konsens co do treści listy praw, pomimo różnorodności interpretacji i implementacji. Po drugie, nawet tam, gdzie istnieją różnice na poziomie substancji lub koncepcji, znaczny wspólny rdzeń może współwystępować z relatywnie niewieloma różnicami „przy brzegach.” Po trzecie, nawet tam, gdzie zdarzają się konkretne substancjalne spory, możemy nadal sensownie mówić o uniwersalnych prawa, jeżeli są silne statystyczne regularności, a odszczepieńców jest niewielu i są wyraźne w cieniu tendencji dominujących.

We współczesnym międzynarodowym społeczeństwie, możemy jak sądzę powiedzieć, że niewielu jest odszczepieńców (np. Korea Północna) przynajmniej na poziomie pojęć, co do których panuje zgoda. Przyznałbym że konceptualny częściowy konsens często bywa kruchy. Niemniej myślę, że możemy uczciwie – bez kontrowersji – powiedzieć, że wariacje na poziomie pojęciowym nie są częste. Nieco bardziej sporne jest twierdzenie, które ja również wspieram, wedle którego zakres różnorodności w standardowych interpreta-

acjach jest skromny i wywołuje niewiele poważnych międzynarodowych dyskusji politycznych.

Faktycznie nie stoimy przed wyborem typu „albo-albo” pomiędzy relatywizmem kulturowym a uniwersalnymi prawami człowieka. Raczej musimy rozpoznać zarówno uniwersalizm praw człowieka i ich konkretność i w ten sposób przyjąć pewną ograniczoną względną, szczególnie w odniesieniu do form implementacji. Musimy poważnie potraktować na pozór paradoksalną ideę względnej uniwersalności międzynarodowo uznanych praw człowieka[...].

Jak na razie postępowałem w zgodzie ze standardowym założeniem relatywizmu kulturowego, traktując „kultury” jako homogeniczne, statyczne, wszechobejmujące i dobrowolnie przyjęte „rzeczy”, których substancja da się względnie łatwo i bez kontrowersji określić. Żadnego z tych założeń nie da się obronić [...].

Kultury nie są z pewnością homogeniczne. W rzeczywistości różnice w obrębie cywilizacji są często równie uderzające i ważne, jak te pomiędzy cywilizacjami. „Tradycja zachodnia” mieści w sobie na przykład zarówno Kaligulę, jak i Marka Aureliusza, Franciszka z Asyżu i Torquemadę, Leopolda II z Belgii i Alberta Schweitzera, Jezusa i Hitlera – oraz wszystko, co jest pomiędzy.

W ten sposób stoimy przed trudnym problemem oceny, co ma się liczyć jako dowód na twierdzenie w formie „cywilizacja x głosi przekonanie y”. Polityczne autorytety są zaledwie jednym (bardzo problematycznym) świadectwem poglądów i praktyk cywilizacji. Nie możemy też polegać na autorytatywnych tekstach. Na przykład chrześcijańska Biblia w istotny sposób ukształtowała zachodnią cywilizację. Jednak nawet gdy konkretne praktyki nie różnią się od tego, czego można oczekiwać od czytania tego „fundacyjnego” tekstu – i pomijając fakt, że takie oczekiwania zmieniają się z czasem, miejscem i osobą czytającego, niewiele zachodnich praktyk da się adekwatnie wytłumaczyć, a tym bardziej sprowadzić do tych tekstów.

Nawet istniejąca długo praktyka najważniejszych państw może w istotny sposób odbiegać od norm i wartości cywilizacji, której są one częścią. Stany Zjednoczone na przykład są pod wieloma względami nietypowym krajem zachodnim w swoim podejściu do praw ekonomicznych i społecznych. Charakteryzując i porównując cywilizacje nie możemy mylnie uznawać jakichś ich szczegółowych wyrazów, jakkolwiek charakterystycznych, za całość. Na przykład chrześcijaństwo i sekularyzm są zapewne równie ważne dla współczesnej cywilizacji Zachodu. A równowaga pomiędzy siłami świeckimi a religijnymi, wartościami i orientacjami dramatycznie różni się w czasie i miejscu na „Zachodzie.”

Ostrożność jest tu szczególnie ważna, ponieważ argumenty kulturalistyczne regularnie opierają się na odwołaniach do odległej przeszłości, jak na przykład przedkolonialna Afrykańska wieś, rdzenne amerykańskie plemiona, i tradycyjne islamskie społeczności. Tradycyjna kultura przywoływana do usprawiedliwiania relatywizmu kulturowego zbyt często już nie istnieje – o ile

kiedykolwiek istniała w swej wyidealizowanej formie, w jakiej się ją z reguły przedstawia. W Trzecim Świecie często dostrzegamy nie tyle trwałość „tradycyjnej” kultury w obliczu „nowoczesnych” ingerencji czy rozwoju synkretycznych kultur i wartości, ile raczej niszczące „zachodnienie”, gwałtowną zmianę kulturową lub ludzi entuzjastycznie przyjmujących „współczesne” praktyki i wartości. A nowoczesne państwa narodowe i współczesne nacjonalistyczne reżimy, które zastąpiły tradycyjne wspólnoty i praktyki nie mogą być oceniane według standardów minionej epoki.

Musimy także z ostrożnością odróżnić „cywilizację” czy „kulturę” od religii i polityki. Stany Zjednoczone są państwem, bytem politycznym, nie cywilizacją. Islam nie jest cywilizacją, lecz religią lub, jak wielu jego wyznawców powiedziałoby, prawdziwym i wszechobejmującym sposobem życia, który przekracza kulturę czy cywilizację. „Islamska cywilizacja” z centrum w Mekce, a rozciągająca się od Maghrebu po Indus – nie obejmuje wszystkich muzułmanów, lub nawet nie całą większość krajów muzułmańskich. Szerszy świat muzułmański, od Dakaru po Dżakartę, może być międzynarodową polityczną jednostką rosnących interesów i ważności, ale z pewnością nie jest kulturą czy cywilizacją. A dziesiątki milionów muzułmanów żyją poza tą społecznością [...].

„Kultura” jest skonstruowana poprzez selektywne przywłaszczenia z rozmaitej i kontestowanej przeszłości i teraźniejszości. Te przywłaszczenia są rzadko neutralne w procesie, celu i konsekwencjach. Argumenty kulturowego relatywizmu regularnie zaciemniają w ten sposób niepokojące sfery władzy i polityki.

Argumenty relatywizmu kulturowego są zbyt często formułowane przez (i w imieniu) ekonomicznych i politycznych elit, które już dawno pozostawiły za sobą tradycyjną kulturę. Nawet podziwu godny wysiłek zachowania cennych tradycyjnych wartości, zakrawa co najmniej na ironię, gdy widzimy „uzachodnione” elity ostrzegające przed wartościami i praktykami, które same przyjęły [...].

Nawet taka niepokojąca szczerłość jest niestety rzadka. Urzędnicy rządowi odrzucają żrący indywidualizm zachodnich wartości – podczas gdy bogacą się na masowej korupcji, jeżdżą luksusowymi samochodami, a wakacje planują w Stanach lub Europie. Przywódcy wyśpiewują pochwały na cześć tradycyjnych wspólnot – podczas gdy sprawują arbitralną władzę sprzeczną z tradycyjnymi wartościami, wdrażając politykę systematycznie podważającą tradycyjne wspólnoty i zastępując tradycyjnych przywódców skorumpowanymi poplecznikami. Falszowane wybory, dyktatury wojskowe i niedożywienie wywołane zachętą rządu by produkować zbiory gotówki, a nie pożywienia to tylko kilka przykładów powszechnych nadużyć międzynarodowo uznanych praw człowieka, które nie wyrażają, lecz raczej gwałcą, rdzenne wartości kulturowe.

W tradycyjnych kulturach – przynajmniej w pewnych tradycyjnych kulturach, które mogą usprawiedliwiać odchylenia od standardów międzynarodo-

wych praw człowieka – ludzie nie są ofiarami arbitralnych decyzji władców, których władza pochodzi głównie z kontroli nad nowoczesnymi instrumentami siły i administracji. Tradycyjne obyczaje i praktyki dają zwykle każdemu człowiekowi miejsce w społeczeństwie i pewien zakres godności i ochrony. Co więcej, rządzący i rządzeni (a także biedni i bogaci) zwykle połączeni są wzajemnymi więziami. Łamanie praw człowieka w reżimach Trzeciego Świata jest równie antytezą takich kulturowych tradycji, jak „zachodnich” koncepcji praw człowieka.

Argumenty relatywistyczne stają się szczególnie perwersyjne, gdy wspierają wąską elitę, która rości sobie „prawo” do mówienia za „swoją” kulturę lub cywilizację, a następnie narzuca swoje egoistyczne poglądy i praktyki społeczeństwu – za granicą odwołując się do relatywizmu kulturowego, a jednocześnie bezwzględnie depcząc lokalne obyczaje. Rozważmy, dla przykładu, Suharto i jego popleczników w Indonezji, którzy chcieli przykryć swoją wersję współczesnej represji państwowej i kumpelskiego kapitalizmu aurą tradycyjnej kultury. W Zairze prezydent Mobutu stworzył praktykę *salongo*, formę pracy społecznej z rzekomo tradycyjną podstawą, która w rzeczywistości była odrodzeniem kolonialnej praktyki pracy pańszczyźnianej [...].

Powyższa dyskusja jest celowo jednostronna. Zwróciłem uwagę na rzeczy wspólne i zminimalizowałem (prawdziwe) różnice. Lecz nawet jeśli się myłę co do rozmiaru tych różnic, nie wolno nam mylić częściowego konsensu z homogenicznością.

Co więcej, fakt, iż różnice są relatywnie niewielkie, w kontekście całości międzynarodowo uznanych praw człowieka, nie oznacza to jednak, że są one nieważne, szczególnie na poziomie bieżącej polityki [...].

Czy tradycyjne pojęcia „wartości rodzinnych” oraz ról płciowych powinny być podkreślane w interesie dzieci i społeczeństwa, czy może rodzinę należy pojmować w bardziej indywidualistycznych i egalitarnych kategoriach? Jaka jest właściwa równowaga pomiędzy nagradzaniem indywidualnej inicjatywy ekonomicznej a redystrybutywnym opodatkowaniem w interesie społecznej harmonii i wsparcia dla pokrzywdzonych jednostek i grup? W którym punkcie słowa lub zachowania odbiegających od normy czy dysydenckich jednostek powinny być zmuszone do ustąpienia interesom czy pragnieniom społeczeństwa?

Kwestie takie jak te, które według mojej terminologii łączą się ze sprzecznymi interpretacjami, pociągają za sobą kluczowe kwestie politycznych sporów w niemal wszystkich społeczeństwach. Rozważając je, musimy często kroczyć po niebezpiecznej granicy pomiędzy szacunkiem dla wartości innych ludzi a szacunkiem dla własnych wartości. [...]. Rozważmy tutaj stosunkowo prosty przypadek – niewolnictwo – w niekonwencjonalny sposób.

Przypuśćmy, że we współczesnej Arabii Saudyjskiej powstałaby grupa twierdząca, że ponieważ niewolnictwo było przyjęte we wczesnym świecie mu-

zułmańskim, powinno być na nowo wprowadzone do dzisiejszej Arabii Saudyjskiej. Jestem przekonany, że niemal wszyscy Saudyjczycy, od najbardziej wykształconych duchownych po najzwyczajszych obywateli, odrzuciliby ten pogląd. Jak więc powinniśmy sobie radzić z takimi jednostkami?

Dialog wydaje się – w moim przekonaniu – stosowną drogą, o ile nie próbują one wprowadzać niewolnictwa w życie. Większość ludzi, która protestowała przeciw tym praktykom, ma, jak sądzę, obowiązek używania silnych moralnych pojęć. Niemniej wolność przekonań wymaga, aby większość tolerowała takie poglądy, w minimalnym sensie nie pociągania do prawnej odpowiedzialności tych, którzy je wyrażają. Gdyby jednak próbowali praktykować niewolnictwo, prawo powinno być właściwie stosowane, by powstrzymać i ukarać taką praktykę. Potępienie ze strony obcych także wydaje się stosowne, chociaż o ile problem jest ograniczony do wyrażania przekonań tylko w Arabii Saudyjskiej, nie byłoby wielu okazji do takich potępień.

Wyobraźmy sobie jednak, że miałyby miejsce rzecz nie do pomyślenia i praktyka niewolnictwa została by na nowo wprowadzona w Arabii Saudyjskiej – nie tyle poprzez normy prawne, ale raczej przez odmowę państwa ścigania właścicieli niewolników. Tutaj wkroczylibyśmy przeciw systemowi państwa i faktowi, że międzynarodowe prawo praw człowieka daje państwom niemal pełną dowolność w implementacji międzynarodowo uznanych praw człowieka na swoich własnych terytoriach.

Można twierdzić, że niewolnictwo jest prawnie zabronione normą typu *ius cogens*, na podstawie ogólnych zasad prawa oraz prawa zwyczajowego (jak i traktatowego). Ale przymusowe międzynarodowe egzekwowanie prawa jest niezwykle kontrowersyjne i pozbawione wielu prawnych precedensów. Obcy jednak pozostają związani swoimi własnymi zasadami moralnymi (jak również ich międzynarodowymi normami praw człowieka), by potępić takie praktyki najmocniejszymi możliwymi sposobami. A zagraniczne państwa byłyby całkowicie usprawiedliwione, gdyby chciały wyrzucić wszelką możliwą presję, z wyjątkiem siły, którą mogłyby zmobilizować przeciw Arabii Saudyjskiej, aby położyć kres tej praktyce.

Ten hipotetyczny przykład ilustruje fakt, że niektóre praktyki kulturowe, bardziej niż zasługują na nasz szacunek, domagają się potępienia. Pokazuje również jednak, że niektóre przekonania, niezależnie od tego jak nikczemne, wymagają naszej tolerancji – ponieważ wolność opinii i przekonań jest międzynarodowo uznanym prawem człowieka. O ile pozostaniemy w obrębie międzynarodowo uznanych praw, o tyle jesteśmy uprawnieni do przynajmniej ograniczonej i niechętnej tolerancji i osobistej przestrzeni, która za tym idzie. Ale takim jednostkom nie należy się nic więcej [...].

Niebezpieczne jest zarówno negowanie różnic między cywilizacjami tam, gdzie one faktycznie są, jak i ich przecenianie. Niezależnie od sytuacji panującej na omawianych terenach, w przypadku praw człowieka, z całymi nie-

zaprzeczalnymi różnicami, to właśnie podobieństwa międzycywilizacyjne są najbardziej uderzające i najważniejsze. Niezależnie od różnic, obecnych lub przeszłych, wszystkie współczesne cywilizacje połączone są narastającym uznaniem Powszechnej Deklaracji jako – według jej własnych słów – „wspólny cel dla wszystkich ludów i narodów”. Lub, jak sam wolę to określać, prawa człowieka są relatywnie uniwersalne.

Otfried Höffe

O ANTROPOLOGII PRAW CZŁOWIEKA

Źródło: O. Höffe, *Etyka państwa i prawa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1992, s. 98-116
(przeł. Cz. Porębski)

Krytycy, co prawda nieliczni, mówią pogardliwie o „świeckiej religii nowożytności”. Istotnie, prawa człowieka stały się w epoce nowożytnej nieusuwalnym składnikiem świadomości moralnej w zakresie państwa i prawa. Z tym wiąże się zresztą pierwsza trudność, i to nawet podwójna. Oto najpierw: ewolucja prawa – jako czysty fakt – nie ma żadnej mocy legitymizacyjnej. Dlatego nie można od razu odrzucić zgłaszanego przez krytyków podejrzenia, jakoby prawa człowieka stanowiły nie zdobycz nowożytności, a raczej fragment ideologii.

W obliczu powszechnej akceptacji, z jaką z czasem spotkała się idea praw człowieka, można by o pierwszej trudności powiedzieć, że jest jedynie problemem czysto akademickim. Inaczej rzecz wygląda z drugą trudnością. Jeżeli prawa człowieka zależą od nowożytnej ewolucji prawa, jeżeli więc związane są z określoną kulturą i epoką, w takim razie zagrożone jest to, czego domaga się samo pojęcie tych praw: ich nieograniczenie uniwersalna ważność. Pierwszy stopień owej uniwersalności nie stwarza jeszcze problemów. Odnośna retoryka głosi, że nikt nie może być „ani pokrzywdzony, ani uprzywilejowany z powodu swej płci, pochodzenia, rasy, języka” (Konstytucja Republiki Federalnej Niemiec, art. 3, 3); zakaz ten mógłby odznaczać się uniwersalnością jedynie wewnątrz kulturową: w obrębie praworządnych społeczeństw Zachodu każdemu członkowi społeczeństwa przysługują te same prawa podstawowe. Faktycznie jednak ta instytucja prawna, jeżeli zasługuje na swe miano, domaga się czegoś więcej. Nawet jeżeli ktoś żyje poza granicami zachodniej kultury prawnej i jej nowożytnej epoki, winien, ponieważ jest człowiekiem, posiadać pewne prawa; wymagany jest drugi stopień uniwersalności: ważność zarówno ponadkulturowa, jak i ponadepokowa.

Przeciw temu roszczeniu podnosi się pierwszy zarzut, występujący w dwóch wariantach. Zaczynam od wariantu politycznego. W plakatowym sformułowaniu zarzut ten brzmi: „imperializm kulturowy”, a w nieco złagodzonej – myślenie etnocentryczne. Filozofia., choć sama jest produktem Zachodu, używa swego głosu kulturom niezachodnim. Najpierw osłabia ten zarzut; formułuje go jedynie jako pytanie; pytanie to zaś jest rzeczywiście otwarte: dlaczego wolno to, co powstało w naszej kulturze, i to całkiem późno, odnosić jednak do każdej innej kultury i każdej innej epoki? Mówiąc dosadniej: dlaczego produkt partykularnego procesu może pretendować do uniwersalności?

Nie ulega wątpliwości, że roszczenie to jest tylko wtedy zasadne, gdy prawa człowieka nie są tym, czego dopatrują się w nich inne kultury: czymś partykularnym. Oczywiście partykularne są warunki powstania. A zatem przede wszystkim od nich trzeba odejść i wykazać, że zasadność instytucji prawnej wykształconej – oczywiście nie bez zna historycznych oporów – na Zachodzie nie jest zależna od warunków historycznych. By prawa człowieka wolno nam było odnosić do innych kultur, musimy abstrahować od dobrze nam znanych, zarówno intelektualnych, jak i pojęciowych dziejów praw człowieka, także od ich historii prawnej i społecznej, oraz rozwinąć takie ich uzasadnienie, które wolne będzie od tych uwikłań i w tym sensie ahistoryczne czy lepiej: autentycznie systematyczne.

Argumentacja na ich rzecz może kierować się względem strategicznym: by zdobyć dla praw człowieka kultury, którym ta instytucja prawna jest na razie obca, będzie się poszukiwać takiego ich usprawiedliwienia, które nie jest wrażliwe na różnicowanie kultur prawnych. Inny argument też ważny strategicznie, tym razem dydaktyczny: by ideę praw człowieka uczynić dla innych kultur zrozumiałą, trzeba ideę tę wyrazić, jeśli już nie w języku tych kultur, to przynajmniej w języku neutralnym.

Rozstrzygająca jest jednak inna jeszcze racja, już nie strategiczna, nie polityczna, a legitymizacyjna. Sposób argumentacji kulturowo neutralny jest potrzebny nie dlatego dopiero, że inne kultury domagają się równouprawnienia, lecz już z powodu owego roszczenia, które podnosi rozważana instytucja prawna. Jeżeli rzeczywiście człowiek jako człowiek ma posiadać pewne prawa, to charakterystyczne dla Zachodu doświadczenia mogą mieć co prawda znaczenie heurystyczne, siła uzasadnienia przysługuje jednak nie tym doświadczeniom, a jedynie argumentom kulturowo inwariantnym.

Na rzecz legitymizacji neutralnej kulturowo przemawia pewien argument pomocniczy, który da się wywieść z idei praw człowieka, jeśli się antycypujące przyjmie to, do czego zmierza dowód. Argument ten podnosi najpierw okoliczność, że każdy człowiek rodzi się w określonej kulturze albo „mieszance kultur”, która wywiera nań głęboki wpływ. Jesliby więc miało być tak, jak postulują prawa człowieka: że wszyscy ludzie są *fundamentaliter* równouprawnieni, wówczas postulat ten musiałby swym zasięgiem objąć także te kultury. Skoro bez określonej kultury istnieją tylko abstrakcyjne indywidua, ale nie ma konkretnych ludzi, przeto, o ile wszyscy ludzie mają być równouprawnieni, również kulturom należne jest pewne równouprawnienie, którego sens należy oczywiście bliżej określić.

Żądanie argumentacji neutralnej kulturowo wypowiada się łatwo, ma ono jednak daleko idące konsekwencje. Argumentacja legitymizująca nie może się na przykład wiązać z debatą dotyczącą podstaw ustroju ekonomicznego. Jeśli mają istnieć prawa człowieka, to nie mogą istnieć dopiero dlatego, że nowożytna forma gospodarowania, kapitalizm, potrzebuje uniwersalnie obowiązującej

zującej ochrony prawnej. Podobnie argumentacja ta nie może być powiązana z określoną fazą rozwojową nowoczesnego państwa, z absolutyzmem.

W szczególności ten ostatni krok abstrahujący wymaga skupionej uwagi. Prawnik rozumie przez prawa człowieka przede wszystkim prawa chroniące przed władzą państwową (*status negativus*) ponadto – prawa do współudziału politycznego (*status activus*) oraz pewne świadczenia socjalne i kulturalne ze strony państwa (*status positivus*). Ta instytucja prawna sięga jednak głębiej; człowiek zgłasza roszczenie do „praw przyrodzonych” tylko dlatego, że jest człowiekiem, a to znaczy (choć się to chętnie zapoznaje): niezależnie od jakiegokolwiek państwowości. Deklaracje praw człowieka, szczególnie zaś pierwsze dokumenty, w pełni odbijają świadomość tego głębszego znaczenia. Konstrukcję *Virginia Bill of Rights* (1776) zachowuje zasadniczo francuska *Déclaration* (1789). Początek – w Wirginii art. 1, we Francji art. 1 i 2 – stanowią prawa obowiązujące w stanie przedpaństwowym. Następnie przedstawia się podstawę wszelkiej władzy państwowej, art. 2, względnie art. 3, mówi, że wszelka władza pochodzi od ludu. Dopiero w trzecim kroku teksty te mówią o działalności państwa i w tym kontekście o samoograniczaniu się władzy państwowej.

Jeżeli abstrahuje się od tych wszystkich osobliwości epoki nowożytnej, to – można zapytać – cóż jeszcze pozostaje? Szeroko rozpowszechniony jest pogląd, że idea praw człowieka powiązana jest z określonym obrazem człowieka. Do „obrazu człowieka” dołącza się jednak dodatek, który nie tylko wypełnia treścią ów „obraz”, ale też ogranicza zakres jego ważności: oto jeden obraz człowieka przed stawia się jako żydowski, inny – co prawda spokrewniony z pierwszym, ale jednak zasadniczo różny – jako chrześcijański, trzeci – jako muzułmański, czwarty – z surowym ani, ani – jako ateistyczny, a poza tym jest jeszcze może nowożytny obraz człowieka – indywidualistyczny. W każdym jednak przypadku pojęcie obrazu człowieka zawiera w sobie moment kulturowej relatywizacji.

Szeroko rozpowszechniona jest zaś „tolerancja prawno-etyczna”, gotowa przyjąć znaczną miarę kulturowej relatywizacji. Dopuszcza ona to, że w państwach Zachodu obowiązują inne prawa człowieka niż w państwach Wschodu, a jeszcze inne w krajach Trzeciego Świata; jako podstawę tych różnic wymienia się odpowiednio różne obrazy człowieka. Pomimo tego, że ten rodzaj relatywizacji odrzucają ci, których on dotyka – tak to przecież dziś odczuwamy – utrzymuje się tkwiąca w pojęciu obrazu człowieka relatywizacja. Tam jednak, gdzie to, czym jest człowiek, podlega kwalifikacji zależnej od obrazu człowieka, prawa posiadane przez człowieka tylko dlatego, że jest człowiekiem, uzależnione są od interpretacji o ograniczonym zasięgu ważności. Zagrożona zostaje, oczywiście w subtelny sposób, „idea” człowieka *sans phrase*, a tym samym myśl, że człowiek ma, niezależnie od wszystkich sporów interpretacyjnych, niezbywalne prawa.

Aby uniknąć tej fatalnej konsekwencji, legitymizacja praw człowieka wyzwala się od relatywizacji i poszukuje określenia człowieka niezależnego od obrazów człowieka. Jeden z obrazów człowieka może być wprawdzie słuszny. Ale wtedy nie obraz człowieka, a raczej przemawiające za jego słusnością będą mieć rozstrzygające znaczenie. Liczyć się będzie nie obraz, lecz argument, i to o tyle, o ile mówi o człowieku jako człowieku. Kto chce uzasadnić prawa człowieka – to moja pierwsza teza – musi się sam wyzwolić od obrazów człowieka specyficznych dla Zachodu i rozwinąć *logos tou anthropou*: pojęcie człowieka zachowujące ważność niezależnie od historii i kultury [...].

Wiemy: filozoficzna nauka o człowieku może nawiązać do znakomitej tradycji; od dawna jednak pędzi ona swój żywot na skraju wielkich debat. Jeżeli antropologia jest częścią naszego zadania, to trzeba będzie ożywić dyscyplinę filozoficzną, która musimy to wyraźnie powiedzieć – prawie nie istnieje. Zapewne, jeszcze w naszym stuleciu antropologia przeżyła zdumiewający rozkwit; niekiedy zyskiwała wagę filozofii fundamentalnej. Przypominamy sobie dzieła Maxa Schelera (1928), Helmuta Plessnera (1928) i Karla Löwitha (1928); może należy też dodać *Sein und Zeit* (1927) Heideggera. Później następują George Herbert Mead (1934), Adolf Portmann (1944) i Ernst Cassirer (1944), a dalej Arnold Gehlen (szczególnie 1956), a we Francji Claude Lévi-Strauss (1958), Zaraz potem antropologia przestaje jednak być ośrodkiem krystalizacji debat filozoficznych. Czy możemy to odwrócić? W pewnym sensie musimy, oczywiście nie w pełni, a w ściśle określonych granicach: dla potrzeb międzykulturowego dialogu na temat praw człowieka.

Temu zamierzeniu staje na drodze głęboko zakorzeniony sceptycyzm i jest to następna, trzecia już trudność. Od Rousseau i Herdera poprzez Nietzschego aż do Lucacsza i Maxa Horkheimera powtarza się jeden motyw: obawa przed ustatycznieniem człowieka i spowodowana nią krytyka wszelkiej antropologii filozoficznej.

Koncepcja praw człowieka w odpowiedzi na krytykę osłabia siłę swego antropologicznego roszczenia. Wedle filozofa, któremu myśl zachodnia zawdzięcza dwa spośród swych podstawowych terminów antropologicznych, według Arystotelesa, człowiek odznacza się charakterystyczną zdolnością. Kto zdolność tę – dar mowy i rozumu – doprowadza do pełnej aktualizacji, kto wiecie żywot poświęcony albo nauce i filozofii, albo działalności etycznej i polityce, ten, ale też tylko ten, może zyskać, czego pragnie każdy człowiek: udane życie, powiedzielibyśmy – sensowną egzystencję. Celu tego chybia natomiast, kto szuka jedynie użycia (*bios apolaustikos*) albo, kto pędzi żywot, w którym Max Weber dostrzeże ducha kapitalizmu: kto skierowuje swą egzystencję wyłącznie na pomnażanie pieniędzy (*bios chrematistes*) (*Etyka Nikomachejska* I, 2; X, 6-9 *et passim*). Jeżeli ktoś, choćby krótko przyjrzy się historii, szybko natknie się na znacznie więcej możliwości nadania sensu życiu. Dla człowieka religijnego wzorem jest ten, kto odrzuca wszelką ziemską próżność:

święty; w czasach nowożytnych więcej znaczą lekarz, nauczyciel, inżynier, a przede wszystkim twórczy artysta. Jeżeli człowiek jako człowiek ma mieć prawa, wówczas wszystkie te możliwości muszą pozostać otwarte; co więcej: musi się dopuścić te sposoby życia, które Arystoteles wyraźnie odrzuca. Może być, że istnieje charakterystyczny dla człowieka rodzaj aktywności – *ergon tou anthropou*; człowiek ma jednak prawa także wtedy, gdy – za swą wiedzą i wolą bądź bez nich – swoje *ergon* pomija. Prawa człowieka przysługują także tym, którzy – jakie by nie były ich racje – odtrącają żywot sensowny.

Kto na człowieka spogląda od strony pełnej aktualizacji jego zdolności, niewątpliwie wydobywa szansę, które tkwią w ludzkim istnieniu. Grozi mu też jednak niebezpieczeństwo, że liczyć się będzie dlań dopiero człowiek w pełni ludzki. Starożytność, jak wiemy, odmawiała zasadniczych praw człowiekowi nie do końca ludzkemu. Nawet czołowi intelektualiści, wielcy filozofowie, uważali za zasadne głęboko sięgające nierówności prawne. Ktoś, komu zasadniczo nie dostaje daru mowy i rozumu, mówiąc bez ogródek: psychicznie upośledzony, jest, według Arystotelesa, *physei doulos*, naturalnie i całkiem zasadnie człowiekiem o mniejszych prawach: niewolnikiem (*Polityka*, I, 3 i n.).

By uniknąć tego niebezpieczeństwa, idea praw człowieka musi pozostawić otwartą kwestię, kiedy człowiek „dochodzi do siebie”. Co do tego, co w pełni ludzkie, potrzebna jest świadoma nieokreśloność: rezygnacja z jakiegokolwiek pojęcia normatywnego.

Ta nieokreśloność da się zinterpretować na dwa sposoby. Pojęta jako brak zainteresowania oznacza obojętność wobec każdego normatywnego pojęcia człowieka. Argumentów, które przemawiają przeciw tak dziś ulubionemu radykalnemu pluralizmowi, a na rzecz antropologii normatywnej, tym sposobem nie da się jednak naprawdę pozbawić ich siły. Dlatego wybrać należy interpretację drugą. Zgodnie z nią, prawa człowieka nie zajmują stanowiska wobec pojęcia normatywnego, wobec tego, co w pełni ludzkie. Ich antropologia jest świadomie antropologią częściową i z tego właśnie powodu może być odniesiona do innych kultur. Będąc pozornie mankamentem, nieokreśloność jest w rzeczywistości zaletą, nie redukcjonizmem, a skupieniem się na tym, co tu istotne. Nie obojętność wobec definicji treściowo bogatszych, a raczej otwartość, pozostawia różnym kulturom, a w obrębie samej kultury – różnym subkulturom, prawo do swoistości i odmienności.

Prawo to nie jest bynajmniej nie ograniczone. Przeciwnstawiając się radykalnej „historyzacji” i „pluralizacji”, prawa człowieka podnoszą, że na człowieczeństwo składają się pewne warunki, których nie można ani „historyzować”, ani „pluralizować”. Tak więc skromność i nieskromność łączą się w charakterystyczny sposób. Z silnym założeniem, że na człowieczeństwo składają się ponadhistorycznie ważne, uniwersalne warunki, idzie w parze rezygnacja, oczywiście nie absolutna, a tematycznie określona, z jakiegokolwiek pojęcia normatywnego.

Połączenie to staje się możliwe tylko dzięki odwróceniu kierunku spojrzenia. Miast definiować człowieka z powołaniem się na *telos*, na samourzeczywistnienie czy też na sens egzystencji, odchodzimy od myślenia teleologicznego. W obrębie zachodnich ustrojów prawnych uzasadnienie praw człowieka właściwie przestało być zadaniem aktualnym. Czymś więcej niż ćwiczeniem akademickim, częścią rzeczywiście praktycznej filozofii staje się ono, jak widzieliśmy, dopiero, gdy przyjąć perspektywę obejmującą więcej kultur. Wskazując na odejście od myślenia teleologicznego, legitymizacja praw człowieka uzyskuje po raz drugi znaczenie praktyczne. Zadanie polega nie tylko na podjęciu międzykulturowego dialogu, ale też na włączeniu się we wspomnianą na początku debatę dotyczącą zasadniczego projektu nowożytności.

Debata ta przybiera niekiedy bardzo ostre formy. Jeden z wpływowych krytyków nowożytności, anglosaski przedstawiciel neoarystotelizmu, Alasdair MacIntyre (1985, rozdz. 6), broniąc swej pozycji, przechodzi do ofensywy, której retoryka wywiera wrażenie. Zarzuca on nowożytności to, co zwykła była ona wytykać średniowieczu i w ten sposób przerzuca na nią ciężar dowodu. Choć zazwyczaj przedstawia się sama jako epoka oświecenia, zdaniem MacIntyre'a, jest epoką zabobonu. Świecka religia epoki nowożytnej, prawa człowieka, są, według niego, w tym samym położeniu co wiara w czarownice i jednorożce. Argumentem MacIntyre'a jest to, co przemawia przeciw czarownicom i jednorożcom: nie powiodła się dotąd żadna próba znalezienia dobrych racji, by w nie wierzyć. To niepowodzenie nie dziwi, gdyż nowożytność zrezygnowała z warunku, bez którego nie da się uzasadnić żadnej moralności. Nowożytne, a potem albo protestanckie, albo jansenistyczno-katolickie pojęcie rozumu nie dopuszcza myśli o istnieniu prawdziwego celu człowieka (*man's true end*: MacIntyre 1985, 53), krótko: wyklucza teleologiczną antropologię.

Wcześniejsze rozważania pokazują, że krytyka MacIntyre idzie za daleko. W przypadku ważnego obszaru moralności nowożytnej, rdzenia nowożytnej etyki prawa – praw człowieka – rezygnacja z teleologii nie tylko nie wyklucza uzasadnienia, lecz naprawdę jest warunkiem jego dostarczenia.

Z teleologią rozstajemy się nie z powodu nowej koncepcji rozumu. Nie wchodzi tu też w grę wzgląd metodologiczny – to, że pytanie „po co” stało się przestarzałe. W końcu nie twierdzimy też, że w antropologii zasadniczo nie ma miejsca na perspektywę teleologiczną. W ogóle rozstanie następuje nie z powodów zewnętrznych, lecz z uwagi na same prawa człowieka. Rozstrzygające znaczenie przypada nowej wrażliwości prawno-moralnej, a także intuicji, wedle której owa wzmożona wrażliwość – każdy człowiek ma niezbywalne prawa – może znaleźć filozoficzny wyraz tylko w nowej, już nie teleologicznej, antropologii. Oto moja druga teza.

Tylko w nawiasie krótka polemika z MacIntyre'em: kto globalnie nie akceptuje projektu nowożytności, ten po winien zadać sobie trochę trudu, by poznać ów „glob nowożytności”. Jeżeli uznać Kanta za jednego z myślicieli

nadających kierunek, to dla teleologii przypadnie zdumiewająco dużo miejsca. Występuje ona nie tylko w *Krytyce władzy sądowniczej*, i to na wiele sposobów. Elementy teleologiczne znajdujemy też w Kantowskiej filozofii dziejów, dalej w etyce, choć nie w etyce prawa (poza jej historiozoficznym uzupełnieniem); naszkicowane rozważania pokazują zaś, że brak teleologii w tej ostatniej dziedzinie jest dobrze uzasadniony.

Uwaga analogiczna dotyczy grupy filozofów, podejmujących krytyczną refleksję na tematy społeczne, którzy stali się znani jako *Communitarians*. Michael Sandel (1982), Michael Taylor (1982) i Michael Walzer (1983) dlatego krytykowali liberalną filozofię polityczną, że, według nich, nie pozostawia ona miejsca dla dobra człowieka (*the good of man*). Krytyka ta jest zasadna tam, gdzie liberalizm występuje jako ogólna filozofia polityczna i twierdzi następnie, że tak dziś rozpowszechniony pluralizm normatywny jest ostatnim słowem w sprawie koncepcji człowieka. I choć teza ta często nie jest niczym innym jak głośnym stwierdzeniem, a ponadto w porządku uzasadnienia prawdziwym saltem, to jednak w teorii praw człowieka rzeczywiście nie ma zrazu miejsca dla dobra człowieka.

Tu właśnie pojawia się idea antropologii częściowej, a zarazem krytyka czystego liberalizmu: rozstanie z teleologią nie jest zasadnicze; przyświeca mu zamiar ściśle określony. W prawach człowieka chodzi nie o doskonałość człowieka, a o warunki początkowe; o to, co w ogóle czyni możliwym człowieka jako człowieka. W retoryce praw człowieka warunki te nazywają się przyrodzonymi i niezbywalnymi. Dlatego ten, kto chce uzasadnić prawa człowieka, musi się podjąć trudnego zadania i nazwać warunki, które są faktycznie przyrodzone człowiekowi: musi wskazać interesy, z których żaden człowiek nie może zrezygnować [...].

Interesy tego rodzaju nie dookreślają jeszcze w pełni naszego zadania legitymizacyjnego. Przyrodzone interesy – o ile w ogóle uda się je ustalić – czynią zrozumiałą tylko pierwszą połowę pojęcia praw człowieka; druga połowa – to, że każdemu człowiekowi przysługuje prawo podmiotowe, roszczenie – pozostaje nie wyjaśniona. Z roszczeniem mamy do czynienia wtedy, gdy jest ktoś, kto to roszczenie ma wypełnić. Prawa podmiotowe są na mocy samego ich pojęcia związane ze skorelowanymi obowiązkami, prawa człowieka zatem – z odpowiednimi obowiązkami człowieka.

Należy zaakcentować trzy momenty tego stanu rzeczy. Po pierwsze, roszczenia nie mają sensu absolutnego. Prawo do życia nie oznacza na przykład roszczenia do nieumierania w ogóle bądź do umierania w podeszłym wieku, gdy jest się, jak powiedziano o Abrahamie, „sytym życia”. Po drugie, to relatywne, ale nie warunkowe, prawo kieruje się do innych ludzi i żąda od nich powstrzymywania się od przemocy.

W trakcie międzykulturowego dialogu prawnego pojawia się obiekcja znana z debaty toczonej przez liberalizm i socjalizm. Strona afrykańska zwraca

mianowicie szczególną uwagę na te prawa człowieka, które dotyczą wolności i podnosi wobec nich zarzut, że uprzywilejowują one indywidualistyczny, zachodni obraz człowieka. Ponieważ jednak prawa człowieka spełniają się jedynie poprzez aktywność innych ludzi, przeto nawet u podstaw praw do wolności tkwi pewna antropologia społeczna i dzięki temu właśnie prawa te okazują się zarówno kulturowo neutralne, jak i związane z tradycją. Dopiero to, jakiego rodzaju jest postulowana natura społeczna człowieka, nie jest związane z tradycją i ewentualnie też nie jest neutralne kulturowo.

Antropologia filozoficzna zawdzięcza Arystotelesowi nie tylko określenie *zoon logon echon*, ale też – *phyei politikon zoon*. Według niego, *polis* jest dlatego czymś naturalnym, że człowiekowi właściwe są także impulsy społeczne, które sprawiają, że w końcu wytwarza się bardziej skomplikowana całość społeczna – *polis*. Antropologia praw człowieka nie kwestionuje ani istnienia impulsów społecznych, ani korzyści płynących z większych i bardziej skomplikowanych całości społecznych. Spogląda jednak szerzej i odkrywa pewną komplikację: prócz impulsów społecznych istnieje też zagrożenie wartości społecznych.

Konsekwencja tej komplikacji: to, co do tej pory nazywało się po prostu „uspołecznieniem”, zyskuje kwalifikację pozytywną. Temu – wzajemnej pomocy i dopełnianiu się, krótko: kooperacji – przeciwstawia się jako strona negatywna wzajemne zagrożenie, dosadniej: człowiek jako potencjalny sprawca i potencjalna ofiara zarazem.

Dla naszego międzykulturowego dialogu prawnego ważna jest kwestia rozumienia wyrażenia „sprawca”. Pojmowanie zawężone faworyzuje mianowicie interpretację czysto liberalistyczną, co inne kultury uznają za zachodnie ograniczenie i przeciwko czemu bronią swej tak bardzo społecznie zorientowanej tradycji prawnej. Wyrażenie „sprawca”, przynajmniej w wywodach dotychczasowych, można pojmować szeroko, co potwierdza, że podstawy praw człowieka nie stanowi żaden kulturowo specyficzny obraz człowieka. Zgodnie z filozoficzną teorią działania, przez „sprawcę” należy rozumieć podmiot zdolny do działania, który może zagrozić swemu bliźniemu zarówno bezpośrednio przez wyraźny czyn, jak i pośrednio – przez świadome zaniechanie, na przykład przez odmowę pomocy istotnej dla ratowania życia.

Antropologia bycia zarówno ofiarą, jak i sprawcą przypomina sławne *dictum* Hobbesa *homo homini lupus* i tak jak ono naraża się na zarzut ujmowania człowieka w sposób jednostronny, wyłącznie pesymistyczny. Przynajmniej gdy chodzi o zasadniczą ideę praw człowieka, zarzut ten nie jest słuszny. Raz jeszcze bowiem zachowując skromność, negatywna antropologia społeczna nie głosi swej wyłącznej trafności, jest świadomie antropologią częściową. Przemoc (częściowo bezpośrednia, częściowo pośrednia) w odniesieniu do bliźnich jawi się nie jako zasadniczy rys człowieka, ale jako nie dające się wykluczyć zagrożenie. Teza, jakoby człowiek był dla swych bliźnich jedynie zagrożeniem, jest z pewnością fałszywa. Że jednak może być źródłem zagrożenia

i to nawet dla zdrowia i życia – nie zaprzeczy nawet ten, kto idąc za Rousseau przyjmuje „*impulsion interieure de la commiseration*”, a więc naturalne współczucie z nieszczęściem drugiego (*Discours sur l'inegalite*, przedmowa *et passim*).

Że do natury człowieka należy nie tylko skłonność do kooperacji, jest z pewnością tezą trafną niezależnie od kultury. Podobnie kulturowo neutralne jest przekonanie, że konfliktowość jako rys ludzkiej natury zagraża nie tylko warunkom osiągnięcia ludzkiej doskonałości, ale też – warunkom najbardziej początkowym, interesom przyrodzonym. Jeżeli więc dochodzi do związanego z poszczególnymi kulturami zawężenia, to musi ono wystąpić gdzie indziej. Jedną możliwość zdołaliśmy już wykluczyć – zbyt wąskie pojmowanie wyrażenia „sprawca”. Inna możliwość polegałaby na przyjęciu opcji: prawa człowieka, miast uwzględnić obie „strony medalu”, preferują negatywną antropologię społeczną.

I faktycznie wyróżnienie tego rodzaju ma miejsce; jest ono wszakże zasadne. Zasadność tę traci natomiast, gdy przyjmuje formę pieśni pochwalnej na cześć konfliktu. Jak wiadomo, Dahrendorf (1974, rozdz. 11) dostrzegł w konfliktach siłę napędową rozwoju społecznego. „Neutralna” teoria konfliktów musiałaby jednak dojrzeć też stronę odwrotną. W konfliktach ukryte są nie tylko szansę, ale i niebezpieczeństwa; przede wszystkim zaś trzeba by, przeciwstawiając się tendencji do ich bagatelizowania, uwzględnić też radykalne formy konfliktów, takie, które niosą z sobą bądź indywidualne, bądź kolektywne zagrożenie zdrowia i życia.

Antropologia praw człowieka nawiązuje do tego właśnie egzystencjalnego zagrożenia. Poza tym powstrzymuje się od osądu konfliktów ości, zarówno od pozytywnej, jak i negatywnej jej oceny. Zagrożenie konfliktem przyjmuje jako antropologiczny fakt, wyróżniany wyłącznie dlatego, że tylko on, tylko owa konfliktowość ludzkiej natury sprawia, że potrzebne są prawa człowieka. Tam mianowicie, gdzie istotą stosunków społecznych jest wzajemna pomoc, okazywana spontanicznie, pomoc, na którą ponadto można liczyć, krótko, gdzie przejawia się pozytywna strona społecznej natury człowieka – tam prawa człowieka tracą pole działania.

Oto trzecia teza: od tego, że tłem dla praw człowieka jest negatywna antropologia społeczna, nie ma logicznego przejścia do pesymistycznego obrazu człowieka, takiego obrazu człowieka, który wiązałby się ewentualnie ze specyficznymi zachodnimi doświadczeniami, z traumatycznymi doświadczeniami wojen domowych u progu epoki nowożytnej na przykład, dodatkowo zaś może z kapitalistyczną formą gospodarki. Negatywna antropologia społeczna zachowuje wagę antropologii częściowej; jest elementem *conditio humana*, a zarazem warunkiem tego, że taka instytucja prawna jak prawa człowieka ma w ogóle sens [...].

Z powodu tkwiącej w naturze człowieka konfliktowości rozwój instytucji społecznych nie może już uchodzić za wykwit z góry danych impulsów spo-

łecznych. Człowiek, choć jest istotą społeczną, musi sam siebie jako istotę społeczną ustanowić: społeczeństwo powstaje dopiero wskutek wzajemnego uznania. Prawa człowieka wydobywają małą cząstkę tego uznania, to, co dotyczy elementarnej warstwy przyrodzonych interesów.

To, że w grę wchodzi warunki podstawowe człowieczeństwa, sprawia, że rozumiała staje się egzystencjalna powaga praw człowieka. Nie wyjaśnia to jednak owego patosu, który towarzyszy protestom przeciw naruszeniom praw człowieka i który wypływa z ich roszczeniowego charakteru. W różnych rozważaniach przeoczą się ten punkt; dochodzi do przeskoku, do argumentacyjnego salta, które pozostawia bez wyjaśnienia kwestię, dlaczego z pewnej danej antropologicznej – zagrożenia przyrodzonych interesów – wyrasta prawnomoralne zadanie: jakże na uznaniu przyrodzonych interesów – przynajmniej ich części – opiera się podmiotowe roszczenie i skorelowany z nim obowiązek? Dlaczego ludzie, tylko z tego powodu, że są ludźmi, mają obowiązek wzajemnego uznawania pewnych przyrodzonych interesów?

Nie chcę twierdzić, że potrafię uzasadnić każdy rodzaj praw człowieka; przedkładam jednak pewną propozycję, która uzasadnia przynajmniej kilka praw człowieka: za przyjęciem pewnego działania, zresztą dotyczącego nie tylko przyrodzonych interesów, idzie w ślad moralne roszczenie wtedy, gdy to działanie zostało podjęte z zastrzeżeniem: pod warunkiem podjęcia odpowiedniego działania odwzajemniającego. Prawa człowieka, jako że ustanawiają roszczenie, nie są podarunkami, które ludzie sobie nawzajem ofiarują, lecz czymś danym pod warunkiem uzyskania świadczenia wzajemnego. Polegają one na wzajemności, można też powiedzieć: na wymianie. Tylko wtedy ciąży na mnie obowiązek człowieka, gdy przyjmuję od innych świadczenia, którym towarzyszy wymóg świadczeń wzajemnych. Na odwrót, posiadam prawo człowieka, gdy z mojej strony rzeczywiście dochodzi do świadczenia, któremu towarzyszy wymóg świadczenia wzajemnego.

Sytuacja taka występuje tam, gdzie istnieje interes, którego niepodobna się wyrzec, który można zrealizować tylko obopólnym wysiłkiem. Nie ma się już wówczas swobody powiedzenia, czy przyjmuje się wymianę czy też nie. Gdy interesy wykluczają rezygnację i są poza tym zdane na współdziałanie, wówczas niemożność rezygnacji przenosi się na współdziałanie; od odpowiedniej wymiany również nie można odstąpić.

W propozycji tej zawarty jest pewien element czysto moralny, co prawda bardzo skromny. Strategię skromności, odkrytą już na terenie antropologii, odnajdujemy też, gdy do głosu dochodzi moment normatywny; pozbawione tej podwójnej skromności uzasadnienie praw człowieka okazałoby się w ogóle niemożliwe. Moralność stanowiąca podstawę praw człowieka znajduje się poza obszarem zwykłych sporów na temat etyki; oto więc czwarta teza: moralność jako sprawiedliwość wymienna. Prawa człowieka istnieją nie dlatego, że jeden daje, a drugi bierze, lecz dlatego, że dawanie i branie ma miejsce po

obu stronach i że ponadto pomiędzy świadczeniem i jego odwzajemnieniem zachodzi przybliżona równowaga.

Ponieważ dla uzasadnienia praw człowieka niezbędny jest ów element moralny, przeto ma ono – a z punktu widzenia logiki legitymizacji nie należało się niczego innego spodziewać – strukturę: antropologia plus etyka. Składnik etyczny niemal nie budzi przy tym żadnych wątpliwości. W związku z prawami człowieka pojawiają się problemy na wskroś prawno-etyczne; większe trudności nastrocza jednak kwestia antropologiczna: gdzie znajdują się przyrodzone interesy, których niepodobna się wyrzec, a które dają się urzeczywistnić tylko poprzez świadczenia wzajemne? Z powodu tych trudności chciałoby się, by wielka niegdyś dyscyplina – antropologia filozoficzna – przeżyła swój mały renesans, by odżyła jako odniesiona do praw człowieka antropologia częściowa [...].

Właściwa interesom wzajemność ujawnia się w korelacji ofiar i sprawców przede wszystkim, gdy przyjmuje się wąskie rozumienie pojęcia sprawcy. Odpowiednie prawa człowieka można zrekonstruować jako wymianę, której dokonuje każdy z każdym. Posiadaną przez siebie możliwość bycia sprawcą aktów przemocy wymieniani na to, co mnie interesuje: nie chcę być ofiarą cudzej przemocy. Charakterystyczne dla tej wymiany jest to, że własny interes można tu urzeczywistnić jedynie poprzez negatywne świadczenie ze strony innych, dokładniej, wszystkich innych: przez uniwersalną rezygnację ze stosowania przemocy. Tkwiąca w prawach człowieka wzajemność polega więc nie na pozytywnych świadczeniach, jest przede wszystkim czymś negatywnym, powszechną rezygnacją.

Wymiana ma jednakże pewne pozytywne znaczenie – i to nie przez swoje konsekwencje, ale – jako taka. W przeciwnym razie nie byłoby powodu, by się w nią angażować. Gdzie dochodzi do uznania praw człowieka, gdzie więc każdy rezygnuje ze stosowania przemocy wobec swoich bliźnich, tam i tylko tam respektowane są odpowiednie prawa człowieka. Prawo do zdrowia i życia polega na wzajemnej rezygnacji z zabijania; prawo do własności polega na powszechnej rezygnacji z kradzieży; prawo do wolności religijnej polega na tym, że się rezygnuje z utrudniania praktyk religijnych.

Teraz pojawia się pytanie, czy oprócz warunku „zasadniczej wzajemności” spełniony jest też warunek „przyrodzoności interesów”. Pierwsza, Hobbessowska, odpowiedź ujmuje interes przyrodzony jako pragnienie dominujące i utożsamia go z obawą przed gwałtowną śmiercią z ręki bliźniego. Sytuacja polityczna owego czasu, religijne wojny domowe, dowodzi jednak wyraźnie, że pewni ludzie uznają za ważniejsze cele odmienne, na przykład wolność religijną. Inni opowiadają się za ideałami politycznymi czy kulturalnymi, trzecia zaś grupa uznaje honor za ważniejszy od samego przetrwania, a są też tacy, i nie możemy o tym zapominać, którym własne życie zbrzydło.

Te kontrprzykłady można, jeśli się zechce, podciągnąć pod dążenie do samozachowania. Zachowany miałby jednak być nie podmiot fizyczny, lecz podmiot moralny (pojmowany tu zgodnie z angielskim wyrażeniem *moral self*). Czy więc przyrodzony interes – w sennie owej dominacji – byłby związany z podmiotem moralnym? I z tym poglądem nie można się zgodzić; w przypadku konfliktu „podmiot fizyczny czy podmiot moralny” człowiek może się równie dobrze opowiedzieć za samym tylko przetrwaniem. Jeśli więc istnieje coś takiego jak interes przyrodzony, to należy go szukać – ponad konfliktem „podmiot fizyczny czy podmiot moralny” – na poziomie logicznie wyższym.

Inna próba wyjaśnienia pozostając przy najwyższym pragnieniu, pojmując je jednak nie negatywnie, a pozytywnie, a poza tym jako interes nie dominujący, a obejmujący inne interesy. Interes taki, zamykający w sobie wszystkie inne, nazywa się szczęściem; jako spełnienie wszystkich pragnień stanowi on naturalny cel przewodni każdego człowieka. Taka formalna definicja nie pozwala jednak odpowiedzieć na pytanie, czy człowiek woli być i sprawcą, i ofiarą aktów przemocy, czy też ani tym, ani tym. Jeżeli zaś z tego powodu wprowadzi się definicję materialną i określi szczęście jako satysfakcję (zmysłową czy estetyczną), jako władzę (gospodarczą, społeczną czy polityczną), jako poznanie naukowe i filozoficzne albo też jako współzycie w miłości i przyjaźni, wówczas szczęście może zostać złożone w ofierze na rzecz innego człowieka lub na rzecz jakiegoś ideału (religijnego lub politycznego). Krótko: szczęścia zdefiniowanego formalnie nie można się wyrzec; stanowi ono jednak zbyt słabą przesłankę. Definicja materialna odpowiada natomiast pragnieniu dominującemu, ale relatywizowalnemu, i oznacza założenie zbyt mocne.

Można by na tej podstawie wnioskować, że wymiana nie budzi zainteresowania. Wielu ludzi rzeczywiście jednak niczego innego nie pragnie tak jak swego przetrwania, innym zaś najbardziej zależy na wolności wiary. Dla nich wszystkich odpowiednie prawa są rzeczywiście dominujące, tyle tylko, że nie dla każdego są to te same prawa. Tak więc znajdujemy się w znanej z politycznego doświadczenia, a z reguły kłopotliwej, sytuacji negatywnego konsensu. Wypowiadamy się zdecydowanie za pewnymi prawami podstawowymi, wybieramy jednak różne prawa i w ten sposób zatracamy pojęcie roszczenia przysługującego wszystkim, pojęcie prawa człowieka. Musimy zatem poszukać trzeciej odpowiedzi, która zachowując zalety prób dotychczasowych, przewyższyłaby jednak ich wady. Inaczej niż w przypadku czysto formalnej definicji szczęścia, poszukujemy interesu o charakterze substancjalnym, który jednak w odróżnieniu od pragnienia dominującego, ale relatywizowalnego byłby zarazem interesem nie podlegającym substytucji.

Ten podwójny warunek spełniają interesy, których nie można porzucić na rzecz interesów wyższego rzędu i których nie można wyważyć w stosunku do interesów tego samego rzędu. Prawdziwie nieodstępownymi, przyrodzonymi interesami są więc interesy stopnia logicznie wyższego, które – *faute de*

mieux – nazywam interesami (relatywnie) transcendentálnymi. Logicznie wyższy stopień interesów nie wystarczy oczywiście, by usprawiedliwić po jawienie się roszczenia; dalszym warunkiem wymagającym spełnienia jest zasadnicza socjalność. Jak widzieliśmy w przypadku rezygnacji z aktów przemocy, odpowiednie interesy można urzeczywistnić tylko dzięki wzajemności, a więc drogą wymiany. Dlatego można – z tym samym zastrzeżeniem – mówić o wymianie transcendentálnej.

Nasza piąta teza: to, że istnieją takie interesy wyższego stopnia, a więc że dochodzi też faktycznie do wymiany stopnia logicznie wyższego – jest założone w idei praw człowieka. Dla objaśnienia tego sposobu argumentacji wybieram świadomie przykład niekontrowersyjny – ochronę zdrowia i życia. Że założenie dominacji w przypadku życia nie jest słuszne, a mimo to jego nienaruszalność winna być prawem człowieka, można uzasadnić następująco: także ten, kto życia szczególnie nie ceni, jest nim – świadomie bądź nieświadomie – zainteresowany; w przeciwnym razie nie może ani niczego pragnąć, ani podejmować starań, by swe pragnienia zaspokoić. Niezależnie od tego, co chcemy osiągnąć, a czego unikać, życie, po prostu jako warunek zdolności działania, stanowi przesłankę pragnień zorientowanych na działanie. Cokolwiek byłoby *in concreto* przedmiotem naszych pragnień i cokolwiek podjęlibyśmy dla realizacji tych pragnień, życie i zdrowie jest nam potrzebne jako istotom żywym. W tym sensie, ktoś, kto jest gotów poświęcić swoje życie, męczennik, pragnie sam rozstrzygnąć, za co je odda: dla dochowania wierności swym przekonaniom religijnym czy politycznym, nie zaś, by zginąć z ręki rabusia.

Oświeceniowe prawo natury powoływało się na zasadę samozachowania. Jak wskazałem, za bardziej przekonującą, bo w wyższym stopniu formalną i bezzakożeńiową, uznaję zasadę zdolności do działania; mam na myśli oczywiście nie zdolność do działania *sans phrase*, lecz tę jej część, gdzie chodzi o wzajemność; zdolność do działania w perspektywie społecznej.

Ponieważ płynąca z praw człowieka korzyść przypada bez przywilejów i bez dyskryminacji każdemu, przeto w prawach człowieka tkwi element moralny. Jako że do ich uznania wystarczy rachunek korzyści, mają one charakter reguł rozsądku i nie wymagają idącej dalej moralności. Od zwykłych reguł rozsądku różnią się jednak tym, co zakłada transcendentálna wymiana: niesubstituowalnością. Ponieważ są nakazami rozsądku, nierelatywizowalnymi, a obowiązującymi absolutnie, i ponieważ warunkiem realizacji tych nakazów jest wzajemność, przeto każdy musi przystać na odpowiednią wymianę; potwierdza się owa korelacja nieodstępownalnych roszczeń i równie nieodstępownalnych powinności, która nakazy te podnosi do rangi praw człowieka i obowiązków człowieka [...].

Ponieważ człowiek jest nie tylko istotą żywą, przeto warunki jego zdolności do działania obejmują więcej niż tylko zdrowie i życie; a zatem jest więcej praw człowieka, nie tylko to jedno. Powołując się bezpośrednio na zdolność

do działania, można by argumentować: skoro do pojęcia działania należy intencjonalność, przeto w warunkach zdolności do działania zawarte są też przesłanki intencjonalności, a zatem zdolność do myślenia i mówienia. Dalej: skoro zdolność do działania jest związana z pozytywnymi stosunkami społecznymi, z relacjami współpracy, przeto zarysowuje się dodatkowy obszar interesów transcendentalnych.

Tytułem przypuszczenia mogę na razie powiedzieć, że znaczna część praw człowieka da się wyprowadzić z tych trzech aspektów, z tego, że człowiek jest istotą żywą, obdarzoną zdolnością mowy i myślenia, zdolną do wspól pracy; tylko te trzy aspekty łącznie umożliwiają zdolność do działania. Dostrzeżenie tego, że istnieją dalsze interesy transcendentalne, nie wystarcza oczywiście, aby proklamować odpowiednie prawa człowieka. Potrzebny byłby kolejny argument – wykazanie, że i w przypadku tych interesów dochodzi do wymiany transcendentальной. Wykonanie tego zamiaru odkładamy do innych prac (zaczątki: Höffe 1988 i Höffe 1989).

W ciągu ostatnich dziesięcioleci polityka zaczęła wykazywać wrażliwość na dalsze aspekty praw człowieka. Należą do nich kwestie dotyczące kształtowania się tożsamości osobowej, a także tożsamości społecznej i kulturowej, dalej: gospodarcze i społeczne uwarunkowania człowieczeństwa, i nie mniej ważne – warunki ekologiczne. Także tu występują interesy transcendentalne; jak również okoliczności, że urzeczywistnienie tych interesów możliwe jest tylko dzięki wzajemności. Dlatego naszkicowany schemat legitymizacji – wymiana transcendentальная, i tu może znaleźć zastosowanie. Po części spotykamy tu jednak nowe formy, zarówno zagrożenia pośrednie, jak i takie niebezpieczeństwa, które można odwrócić tylko wysiłkiem zbiorowym. Dlatego schemat ten wymagałby rozwinięcia. Jednak już teraz można stwierdzić, że ostatnie słowo na temat praw człowieka nie zawiera się w „klasycznym” kanonie liberalistycznym.

Jürgen Habermas

PRZYSZŁOŚĆ NATURY LUDZKIEJ

Źródło: J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzmy do eugeniki liberalnej?*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2003 (przeł. M. Łukaszewicz)

Filozoficzny spór o dopuszczalność badań wykorzystujących zarodki i diagnostyki preimplantacyjnej porusza się jak dotąd szlakiem wytyczonym przez dyskusję o aborcji. Wynikiem tej dyskusji w Niemczech była regulacja prawna, zgodnie z którą przerwanie ciąży do dwunastego tygodnia jest bezprawne, ale niekaralne. Prawo dopuszcza przerwanie ciąży przy wskazaniu medycznym ze względu na matkę. Tak jak w innych krajach ten temat podzielił społeczeństwo na dwa obozy. W tej mierze, w jakiej poprzedni spór determinuje obecną dyskusję, polaryzacja między obozem *pro life* i *pro choice* kieruje uwagę na moralny status nienarodzonego życia ludzkiego. Strona konserwatywna spodziewa się, że powołując się na absolutną zasadę ochrony życia zapłodnionej komórki jajowej, powstrzyma budzący obawy rozwój inżynierii genetycznej. Ale domniemane paralele ludzą. Z tych samych podstawowych przesładczeń normatywnych nie wynikają w sprawie dopuszczalności diagnostyki preimplantacyjnej bynajmniej podobne stanowiska jak w sprawie aborcji. Dziś polaryzacja zachodzi w obrębie liberalnego obozu tych, którzy przedtem uznawali nadrzędność prawa kobiety do samostanowienia wobec ochrony życia zarodka we wczesnej fazie. Kto kieruje się intuicjami deontologicznymi, będzie nadal, wbrew utylitarystycznym argumentom, żywił zastrzeżenia wobec dopuszczalności instrumentalnego traktowania zarodków.

Stosowanie diagnostyki preimplantacyjnej, która pozwala uprzedzić ewentualną aborcję przez „rezygnację” z genetycznie obciążonych zarodków, różni się w sposób istotny od przerywania ciąży. Przy przerywaniu niechcianej ciąży prawo kobiety do samostanowienia koliduje z potrzebą ochrony zarodka. W drugim przypadku zaś ochrona nienarodzonego popada w konflikt z deliberacjami rodziców, którzy z jednej strony pragną mieć dziecko, ale z drugiej strony chcą zrezygnować z wszczęcia, jeżeli zarodek nie odpowiada określonym standardom zdrowia. W ten konflikt rodzice nie są też uwikłani przez nieuwagę; jeżeli decydują się na genetyczne przebadanie zarodka, z góry skazują się na możliwość kolizji.

Ten rodzaj planowej kontroli jakości wprowadza nowy aspekt – instrumentalizację warunkowo stworzonego życia ze względu na preferencje i hierarchie wartości osób trzecich. Decyzja o selekcji kieruje się pożądanym składem genomu. O istnieniu albo nieistnieniu mają rozstrzygać kryteria *jakości*

potencjalnego istnienia. W grę wchodzi tu rozporządzanie życiem prenatalnym, sortowanie tego życia ze względu na pewne pożądane cechy. Egzystencjalna decyzja o przerwaniu ciąży ma z tym równie mało wspólnego jak z wykorzystywaniem prenatalnego życia dla celów badawczych.

Mimo tych różnic możemy wyciągnąć pewną naukę z prowadzonej przez kilkadziesiąt lat z wielką powagą debaty aborcyjnej. W tym sporze klęskę poniosły wszystkie próby opisanie w sposób światopoglądowo neutralny, czyli nie przesądzając na korzyść żadnej ze stron, moralnego statusu życia ludzkiego we wczesnej fazie tak, by opis ten był do przyjęcia dla wszystkich obywateli świeckiego społeczeństwa. Jedna strona opisuje zarodek we wczesnym stadium rozwoju jako „zlepek komórek” i przeciwstawia jej osobę noworodka, któremu to dopiero przysługuje godność człowieka w ścisłym sensie moralnym. Druga strona traktuje zapłodnienie ludzkiej komórki jajowej jako istotny początek zindywidualizowanego, samosterownego procesu rozwojowego. Wedle tej koncepcji każdy dający się biologicznie zdefiniować egzemplarz gatunku powinien uchodzić za potencjalną osobę i korzystać z praw podstawowych. Jak się zdaje, żadna ze stron nie dostrzega, że coś może uchodzić za dobro „nierozporządzalne” nawet wówczas, gdy nie ma statusu osoby prawnej, której w myśl ustawy zasadniczej przysługują niezbywalne prawa podstawowe. „Dobrem nierozporządzalnym” jest nie tylko to, czemu przysługuje godność człowieka. Coś może z ważnych powodów moralnych pozostawać poza zasięgiem naszego rozporządzania, nawet jeśli nie jest „nienaruszalne” w sensie nieograniczonych albo absolutnych praw podstawowych (które zgodnie z art. I Ustawy Zasadniczej są konstytucyjne dla „godności człowieka”).

Gdyby spór o przysługiwanie konstytucyjnie zagwarantowanej „godności człowieka” można było rozstrzygnąć za pomocą zniewalających argumentów natury moralnej, wówczas zagadnienia inżynierii genetycznej, sięgające antropologicznych głębi, nie wykraczałyby poza obszar zwykłych zagadnień moralnych. Rzecz jednak w tym, że ontologiczne przesłanki scjentyistycznego naturalizmu, które każą uznać narodziny za istotną cezurę, nie są wcale bardziej trywialne ani bardziej „naukowe” niż przesłanki metafizyczne czy religijne, które prowadzą do odmiennego wniosku. Obie strony powołują się na to, że każda próba oznaczenia wyraźnej, moralnie istotnej cezury gdzieś pomiędzy zapłodnieniem albo połączeniem jąder komórkowych a narodzinami, jest w pewnej mierze arbitralna, ponieważ przejście od organicznych początków do życia najpierw czującego a potem osobowego jest procesem ciągłym. Jeżeli się jednak nie mylę, to teza o ciągłości przemawia raczej przeciwko obu próbom oznaczenia „absolutnego”, wiążącego także normatywnie początku za pomocą twierdzeń ontologicznych.

Tym bardziej arbitralna wydaje się próba, by w drodze moralnie jednoznacznych postulatów wyeliminować całą – odpowiadającą złożoności fenomenowi – ambiwalencję naszych stopniowo zmieniających się wartościujących

odczuć i intuicji wobec zarodka we wczesnych i średnich, wobec płodu w późniejszych stadiach rozwoju. Tylko na gruncie nacechowanego światopoglądowo opisu faktów – które w społeczeństwie pluralistycznym pozostają przedmiotem racjonalnej debaty – można jednoznacznie zdefiniować status moralny, w sensie chrześcijańskiej metafizyki albo w sensie naturalizmu. Nikt nie wątpi o wewnętrznej wartości życia ludzkiego przed narodzinami, bez względu na to, czy uważa je za „święte” czy też odmawia sakralizacji tego, co samo w sobie jest celem. Ale ani w obiektywizującym języku empiryzmu, ani w języku religii nie można – w sposób, który byłby racjonalnie do przyjęcia dla wszystkich obywateli – sformułować normy, zgodnie z którą przedosobowe życie ludzkie zasługuje na ochronę.

W normatywnym sporze demokratycznej opinii publicznej liczą się ostatecznie tylko twierdzenia moralne w ścisłym sensie. Jedynie neutralne światopoglądowo twierdzenia o tym, co jest jednakowo dobre dla każdego, mogą pretendować do tego, że będą dla wszystkich, i to z dobrych powodów, do przyjęcia. Roszczenie do racjonalnej akceptowalności różni twierdzenia o „sprawiedliwym” rozwiązywaniu konfliktów działania od twierdzeń o tym, co w kontekście danej biografii albo wspólnej formy życia „dobre” jest „dla mnie” albo „dla nas”. Ten swoisty sens zagadnień sprawiedliwego współżycia pozwala jednak wyciągać wnioski co do „podstawy moralności”. Owo „określenie” moralności uważani za właściwy klucz przy odpowiedzi na pytanie, jak – niezależnie od spornych definicji ontologicznych – możemy określać uniwersum możliwych podmiotów praw i obowiązków moralnych.

Wspólnota istot moralnych, które same nadają sobie prawa, rozciąga się w języku praw i obowiązków na wszystkie stosunki, wymagające normatywnego uregulowania; ale tylko członkowie tej wspólnoty mogą się *wzajemnie* zobowiązywać moralnie i oczekiwać wzajem od siebie zachowania zgodnego z normami. Zwierzęta korzystają z obowiązków moralnych, których musimy przestrzegać wobec stworzeń czujących ze względu na nie. Ale zwierzęta nie należą do uniwersum członków, którzy adresują wzajem do siebie intersubiektywnie uznawane nakazy i zakazy. Chciałbym pokazać, że „godność człowieka” w ścisłym sensie moralnym i prawnym jest związana z tą symetrią relacji. Nie jest właściwością, którą można „posiadać” z natury – jak inteligencję albo niebieskie oczy; sygnalizuje raczej ową „nienaruszalność”, która może mieć znaczenie je dynie w relacjach wzajemnego uznania, w egalitarnych stosunkach między osobami. Wyrażenia „nienaruszalność” nie używam synonimicznie z wyrażeniem „nierozporządzalność”, ponieważ *postmetafizyczna* odpowiedź na pytanie, jak powinniśmy postępować z przedosobowym życiem ludzkim, nie może być okupiona redukcjonistyczną definicją człowieka i moralności.

Zachowanie moralne rozumiem jako konstruktywną odpowiedź na zależności i konieczności, wynikające z niedostatków organicznego wyposażenia i stałych zagrożeń egzystencji cielesnej (wrażnych zwłaszcza w fazach dzieciń-

stwa, choroby i starości). Normatywne reguły relacji międzyosobowych można rozumieć jako nie szczelną osłonę przed przygodnością, na którą narażone jest ułomne ciało i ucieleśniona w nim osoba. Moralny porządek to krucha konstrukcja, chroniąca zarówno *physis* przed obrażeniami zewnętrznymi, jak osobę przed urazami o charakterze wewnętrznym i symbolicznym. Albowiem podmiotowość, która sprawia, że ciało ludzkie jest ożywionym naczyniem ducha, tworzy się w intersubiektywnych relacjach z innymi. Indywidualna jaźń powstaje tylko w drodze społecznego uzewnętrzniania, jak również tylko w siatce niezakłóconych stosunków uznania może się ustabilizować.

Zależność od innego tłumaczy możliwość wzajemnego zadawania sobie obrażeń. Osoba jest najbardziej bezbronna i narażona na zranienia w tych relacjach, które mają największy wpływ na rozwój jej tożsamości i zachowanie nienaruszalności – na przykład w relacjach intymnych, kiedy oddaje się partnerowi. W ujęciu nietranscendentalistycznym Kantowska „wolna wola” nie spada już z nieba jako właściwość inteligibilnych istot. Autonomia jest raczej kruchą zdobyczą skończonych egzystencji, które tylko pamiętając o swej fizycznej wrażliwości i społecznych zależnościach, mogą osiągnąć coś takiego jak „siła”. Jeżeli taka jest „podstawa” moralności, wynikają stąd także jej „granice”. Dziedzina, która wymaga moralnych regulacji i podlega im, jest uniwersum możliwych międzyosobowych relacji i interakcji. Tylko w tej siatce prawowicie uregulowanych stosunków uznania ludzie mogą budować osobową tożsamość i zachowywać ją, wraz z nienaruszalnością fizyczną.

Człowiek rodzi się w sensie biologicznym „niegotowy” i przez całe życie zależny jest od pomocy, przychylności i uznania ze strony społecznego otoczenia, toteż niekompletność indywidualizacji wyznaczanej przez sekwencje DNA, staje się widoczna w chwili, gdy zaczyna się proces indywidualizacji społecznej. Indywidualizacja biografii dokonuje się za sprawą uspołecznienia. Organizm staje się osobą w pełnym znaczeniu tego słowa dopiero w momencie narodzin, ponieważ wówczas następuje społecznie indywidualizujący akt wejścia w cały układ publicznych interakcji intersubiektywnego świata przeżywanego. Dopiero z chwilą zerwania symbiotycznego związku z matką dziecko wkracza w świat osób, które się z nim stykają, przemawiają do niego i mogą z nim rozmawiać. Genetycznie zindywidualizowana istota w łonie matki, jako egzemplarz wspólnoty prokreacyjnej, bynajmniej nie jest „już” osobą. Dopiero w publicznym życiu wspólnoty językowej istota naturalna staje się zarazem indywiduum i osobą obdarzoną rozumem.

W symbolicznej siatce wzajemnych relacji uznania między działającymi komunikacyjnie osobami noworodek identyfikowany jest jako „jeden” albo „jedna z nas” oraz stopniowo uczy się identyfikować samego siebie – i to jednocześnie jako osoba w ogóle, jako część albo członek społecznej wspólnoty (społecznych wspólnot) oraz jako niewymienne, niepowtarzalne, a zarazem moralnie niezastępowalne indywiduum. To rozróżnienie odniesień do siebie

odzwierciedla strukturę komunikacji językowej. Tylko tutaj, w dyskursywnie przejrzystej *space of reasons* (Sellars), kulturowa rozumność gatunku może pośród różnych perspektyw – sposobów widzenia siebie i świata – rozwinąć swoją zdolność jednoczenia, ustanawiania konsensu.

Życie ludzkie, nim wejdzie w cały układ publicznych interakcji, korzysta – jako punkt odniesienia naszych obowiązków – z ochrony prawnej, nie będąc samo podmiotem obowiązków ani praw człowieka. Nie należy wyciągać stąd fałszywych konsekwencji. Rodzice nie tylko mówią o rosnącym *in utero* dziecku – w pewien sposób komunikują się także z nim. Dziecko, poruszające się w łonie matki, staje się adresatem *anticipatory socialization*, wcale nie dopiero wówczas, gdy na ekranie widać już jawnie ludzkie znamiona płodu. Rzecz jasna, mamy wobec niego moralne i prawne obowiązki ze względu na nie samo. Ponadto nawet przedosobowe życie w stadium, kiedy można się do niego zwracać, przypisując mu rolę drugiej osoby, zachowuje integralną wartość dla całości *etycznie* ukonstytuowanej formy życia. Tu zaleca się rozróżnienie między godnością życia ludzkiego a zagwarantowaną każdej osobie godnością człowieka – rozróżnienie, które zresztą odzwierciedla się w fenomenologii naszego emocjonalnego stosunku do zmarłych.

Niedawno doniesiono o nowelizacji ustawy o pochówkach w Bremie. Nowelizacja uwzględniła porody martwe i przedwczesne, jak również kliniczne zabiegi przerwania ciąży oraz domaga się, by płody traktować z szacunkiem należnym zmarłym. Płody nie mają już być usuwane jako „etyczne odpady” – jak się to nazywa w administracyjnej niemczyźnie – lecz chowane anonimowo na cmentarzach w zbiorowych mogiłach. Już czytelnicza reakcja na okropne sformułowanie – nie mówiąc o strasznej praktyce – zdradza na zasadzie kontrastu rozpowszechniony i głęboko zakorzeniony respekt dla przyszłego życia ludzkiego, któremu w żadnym cywilizowanym społeczeństwie nie wolno uchybić. Z drugiej strony komentarz gazety w kwestii anonimowych pochówków rzuca też światło na intuicyjne rozróżnienie, o które tutaj mi chodzi: „Społeczność Bremy zdawała sobie też sprawę, że nie do pomyslenia byłoby – i równałoby się może patologii zbiorowej żałoby – chowanie zarodków i płodów według tych samych zasad, które obowiązują przy grzebaniu zmarłych postnatalnie. [...] Nakaz szacunku wobec zmarłego może wyrażać się w różnych rodzajach pochówku”.

Poza granicami wspólnoty osób moralnych w ścisłym sensie nie ma szarej strefy, w której wolno byłoby działać i poczynać sobie bez żadnych normatywnych względów i hamulców. Z drugiej strony na cechowane moralnie pojęcia prawne takie jak „prawo człowieka” i „godność człowieka”, jeżeli je rozciągać wbrew intuicji, tracą nie tylko ostrość, ale także potencjał krytyczny. Naruszenie praw człowieka nie może być degradowane do wykroczeń przeciwko przeświadczeniom o wartościach. Nie należy zacierać granicy między prawami,

których ważność nie jest przedmiotem deliberacji, a dobrami, których hierarchię każdorazowo się ustala.

Charakter trudnych do zdefiniowania zahamowań w naszym stosunku do życia ludzkiego przed narodzinami i po śmierci tłumaczy wybór wyrażenia semantycznie rozciągliwych. Życie ludzkie także w swoich formach anonimowych ma „godność” i nakazuje „łękliwą cześć”. Wyrażenie „godność” zaleca się o tyle, że pokrywa szerokie spektrum semantyczne i zaledwie pobrzmiewa w nim bardziej szczegółowe pojęcie „godności człowieka”. Konotacje, które wiążą się jeszcze wyraźniej z pojęciem „czci” w jego przed nowoczesnym użyciu, pozostawiły też ślady w semantyce „godności” – mianowicie konotacje etosu zależnego od społecznego statusu. Godność króla ucieleśniła się w stylu myślenia i zachowania innej formy życia niż godność zamężnej kobiety, kawalera, rzemieślnika, kata. Dopiero uniwersalistycznie wyostrzona „godność człowieka” abstrahuje od tych konkretnych form godności i przysługuje osobie jako takiej. Ale pamiętając o tej abstrakcji, która prowadzi do „godności człowieka” i – jedyne u Kanta – „prawa człowieka” – nie możemy znowu zapominać, że także moralna wspólnota wolnych i równych podmiotów praw człowieka nie jest „królestwem celów” w noumenalnych zaświatach, lecz zostaje osadzona w konkretnych formach życia i ich etosie [...].

Jeżeli moralność usytuowana jest w jakiejś językowo ustrukturowanej formie życia, to aktualnego sporu o dopuszczalność diagnostyki preimplantacyjnej i badań wykorzystujących zarodki nie da się rozstrzygnąć wyłącznie za pomocą argumentu godności człowieka i praw podstawowych, przysługujących zapłodnionej komórce jajowej. Rozumiem i, co więcej, uznaję motywy tych, którzy chcieliby użyć takiego argumentu. Jeśli bowiem pojęcie godności człowieka stosować restryktywnie, to kwestia, czy zarodek wymaga ochrony i czy zasługuje na ochronę, staje się przedmiotem rozważań ustalających hierarchię dóbr, co sprzyja instrumentalizacji życia ludzkiego i podważa kategorię sensu postulatów moralnych. Tym ważniejsze staje się poszukiwanie przekonującego, światopoglądowo neutralnego rozwiązania, do czego i tak zobowiązuje nas konstytucyjna zasada tolerancji. Nawet gdyby się okazało, że moja własna propozycja dotycząca rozumienia podstaw i granic moralności, nie spełnia tych kryteriów i można jej zarzucić metafizyczne uwikłanie, konsekwencje pozostają te same. Neutralne światopoglądowo państwo, kierujące się zasadami demokracji i inkluzywności, nie może zajmować stanowiska w „etycznym” sporze o zastosowanie art.1 i 2 Ustawy Zasadniczej. Jeśli zagadnienie stosunku do nienarodzonego życia ludzkiego ma charakter etyczny, trzeba się liczyć z uzasadnioną różnicą zdań – wyraźnie widoczną w debacie Bundestagu 31 maja 2001. Dyskusję filozoficzną można jednak uwolnić od bez płodnej polaryzacji światopoglądowej i skoncentrować na temacie właściwej etycznej samowiedzy gatunku.

Ale najpierw kilka uwag terminologicznych. „Moralnymi” nazywam zagadnienia sprawiedliwego współżycia. Dla osób działających, które mogą popaść wzajem ze sobą w konflikt, zagadnienia te nasuwają się w związku z potrzebą normatywnego uregulowania społecznych interakcji. Oczekuje się, że zasadniczo konflikty takie dają się racjonalnie rozstrzygać w jednakowym interesie każdego. Natomiast nie można oczekiwać racjonalnej akceptowalności wówczas, gdy już opis sytuacji konfliktowej i uzasadnienie odnośnych norm zależne są od wybranego sposobu życia i egzystencjalnej samowiedzy, a więc od systemu interpretacji, który stanowi podłoże tożsamości jednostki lub określonej grupy obywateli. Ten rodzaj konfliktów, rodzących się u podłoża, dotyczy zagadnień „etycznych”.

Osoby i wspólnoty, których egzystencja może być udana albo nie, zadają sobie pytania o udane życie ze względu na miarodajne wartości, jakimi kieruje się ich biografia albo forma życia. Takie pytania dostosowane są do perspektywy tego albo tych, którzy chcą wiedzieć, jak powinni sami siebie rozumieć w kontekście swego życia i jakie praktyczne postępowanie będzie dla nich ogólnie najlepsze. Jeden naród ustosunkowuje się do masowych zbrodni byłego reżimu tak, drugi inaczej. Zależnie od historycznego doświadczenia i zbiorowej samowiedzy decydują się na strategię przebaczenia i zapomnienia albo na karanie i rozliczanie przeszłości. Stosunek do energii atomowej będzie m.in. zależał od tego, jaką rangę przyznaje się bezpieczeństwu i zdrowiu w stosunku do dobrobytu gospodarczego. Do takich etyczno-politycznych zagadnień odnosi się formuła „każda kultura ma swoje obyczaje”.

Natomiast stosunek do przedosobowego życia ludzkiego narzuca nam zagadnienia całkiem innego kalibru. Te zagadnienia dotyczą już nie tej czy innej spośród wielu różnych kulturowych form życia, ale intuicyjnych samoopisów, za pomocą których identyfikujemy się jako ludzie i odróżniamy od innych istot żywych – dotyczą naszej samowiedzy jako istot gatunkowych. Nie chodzi o kulturę, która przybiera różne postaci, lecz o ogólny antropologiczny obraz człowieka „jako takiego”, identycznego w różnych kulturach. Jeżeli trafnie oceniani dyskusję o „wykorzystywaniu” zarodków dla celów badawczych albo o „warunkowym wytwarzaniu zarodków”, to w reakcjach emocjonalnych wyraża się nie tyle oburzenie moralne, ile raczej lęk przed czymś nieprzyzwoitym, uczucie zawrotu głowy, jakie ogarnia nas, gdy nieoczekiwanie grunt usuwa nam się spod nóg. Znamienna jest odraza do chimerycznego gwałcenia granic między gatunkami, które naiwnie uważaliśmy za „nieprzekraczalne”. „Etyczna ziemia nieznana”, o czym słusznie mówi Otfried Höffe, to niepewność tożsamości gatunkowej. Obserwowany i budzący lek rozwój inżynierii genetycznej ingeruje w obraz „człowieka”, wytworzony przez nas obraz siebie samych jako kulturowej istoty gatunkowej – który, jak się zdaje, wyklucza alternatywy.

Zapewne, o obrazach tych można też mówić w liczbie mnogiej. Do kulturowych form życia należą systemy interpretacji, które odnoszą się do miejsca

człowieka w kosmosie i podsuwają „szczelny” antropologiczny kontekst osadzenia wszelkich obowiązujących kodeksów moralnych. W społeczeństwach pluralistycznych te metafizyczne albo religijne autointerpretacje i interpretacje świata są – co zasadne – podporządkowane moralnym podstawom neutralnego światopoglądowo państwa konstytucyjnego i mają ze sobą pokojowo koegzystować. W ramach myślenia postmetafizycznego etyczna samowiedza gatunku, wpisana w określone tradycje i formy życia, nie może być też już źródłem argumentów, które górowałyby nad roszczeniami moralności, w założeniu powszechnie obowiązującej. Ale ów „prymat sprawiedliwości nad dobrem” nie może przesłaniać tego, że abstrakcyjna racjonalna moralność podmiotów praw człowieka sama ugruntowana jest w uprzedniej, dla wszystkich osób moralnych wspólnej, etycznej samowiedzy gatunku.

Podobnie jak wielkie światowe religie, także doktryny metafizyczne i tradycje humanistyczne tworzą konteksty, w których osadzona jest „całościowa struktura naszego doświadczenia moralnego”. Artykułują w ten czy w inny sposób antropologiczną samowiedzę, odpowiadającą autonomicznej moralności. Religijne interpretacje człowieka i świata, wytworzone przez rozwinięte kultury i wyznaczające epoki historyczne, zbiegają się niejako w minimalnej wspólnej etycznej samowiedzy gatunku, która wspiera taką moralność. Dopóki jedno harmonizuje z drugim, prymat sprawiedliwości nad dobrem nie nastęrcza problemów.

W tej perspektywie narzuca się pytanie, czy technicyzacja natury ludzkiej zmienia etyczną samowiedzę gatunku do tego stopnia, że nie możemy już rozumieć się jako etycznie wolne i moralnie równe, kierujące się normami i racjami istoty żywe. Dopiero gdy nieoczekiwanie pojawiają się zaskakujące alternatywy, oczywistość elementarnych przesłanek zostaje zachwiana (nawet jeśli te nowe zjawiska – jak sztuczne „chimery” transgenicznych „wyrodných” organizmów – mają archaicznych poprzedników w zdewaluowanych obrazach mitycznych). Tego rodzaju szok wywołują scenariusze, które tymczasem z literatury *science-fiction* przemieściły się do publikacji naukowych. Rozmaici dziwni autorzy podtykają nam ostatnio wizje ulepszenia człowieka przez implantację chipów albo wyparcia człowieka przez bardziej inteligentne roboty.

W wizjach nanotechnologów wspomagane technicznie życiowe procesy ludzkiego organizmu przedstawiają się jako urządzenie produkcyjne, stapiające człowieka i maszynę, podlegające samosterownemu nadzorowi i odnowie, stale naprawiane i ulepszone. Zgodnie z tymi wizjami małe, samopomnażające się roboty krążą w ludzkim ciele i łączą się z materią organiczną, aby na przykład powstrzymać procesy starzenia albo spotęgować funkcje mózgu. Komputerowcy też nie lenią się w tej dziedzinie i kreślą obraz przyszłości, kiedy to autonomiczne roboty uznają człowieka z krwi i kości za model przestarzały. Te wyższe inteligencje mają być zdolne do przewyciężenia impasów

ludzkiego *hardware*. *Software* wydobyty z naszych mózgów zostanie dzięki nim nie tylko unieśmiertelniony, ale i bezgranicznie udoskonalony.

Ciało nafaszerowane zwiększającymi wydajność protezami albo przeniesiona na twardy dysk inteligencja aniołów to obrazy fantastyczne. Zacierają granice i związki, które dotąd w naszym codziennym działaniu wydawały się wręcz transcendentalnie konieczne. Z jednej strony to, co powstało organicznie, zlewa się z tym, co zostało technicznie wytworzone, z drugiej strony produktywność ludzkiego ducha odrywa się od przeżywającej podmiotowości. Wszystko jedno, czy w tych spekulacjach wyrażają się mrzonki czy prognozy, które warto traktować serio, przesunięte potrzeby eschatologiczne czy nowe odmiany *science-fiction-science* – dla mnie są tylko przykładami takiej technicyzacji natury ludzkiej, która wywołuje zmianę etycznej samowiedzy gatunku. Tej nowej samowiedzy nie da się już zharmonizować z normatywną samowiedzą osób żyjących autonomicznie i działających odpowiedzialnie.

Postępy inżynierii genetycznej – te już dokonane albo te, których można się realistycznie spodziewać – nie mają aż takiej siły sprawczej. Ale analogie są nie do zlekceważenia. Manipulowanie składem genomu, coraz dokładniej rozszyfrowywanego, oraz oczekiwania niektórych genetyków, że wkrótce będzie można wziąć sprawę ewolucji we własne ręce, sięgają obszarów, którymi dotąd nie mogliśmy rozporządzać, i podważają kategorialną różnicę między subiektywnym a obiektywnym, między tym, co powstało naturalnie, a tym, co zostało zrobione. Chodzi o to, że biotechnologia zaciera głęboko zakorzenione rozróżnienia, dotychczas w naszych samoopisach uznawane za stałe. Mogłoby to zmienić naszą gatunkową samowiedzę etyczną w taki sposób, że naruszona zostałaby również nasza świadomość moralna – albowiem naturalna geneza stanowi niezbędny warunek, abyśmy mogli pojmować się jako autorzy własnego życia i jako równoprawni członkowie moralnej wspólnoty. Jest dla nas czymś oczywistym, że istniejemy jako ciało czy też poniekąd „jesteśmy” ciałem – otóż przypuszczam, że umiejętność programowania własnego genomu mogłaby zakłócić tę oczywistość oraz stworzyć nową, asymetryczną relację między osobami.

Zobaczmy, dokąd zaprowadziły nas dotychczasowe rozważania. Z jednej strony w ramach światopoglądowego pluralizmu nie możemy zarodkowi „od początku” przyznać absolutnego prawa do ochrony życia, przysługującego osobom jako podmiotom praw podstawowych. Z drugiej strony intuicja mówi nam, że nie można rozporządzać przedosobowym życiem ludzkim ze względu na jakieś konkurencyjne dobra. Aby sprecyzować tę intuicję, wybieram okreśną drogę i rozpatruję – dziś tylko teoretyczną – możliwość eugeniki liberalnej, dyskutowanej już wnikliwie w Stanach Zjednoczonych. W tej antycypującej perspektywie obecny spór wokół aktualnych zagadnień – diagnostyki preimplantacyjnej i badań wykorzystujących zarodki – nabierze wyrazistych konturów.

Normatywne samoograniczenia w stosunku do życia zarodkowego nie mogą godzić w ingerencje inżynierii genetycznej jako takie. Problemem, rzecz jasna, jest nie inżynieria genetyczna, ale sposób i zakres jej stosowania. Moralna akceptacja ingerencji w genetyczne wyposażenie potencjalnych członków naszej wspólnoty moralnej zależy od nastawienia, z jakim ingerencje te są podejmowane. Na przykład przy ingerencjach o charakterze terapii genetycznej odnosimy się do zarodka jako do drugiej osoby, którą kiedyś będzie. To kliniczne nastawienie jest prawowite na gruncie kontrfaktycznego założenia możliwego konsensu z innym, który może powiedzieć „tak” albo „nie”. Przedmiotem normatywnego dowodu jest prawo do antycypowania zgody, której w obecnej chwili nie można uzyskać. Zgoda taka mogłaby zostać w wypadku terapeutycznego zabiegu na zarodku w najlepszym razie poświadczona *ex post* (a w wypadku ingerencji, która nie dopuszcza do narodzin – nigdy). Nie jest jasne, co ten wymóg może oznaczać dla praktyk, które –jak diagnostyka preimplantacyjna i badania wykorzystujące zarodki – albo tylko hipotetycznie biorą pod uwagę narodziny, albo w ogóle je wykluczają.

W każdym razie zakładany konsens może mieć wagę tylko wówczas, gdy chodzi o uniknięcie niewątpliwych, skrajnych ułomności, które, jak można oczekiwać, zostałyby przez wszystkich odrzucone. Przekładanie naszych spontanicznych aktów życiowych na przekonujące kryteria zdrowej i chorej egzystencji cielesnej to zadanie, które ostatecznie spoczywa też na moralnej wspólnoty – która w świeckim obszarze politycznej codzienności przybiera trzeźwą postać demokratycznie ukonstytuowanego narodu obywateli państwa. Chciałbym wykazać, że moralne stanowisko, zgodnie z którym drugiej osoby nie wolno traktować instrumentalnie, na rzuca nam „logikę leczenia”, a tym samym, w przeciwieństwie do nadmiernie tolerancyjnej eugeniki liberalnej, zobowiązuje nas do wyznaczenia granicy dzielącej eugenikę negatywną od ulepszającej. Rzecznicy liberalizmu ulegają złudzeniu, zamykając oczy na biotechnologiczne zatarcie różnic między odnośnymi formami działania.

Peter Singer

JEDNO PRAWO

Źródło: P. Singer, *Jeden świat. Etyka globalizacji*, Książka i Wiedza, Warszawa 2006
(przeł. C. Cieśliński)

Ludobójstwo nie jest nowym zjawiskiem. Wie o tym każdy czytelnik *Biblii*. Księga Liczb opowiada o czasach, kiedy Izraelici ulegli urokowi kobiet z sąsiedniego plemienia Madianitów. Co gorsza, wydaje się, że te kobiety namówiły swych izraelskich kochanków do przyjęcia madianickiej religii:

Rzekł Pan do Mojżesza: Pomścij Izraelitów na Madianitach [...]. Rzekł więc Mojżesz do ludu: Przygotujcie spośród siebie mężów na wyprawę wojenną, przeciw Madianitom; mają im wymierzyć pomstę Pana. Poślijcie na wyprawę wojenną po tysiącu ludzi z każdego pokolenia izraelskiego. I zostało wybranych po tysiącu z każdego pokolenia, czyli dwanaście tysięcy zdolnych do walki. [...] Według rozkazu, jaki otrzymał Mojżesz od Pana, wyruszyli przeciw Madianitom i pozabijali wszystkich mężczyzn. [...] Następnie wprowadzili w niewolę kobiety i dzieci madianickie oraz zagarnęli jako łup wszystko ich bydło, stada i cały majątek. Spalili wszystkie miasta, które tamci zamieszkiwali, i wszystkie obozowiska namiotów. Zabrawszy następnie całą zdobycz, cały łup złożony z ludzi i zwierząt, przyprowadzili jeńców, zdobycz i łup do Mojżesza, kapłana Eleazara i całej społeczności Izraelitów, do obozu, który się znajdował na równinach Moabu, położonych nad Jordanem naprzeciw Jerycha. Mojżesz, kapłan Eleazar i wszyscy książęta społeczności wyszli z obozu naprzeciw nich. I rozgniewał się Mojżesz na dowódców wojska, na tysięczników i setników, którzy wracali z wyprawy wojennej. Rzekł do nich: Jakże mogliście zostawić przy życiu wszystkie kobiety? One to [...] spowodowały, że Izraelici [...] dopuścili się niewierności wobec Pana. Sprowadziło to plagę na społeczność Pana. Zabijcie więc spośród dzieci wszystkich chłopców, a spośród kobiet te, które już obcowały z mężczyzną. Jedynie wszystkie dziewczęta, które jeszcze nie obcowały z mężczyzną, zostawcie dla siebie przy życiu.

Przez większą część ubiegłego stulecia sądzono powszechnie, że ludzie popełniają gwałtowne zbrodnie z powodu biedy, ignorancji, ucisku, złego traktowania lub wyzysku; jeśli zaś w czasie popełnienia przestępstwa nie stosowało się do nich żadne z tych określeń, to musiało się im to przydarzyć w okresie kształtowania się osobowości, takim jak dzieciństwo. Chodzi tu przy tym nie tylko o osoby popełniające jednostkowe przestępstwa, ale również o ludzi uczestniczących w zbrodniach zakrojonych na większą skalę. Z tego wy-

nika, że zapobieganie przestępczości przez skuteczniejszą politykę to leczenie objawów, a nie przyczyn. Jeśli chcemy dotrzeć do sedna problemu, musimy położyć kres niesprawiedliwości i wyzyskowi, udoskonalić i zreformować edukację, tak by szkoła uczyła respektowania innych istot ludzkich niezależnie od rasy, religii i polityki, zapobiegać korumpowaniu procesów demokratycznych przez producentów broni i inne jednostki czerpiące zyski z wojny lub ludobójstwa. Musimy również zadbać, by żadne dziecko nie wychowywało się w biedzie ani nie było źle traktowane przez rodziców.

Mam nadzieję, że wszyscy chcielibyśmy położyć kres niesprawiedliwości i wyzyskowi oraz zadbać, by żadne dziecko nie żyło w biedzie i nie zaznało złego traktowania. Nie sprzeczałbym się również z tymi, którzy pragnęliby, aby nasze szkoły robiły wszystko co w ich mocy w celu wspierania postawy wzajemnego szacunku. Być może takie działania zaowocowałyby spadkiem przemocy; powinniśmy je jednak podejmować, nawet gdyby nie przynosiły takich skutków. Czy byłyby jednak wystarczające? Czy za ich sprawą inne środki stałyby się zbędne? Nie sądzę, a cytowany fragment Księgi Liczb sugeruje trzy powody.

Po pierwsze, tekst ten pokazuje (zwłaszcza jeśli przeczytamy go obok innych fragmentów biblijnych opisujących równie bezwzględne rzezie), że potworne masowe zabójstwa popełniane w XX wieku nie były bynajmniej nowym zjawiskiem. Chodzi po prostu o to, że nowoczesna technologia i rozwój środków komunikacyjnych pozwoliły zabójcom wymordować znacznie więcej ludzi niż kiedykolwiek przedtem, i to w dość krótkim czasie. Jak pokazał Lawrence Keeley w *War Before Civilization*, wojna stanowiła zwykły element egzystencji w przeważającej większości ludzkich kultur. Mężczyzn nie brało się zwykle do niewoli, choć taki los przypadał czasem w udziale kobietom i dzieciom. Wydaje się, że masakry całych grup nie były rzadkością. Niektóre masowe groby w Europie – miejsca pochówku ludzi w różnym wieku, których spotkała gwałtowna śmierć – pochodzą sprzed 7 tysięcy lat, jak neolityczny grób w Talheim w Niemczech. W Crow Creek w Południowej Dakocie ponad sto lat przed podróżą Kolumba do Ameryki oskalpowano i okaleczono 500 mężczyzn, kobiet i dzieci, a następnie wrzucono ich do dołu. Otrzeźwia nas myśl, że w wielu społecznościach plemiennych, mimo braku karabinów maszynowych i materiałów wybuchowych, co roku zginął na wojnie większy procent populacji niż w jakimkolwiek nowo czesnym społeczeństwie, w tym w Niemczech i Rosji w dwudziestym wieku.

Po drugie, tekst wyraźnie sugeruje, że Izraelici starli Madianitów z powierzchni ziemi z powodów, które nie miały nic wspólnego z biedą i niesprawiedliwością, jaka miałyby ich spotkać z rąk ich ofiar. W istocie wygląda na to, że Madianici nie popełnili żadnej zbrodni: godzili się tylko na mieszane związki seksualne (ale również izraelscy mężczyźni najwyraźniej się na nie zgadzali) i mieli religię, która przynajmniej dla niektórych Izraelitów okazała się atrakcyjniejsza od religii Mojżesza.

Po trzecie, gdyby Jahwe, zamiast wspominać o zemście, wręczył Mojżeszowi współczesny podręcznik genetyki i rozkazał mu zrobić wszystko, aby zmaksymalizować potomstwo ludu Izraela, Mojżesz mógłby podjąć dokładnie te same działania, jakie opisuje Księga Liczb. Skoro kobiety mogą mieć tylko ograniczoną liczbę dzieci, a Izraelici byli w stanie zapewnić im całą niezbędną do tego spermę, madianickich mężczyzn należy uznać za potencjalnych konkurentów, bezużytecznych dla Izraelitów z genetycznego punktu widzenia. Dlatego Mojżesz brutalnie ich wyeliminował, i to zarówno mężczyzn, jak chłopców. Zabijanie madianickich kobiet, które nie były dziewicami, gwarantowało, że żadna ciężarna kobieta nie urodzi madianickiego potomka płci męskiej. W efekcie Izraelici mogli mieć pewność, że w następnym pokoleniu nie będzie już nikogo o czysto madianickim pochodzeniu. Z kolei przy dzieleniu izraelskim wodom młodych kobiet madianickich zwiększało liczbę ich potomków.

Mamy tu do czynienia z przykładem ludobójstwa przynoszącego sprawcom bardzo wyraźne korzyści genetyczne. Co to dla nas oznacza? Wszyscy jesteśmy potomkami mężczyzn, którzy zdołali przekazać swoje geny następnym pokoleniom, mimo że wielu innym mężczyznom się to nie udało. Zabijanie męskich konkurentów o innych genach niż nasze oraz związek z ich żonami lub córkami to jeden ze sposobów pozwalających (w odpowiednich okolicznościach) zwiększyć naszą szansę na przekazanie genów następnym pokoleniom. Niech nie zwiedzie nas myśl, że zabijanie innych ludzi nie może być dobre dla naszego gatunku. Gatunki pojawiają się i giną w zbyt wolnym tempie, aby mogły stanowić dominującą jednostkę ewolucyjną. Należy myśleć o ewolucji jako konkurencji między genami, jednostkami oraz być może małymi grupami spokrewnionymi genetycznie, a nie jako o konkurencji między gatunkami. Wiąże się z tym zapewne fakt, że wojny i masakry odgrywały centralną rolę w dziejach i pradziejach człowieka. W istocie, zdolność do organizowania masakr jest zapewne starsza niż nasza tożsamość jako istot ludzkich. Szympansy (obok małp bonobo nasi najbliżsi krewni wśród zwierząt) urządzają wypadki poza granice swoich terytoriów, podczas których rozmyślnie (jeśli ktoś w to wątpi, powinien przeczytać opis ich poczynań) wyszukują i zabijają słabe osobniki, zwykle płci męskiej, należące do innych grup. Szympansy obserwowane przez Jane Goodall w Gombe w ciągu trzech lat całkowicie zlikwidowały sąsiednią grupę, zabijając co najmniej cztery dorosłe i młodociane samce oraz jedną dorosłą samicę, odpędzając wszystkie pozostałe dorosłe małpy i „zatrzymując przy życiu dla siebie” (jeśli mogę się tu posłużyć tym biblijnym zwrotem) dwie młode córki wcześniej uśmierconej dorosłej samicy. Podobne zachowanie zaobserwowano u innych szympansów częściach różnych częściach Afryki.

Czyżbyśmy wszyscy byli zatem potencjalnymi sprawcami ludobójstwa? Taki wniosek sięgałby zbyt daleko. Istnieje wiele sposobów na prześcignięcie innych w wyścigu o pozostawienie swoich genów następnym pokoleniom.

Jedna z metod polega na tym, aby tworzyć udane, wzajemnie korzystne związki kooperacyjne. Co zadziwiające, ludzie potrafią to robić nawet wtedy, gdy są podzieleni na wojujące narody, gdy grzęzną w okopach, mają w rękach karabiny i otrzymali rozkaz zabijania wrogów. Taka strategia częściej przynosi nam zyski niż ludobójstwo. Moglibyśmy zatem stwierdzić, że wszyscy jesteśmy potencjalnymi kooperantami. Jednakże w świetle danych etnologicznych, antropologicznych i historycznych wydaje się wiarygodne, że znaczna liczba mężczyzn to potencjalni ludobójcy. Wydaje się również, że choć ten potencjał ma większą szansę na realizację w warunkach biedy, niesprawiedliwości, wyzysku i braku edukacji, to może się również zrealizować bez tych czynników.

Jeśli zostawimy czasy biblijne i przyjrzymy się wydarzeniom rozgrywającym się w ubiegłym stuleciu, znajdziemy straszliwe potwierdzenie tego ponurego poglądu. W latach 1915–1917 Turcy wymordowali około 1,5 miliona Ormian. W latach trzydziestych Stalin skazał na śmierć od 7 do 10 milionów ludzi. Liczbę żydowskich ofiar nazistów szacuje się zwykle na 6 milionów. Później nastąpiły masakry w Kambodży i Rundzie, a pod koniec stulecia – w Bośni, Kosowi i Wschodnim Timorze. Niektóre z tych mordów popełnili ludzie biedni i niewykształceni, ale nie wszystkie. Niemcy w latach dwudziestych były jednym z najlepiej wykształconych narodów świata. Z kolei Jugosławia od 1918 roku starała się tak wyedukować swoich obywateli, aby uznawali się przede wszystkim za Jugosłowian, a nie za Chorwatów, Serbów lub członków innych narodowości czy grup etnicznych. W książce *History of the Present* Timothy Garton Ash zapytał, czego nauczyły nas wydarzenia rozgrywające się w tym regionie w ostatnich dziesięcioleciach dwudziestego wieku. Odpowiedział: „Dowiedzieliśmy się, że natura ludzka się nie zmieniła. Europa pod koniec dwudziestego wieku okazała się równie zdolna do barbarzyństwa jak w czasach holokaustu”. Mógłby również stwierdzić: jak w ciągu ostatnich tysiącleci, i to nie tylko w Europie.

Choć więc pokonanie biedy, wyeliminowanie niesprawiedliwości i rozwój edukacji może uczynić ludobójstwo mniej prawdopodobnym, nie powinniśmy polegać wyłącznie na tych strategiach. Cóż więcej moglibyśmy zrobić? Ważne byłoby zbudowanie mechanizmów promujących pokój i zmniejszających ryzyko wojny między narodami. Wojenna mentalność przełamuje bowiem bariery i sprawia, że mężczyźni skłonni są zabijać nie tylko żołnierzy wroga, ale również cywili. Jednakże na koniec powinniśmy zadbać również o to, by potencjalni sprawcy ludobójstwa bali się konsekwencji własnych czynów. W obrębie kraju skuteczne prawo stanowi ostatnią linię obrony przed jednostkowymi przestępstwami, takimi jak morderstwo, gwałt i napaść. Również na poziomie globalnym ostatnią linią obrony przed ludobójstwem i innymi zbrodniami tego typu winno się stać skuteczne prawo. Jeśli zaś wszystko inne zawiedzie, naszą ostateczną metodą będzie zbrojna interwencja [...].

Statut Międzynarodowego Trybunału Wojskowego, ustanowionego przez aliantów w celu osądzenia w Norymberdze głównych nazistowskich zbrodniarzy wojennych, dał mu jurysdykcję nad trzema typami przestępstw: zbrodniami przeciwko pokojowi, zbrodniami wojennymi oraz zbrodniami przeciwko ludzkości. Ogłaszając wspomniany statut, alianci oświadczyli, że „zbrodnia przeciwko pokojowi” polega na wszczynaniu agresywnej wojny, „zbrodnia wojenna” to mordowanie, maltretowanie lub deportowanie cywili albo jeńców wojennych, natomiast „zbrodnia przeciwko ludzkości” to mordowanie, eksterminacja, zniewolenie lub deportowanie ludności cywilnej, a także prześladowanie jej z powodów politycznych, rasowych lub religijnych. Jak napisano w statucie trybunału, takie czyny są zbrodniami „bez względu na to, czy naruszają prawo kraju, w którym zostały dokonane”.

Choć alianci mogli się powołać na dawniejsze precedensy i konwencje, aby wykazać, że kategoria zbrodni przeciwko ludzkości już wcześniej funkcjonowała w ramach prawa międzynarodowego, to trybunał norymberski nadał tej idei nowe życie. Zgodnie z tą koncepcją, niektóre czyny są tak potworne, że uznajemy je za zbrodnie niezależnie od tego, jakie prawo obowiązuje w kraju, w którym je popełniono. W późniejszym okresie Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych poprosiło Międzynarodową Komisję Prawną o sformułowanie zasad prawa międzynarodowego, dotyczących takich zbrodni jak przestępstwa osądzone w Norymberdze. Zgodnie z zaleceniem komisji, powinna istnieć międzynarodowa odpowiedzialność karna za zbrodnie przeciw ludzkości popełnione za namową lub przy tolerancji władz państwowych. W Konwencji w sprawie zakazu stosowania tortur z 1984 roku, podpisanej przez 110 państw, zaakceptowano tę decyzję. Wspomniana konwencja odegrała kluczową rolę, kiedy Izba Lordów zastanawiała się, czy Wielka Brytania powinna się zgodzić na ekstradycję senatora Augusto Pinocheta do Hiszpanii, gdzie miał być sądzony za zbrodnie popełnione w Chile. Chile ratyfikowało Konwencję w sprawie zakazu stosowania tortur i to wystarczyło, by lordowie uznali ekstradycję za możliwą. W związku z tym pojawiło się jednak pytanie o tzw. „powszechną jurysdykcję”, czyli prawo jakiegokolwiek państwa do osądzenia zbrodniarza niezależnie od tego, czy kraj, w którym popełnił zbrodnię, jest sygnatariuszem konwencji gwarantującej międzynarodową odpowiedzialność karną za tego rodzaju przestępstwa.

W czasie przesłuchania Pinocheta Amnesty International głosiła zdecydowanie, że w sprawach zbrodni przeciwko ludzkości prawo międzynarodowe uznaje zasadę powszechnej jurysdykcji. Jako precedens przytaczano często proces Adolfa Eichmanna w Izraelu. Za rządów nazistów to właśnie Eichmann pod kierownictwem Himmlera i Heydricha realizował plan wymordowania europejskich Żydów. Porwano go w Argentynie i przewieziono do Izraela, gdzie został osądzony, a następnie stracony. Choć sposób sprowadzenia go do Izraela budził wątpliwości prawne, powszechnie uznano, że Izrael ma prawo

osądzać zbrodnie popełnione na terenie Niemiec. Co więcej, Sąd Najwyższy Izraela przypisał sobie taką jurysdykcję wcale nie dlatego, że uznał państwo Izrael za legalnego przedstawiciela ofiar Eichmanna. Sędziowie powołali się na zasadę powszechnej jurysdykcji nad zbrodniami przeciwko ludzkości. Zbrodnie Eichmanna popełniane na Cyganach, Polakach i ludziach innych narodowości również mogły więc podlegać osądzeniu w Izraelu.

W związku ze sprawą Pinocheta, kwestię powszechnej jurysdykcji omawiał lord Phillips of Worth Matravers, który stwierdził:

Sądzę, że pozostaje wciąż otwartą kwestią, czy prawo międzynarodowe uznaje powszechną jurysdykcję w sprawach zbrodni o charakterze międzynarodowym – tzn. prawo sądów dowolnego kraju do osądzenia takich zbrodni bez względu na to, gdzie zostały popełnione. Jeśli chodzi o zbrodnie wojenne, to taką jurysdykcję przypisało sobie państwo Izrael, zwłaszcza w związku z procesem Eichmanna. Nie jest to jednak powszechna praktyka. Poszczególne kraje próbowały raczej uznać albo powołać międzynarodowe trybunały, które miałyby sądzić przestępstwa międzynarodowe. Czasem jednak przyjmowały, że ich krajowe sądy sprawują tu jurysdykcję i mają prawo osądzać pewien szczególny rodzaj międzynarodowych przestępstw niezależnie od miejsca ich popełnienia”.

Belgijska legislacja uznaje zasadę powszechnej jurysdykcji. Powołano się na nią w procesie czterech obywateli Ruandy, oskarżonych o uczestnictwo w ludobójstwie w 1994 roku. W czerwcu 2001 roku belgijski sąd uznał ich za winnych. W tym samym roku prezydent Senegal i zgodził się na prośbę Sekretarza Generalnego ONZ Kofi Annana i doprowadził do aresztowania Hissene’a Habrégo, byłego dyktatora Czadu, oskarżonego o kierowanie reżymem, który systematycznie torturował więźniów i wymordował 40 tysięcy ludzi podejrzanych o działalność opozycyjną. Kiedy krewni ofiar złożyli w belgijskich sądach pozwy przeciwko Habrému, w lutym 2002 roku belgijscy urzędnicy sądowi odwiedzili Czad w celu ustalenia, czy oskarżenia mają wystarczająco mocną podstawę, by Belgia mogła wystąpić o ekstradycję.

W styczniu 2001 roku z inicjatywy Międzynarodowej Komisji Jurystów zebrała się na Uniwersytecie w Princeton międzynarodowa grupa trzydziestu uczonych i znawców prawa. Próbowali oni uzgodnić pożądaną formę zasady powszechnej jurysdykcji. Znaleźli się bardzo blisko celu: princetońskie zasady powszechnej jurysdykcji uchwalono przy jednym tylko głosie sprzeciwu. Zaakceptowano ideę jurysdykcji karnej sprawowanej przez każde państwo „na podstawie samej tylko natury zbrodni, bez zważania na miejsce jej popełnienia, narodowość domniemanego lub skazanego sprawcy, narodowość ofiary i jakiegokolwiek inne związki z krajem sprawującym jurysdykcję”. Do wyszczególnionych przestępstw należało piractwo, zniewolenie, zbrodnie wojenne, zbrodnie przeciwko pokojowi, zbrodnie przeciwko ludzkości, ludobójstwo i tortury. W omawianym dokumencie wymaga się również zgodności z między-

narodowymi normami sprawiedliwego procesu, odrzuca się ideę immunitetu dla dygnitarzy piastujących oficjalne stanowiska (np. głów państwa), a także wyklucza się zwolnienie oskarżonego na mocy państwowej amnestii. Gdyby zasady princetońskie zdobyły szerokie uznanie międzynarodowe, mielibyśmy do czynienia z prawdziwie globalną jurysdykcją tego typu przestępstw.

Byłoby jednak błędem, gdybyśmy zlekceważyli powody, z jakich lord Browne-Wilkinson – samotny opozycjonista z Princeton – nie poparł swoich kolegów. Podobnie jak lord Phillips of Worth Matravers, również lord Browne-Wilkinson należy do wybitnych sędziów Izby Lordów – brytyjskiego Sądu Najwyższego. Zajmował się między innymi sprawą Pinocheta. Lord Browne-Wilkinson ostrzegł, że powszechna jurysdykcja mogłaby doprowadzić do niepożądanych skutków: państwa wrogie innym krajom mogłyby aresztować ich przywódców i urządzać pokazowe procesy, oskarżając ich o rzekome zbrodnie międzynarodowe. Sugerował dla przykładu (przed 11 września 2001 roku), że państwa wrogie zachodnim mocarstwom mogłyby organizować procesy zachodnich dygnitarzy; z kolei gorące głowy z krajów zachodnich mogłyby oskarżać islamskich ekstremistów o działalność terrorystyczną. W tej sytuacji kraj oskarżonego mógłby użyć siły w celu chronienia swoich obywateli. W efekcie „bardziej zaszkodziłobyśmy, niż pomogli sprawie światowego pokoju”.

W lipcu 2001 roku, kiedy opublikowano zasady princetońskie, okazało się, że obawy lorda Browne-Wilkinsona nie były bynajmniej bez podstawne. W świetle roli, jaką odegrał proces Eichmanna w ustanowieniu zasad powszechnej jurysdykcji, na ironię zakrawa, że tym razem to izraelskie Ministerstwo Spraw Zagranicznych zaczęło się obawiać o izraelskich dygnitarzy. Ministerstwo ostrzegało, by mieli się na baczności podczas zagranicznych podróży, gdyż niektóre kraje mogą ich oskarżyć o naruszanie praw człowieka w stosunku do Palestyńczyków. Ostrzeżenie nastąpiło po wniesieniu w Belgii skargi przeciwko izraelskiemu premierowi Arielowi Szaronowi. Autorami wspomnianej skargi byli Palestyńczycy, którzy ocalili z masakry przeprowadzonej w 1982 roku w obozach dla uchodźców w Sabrze i Szatili. Mord popełnili wprawdzie libańscy chrześcijanie, sojusznicy Izraela, jednakże w wyniku oficjalnego izraelskiego dochodzenia, „pośrednią odpowiedzialność” przypisano Szaronowi – ówczesnemu ministrowi obrony, który nie zrobił nic w celu powstrzymania zabójstw. W Danii mówiło się także o aresztowaniu Carmi Gillona – izraelskiego ambasadora, byłego szefa izraelskiej służby bezpieczeństwa, który wspierał stosowanie „umiarkowanych środków fizycznego przymusu” podczas policyjnych przesłuchań osób podejrzanych o terroryzm. Jednakże w lutym 2002 roku Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości odebrał takim działaniom wszelką podstawę prawną: zgodnie z jego decyzją, wydanie przez Belgię naku aresztowania aktualnego ministra spraw zagranicznych Republiki Kongo pod zarzutem naruszania praw człowieka samo stanowiło pogwałcenie prawa międzynarodowego, ponieważ ministra spraw zagranicznych chroni immu-

nitet. Sąd nie wydał żadnego werdyktu w sprawie powszechnej jurysdykcji, choć rozmaite uwagi sugerowały, że gdyby zajął się bezpośrednio tą kwestią, zdania sędziów byłyby podzielone. (Zgodnie ze standardową dyplomatyczną praktyką zasady princetońskie gwarantują immunitet dyplomatom oraz państwowym dygnitarzom podróżującym w sprawach służbowych.).

W celu zmniejszenia ryzyka wykorzystania przez poszczególne narody powszechnej jurysdykcji do wnoszenia rozlicznych oskarżeń, zarówno lord Browne-Wilkinson, jak i jego kolega lord Phillips preferują odwołanie się do sądów międzynarodowych, chyba że kraj, którego obywatel został oskarżony, podpisał traktat akceptujący powszechną jurysdykcję nad przestępstwami danego typu (to właśnie miało miejsce w wypadku Chile, które podpisało Konwencję w sprawie zakazu stosowania tortur). Nawet zwolennicy powszechnej jurysdykcji uznają międzynarodowy trybunał za cenną możliwość dodatkową. Gdyby takie sądy skutecznie funkcjonowały, mogłyby uczynić powszechną jurysdykcję niepotrzebną. Podobnie jak trybunał norymberski, nowsze trybunały międzynarodowe powstały w obliczu tragicznych wydarzeń: wojen po rozpadzie byłej Jugosławii, masakry Tutsich w Ruandzie, serbskich ataków na albańskich mieszkańców Kosowa oraz mordów popełnianych we Wschodnim Timorze przez bojówkarzy wspieranych przez indonezyjskie siły zbrojne. Trybunały te wzmacniają determinację wszystkich przyzwoitych ludzi, którzy pragną położyć kres takim tragediom; dzięki nim coraz bardziej zbliżamy się do stworzenia międzynarodowego systemu sprawiedliwości karnej. Sprawa Slobodana Milosevicia, byłego prezydenta Jugosławii, wydanego Hadze przez rząd, którym niegdyś kierował, ma zupełnie inny charakter niż dawne procesy norymberskie: nie chodzi tu wcale o sprawiedliwość wymierzaną przez siły okupacyjne liderom narodu zmuszonego do bezwarunkowej kapitulacji. Proces świadczy raczej o tym, że (przynajmniej w Europie) narodowa suwerenność nie stanowi żadnej obrony przed zarzutami o zbrodnie przeciwko ludzkości.

Dotychczasowe trybunały międzynarodowe miały charakter jednorazowy – organizowano je specjalnie w celu osądzenia konkretnych zbrodni. (Istniejący od dawna Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości zajmuje się wyłącznie sporami między państwami, a nie oskarżeniami przeciwko poszczególnym osobom.). W 1998 roku w Rzymie odbyło się spotkanie przedstawicieli 160 krajów, którzy pragnęliby ściganie zbrodni przeciwko ludzkości stało się permanentną cechą systemu prawa międzynarodowego. Uzgodniono powołanie Międzynarodowego Trybunału Karnego, powiązanego z ONZ, i z siedzibą w Hadze. Trybunał dysponuje prokuratorem, który może oskarżać poszczególne osoby o ludobójstwo, zbrodnie przeciwko ludzkości i zbrodnie wojenne, pod warunkiem, że są obywatelami kraju, który ratyfikował traktat, popełniły zbrodnię na terytorium takiego państwa albo że Rada Bezpieczeństwa zleciła Trybunałowi zajęcie się daną sprawą. Trybunał powstał w 2002 roku. Jego

jurysdykcję akceptowało początkowo ponad 60 krajów; później przyłączyło się wiele innych. W ten sposób świat po raz pierwszy otrzymał stałą instytucję międzynarodową pilnującą przestrzegania prawa karnego.

Niechlubną rolę w tym procesie odegrały Stany Zjednoczone, które domagały się uprzywilejowanego statusu i nietykalności amerykańskich żołnierzy i dygnitarzy państwowych. (Nikt nigdy nie wyjaśnił, dlaczego Stany Zjednoczone spodziewają się, że ich obywatele będą traktowani inaczej niż mieszkańcy wszystkich innych krajów.). Prezydent Clinton podpisał traktat, ale nawet nie próbował go ratyfikować. Z kolei prezydent Bush oświadczył, że opowiada się przeciwko trybunałowi. Konserwatywni członkowie Kongresu są tak wrodcy traktatowi, że wstrzymali wypłaty pieniędzy, które Stany Zjednoczone są winne Narodom Zjednoczonym, próbując uzyskać gwarancje uprzywilejowanego statusu dla amerykańskich dygnitarzy i amerykańskiego personelu wojskowego. Nie umiemy jeszcze stwierdzić, czy potrzeba walki z międzynarodowym terroryzmem doprowadzi z czasem do zmiany stanowiska USA wobec Międzynarodowego Trybunału Karnego. Jeśli jeden kraj oskarża inne państwo o udzielenie schronienia terrorystom, a oskarżone państwo obawia się, że podejrzany nie będzie miał sprawiedliwego procesu w kraju oskarżycieli, to oczywistym forum dla rozwiązania sporu byłby sąd międzynarodowy. (Traktat, na mocy którego powstał trybunał, nie nadał mu kompetencji do ścigania terrorystów. Dyskusja ugrzęzła w sporach o właściwą definicję „terroryzmu”. Skoro jednak sąd już powstał, istnieje możliwość kontynuowania debaty dotyczącej najlepszego sformułowania klauzuli o ściganiu terroryzmu.). Choć Stany Zjednoczone nie zgadzają się, aby ich obywatele byli sądzeni przez otwarty sąd międzynarodowy, funkcjonujący w zgodzie z międzynarodowymi normami sprawiedliwości i nie wydający wyroków śmierci, to po atakach z 11 września 2001 roku same powołały trybunały wojskowe mające sądzić podejrzanych o terroryzm pochodzących spoza Stanów Zjednoczonych, wydające wyroki na podstawie dowodów, które nigdy nie będą zaprezentowane podczas otwartego procesu. Trybunały te będą mogły również wydawać wyroki śmierci. Podobnie jak w kwestii praw intelektualnej własności leków ratujących ludzkie życie, tu również Stany Zjednoczone stosują jeden standard do własnych obywateli, inny zaś – do mieszkańców innych krajów [...].

Większość ludzi poparłaby wymierzenie kary przestępcy, który popełnił okrutne czyny, sądziłaby bowiem, że tego właśnie wymaga sprawiedliwość. Z utilitarnego punktu widzenia karanie zbrodniarzy ma na celu uzmysłowienie innym, którzy mogliby mieć podobne zamiary, że nie ma ucieczki przed sprawiedliwością. Liczymy na to, że w ten sposób powstrzymamy ich przed popełnianiem zbrodni. Jednakże obawa przed karą nie zawsze skutecznie zapobiega zbrodni, dlatego należy rozważyć kwestię interwencji. Jeśli potrafimy usprawiedliwić karę, to możemy również uzasadnić interwencję, która ma przerwać właśnie popełnianą zbrodnię albo zapobiec jej w przyszłości.

A może, jak zasugerowała pewna ważna komisja międzynarodowa w tytule swojego raportu z 2001 roku, mamy nie tylko prawo, ale i „obowiązek ochrony” ludzi przed okrucieństwami, nawet jeśli jedyna możliwa metoda polega na zaatakowaniu obcego kraju? Jeżeli tak, to w jakich okolicznościach wspomniany obowiązek powinien motywować państwa do działania?

Filozofowie już od dawna zajmowali się tym zagadnieniem. Kant napisał „szkic filozoficzny” *O wiecznym pokoju*, w którym stwierdził, że żadne państwo nie powinno siłą wtrącać się do konstytucji lub rządu innego kraju. Uważał również, że państwa szykujące się do wojny powinny szukać rady filozofów w sprawie możliwości zawarcia pokoju. Z kolei John Stuart Mili oświadczył, że niewiele zagadnień bardziej zasługuje na uwagę filozofa niż to, w jakich okolicznościach państwo, które samo nie zostało zaatakowane, może rozpocząć wojnę. Uważał, że filozofowie powinni próbować ustalić „jakąś regułę lub kryterium, na mocy którego zasadność wtrącania się w sprawy innego kraju albo (co czasem budzi równie poważne wątpliwości) zasadność powstrzymania się od interwencji zostałyby poddana ostatecznemu i racjonalnemu testowi”.

Jaka reguła lub kryterium mogłaby stanowić „ostateczny i racjonalny” test zasadności, a nawet nieodzowności interwencji? Często przytacza się w tym kontekście następujący fragment ważnego traktatu o prawie międzynarodowym autorstwa Lassy Oppenheima:

Istnieje powszechna zgoda, że ze względu na indywidualną i terytorialną suwerenność, państwo może traktować swoich obywateli według własnego uznania. Niektóre ważne przekonania i praktyki przemawiają jednak za tym, że owa dowolność ma swoje granice. Kiedy państwo popełnia okrucieństwa i przesładuje własnych obywateli, tak by w rezultacie od mówić im podstawowych praw i wstrząsnąć sumieniem ludzkości, wtedy interwencja w interesie ludzkości jest prawnie dozwolona.

Michael Walzer zaakceptował to kryterium. W książce *Just and Unjust Wars* napisał:

Interwencja humanitarna jest zasadna, gdy (mając rozsądne szanse na sukces) stanowi reakcję na czyny, które „wstrząsnęły moralnym sumieniem ludzkości”. Ten staroświecki zwrot wydaje mi się tu idealny. [...] Chodzi nam o moralne przekonania zwykłych mężczyzn i kobiet, nabyte w życiu codziennym. Jeśli przyjmiemy, że można zbudować przekonujące argumenty odwołujące się do tych przekonań, to nie sądzę, by istniał jakikolwiek moralny powód do przyjmowania postawy bierności, którą można by określić jako „czekanie na ONZ” (albo na powstanie państwa powszechnego, na mesjasza...).

Słowa te pochodzą z 1977 roku. Choć od tamtej pory na świecie nie pojawił się mesjasz, to ONZ zdążyła pokazać, że jest zdolna do działania nawet jeśli posunięcia tej organizacji podlegają poważnej krytyce i nie zawsze są tak szybkie i skuteczne, jak można by sobie tego życzyć). Również w później-

szym okresie Walzer popierał kryterium „wstrząsu sumienia”. Zauważył, że w naszych czasach „kamerzyści pojawiają się szybciej niż *rigor mortis*”, i z tego względu czyny wstrząsające sumieniem ludzkości są dla nas bardziej szokujące niż niegdyś. Mimo to Walzer uznaje, że na początkowym etapie pomysł interwencji powinniśmy traktować z dużą nieufnością. Twierdzi w szczególności, że naruszenie w człowieka albo zagrożenie dla demokracji nie jest samo w sobie wystarczającym powodem do interwencji. Czasami powołuje się w tym kontekście na potrzebę ochrony suwerenności państw, w których własny sposób, w ramach własnych struktur komunalnych. W innych miejscach jego argumentacja ma bardziej praktyczny charakter: przypomina nam, że już od czasów rzymskich mocarstwa imperialistyczne wtrącają się w wojny domowe, aby rozszerzyć swoje włości. Interwencja zbyt łatwo może się stać pretekstem do aneksji w tej lub innej postaci. Walzer wymienia przykłady zasadnych interwencji: indyjską w dawnym Wschodnim Pakistanie, a obecnym Bangladeszu, w 1971 roku; tanzańską w Ugandzie w 1979 roku przeciwko reżymowi Idi Arnina; wietnamską w Kambodży w tym samym roku. Ogólnie rzecz biorąc uważa jednak, że ludziom „powinno się pozwolić na samodzielne rozwiązywanie problemów, bez ingerencji obcych mocarstw”.

Kłopot z Walzerowskim kryterium „sumienia ludzkości” polega na tym, że w różnych okresach i miejscach ludzi szokowały takie rzeczy jak seks między osobami o różnym kolorze skóry, ateizm albo wspólne łaźnie dla kobiet i mężczyzn. Na ironię zakrawa, że to naziści nadali „zdrowej wrażliwości ludu” status normy prawnej, na którą się powoływali, prześladując homoseksualistów. Wiemy oczywiście, że kiedy międzynarodowi prawnicy mówią o czynach wstrząsających sumieniem ludzkości, to nie mają tego na myśli, jak jednak należałoby określić dokładnie, o co im chodzi?

Sekretarz generalny ONZ Kofi Annan zasugerował, że interwencja jest zasadna, „gdy sprowadza się śmierć i cierpienie na wielu ludzi, a państwo nominalnie sprawujące kontrolę nie potrafi lub nie chce przerwać tej tragedii”. Argumentuje, że celem Karty Narodów Zjednoczonych jest „obrona poszczególnych istot ludzkich, a nie tych, którzy ich źle traktują”. Kryterium Anna na ma tę zaletę, że jest bardziej konkretne od zasady „wstrząsu dla sumienia ludzkości”. Powinniśmy jednak jeszcze bardziej je doprecyzować i zastąpić termin „cierpienie” wyliczeniem konkretnych krzywd. Takie właśnie podejście przyjęli autorzy rozmaitych międzynarodowych dokumentów prawnych, w tym Konwencji o przeciwdziałaniu i karaniu zbrodni ludobójstwa z 1948 roku oraz rzymskiego Statutu Międzynarodowego Sądu Karnego z 1998 roku. Artykuł 2 konwencji tak definiuje zbrodnię ludobójstwa:

Ludobójstwem nazywamy którykolwiek z niżej wymienionych czynów, popełnionych z zamiarem zniszczenia w całości lub części grupy narodowej, etnicznej, rasowej lub religijnej:

a) zabijanie członków tej grupy,

- b) powodowanie u członków grupy poważnej szkody o charakterze fizycznym lub psychicznym,
- c) celowe stwarzanie grupie warunków życia mających doprowadzić do jej fizycznej destrukcji w całości lub części,
- d) wprowadzanie środków ograniczających liczbę rodzących się dzieci w tej grupie,
- e) przymusowe odbieranie dzieci ludziom należącym do rozważanej grupy.

Choć wszystkie wymienione czyny powinniśmy uznać za zbrodnie, a ci, którzy je popełniają, winni być ścigani przez prawo i (jeśli to tylko możliwe) stawać przed sądem, można tu przeprowadzić pewne rozróżnienia. Skoro interwencja wojskowa niesie ryzyko śmierci wielu ludzi, wprowadzanie środków ograniczających liczbę narodzin albo przymusowe odbieranie dzieci osobom należącym do rozważanej grupy wydaje się samo w sobie niewystarczające do jej usprawiedliwienia. Oczywiście na ogół takim środkiem towarzyszy przemoc fizyczna i mogą one spowodować poważne szkody psychiczne, a w efekcie rozważany czyn zaczyna podpadać pod inną klauzulę definicji ludobójstwa, co daje nam możliwość usprawiedliwienia interwencji. Należy jeszcze zauważyć, że mianem ludobójstwa określa się tu wyłącznie działania wymierzone przeciwko określonej grupie narodowej, rasowej, etnicznej lub religijnej. Akty przemocy skierowane przeciwko analogicznej liczbie przypadkowych niewinnych ludzi nazwalibyśmy raczej zbrodniami przeciwko ludzkości i one również mogłyby spowodować zasadną interwencję.

Definicja „zbrodni przeciw ludzkości” jest mniej ustalona niż definicja ludobójstwa, jednakże w rzymskim Statucie Międzynarodowego Trybunału Karnego znajdujemy następujące sformułowanie:

„Zbrodnia przeciw ludzkości” oznacza dowolne z poniższych działań, podjętych z pełną świadomością jako część szeroko zakrojonego lub systematycznego ataku przeciwko populacji cywilnej:

- a) morderstwo,
- b) eksterminacja,
- c) zniewolenie,
- d) deportacja lub przymusowe przesiedlenie populacji,
- e) uwięzienie lub inne poważne ograniczenie fizycznej wolności przy pogwałceniu podstawowych zasad prawa międzynarodowego,
- f) tortury,
- g) gwałt, niewolnictwo seksualne, zmuszanie do prostytucji, przymusowe zapłodnianie, przymusowa sterylizacja oraz każda inna równie poważna forma seksualnej przemocy,
- h) prześladowanie jakiegokolwiek grupy lub zbiorowości z powodów politycznych, rasowych, narodowościowych, etnicznych, kulturowych, religijnych, płciowych w sensie określonym w par. 3, a także z jakichkolwiek innych powo-

dów powszechnie uznanych za niedopuszczalne zgodnie z prawem międzynarodowym, wiążące się z jakimkolwiek działaniem, o którym mowa w niniejszym paragrafie, albo jakkolwiek zbrodnią pozostającą w ramach jurysdykcji Trybunału, i) wymuszone zaginięcia,

j) zbrodnie apartheidu,

k) inne nieludzkie działania o podobnym charakterze, rozmyślnie powodujące wielkie cierpienie, poważne szkody cielesne, fizyczne lub psychiczne.

Jeśli szukamy dobrego uzasadnienia interwencji wojskowej, także i tutaj powinniśmy się skupić na znanych wyraźnych przykładach tego rodzaju zbrodni.

Wykorzystując podane definicje ludobójstwa i zbrodni przeciwko ludzkości, a także kryteria Walzera i Annana, możemy stwierdzić co następuje:

Interwencja humanitarna jest zasadna, gdy (mając rozsądne szanse na sukces) stanowi reakcję na czyny, które prowadzą do śmierci albo poważnej szkody fizycznej lub psychicznej wielu ludzi lub zostały podjęte z zamiarem stworzenia warunków życia mających spowodować fizyczną eksterminację ludności i kiedy państwo nominalnie sprawujące kontrolę nie potrafi lub nie chce przerwać tej tragedii.

Należy przyznać, że ta definicja daje nam więcej pytań niż odpowiedzi. Co to znaczy „wielu ludzi”? Jak poważna musi być szkoda fizyczna lub psychiczna? Kto ma decydować, czy warunki życia prowadzące do fizycznej eksterminacji zostały stworzone celowo? Skoro w opisanych przykładach interwencja humanitarna jest zasadna, to czy państwa mają wówczas obowiązek interweniować? Czy pod powyższe kryterium podpadałoby świadome zanieczyszczenie środowiska (albo niechęć do powstrzymania trucicieli), które doprowadzi do śmierci wielu ludzi? Czy uwzględniamy wyłącznie krzywdy wyrządzone istotom ludzkim? A może za wystarczający powód do interwencji uznalibyśmy uśmiercenie dziesiątek tysięcy szympanów albo zniszczenie unikatowego ekosystemu, prowadzące do zagłady wielu gatunków?

Są to zapewne zbyt trudne kwestie, aby w przewidywalnej przyszłości mogły się stać podstawą działań politycznych. Lepiej nastawić się na skromne początki, wzorem Międzynarodowej Komisji ds. Interwencji i Suwerenności Państwowej, powołanej przez rząd kanadyjski, która opublikowała raport „Odpowiedzialność za ochronę”. Na czele komisji stał Gareth Evans, były minister spraw zagranicznych Australii, oraz Mohamed Sahnoun, doświadczony dyplomata z Algieru, w jej skład weszło zaś dwunastu wybitnych ekspertów z dwunastu krajów. Komisji zależało na tym, aby jej zalecenia były realistyczne z politycznego punktu widzenia. W tym celu listę kryteriów zasadności interwencji wojskowej: zredukowano do dwóch:

A. Duża liczba ofiar śmiertelnych, rzeczywista lub przewidywana, z ludobójczymi intencjami lub bez nich, będąca skutkiem celowych poczynań państwa,

jego zaniedbań, niezdolności do działania lub załamania się systemu państwowego.

B. „Czystka etniczna” na dużą skalę, rzeczywista lub przewidywana, realizowana poprzez zabijanie, przymusowe wysiedlenia, akty terroru lub gwałty.

Zdaniem członków komisji, w powyższych okolicznościach społeczność międzynarodowa ma nie tylko prawo do interwencji, ale również odpowiada za ochronę ludzi, którzy mogą stać się ofiarami takich działań. Wspomniane okoliczności są pod pewnymi względami określone w sposób węższy niż w sformułowaniu przyjętym przez Międzynarodowy Trybunał Karny, można by więc sądzić, że wyznacza się tu zbyt wygórowane kryteria zasadności wojskowej interwencji. Jednakże w jednym ważnym punkcie pierwsza z powyższych dwóch klauzul daleko wykracza poza określenia użyte w definicji zbrodni przeciwko ludzkości: „duża liczba ofiar śmiertelnych”, uzasadniająca interwencję, nie musi być skutkiem rozmyślnych ludzkich działań. Zdaniem komisji zasadna interwencja może mieć również na celu niedopuszczenie do śmierci głodowej, jeśli państwo o to nie dba lub nie jest w stanie pomóc swoim obywatelom.

Kryteria te wydają się przynajmniej dobrym punktem wyjścia dla społeczności międzynarodowej w kontekście debaty o interwencji. Zajmijmy się teraz innym zagadnieniem: kto powinien decydować, że te kryteria (dokładnie te albo jakieś inne) są spełnione. W praktyce odpowiedź na to pytanie okaże się równie ważna jak same kryteria. Istnieje tylko jedna globalna organizacja, która mogłaby określić autorytatywną procedurę podejmowania decyzji o zasadności interwencji.

W przemówieniu wygłoszonym na forum Zgromadzenia Ogólnego ONZ we wrześniu 1999 roku sekretarz generalny Kofi Annan wymienił ludobójstwo w Ruandzie jako ilustrację skutków bezczynności; wspomniał także o interwencji w Kosowie jako o przykładzie działania podjętego przez „organizację regionalną [NATO] bez mandatu Narodów Zjednoczonych”. Następnie przedstawił następujący dylemat:

Tym, którzy za największe zagrożenie dla przyszłości porządku międzynarodowego uważają użycie siły bez upoważnienia Rady Bezpieczeństwa, można by zadać pytanie – nie w kontekście Kosowa, lecz w kontekście Ruandy: gdyby w tych mrocznych dniach i godzinach poprzedzających ludobójstwo jakaś koalicja państw była gotowa wystąpić w obronie populacji Tutsich, ale nie otrzymała szybkiej autoryzacji Rady Bezpieczeństwa, to czy powinna stać na uboczu i pozwolić na zrealizowanie się tego koszmaru?

Z kolei ludzi uważających akcję w Kosowie za zwiastuna nowej ery, w której państwa oraz grupy państw mogą podejmować działania zbrojne poza ustalonymi mechanizmami wdrażania prawa międzynarodowego, można by zapytać: czy

nie grozi nam, że takie interwencje podważą niedoskonały, lecz prężny system bezpieczeństwa, stworzony po drugiej wojnie światowej, i że w ten sposób powstaną niebezpieczne precedensy bez wyraźnego kryterium rozstrzygania, kto i w jakich okolicznościach ma prawo się na nie powoływać?

Annan jasno sformułował swoje stanowisko, kiedy zauważył, że samo pojęcie suwerenności państwowej zmieniło się pod wpływem sił globalizacji i międzynarodowej współpracy: „Obecnie uznaje się powszechnie, że to państwo służy obywatelom, a nie na odwrót”. Jak widzieliśmy, jego zdaniem Karta Narodów Zjednoczonych upoważnia społeczność międzynarodową do interwencji w celu ochrony poszczególnych istot ludzkich, a nie ich krzywdzicieli. Wypowiadając te słowa, Annan mógł mieć na myśli artykuł 55(c), który mówi o „powszechnym szanowaniu i przestrzeganiu praw człowieka i podstawowych wolności dla wszystkich”, a także artykuł 56 o następującej treści: „Wszyscy członkowie zobowiązują się współpracować z Organizacją indywidualnie i zbiorowo nad osiągnięciem celów wskazanych w artykule 55”. Problem z interpretacją tych artykułów jako usprawiedliwieniem interwencji humanitarnej w celu ochrony poszczególnych istot ludzkich, których prawa narusza jakieś suwerenne państwo, polega na tym, że w artykule 2(7) tej samej Karty czytamy:

Żadne postanowienie niniejszej Karty nie upoważnia Narodów Zjednoczonych do ingerencji w sprawę, które z istoty swej należą do wewnętrznej kompetencji któregośkolwiek państwa, i nie zobowiązuje członków, aby przekazywali takie sprawy do załatwienia w trybie przewidzianym niniejszą Kartą. Jednakże zasada ta nie będzie stała na przeszkodzie za stosowaniem środków przymusu przewidzianych w rozdziale VII.

Rozdział VII nie dotyczy praw człowieka, lecz jedynie „zagrożenia pokoju, naruszenia pokoju i aktów agresji”. Jeśli odczytamy dosłownie te sformułowania, to wydaje się, że Narody Zjednoczone nie mogą ustanowić procedur autoryzujących interwencje humanitarne, ponieważ na ruszyłyby postanowienia swej własnej karty.

W jaki sposób można by pogodzić ze sobą te różne fragmenty karty? Dokument ten nakłada na kraje członkowskie dwa zestawy obowiązków: poszanowanie praw człowieka oraz niewtrącanie się w sprawy wewnętrzne innych państw. Jak ujął Brad Roth: „Organizacja i jej członkowie mają szanować i promować zdrowe praktyki wewnętrzne, ale nie powinni ich nikomu narzucać”. Deklaracja zasad prawa międzynarodowego dotyczących przyjaznych stosunków i współdziałania państw zgodnie z Kartą Narodów Zjednoczonych, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne w 1979 roku w dwudziestą piątą rocznicę powstania ONZ, wspiera w pewnym stopniu ten pogląd. Wspomniana deklaracja w następujący sposób rozwija postanowienia artykułu 2(7) karty:

interwencja zbrojna oraz wszelkie inne formy wtrącania się lub wysuwania groźb pod adresem osobowości państwa albo jego politycznym, gospodarczym

lub kulturalnym elementom stanowią pogwałcenie prawa międzynarodowego. [...] Każde państwo posiada niezbywalne prawo wyboru swojego systemu politycznego, gospodarczego, społecznego i kulturalnego bez ingerencji w jakiegokolwiek formie ze strony innego państwa.

Czy zatem interwencja humanitarna gwałci przyjętą w karcie zasadę niewtrącania się w sprawy wewnętrzne innego suwerennego państwa? Moglibyśmy pogodzić kartę z interwencją humanitarną, gdybyśmy potrafili obronić przynajmniej jedną z poniższych tez:

1. Naruszanie praw człowieka, nawet w obrębie jednego kraju, samo stanowi zagrożenie dla pokoju międzynarodowego.
2. Samo tylko istnienie tyranii stanowi zagrożenie dla światowego pokoju.
3. Prawo do wewnętrznej jurysdykcji, o którym mówi się w artykule 2(7), nie upoważnia żadnego państwa do popełniania zbrodni przeciwko ludzkości ani do przyzwalania na ich popełnianie wewnątrz swoich granic [...].

Na początku niniejszego rozdziału twierdziłem, że gotowość niektórych jednostek do masakrowania ludzi nie należących do ich grupy może mieć podłoże genetyczne. Teraz sugeruję, że kiedy niedemokratyczny reżym sprawuje władzę siłą, to żaden prawomocny rząd nie może stanąć na drodze interwencji, która (jak można by się rozsądnie spodziewać) miałaby dobroczynne skutki i zapewne (jeśli to tylko możliwe) wprowadziłaby demokratyczną formę rządów. Ktoś mógłby jednak za pytać, dlaczego mielibyśmy wierzyć, że demokracja będzie raczej za pobiegając zbrodniom ludobójstwa, niż je promować. Jeśli geny przemocy są w wielu z nas, to dlaczego ich nosicielami mieliby być raczej dyktatorzy niż demokratycznie wybrani przywódcy?

Najgorsze ludobójstwa w dwudziestym wieku popełniły rządy bardzo dalekie od demokracji: ottomańska Turcja w czasie rzezi Ormian, nazistowskie Niemcy, stalinowski Związek Radziecki, Kambodża Czerwonych Khmerów. Jednakże Ruanda w okresie masakry zmierzała do ustanowienia demokracji wielopartyjnej, skoro zaś Hutu stanowili 85 procent populacji, to niewykluczone, że większa demokracja wcale nie powstrzymałaby rzezi Tutsich. Jeszcze bardziej kłopotliwym kontrprzykładem jest rząd Słobodana Miloševicia, który w znaczącym stopniu donosi odpowiedzialność za masakry w Bośni i Kosowie. Dużą większością głosów dwukrotnie wybrano Miloševicia na prezydenta Serbii, a później na prezydenta Jugosławii. Choć ani Serbia, ani Jugosławia nie należały wówczas do grona krajów całkowicie wolnych i otwartych, to zaostrożenie kryteriów pozwalające odmówić im demokratycznego charakteru miałyby taki skutek, że poza nawiasem znalazłyby się także liczne inne państwa, uważane zwykle za demokratyczne.

Demokracja rozumiana jako rządy większości nie daje gwarancji respektowania praw człowieka. Procedura demokratyczna wymaga jednak publicznej obrony i uzasadnienia polityki rządu. Nie można jej po prostu narzucać

z góry. Choć niektórzy z nas mogą się okazać zdolni do popełniania straszliwych zbrodni, to liczni ludzie mają również zmysł moralny, tzn. zdolność do oceniania własnych postępów, a także czynów naszych przywódców, w kategoriach dobra i zła. Wspomniana zdolność pojawia się także na arenie publicznej. Mała grupa ludzi może planować ludobójstwo i tak zainspirować lub przerazić swoich zwolenników, że będą skłonni realizować te plany. Gdyby jednak ludobójstwa należało bronić w telewizji w najlepszym czasie antenowym, to stałoby się naprawdę rzadkie. Nawet naziści po ośmiu latach sprawowania władzy, mimo pokonania opozycji i wszelkich środków propagandowych wymyślonych przez Goebbelsa, nie odważyli się mówić otwarcie o tym, co robią z Żydami. Himmler powiedział grupie przywódców SS, że ich praca przy eksterminacji Żydów stanowi „niezapisaną, wspaniałą kartę naszej historii, która nigdy nie zostanie wypełniona”. Gdyby każda karta nazistowskiej historii natychmiast zostawała zapisana i poddana pod dyskusję narodu niemieckiego, to trudno uwierzyć, że doszłoby do holokaustu. Kiedy na procesie norymberskim prokuratorzy wyświetlili film nakręcony przez aliantów w obozach koncentracyjnych, niektórzy z oskarżonych wydawali się wyraźnie wstrząśnięci. Nawet oni mogli nie zdawać sobie sprawy, jak z bliska będą wyglądać rezultaty ich polityki. Choć otwarte procedury i publiczna dyskusja nie stanowią doskonałego zabezpieczenia przed ludobójstwem, to niewątpliwie okazują się pomocne [...].

Demokratyczna koncepcja prawowitego rządu implikuje, że pojęcie suwerenności narodowej nie ma żadnej mocy, jeśli władza opiera się wyłącznie na sile. Wydaje się, że w takim razie łatwo można by usprawiedliwić interwencje w krajach rządzonych przy użyciu siły. Czy jednak ta łatwość nie doprowadzi do nadużyć?

To zastrzeżenie opiera się na pomieszaniu uzasadnienia prawnego z usprawiedliwieniem etycznym. Nawet gdyby interwencja przeciwko tyrańskiemu reżymowi popełniającemu zbrodnie przeciwko ludzkości nie naruszała prawa międzynarodowego ani Karty Narodów Zjednoczonych, to wciąż mogłaby być niewłaściwa. Jak ujął to Michael Doyle, „rozpoczynanie trzeciej wojny światowej w celu uratowania wioski albo niszczenie wioski po to, by ją uratować, nie ma żadnego sensu moralnego”. Musimy stworzyć reguły i procedury, dzięki którym interwencja stanie się trudna do usprawiedliwienia, ponieważ (jak już zauważyłem) niektóre kraje mogą same się oszukiwać i pomylić pragnienie rozszerzenia własnych wpływów z altruistyczną troską o obronę demokracji i praw człowieka. Jednakże nawet gdy postąpimy zgodnie z tymi regułami i procedurami, kluczowe pytanie musi brzmieć: czy interwencja przyniesie więcej pożytku niż szkody?

Cwietan Todorow sugerował, że to nie tyranie, lecz anarchię należy uznać za największe zło. Rozważając załamanie się byłych reżymów komunistycznych w Europie Wschodniej, stwierdził, że w niektórych wypadkach po upadku

państwa narodowego władzę przejęli uzbrojeni bandyci. Interwencja, nawet podjęta z powodów humanitarnych, może doprowadzić do tych samych skutków, ponieważ ona również niszczy państwo narodowe. Jeśli mamy do czynienia z taką właśnie sytuacją, przemawia to przeciwko interwencji.

Rzeczywiście, wiąże się z tym pewna istotna kwestia etyczna. W efekcie niektórzy ludzie często wysuwają nietrafne zastrzeżenia przeciw tezom o zasadności interwencji w wewnętrzne sprawy innego kraju. Obiekcja jest następująca: jeśli słusznie interweniowaliśmy przeciwko Serbii w Kosowie, to zasadna byłaby również interwencja przeciwko Rosji w Czeczenii albo przeciwko Chinom w Tybecie. Autorzy tych zarzutów nie zauważają jednak, że czym innym jest prawna podstawa albo nawet słuszny powód interwencji, a czym innym jej całościowe uzasadnienie. NATO nie powinno interweniować w Czeczenii i w Tybecie wcale nie dlatego, że nie ma po temu żadnej podstawy prawnej ani słusznego powodu (przynajmniej zgodnie z pewną wersją tego, co większe państwo wyrządza mniejszemu), ale dlatego, że przewidywalny ludzki koszt wojny okazałby się zbyt wysoki. Nie powinniśmy tego uważać za stosowanie podwójnego standardu. Istnieje tylko jeden standard: słuszne jest to, co przyniesie najlepsze skutki. Ten właśnie standard nakazuje powstrzymać się od interwencji, jeśli jej koszty okażą się najprawdopodobniej o wiele większe od uzyskanych korzyści [...].

Twierdzi się czasem, że interweniowanie w innych krajach w celu ochrony praw człowieka jest formą kulturowego imperializmu. Pytanie brzmi, jakim prawem mieszkańcy Zachodu narzucają innym ludom własne ideały społeczne. Czy nie powtarzamy błędów zachodnich misjonarzy, którzy żeglowali do Afryki albo na wyspy mórz południowych i nakazywali „prymitywnym” ludom zakrywać swą nagość, praktykować monogamię i uprawiać seks wyłącznie w pozycji klasycznej, z mężczyzną na wierzchu? Czy te doświadczenia nie nauczyły nas, że moralność jest względna wobec społeczeństwa, a nasze zasady etyczne wcale nie przewyższają etyki obcych ludów?

Powyższe zastrzeżenie zasadza się jednak na nieporozumieniu. Moralni relatywiści wyobrażają sobie, że bronią prawa do zachowania własnych wartości, przysługującego ludom z innych kultur, jeśli jednak potraktujemy poważnie ich stanowisko, podważymy tym samym wszystkie argumenty etyczne przeciwko kulturowemu imperializmowi. Jeżeli bowiem moralność jest zawsze względna wobec społeczeństwa, to ty masz swoje standardy moralne, charakterystyczne dla twojej społeczności, ja zaś mam własne. Kiedy więc krytykuję twoje zasady moralne, wyrażam po prostu etykę mojej społeczności, ale kiedy ty potępiasz mnie za krytykowanie standardów moralnych twojej społeczności, wyrażasz po prostu moralne standardy twojej grupy społecznej. Zgodnie z tym poglądem, nie da się w żaden sposób wykroczyć poza moralność własnego społeczeństwa i wyrazić ponadkulturowego, czy też obiektywne go sądu moralnego. Dotyczy to każdej kwestii, w tym – pytania o potrzebę szacunku

dla kultury innych ludów. Jeśli więc przypadkiem żyjemy w kulturze propagującej podporządkowywanie sobie innych społeczności i dławienie ich kultur (a obrońcy relatywizmu moralnego twierdzą często, że na tym właśnie polega tradycja zachodnia), to taką właśnie mamy moralność i relatywista nie może przedstawić przeciwko niej żadnego spójnego argumentu.

Należy odrzucić relatywizm moralny. Jeśli dopuścimy możliwość argumentacji moralnej wykraczającej poza granice własnej kultury, będziemy w stanie zbudować znacznie lepszy argument przeciwko imperializmowi kulturowemu. Możemy wówczas twierdzić, że różne kultury stanowią ucieleśnienie sposobów życia rozwijanych przez niezliczone pokolenia. Jeśli je zniszczymy, stracimy zgromadzoną przez nie mądrość; z drugiej zaś strony, obserwacja i docenienie różnorodności kultur wzbogaci nas wszystkich. Możemy także zauważyć, że zachodnia kultura nie ma monopolu na mądrość – często uczyła się od innych kultur i wciąż powinna się wiele nauczyć. Możemy propagować wrażliwość na wartości innych ludów i starać się zrozumieć, czemu zawdzięczają szacunek dla samych siebie i poczucie tożsamości. Z tego punktu widzenia krytykowałibyśmy dziewiętnastowiecznych misjonarzy za niewrażliwość na kulturowe różnice i obsesję na punkcie zachowań seksualnych – dziedziny, w której ludzkie związki mogą przybierać rozmaite formy, a żaden wzorzec nie jest wyraźnie lepszy od innych. Możemy również twierdzić, że powinniśmy zrobić znacznie więcej w celu zachowania różnorodności kultur, zwłaszcza kultur rodzimych, którym grozi zagłada. Kiedy jednak przyznamy, że w etyce istnieje miejsce dla racjonalnej dyskusji niezależnie od jakiegokolwiek konkretnej kultury, możemy także zapytać, czy uznawane przez nas wartości są rzetelne – czy nadają się do obrony i usprawiedliwienia. Choć rozsądni ludzie mogą zajmować rozbieżne stanowiska w wielu dziedzinach etyki, o czym często przesądzają różnice kulturowe, to niekiedy rzekoma praktyka kulturowa służy w rzeczywistości interesom małej części populacji, a nie ogółowi. Może się również zdarzyć, że dana praktyka nikomu w rzeczywistości nie służy – przetrwała tylko dlatego, że kojarzy się z jakąś doktryną religijną lub praktyką odporną na zmiany. Zbrodnie nazistów na Żydach, Cyganach i homoseksualistach, ataki Czerwonych Khmerów przeciwko rodakom uznanym za wrogów klasowych, masakra Tutsich w Ruandzie, praktyka obrzezania dziewczynek albo zakaz edukacji kobiet nie są składnikami szczególnej, wartej zachowania kultury. Żadne imperialistyczne podteksty nie kryją się w twierdzeniu, że brakuje w nich elementu liczenia się z innymi ludźmi, którego wymagamy od każdej przyzwoitej etyki.

Można twierdzić, że niektóre aspekty etyki mają uniwersalny lub niemal uniwersalny charakter. Wydaje się, że zasada wzajemności to wspólny element wszystkich systemów etycznych. Niewykluczone, że koncepcja wzajemności leży u podstaw złotej reguły – traktuj innych tak, jak chciałbyś, żeby ciebie traktowali – która nadaje idei wzajemności status wyróżnionej zasady, nie od-

wołującej się koniecznie do tego, jak dotychczas traktowano nas samych. Złotą regułą odnajdujemy w różnych sformułowaniach w wielu rozmaitych kulturach i naukach religijnych, w tym (z grubsza w porządku chronologicznym) u Zoroastra, Konfucjusza, Mahawiry (założyciela dżinizmu), Buddy, w hinduskiej epopei *Mahabharata*, w Księdze Kapłańskiej, u Hillela, Jezusa, Mahometa, Kanta i wielu innych. W ciągu ostatniej dekady podjęto próby opracowania Deklaracji globalnej etyki – zbioru zasad uniwersalnie akceptowanych we wszystkich kulturach. Projekt rozpoczął się od posiedzenia tzw. Parlamentu Religii Świata – ściśle biorąc, Drugiego Parlamentu Religii Świata, spotkanie odbyło się bowiem w Chicago w 1993 roku, sto lat po posiedzeniu pierwszego parlamentu. Krążą obecnie różne wersje takiej deklaracji. Jedną z nich opracował teolog Hans Küng i zaakceptował Drugi Parlament Religii Świata. Na początku znajdujemy tam fundamentalny wymóg, zgodnie z którym „każdą istotę ludzką trzeba traktować jak człowieka”. Doprecyzowując ten postulat, deklaracja powołuje się na złotą regułę jako na „nieodwołałą, bezwarunkową normę, obowiązującą we wszystkich dziedzinach życia”. Leonard Swidler, stojący na czele Ośrodka Etyki Globalnej na Uniwersytecie Tempie w Filadelfii, opublikował zrewidowaną wersję deklaracji, w której sama złota reguła uzyskała status fundamentalnej zasady etycznej.

Terrorystyczne ataki z września 2001 roku wydają się przeczyć idei wspólnych, międzykulturowych standardów etycznych, sugerują bowiem, że zabijanie „niewiernych” obywateli krajów uważanych za zagrożenie dla islamu jest zgodne z wiarą muzułmańską, a być może stał się nawet obowiązkiem muzułmanina. Jednakże przeważająca większość duchownych i uczonych islamskich odrzuca ten pogląd. Poparcie okazywane terrorystom przez niektórych radykalnych muzułmanów sugeruje, że nawet zakaz rozmyślnego zabijania cywili nie ma całkiem uniwersalnego charakteru, wydaje się on jednak niemal powszechny. Dlatego poszukiwanie etyki globalnej, tj. odwołującej się do zasad moralnych wspólnych wszystkim lub niemal wszystkim społecznościom ludzkim, może się zakończyć sukcesem. (Rzecz jasna, łatwiej by nam było uzgodnić wspólne zasady etyczne, gdybyśmy najpierw pogodzili się co do faktów i ustalili, czy istnieje Bóg lub bogowie, a jeśli tak, to czy on, ona lub oni wyrazili swą wolę w którymkolwiek z rozlicznych tekstów powstałych rzekomo za boską inspiracją. Niestety porozumienie w powyższych punktach okazuje się jeszcze trudniejsze niż w kwestii podstawowych zasad etycznych.). Nie wydaje się jednak prawdopodobne, by próba zbudowania wspólnej etyki miała zaowocować czymś więcej niż kilkoma bardzo ogólnymi zasadami. Wygląda więc na to, że te powszechnie akceptowane standardy etyczne (jeśli w ogóle istnieją) nie pomogą przywódcom politycznym starającym się wykazać, że mogą zasadnie interweniować w sprawy innych krajów.

Rozważmy dla przykładu kraj zamieszany przez ludzi konserwatywnych i żarliwie pobożnych, którzy popierają dziedzicznego monarchę sprawujące-

go władzę zgodnie z prawami dominującej religii. Przypuśćmy, że obywatele akceptują złotą regułę, wspiera ją bowiem ich religia, ale przeciwstawiają się demokracji. Na jakiej podstawie mielibyśmy twierdzić, że ich kraj powinien stać się demokratyczny?

Wspominaliśmy już o pierwszej sprawie, która się z tym wiąże: fakt, że w danym kraju nie ma demokracji, nie oznacza, że powinno tam dojść do interwencji w jakiegokolwiek postaci. Jeśli rząd nie zaangażował się w praktyki ludobójcze ani nie popełnia innych zbrodni przeciwko ludzkości, kwestia interwencji w ogóle nie powstaje. Warto odróżnić tradycyjnych władców od dyktatorów, którzy zdobywają władzę siłą i sprawują dzięki stosowaniu represji. Po drugie, jeśli obywatele dziedzicznych monarchii wołają swoją formę rządu od demokracji, to ich preferencje powinny być jednak sprawdzalne. Można więc sobie wyobrazić, że w wolnym i otwartym referendum wypowiedzą się przeciwko idei politycznych wyborów. Wtedy uznalibyśmy, że takie referendum uprawomocnia niedemokratyczny rząd.

Mimo to nie udzieliliśmy jeszcze odpowiedzi na pytanie o związek między demokracją a władzą. A jeśli monarcha wierzy w poparcie ludzi, ale nie życzy sobie referendum? Jakie argumenty niezależne od naszej kultury świadczyłyby o tym, że prawomocność wymaga szerokiego poparcia, a nie zasada się np. na prawie religijnym? Nic nam tu nie pomoże teza o rozdziale Kościoła od państwa, ponieważ obrońcy religii odrzucają właśnie taki rozdział. W ostatecznym rozrachunku musielibyśmy zatem krytykować powody, które skłaniają ludzi do zaakceptowania tej religii. Nie moglibyśmy jednak twierdzić, że wiara religijna ludzi z innej kultury jest fałszywa, a zarazem podtrzymywać własną religię, która bynajmniej nie spoczywa na pewniejszym gruncie. To rzeczywiście byłby przejaw imperializmu kulturowego. Ostatecznie najwyższym arbitrem okaże się tu nasza zdolność rozumowania (przy najmniej o tyle, o ile interesują nas praktyki oparte na tezach o istnieniu Boga lub bogów oraz autentyczności pism powstałych rzekomo za boską inspiracją) [...].

Twierdziłem, że Organizacja Narodów Zjednoczonych w ramach swoich uprawnień powinna autoryzować interwencje mające powstrzymać zbrodnie przeciwko ludzkości, jeżeli można oczekiwać, że wspomniane interwencje przyniosą więcej korzyści niż szkód. Sugeruje to, że w odpowiednich okolicznościach mamy nie tylko prawo, ale również obowiązek interweniowania. Jeśli tak, to ONZ powinna mieć do dyspozycji wystarczające siły zbrojne, aby interwencja okazała się skuteczna. Idealnie rzecz biorąc, narody zjednoczone dysponowałyby na tyle dużymi dochodami, aby zbudować własne siły zbrojne, które broniłyby cywili w dowolnej części świata przed ludobójstwem i zbrodniami przeciw ludzkości.

Sugerowałem również, że pewne racje skłaniają nas do przyjęcia demokratycznej koncepcji suwerenności, która pozwalałaby łatwiej uzasadnić interwencję przeciwko niedemokratycznym rządóm. Połączenie tych dwóch

sugestii zakrawa jednak na ironię: sama ONZ nie jest, bowiem modelową instytucją demokratyczną. Organizację założono po II wojnie światowej, alianci zadbali zaś o to, by sprawować nad nią silną kontrolę. Wydaje się to najbardziej oczywiste w odniesieniu do Rady Bezpieczeństwa – organu decydującego o sprawach bezpieczeństwa, między innymi o tym, czy społeczność międzynarodowa powinna się wtrącać w lokalne spory, organizować interwencje wojskowe albo nakładać sankcje. Rada Bezpieczeństwa ma pięciu stałych członków – Stany Zjednoczone, Wielką Brytanię, Francję, Chiny i Rosję – najważniejsze mocarstwa, które zwyciężyły w 1945 roku. Zgromadzenie Ogólne wybiera do Rady Bezpieczeństwa dziesięć dodatkowych krajów na dwuletnią kadencję, jednakże Rada nie może podjąć żadnej poważniejszej decyzji przy sprzeciwie któregośkolwiek z pięciu stałych członków. Właśnie prawo weta przysługujące stałym członkom, z którego w okresie zimnej wojny często korzystał zarówno Związek Radziecki, jak i Stany Zjednoczone, wyjaśnia, dlaczego w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych Rada Bezpieczeństwa zignorowała dominujący konflikt tam tych czasów – wojnę wietnamską.

Nie da się usprawiedliwić uprzywilejowanego statusu państw, które były wielkimi mocarstwami w 1945 roku, ale nie obecnie. Dlaczego to Francja albo Wielka Brytania, a nie Niemcy lub Brazylia powinny mieć prawo weta? Czemu stałym członkiem rady są Chiny, a nie Indie albo Japonia? Dlaczego wśród pięciu stałych członków rady są cztery kraje europejskie (lub europejskiego pochodzenia), nie ma zaś żadnego państwa z Afryki, Ameryki Łacińskiej, południowej lub południowo-wschodniej Azji ani w ogóle z półkuli południowej? Jeżeli stoimy w obliczu perspektywy „zderzenia cywilizacji”, to czy rzeczywiście jest pożądane, by czterech z pięciu stałych członków miało korzenie chrześcijańskie i żaden nie był krajem murmańskim?

Co powinniśmy zatem począć? Rozszerzenie liczby stałych członków dysponujących prawem weta niosłoby ze sobą ryzyko sparaliżowania Rady Bezpieczeństwa. Lepszy byłby pomysł, by zamiast weta wprowadzić wymóg podejmowania ważnych decyzji kwalifikowaną większością głosów przekształconej Rady Bezpieczeństwa – dwóch trzecich albo trzech czwartych. Krytycy zaoponowaliby, że istniejąca Rada Bezpieczeństwa radzi sobie całkiem dobrze i nie widać powodu, dla którego bardziej sprawiedliwa rada miałaby sprawniej funkcjonować. Jeśli jednak uważamy za ważne i pożądane usprawnienie globalnego zarządzania w wielu dziedzinach (takich jak handel i ochrona środowiska, a także pokój i ochrona praw człowieka), to musimy zrozumieć, że obecna struktura Rady Bezpieczeństwa uczyni ten cel trudnym do osiągnięcia, nieustannie przypomina nam bowiem, że najbogatsze i najpotężniejsze państwa zdominowały instytucje globalnej władzy. Wydaje się niewiarygodne, aby nadanie specjalnych przywilejów małej grupie państw miało się okazać na dłuższą metę najlepszą metodą podtrzymania autorytetu Organizacji Narodów Zjednoczonych i zapewnienia pokoju światowego.

Druga obiekcja przeciwko zreformowaniu Rady Bezpieczeństwa jest po prostu taka, że byłoby niewyobrażalne i niebezpieczne, gdyby rada podejmowała działania wojskowe mimo stanowczego sprzeciwu Stanów Zjednoczonych albo jakiegokolwiek innej wojskowej superpotęgi. Polityczny realizm wymaga zatem przyznania supermocarstwu prawa weta. Zastrzeżenie może być słuszne, ale jeśli tak, to prawo weta przysługujące supermocarstwu należy uznać za to, czym jest w rzeczywistości: z przejaw siły, a nie prawa.

W porównaniu z Radą Bezpieczeństwa, Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych, obejmujące 189 krajów, wydaje się bardziej demokratyczne. Z pewnością nie dominuje w nim ta sama mała grupka krajów, która rządzi w Radzie Bezpieczeństwa. Jednakże Zgromadzenie Ogólne może podjąć działania tylko w bardzo szczególnych sytuacjach. Co więcej, pozory egalitaryzmu okazują się tu mylące. Jest to zgromadzenie państw, a nie narodów świata. W niektórych z nich nie ma demokracji, ale nawet jeśli przejdziemy nad tym do porządku dziennego, to pojawia się ten sam problem co z WTO: rząd Indii dysponuje głosem o tej samej sile co rząd Islandii. W istocie, gdyby 95 państw o najmniejszym zaludnieniu starło się w głosowaniu z 94 państwami o największej populacji, to niewykluczone, że rezolucję Rady Bezpieczeństwa wsparłaby większość złożona z krajów reprezentujących zaledwie 198,5 miliona ludzi, podczas gdy przegłosowane państwa reprezentowałyby 5,7 miliarda. W efekcie kraje reprezentujące mniej niż 4 procent łącznej populacji państw członkowskich ONZ zwyciężyłyby w głosowaniu na forum Zgromadzenia Ogólnego.

Istnieje oczywiste rozwiązanie tego problemu i nie jest to bynajmniej nowa idea. Pod koniec II wojny światowej, kiedy brytyjska Izba Gmin debatowała nad planem utworzenia nowej organizacji zrzeszającej narody zjednoczone, Ernest Bevin, brytyjski minister spraw zagranicznych, wezwał do „uzupełnienia” narodów zjednoczonych o „światowe zgromadzenie, wybierane bezpośrednio przez ludzi, przed który mi odpowiadają rządy krajów tworzących Narody Zjednoczone”. Modelowym przykładem tego typu organizacji mogłaby być Unia Europejska, jej parlament wybierają bowiem bezpośrednio obywatele krajów członkowskich. Parlament Europejski ma obecnie bardzo ograniczone prerogatywy. Planuje się jednak ich rozszerzenie, w miarę jak narody i rządy Europy będą się przyzwyczajać do myśli o silniejszym parlamencie. Zachodzą oczywiście poważne różnice między Unią Europejską a Organizacją Narodów Zjednoczonych. W kontekście obecnych rozważań najważniejsza z nich jest taka, że (jak widzieliśmy) Unia Europejska może określać minimalne warunki członkostwa i wymaga między innymi demokratycznej formy rządu oraz zagwarantowania podstawowych praw człowieka. Gdyby Organizacja Narodów Zjednoczonych stanęła na podobnym stanowisku i odmówiła niedemokratycznym rządóm prawa do wstąpienia w swoje szeregi, to zgodnie z projektem Bevina mogłaby przekształcić swe Zgromadzenie Ogólne w de-

mokratycznie wybrane Zgromadzenie Światowe. Ewentualny zarzut polegałby jednak na tym, że Organizacja Narodów Zjednoczonych bez Chin, Arabii Saudyjskiej oraz wielu innych państw okazałaby się zapewne mniej skuteczna w roli strażnika światowego pokoju.

Warto rozważyć propozycję pośrednią między zachowaniem obecnego systemu a wykluczeniem rządów niedemokratycznych. Organizacja Narodów Zjednoczonych mogłaby zostać otwarta dla wszystkich krajów, niezależnie od ustroju i przestrzegania praw człowieka, jednakże obecne Zgromadzenie Ogólne ustąpiłoby miejsca Zgromadzeniu Światowemu, składającemu się z delegatów, których liczba zależałaby od populacji państw członkowskich. ONZ nadzorowałaby wówczas demokratyczne wybory posłów w każdym kraju. Gdyby jakieś państwo nie pozwoliło na nadzorowanie wyborów, to niezależnie od swej populacji mogłoby wprowadzić do zgromadzenia tylko jednego posła. Dzięki temu systemowi obywatele większości krajów zapoznaliby się w praktyce z demokracją. Organizacja zachowałaby jednak powszechny charakter, który stanowi ważną cechę ONZ [...].

Globalna etyka nie powinna się zatrzymywać przed granicami państw ani przyznawać im zbyt dużego znaczenia. Suwerenność państwowa nie ma żadnej wewnętrznej wagi moralnej. Swą doniosłość zawdzięcza roli, jaką międzynarodowa zasada respektowania suwerenności odgrywa w zwykłych okolicznościach w promowaniu pokojowych stosunków międzypaństwowych. Jest to drugorzędna reguła, praktyczna wskazówka, w której wyraża się zdobyte dużym kosztem doświadczenie wielu pokoleń, związane z unikaniem wojny. Respektowanie prawa między narodowego to rzecz ważna, należy jednak zauważyć, że samo prawo międzynarodowe zmierza w kierunku stworzenia silniejszego, globalnego społeczeństwa. Jak widzieliśmy, Międzynarodowa Komisja ds. Interwencji i Suwerenności Państwowej starała się ująć tę kwestię raczej w kategoriach „odpowiedzialności za ochronę” niż „prawa do interwencji”. W ten sposób komisja sugeruje, że suwerenność nie jest obecnie zwykłą kwestią zdolności państwa do kontrolowania własnego terytorium. Granice możliwości i gotowości państwa do ochrony swoich obywateli są zarazem granicami jego suwerenności. Świat widział straszliwe skutki niezdolności takich państw jak Kambodża, dawna Jugosławia, Somalia, Ruanda i Indonezja do zapewnienia bezpieczeństwa obywatelom. Obecnie niemal wszyscy się zgadzają, że jeśli w ogóle da się zapobiec takim okrucieństwom, to należy tak właśnie postąpić. Jednakże odpowiedzialność za ochronę powinna wziąć na siebie wyłącznie ONZ. W przeciwnym razie znowu dojdzie do konfliktu narodowych interesów i świat pogrąży się w chaosie. Jeśli jednak najpotężniejsze narody świata zaakceptują autorytet ONZ jako „ostatniej deski ratunku” dla obywateli niewydolnych państw i jeśli zapewnią jej środki po zwałające się wywiązać z tego obowiązku, świat zrobi ważny krok przybliżający nas do stworzenia globalnego społeczeństwa etycznego.

Leszek Kołakowski

PO CO NAM PRAWA CZŁOWIEKA?

Źródło: „Gazeta Wyborcza” z 25-26.10.2003

Nasze marzenia o świecie bez nędzy i głodu, bez nieszczęść i niewoli, o ludzkości żyjącej w braterstwie i solidarności, bez walk i przemocy są nam z pewnością potrzebne i prawomocne. Nie jest jednak rozsądne nazywanie prawami człowieka wszystkich dóbr, jakich życzylibyśmy sobie i innym.

Zamiar mój na tym polega, by siebie i innych zachęcić do rozważenia wybitnie niestosownego pytania: czy możemy ONZ-owską Deklarację praw człowieka i różne poprzednie z dziejów znane deklaracje do archiwum pamiątek czcigodnych włożyć i żyć bez tej deklaracji znośnie, a może nawet znośniej, niż żyjemy. Chodzi mi nie o to, by różne godziwe życzenia tam zawarte kwestionować, ale by kwestionować sposób ich umocowania jako praw człowieka właśnie.

Wyrażenie „mam prawo” do tego czy owego może znaczyć po prostu, że jestem stroną jakiejś umowy, która mi na coś pozwala („Mam prawo jechać tym pociągiem, bo wykupiłem bilet”), a podstawą mojego uprawnienia jest generalna reguła, iż należy dotrzymywać umów; reguły tej nie trzeba pewnie przez jakąś ogólniejszą regułę uzasadniać, chyba powołując się na boskie przykazania albo na mało sporne spostrzeżenie, że bez przestrzegania – choćby niedoskonałego – tej reguły życie zbiorowe byłoby niemożliwe. Często mówiąc „mam prawo”, powołuję się *implicite* nie na zapisaną umowę, ale na jakiś utrwalony obyczaj („Mamy prawo wiedzieć, co robiłaś tak późno wieczorem” – mówią rodzice do niesfornej córeczki; „Nie mam prawa powtarzać niesprawdzonych plotek o życiu prywatnym tej pani” itp.). Czasem „mam prawo” znaczy tyle, że czegoś bardzo potrzebuję („Mam prawo do odpoczynku po całym dniu ciężkiej pracy”) i że moim zdaniem inni ludzie mają obowiązek mi to umożliwić.

Wydawać się może, że prawa człowieka zapisane w Deklaracji z 1948 r. mają sens inny; są to przecież prawa uniwersalne, abstrakcyjne i bezwyjątkowe, odnoszące się do wszystkich ludzi. Ale różne wymienione uprawnienia można bez większego trudu wydedukować z tych abstrakcji: gdyby ktoś odmawiał mi wejścia do pociągu, chociaż już wykupiłem bilet, uczyniłby zamach na moją własność, a prawo własności daje mi artykuł 17; gdyby ktoś przeszkadzał mi w wypoczynku po pracy, gwałciłby moje prawo zapisane w artykule 24 itd.

Zastanówmy się jednak nad tym, jaki właściwie sens mają te zapewnienia o prawach wyłożone w 30 artykułach. Prawa wyłożone w amerykańskiej

Deklaracji niepodległości – a jest ich tylko trzy – mają ważność, ponieważ dał nam je Stwórca, jesteśmy więc, każdy z nas, nosicielami tych praw (do życia, do wolności, do zabiegania o szczęście) na mocy boskiego dekretu, którego kwestionować niepodobna. Że jesteśmy szczęśliwymi posiadaczami tych praw, jest to stwierdzenie faktyczne, jak faktem jest także, że jestem na mocy prawa właścicielem tego oto ołówka. Deklaracja ONZ nie mówi jednak nic o tym, że Bóg dał nam prawa, które ona wylicza, ani że natura je dała. Cóż więc znaczy powiedzenie, że ja mam np. prawo do godziwego wynagrodzenia za pracę? Czy jest to twierdzenie o pewnym fakcie, ale zarazem twierdzenie metafizyczne przypisujące mi niezbywalnie pewną cechę, którą tak samo noszę jak tę oto cechę, że mam dwoje uszu? Jeśli by o to chodziło autorom tego sławnego dokumentu, jeśli by rzeczywiście ustalali oni jakąś okoliczność faktyczną, to powinni powiedzieć, skąd oni wiedzą, że ja jako uczestnik gatunku ludzkiego jestem nosicielem tych 30 cech, podobnie jak nosicielami są wszyscy inni ludzie, i to zapewne – choć dokument tego wprost nie mówi – nie tylko dziś żyjący, ale wszyscy od początku świata do końca.

Jeśli jednak lista praw człowieka nie da się interpretować jako twierdzenie metafizyczne tak śmiało, to coż ona znaczy? Możemy przypuszczać, że jest to tekst normatywny, wyrażający opinię autorów, wedle której byłoby lepiej, gdybyśmy ja i inni dostawali godziwe wynagrodzenie za swoją pracę, albo że świat w ogólności byłby lepszy, gdyby ludzie nigdzie nie podlegali arbitralnym aresztom lub torturom. Jeśli tak, to Deklaracja jest po prostu spisem życzeń jej autorów i jeśli ja nawet dzielę te życzenia, jeśli wołałbym, aby świat był raczej lepszy niż gorszy w sensie, jaki Deklaracja sugeruje, to nie mogę się upierać przy tym, że moje lub innych ludzi życzenia są prawdami, a tym mniej prawdami wiecznymi, jak podpowiada interpretacja „praw” jako wypowiedzi metafizycznych. Najbardziej empirystycznie czy scjentystycznie usposobiony człowiek nie może mieć nic przeciw temu, by ludzie wyrażali swoje życzenia i choćby sam był gotów swoje własne życzenia wyrażać, nie będzie jednak twierdził, że głosi w ten sposób prawdy.

Jest jednak jeszcze trzecia możliwa interpretacja „praw człowieka”. Ważne z historii znane dokumenty, które uważamy za antecedencje tych praw, jak Magna Charta, a później Habeas Corpus w Anglii, jak *neminem captivabimus* w Polsce czy edykt nantejski we Francji, są to po prostu ograniczenia, jakie państwo czy raczej monarcha godzi się uznać, restrykcje narzucone na władzę, czy to pod naciskiem bezpośrednim, czy nawet bez przymusu, a z rozmaitych powodów przyjęte przez króla. Są to zatem ustawy, którymi poddani, głównie szlachta, bronią się przed samowolą i przemocą panujących, a także przed podatkami. Nie mają być czymś takim jak w kamieniu wyryte tablice Mojżeszowe, ważne na wieczność, a tak chyba są pomyślane prawa człowieka w naszej Deklaracji.

Skoro chodziło o koncesje mniej czy bardziej chętnie przez władców czynione, było jasne, że można je poprawiać, zmieniać czy unieważniać, jak też się stało z wymienionymi właśnie i z innymi ustawami tego rodzaju. Magna Charta podlegała zmianom już przez pierwsze dziesięciolecie po jej uchwaleniu w 1215 r., wiele z jej ustaleń straciło ważność w wyniku przemian politycznych i społecznych, a w co najmniej jednym wypadku obiecane swobody nie mają dzisiaj ważności (mianowicie zasada, iż każdemu wolno w czasie pokoju osiedlać się w Anglii); obietnica *neminem captivabimus* nie była niezmiennie obowiązującym prawem w dziejach polskich, a edykt nantejski został odwołany po kilkudziesięciu latach. Wszystkie te ustawy czy dekrety nie minęły jednak bez śladu, zostały jakoś zakodowane w pamięci zbiorowej i posłużyły za punkt wyjścia dla późniejszych ustaleń, jak np. Magna Charta dla amerykańskiej Deklaracji niepodległości. Niektóre zresztą odegrały rolę zgubną, jak przywileje polskiej szlachty.

Nie ma zniewalających racji, by treść tego, czego domaga się Deklaracja praw człowieka, była zapisana w postaci praw właśnie, a nawet są racje, by z tej formy zapisu zrezygnować.

Jeżeli rzecz taka jak prawa człowieka istnieje, to muszą te prawa spełniać kilka warunków.

Po pierwsze, są to uprawnienia, których nosicielem jest jednostka ludzka, każda jednostka, nie zaś zbiorowości, narody, plemiona czy cała ludzkość. Oczywiście, wszystkie konflikty między plemionami, wszystkie roszczenia czy pretensje opisywane są teraz w kategoriach praw człowieka. Oczywiście, to terytorium do nas należy na mocy historycznych zaszczości, odbierać je nam to gwałcić prawa człowieka – to samo słyszemy od wszystkich stron konfliktu. Ale i życzenia jednostek, które, jak to widzimy codziennie, zderzają się ze sobą, także są w tych kategoriach wyrażane. Czyż młodzi ludzie nie mają prawa, aby posłuchać, jeśli lubią, muzyki rockowej A czy ich sąsiedzi nie mają prawa, by spać w ciszy nocnej, niewystawiam na wrzaski i hałasy Moje własne potrzeby i życzenia mogą się także wzajem kłócić. Czyż nie jest moim prawem ludzkim żyć w niezanieczyszczonym środowisku naturalnym. Z pewnością. A czyż nie jest także moim prawem być właścicielem samochodu i używać go, kiedy chcę, korzystać z komunikacji lotniczej oraz mieć pod dostatkiem energii elektrycznej produkowanej przez spalanie węgla czy ropy naftowej. Ale przecież to wszystko – samochód, samolot, elektrownie – zanieczyszcza środowisko, gwałcąc tym samym moje prawa Na te kłopoty jest prosta recepta: niech rząd zrobi coś takiego, żebym ja miał te wszystkie wygody, ale żeby środowisko naturalne nie doznało przy tym uszczerbku. Rząd nie chce tego zrobić? A więc rząd nie liczy się z prawami człowieka.

Nie wystarcza zatem, by tylko jednostki były nosicielami praw, trzeba ponadto rzeczy tak opisać, by prawa jednostki takiej jak ja nie zderzały się z prawami jednostki takiej jak ty. Jak to zrobić? Żeby kolizji w ogóle nie było,

na to jest jeden tylko sposób: ja mam decydować o moich prawach, tym samym roszczenia wszystkich innych ludzi, które mogłyby się z moimi zderzać, są nieważne. Na to wystarczy, żebym ja był ustanowiony królem świata.

Zważywszy, że szansę na tak doskonałe urządzenie świata są nieduże, musimy pogodzić się z tym, że roszczenia poszczególnych ludzi wyrażane w języku praw człowieka są nieuchronnie sprzeczne, i korzystać ze wszystkich instytucji prawa, by kolizje tych roszczeń załatwiać przez kompromisy, bez przemocy.

Następny warunek, by idea praw człowieka była w ogóle stosowalna, jest taki: trzeba w wypadku, gdy czyjeś prawa są gwałcone albo ktoś uważa, że są gwałcone, móc ustalić, kto mianowicie jest sprawcą tych pogwałceń. W niektórych przypadkach jest to możliwe. Jeśli ktoś jest torturowany czy bezprawnie aresztowany, są określone osoby albo urzędy i agenci tych urzędów, którzy dopuszczają się takich gwałtów. Podobnie, jeśli np. prawo państwowe karze mnie śmiercią za to, że zmieniłem wyznanie – jak to bywa w krajach islamu – można wskazać osoby i urzędy, które są autorami i wykonawcami tego prawodawstwa, na mocy którego prawa człowieka są gwałcone.

Inaczej jednak, gdy zostałem bezrobotnym, co na mocy omawianej Deklaracji gwałci prawa człowieka, mianowicie prawo do pracy. Wiemy, że bezrobocie znacznych rozmiarów jest współcześnie dramatyczną i bolesną zgorą wszystkich niemal krajów. Gdyby jednak miało istnieć niezbywalne prawo do pracy, trzeba by ustalić, kto mianowicie jest sprawcą bezrobocia w każdym poszczególnym przypadku i zmusić tego sprawcę do przywrócenia bezrobotnemu jego miejsca. Bezrobocie jednak jest wynikiem różnych procesów ekonomicznych i społecznych, nad którymi nikt poszczególny i żadna poszczególna instytucja nie ma władzy takiej, by je znieść dekretem. Wolno nam i trzeba domagać się od rządów wykonalnych kroków, które bezrobocie zmniejszają i zapewniają bezrobotnym minimalne świadczenia socjalne, ale sytuacja, w której nikt nigdy nie poszukiwałby pracy, jest możliwa tylko w totalitarnym systemie. Prawo do wynagrodzenia, które jest zgodne z ludzką godnością i zapewnia znośny byt pracującemu i jego rodzinie, nie budziłoby doprawdy niczyjzego sprzeciwu, gdybyśmy tylko wiedzieli, jak je egzekwować tam, gdzie są ogromne obszary nędzy, zwłaszcza w Afryce, Ameryce Łacińskiej i Azji. Nasze marzenia o świecie bez nędzy i głodu, bez nieszczęść i niewoli, o ludzkości żyjącej w braterstwie i solidarności, bez walk i przemocy są nam z pewnością nieodzownie potrzebne i prawomocne, nie jest jednak rozsądne nazywanie prawami człowieka wszystkich – bez zróżnicowania – dóbr, jakich życzylibyśmy sobie i innym, przy czym takie, które może zapewnić prawo państwowe, pojawiają się na tej liście w sąsiedztwie tych, które albo są możliwe tylko w wyniku długotrwałych i trudnych procesów historycznych, albo zgoła niemożliwe.

Jeszcze innym warunkiem, bez którego prawa człowieka sens tracą, jest ten oto, by beneficjanci tych praw byli świadomi, że je mają. Sprawę tę nieraz podnoszono w związku z tzw. prawami zwierząt. Argument, że szczury i kara-

luchy nie mają praw, bo nie mogą być świadome, iż są ich posiadaczami, daje się na pozór odeprzeć uwagą, że w takim razie również małe dzieci nie mają praw. Istotnie, małe dzieci nie mają praw, z czego nie wynika wszelako, że wolno je nam zabijać lub dręczyć – one nie mają praw, ale my, dorośli, mamy względem nich obowiązki: mamy je żywić, chronić przed niebezpieczeństwem i cierpieniem, wychowywać do uczestnictwa w kulturze. To są nasze obowiązki moralne, nie zaś prawa dzieci; nie ma tu żadnej symetrii powinności i roszczeń. Język obowiązków w normatywnym opisie stosunków międzyludzkich jest o wiele precyzyjniejszy, jaśniejszy i tworzy o wiele mniej okazji do nadużyć aniżeli język uprawnień.

Czy mamy obowiązki moralne względem zwierząt, jest to kwestia osobna, którą można tutaj pominąć oprócz oczywistej, jak się zdaje, uwagi, że ludzkość nie przetrwałaby długo, gdyby nie wolno jej było niszczyć różnych szkodliwych dla niej gatunków, że wegetarianizm nie jest moralnym obowiązkiem, że próba narzucenia ludzkości przymusem wegetariańskiej diety spowodowałaby głody i wojny, a wreszcie, że nie powinniśmy zadawać zwierzętom cierpień niepotrzebnych ani wypróbowywać na nich naszego okrucieństwa. Żadnych zaś praw zwierząt nie znamy i one ich nie znają.

Warto przy sposobności zauważyć, że wbrew temu, co czasem teologowie nam mówią, nie można również Bogu przypisywać żadnych praw, a to z tego powodu, że nie można Mu wyrządzić żadnej szkody albo krzywdy, jest przecież nieporuszony w swoim bycie, wydaje nam polecenia, których słuchamy albo nie słuchamy, ale gdy nie słuchamy, sobie tylko czynimy uszczerbek, nie zaś Bogu.

W odróżnieniu od języka obowiązków język praw ludzkich jest niejasny i rzadko jesteśmy pewni, jak daleko rozciąga się ważność danego prawa, czyli jaka jest dokładnie jego treść. Czy prawo do życia oznacza automatycznie, że kara śmierci jest niedozwolona? I czy oznacza, co gorsza, że nikomu nie wolno uczestniczyć w wojnie, że kto zatem prawa człowieka uznaje, musi też być pacyfistą totalnym i w wypadku np. gdy kraj demokratyczny jest atakowany przez barbarzyńców, powinien bez sprzeciwu barbarzyńcom się poddać?

Każdy ma prawo do uczestnictwa w rządzeniu swoim krajem i wszyscy mają równy dostęp do służby publicznej, dowiadujemy się z artykułu 21. Czy „równy dostęp” zakłada automatycznie, że monarchia dziedziczna jest nieprawomocna i trzeba ją obalić, nawet jeśli ludność w większości woli, by nadal istniała? Iluż politycznych przewrotów i groźnych zaburzeń trzeba by oczekiwać, gdyby należało gwałtownie zmieniać ustroje państwowe, by je dostosować do abstrakcji praw człowieka? (Może ktoś chciałby bronić polskiej monarchii elekcyjnej, która, choć nie całkiem demokratyczna wedle dzisiejszych założeń, mogłaby uchodzić za duży krok ku demokracji? Fakt, że przyniosła ona naszemu krajowi same nieszczęścia, powinien wtedy uchodzić za nieznaczący: postęp zawsze nastąpił! Brytyjską Izbę Lordów też trzeba by znieść).

Każdy człowiek, dowiadujemy się, ma prawo do własności. Zastanówmy się, ile problemów musi rozwiązać to proste ustanowienie. Domyślamy się, że chodzi o własność legalnie nabytą, o prawo jej nabywania, dysponowania nią i ochronę przed arbitralną konfiskatą. Tutaj nam jednak mówią niektórzy: są bogaci posiadacze wielkich majątków ziemskich, a są nimi dlatego, że dostał je w podzięcie mąż pewnej damy, która była kochanką króla kilkaset lat temu, gdy król traktował kraj jako swoją własność. Czy ten bogacz po wielu pokoleniach od czasów owej kochanki ma własność legalnie nabytą? Wyobraźmy sobie teraz proces legislacyjny, który by się rozprawił skutecznie z takimi przypadkami.

I cóż oznacza, że każdy ma prawo do posiadania? Czy wynika stąd, jak głosili czasem wczesni francuscy socjaliści, że kto nie ma własności, powinien ją dostać? Jak i od kogo? A może chodzi o to, że własność powinna być równo rozdzielona? Gdyby taki był ideał autorów Deklaracji, musiałby on zapowiadać tyranie totalitarną, gdzie jedynie taki równy podział daje się pomyśleć, ale tylko w ideologicznym złudzeniu, w rzeczywistości bowiem w królestwie powszechnej i równo rozdzielonej własności mocą „dialektycznego” odwrócenia własności prywatnej nie byłoby w ogóle. Na liście praw człowieka nie ma wprawdzie prawa do równego podziału, ale cała ideologiczna konstrukcja jest tak mglista, że trudno się dziwić, iż absurdalna i niewykonalna idea równego podziału jest propagowana właśnie w tych kategoriach. „Ja jestem ubogi, a tamten jest bogaty, a więc moje prawa człowieka są pogwałcone” – to jest standardowa reakcja, która z frazeologu praw człowieka nieraz się wywodzi.

Każdy ma prawo do życia w bezpieczeństwie. Któż się nie podpisze pod tym hasłem? Lecz co ono znaczy? Że nie powinno być mordów, rabunków, zgwałceń, że nie powinny istnieć gangi przestępcze i terroryści, a policyjna kontrola ma być skuteczna? Niezawodnie, choć do tego programu doktryna praw człowieka nie jest nam potrzebna.

Wolność religijna i wolność opinii? Z pewnością, dobra myśl. Ale czy wynika stąd, że trzeba znieść istniejące w różnych krajach zakazy głoszenia haseł rasistowskich i nienawiści rasowej? Albo przeciwnie, że wezwania do świętej wojny przeciwko niewiernym, tj. niemuzułmanom, powinny być tolerowane bez przeszkód w świecie cywilizowanym?

Ludzie wystawieni na prześladowania z racji etnicznych lub politycznych mają prawo azylu w innych krajach, głosi Deklaracja. Narażeni na prześladowania są talibowie w Afganistanie, zwolennicy dawnego reżymu w Iraku itp. Wprawdzie nie mogą domagać się azylu, jeśli popełniłem czyn sprzeczny z celami i zasadami ONZ, któż jednak ma wyrokować o tym, co jest albo nie jest z tymi celami sprzeczne? Czyż walka przeciwko obcym wojskom, które do mojego kraju wtargnęły, jest sprzeczna z celami i zadaniami ONZ? A to właśnie jest przypadek inwazji wojsk amerykańskich albo wielonarodowych w Afganistanie, Iraku, Jugosławii. Zgromadzenie Ogólne ONZ będzie gło-

sowało nad tym, czyje wojska są prawomocnie czy nieprawomocnie w innym kraju albo kto ma rację w tej lub innej z licznych wojen domowych w Afryce? Ta ONZ, w której przewodniczącym Komisji Praw Człowieka był przedstawiciel Iraku Saddama Husajna i gdzie mają swoje miejsce różne reżymy tyrańskie masowo stosujące tortury i wypędzania ludności? Ale każdy ubiegający się o status azylanta – z dobrych powodów, bez żadnych powodów albo ze złych powodów – powołuje się na prawa człowieka i sądzi ponadto, że są one pogwałcone, gdy państwo, które go przyjmuje, daje mu nie takie mieszkanie, jakie by chciał, albo kieruje go do innej miejscowości, niżby sobie życzył. A i same interwencje zbrojne, które w imię praw człowieka są podejmowane – z błogosławieństwem ONZ czy bez niego – czy mamy je zawsze bez zastrzeżeń popierać. Dlaczego w tym miejscu na ziemi, a nie w innym, gdzie jest jeszcze gorzej?

Cóż więc w końcu niedobrego i niebudującego jest w proklamowaniu praw człowieka? Nie to przecież, że autorzy potępiają niewolnictwo, mordowanie ludzi, nierówność wobec prawa, dyskryminację religijną i liczne inne z dziejów dawnych i współczesnych dobrze znane okropności życia zbiorowego.

Czymże jest lista praw człowieka? Czym jest jej rousseauistyczny artykuł 1, wedle którego wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w swej godności i prawach, obdarzeni rozumem i sumieniem? Jest to typowy język ideologiczny przebrany w taki styl, jakby chodziło o stwierdzenie pewnego faktu, choć nikt nie potrafi powiedzieć, jak można by ustalić ów fakt osobliwy, że ludzie rodzą się wolni i równi, że wszyscy są posiadaczami rozumu i sumienia?

Czymże jest, powtórzmy, lista praw człowieka? Jest to ideologicznie wymyślona konstytucja dla wszystkich państw świata, przeszłych, teraźniejszych i przyszłych, projekt dobrotliwego ustroju, gdzie nikt cierpieć nie będzie i nie będzie znosił niedostatku, a wszyscy będą żyli w braterstwie. Ten projekt może być zwięźle streszczony tak; świat powinien być sprawiedliwy, nie zaś niesprawiedliwy. I któżby mógł oponować?

Komukolwiek ten projekt by się nie podobał, demaskowałby się jako wróg lepszego świata, herold niesprawiedliwości, który chce, by ludzkość żyła w niewoli, by były tyrańskie rządy, tortury, bezprawie, nędza i bezrobocie.

Taka jest ideologia. Rzeczywistość jest mną. Ludzie mordują się wzajem z najrozmaitszych powodów i mordowali się zawsze, poczynając od pierwszej pary braci zrodzonych drogą naturalną. Jest jednak bardzo wątpliwe, czy obwieszczenie, iż każdy ma prawo do życia, jest lepszym sposobem zapobiegania zabójstwom i wojnom, aniżeli odpowiednie przykazania Dekalogu poręczone boskim autorytetem, aniżeli sprawność organów ścigania i karania; najmniej zaś można liczyć na to, że dzięki owemu obwieszczeniu usunięte będą ze świata wojny. W każdym razie nieprzeliczona liczba wojen, napaści, ludobójczych wypraw, masakr i pogromów, jakie zdarzyły się od 1948 r., nie skłania do przypuszczenia tak śmiałego. W krytyce państw, gdzie rządzą tyrani i oprawcy, można oczywiście cytować prawa człowieka, ale mała jest szansa, że serca

tyranów będą poruszone tą lekturą, a sam spis praw człowieka nie podsuwa żadnych rad, jak zwalczać tyranów i oprawców.

Ustanowienia prawne, które mają chronić ludzi przed przemocą i dyskryminacją, nie muszą wcale odwoływać się do praw człowieka, a nawet są bez tego bardziej precyzyjne. Konstytucja Stanów Zjednoczonych, gdzie wolność wyznania jest całkowita, a oddzielenie religii od państwa rygorystycznie przestrzegane, nie powiada, że wolność religijna jest prawem człowieka, mówi tylko w pierwszej poprawce, że Kongres nie będzie uchwalał żadnych praw ustanawiających religię albo zakazujących jej swobodnego praktykowania, powiada też (poprawka 13.), że niewolnictwo nie będzie istniało w Stanach Zjednoczonych ani w jakimkolwiek miejscu poddanym ich jurysdykcji Są to ustanowienia prawne zwarte i przejrzyste, które pod żadnym względem nie byłyby lepsze, gdyby ustawodawcy dodali przy tej okazji, że chodzi tu o prawa człowieka.

Frazeologia praw człowieka wcale przy tym nie ma takiej mocy ideologicznej, by nie mogła służyć jako usprawiedliwienie prześladowań i terroru. Terror Francji rewolucyjnej niekoniecznie był sprzeczny z jej Deklaracją. Będziemy mieli wolność, kiedy się pozbedziemy wrogów wolności, rzekł Adolf Hitler, naśladując chyba Samt-Justa. Istotnie, ludzie mają prawo do równości, dlaczego by w imię tej zasady nie wyrznąć arystokratów albo bogaczy? A czy łagry sowieckie nie były narzędziem sprawiedliwości społecznej i wcieleniem ludzkiego prawa do pracy, wolności od bezrobocia?

Sama treść doktryny o prawach człowieka nie zawiera wprawdzie nic, co należy zwalczać. Ale bieg spraw świata, powiada Hegel w „Fenomenologii”, odnosi zwycięstwo „nad pompatycznymi deklaracjami o dobru ludzkości i jej uciemnieniu, o poświęceniu się dla dobra i o czynieniu złego użytku z talentów. Tego rodzaju idealne istoty i cele kruszą się jako puste słowa, które podnoszą serca, ale pozostawiają rozum pustym, które są budujące, ale nic nie budują. Są to deklaracje, których jedyną treścią jest to, że jednostka twierdząca, iż działa w imię tych szlachetnych celów i mająca na ustach takie wzniosłe frazesy, uchodzi we własnych oczach za istotę doskonałą puszy się, napęnia głowę sobie i innym, ale nadętością pustą”.

Doktryna praw człowieka, prócz tego, że można ją łatwo zatrudnić, jak wszystkie dobre zasady, do celów najgorszych, ma jeszcze osobliwą stronę niebezpieczną. Upowszechniła ona w naszej cywilizacji atmosferę nieskończonych roszczeń ubranych w język tych praw. Czegokolwiek sobie życzę, czegokolwiek bym chciał, mniemam, że mi się to należy na mocy praw człowieka. Wystarczy czytać o procesach, które ludzie wytaczają innym ludziom albo instytucjom, domagając się spełnienia ich praw, czyli roszczeń. Człowiek żyjący ze świadczeń socjalnych twierdzi, że ma dostawać afrodyzjaki darmo, bo przecież ma prawo do przyjemności seksualnych. Mam prawo do informacji, a prawo to jest pogwałcone, kiedy mi się każe płacić za używanie telewizji. Oto alkoholicy skarżą przed sądami producentów napojów alkoholowych,

k którzy nie powiadomili pijaków, że alkohol szkodzi. Nie słyszałem, przyznają, by młody człowiek skarżył się, że jego prawa ludzkie są pogwałcone, bo nie chce z nim spać pewna dziewczyna, ale nie zdziwiłbym się wcale, gdyby i takie skargi były podnoszone. Wszystkie roszczenia – uzasadnione albo nieuzasadnione, rozumne albo absurdalne, z prawdziwego i bolesnego niedostatku wyrosłe albo z bezmyślnej zawiści – dają się w naszej kulturze przedstawić w kategoriach praw człowieka i ich pogwałceń.

W amerykańskiej Deklaracji niepodległości czytamy, że człowiek ma prawo do zabiegania o swoje szczęście, nie mówi ona jednak, że człowiek ma prawo do szczęścia. My jednak zdajemy się absurdalnie wierzyć, że właśnie prawo do szczęścia nam przysługuje i wszystkie nasze pretensje do świata możemy wydedukować z abstrakcyjnych praw człowieka. Jest to ideologia łatwa, która kodyfikuje i uświęca wszystkie nasze możliwe i niemożliwe marzenia.

Skoro, jak mówił Kant, nic całkiem prostego nie da się wykroić z tak krzywego drewna jak to, z jakiego człowiek został wycięty, restrykcje prawne, zakazy i nakazy, groźby i kary są nam nieodzowne zawsze i wszędzie. Różne takie restrykcje i uprawnienia, które można wyprowadzić z listy praw człowieka, są potrzebne i zazwyczaj są obecne w prawodawstwie krajów cywilizowanych: dobre jest domniemanie niewinności w procesie karnym, dobre jest, że przy zawieraniu małżeństwa potrzebna jest zgoda obu stron, że sądy powinny być niezależne, że nie powinno być dyskryminacji ze względu na religię, rasę, płeć itd.

Wszystkie te i liczne inne reguły chronią jednostki przed przemocą państwa, Kościołów lub nawet obyczajów. Wszystkie te zakazy i nakazy obecne w prawie nie muszą jednak, a nawet nie powinny być uprawnieszczone w ten sposób, że wynikają one jakoby z praw człowieka. Prawa, wcześniej cytowane, z dopełnień do konstytucji amerykańskiej, które ustanawiają wolność religijną, świeckie państwo, swobodę słowa oraz zakaz niewolnictwa, są dobre właśnie jako restrykcje prawne – filozofowie mogą rozmyślać oczywiście nad ich teoretycznymi podstawami, ale legislacja jest lepsza i jaśniejsza, gdy jest wolna od filozoficznych czy teologicznych doktryn, takich właśnie jak uniwersalne prawa człowieka. „Kongres nie będzie zakazywał praktykowania żadnej religii”: dosyć.

W oczach sceptyków i krytyków prawa człowieka odnosiły się właściwie do fikcji człowieka abstrakcyjnego, wymyślonego przez ideologów Oświecenia; jest to człowiek nieosadzony w historii, niezający i niepotrzebujący historii, oczyszczony z przynależności do jakiegokolwiek z licznych zróżnicowanych kultur ziemi, człowiek, który jest czystym umysłem, wcieleniem zasad doktrynalnych, nie zaś realnym uczestnikiem zbiorowych, klasowych, narodowych czy religijnych konfliktów i walk, zdaje się, że ten człowiek nie mówi nawet żadnym z tysięcy poszczególnych języków i dialektów świata, ale językiem w ogóle, równie uniwersalnym jak prawa arytmetyki. Nie należy też do żadnej wiary religijnej czy kościoła. Ale, powiadali krytycy, taki człowiek nie istnieje.

Jest w tej krytyce jakaś racja istotna, nie jest jednak pewne, jak daleko ta racja się rozciąga. Taki człowiek w rzeczy samej nie istnieje, nie wiemy jednak, jak blisko może do niego zaprowadzić proces tzw. globalizacji. Na razie na pewno daleko nam do tej istoty, wcielonej może przez pewną – dość znaczną – liczbę europejskich i północnoamerykańskich akademików. Mamy w angielszczyźnie globalną namiastkę języka, który jako praktyczny instrument jest łatwy do wyuczenia dla innojęzycznych, ale nie wystarczy do twórczości kulturalnej.

Mimo wszystkich synkretyzmów i ekumenizmów jedność wiary religijnej nie wydaje się dziś bliższa, niż była lat temu 200, a może i dalsza. Narodowe i plemienne zróżnicowania i samoidentyfikacje nie są w zaniku, a nieraz zdają się w siłę porastać i groźne katastrofy powodować.

Krytyka ta jednak łatwo podpowiadała taką oto zniechęcającą konkluzję: a więc zostawmy w spokoju wszystkie, jakiegokolwiek by były, tradycje cywilizacyjne, nie próbujmy im zaszczepiać naszych europejskich schematów ustrojowych, które tam nie pasują z racji kulturowych, a jeśli się przyjmują, to w formach chorobliwie zniekształconych czy karłowatych. Stąd zaś następny wniosek: tam gdzie rządzą tyrani, którzy masowo stosują mordy i tortury, niechaj to nadal robią, widocznie taka jest tradycja cywilizacyjna tych obszarów, nie ruszajmy zwyczajów, na mocy którego rodzice umawiają się co do małżeństwa ich dzieci, a dzieci, gdy dorosną, muszą te umowy honorować; gdzie kobiety nie mają pełnych praw cywilnych, niech nie mają nadal; pozwólmy okaleczać małe dziewczynki, pozwólmy kamienować za cudzołóstwo, bo to część tradycyjnego obyczaju.

Ale takie wnioski z poszanowania cudzych tradycji wydają się nam czy większości z nas, w cywilizacji europejskiej wykształconych, trudne do przełknięcia. Może więc jednak trzeba nam wykrzykiwać nieustannie naszą Deklarację i zmuszać barbarzyńców, by się poprawili? Może trzeba sobie zrobić katalog sukcesów i porażek w działaniu tej naszej nadzwyczajnie aktywnej i hałaśliwej fabryki ideologicznej, jaką są prawa człowieka, i rozważyć, co jest albo nie jest skuteczne. Jak we wszystkich sprawach ludzkich, tam gdzie są sprzeczne racje, najlepiej szukać rozstrzygnięć kompromisowych, o ile są na nie widoki. Świat nadal jest pełen krzywd i okrucieństw i pouczenia nasze często są bezskuteczne. Różne tyrańskie ustroje zostały obalone przemocą, inne poprawiły się pod pewnymi względami ku pożytkowi mieszkańców, ale poprawiły się nie przez medytację nad Deklaracją praw człowieka, ale przez to, że poprzednie formy tyranii wpędzały kraje w stagnację gospodarczą i osłabiały politycznie. Dobrze jest uprawiać propagandę na rzecz równych praw kobiet i zniesienia tortur, w nadziei, że jeśli barbarzyńcy się nie ucywilizują, to przynajmniej powstydzą się swego barbarzyństwa w pewnych sprawach najbardziej dla ludzi dotkliwych.

Niektóre instytucje, chociaż niezgodne z naszą listą praw, są jednak warte zachowania albo dlatego, że pełnią dobre funkcje, albo dlatego, że ich

likwidacja wywołałaby znacznie więcej strat cywilizacyjnych – np. konstytucyjne monarchie dynastyczne w Europie, np. samo Państwo Watykańskie, które przecież nie odpowiada standardom Deklaracji ONZ-owskiej, chociaż nikt o tym nie wspomina – słusznie nie wspomina. Pewne przywileje, jakimi cieszy się islam w krajach muzułmańskich, chociaż niezgodne z naszą listą, mogą być jednak uszanowane, jeśli nie są to mordercze teokracje; podobnie przywileje Kościoła anglikańskiego w Anglii. Wszystko zależy od stopnia tych przywilejów, stąd ogólne reguły są mało pomocne.

Nie powinniśmy też żądać, aby organizacje, które nie są częścią państwa, przestrzegały praw człowieka z naszej listy w swoim ustroju wewnętrznym, żeby więc np. Kościół rzymski na tej podstawie dopuścił kapłaństwo kobiet lub zniósł swoje potępienie praktyk homoseksualnych. Nikt dzisiaj nie jest przecież zmuszony do przynależności do Kościoła rzymskiego i może go bezkarnie porzucić, jeśli jego reguły go zniechęcają, wszystko jedno, jakie są podstawy tych reguł.

Jest jednak i druga strona tej sprawy – cywilizacyjne i duchowe szkody, jakie fanatyzm praw człowieka może wyrządzać. Oprócz wspomnianych właśnie niemądrych pretensji prywatnych podnoszonych w imię praw człowieka, oprócz absurdalnej wiary, że każdy z nas ma prawo do szczęścia i powinien uważać się głośno oraz na innych zwać własny niedostatek szczęścia, istnieją być może inne niepożądane cechy naszej kultury, które z upowszechnieniem wiary w prawa człowieka są powiązane. Wiemy, że wolność może być i bywa używana do złych celów. Rozpowszechnienie pornografii i obsesja seksu mają korzenie w tej wierze. Wolność słowa i druku jest także narzędziem upowszechniania kłamstw i oszczerstw z różnych pobudek politycznych i prywatnych w mediach, widzimy to codziennie. Niewątpliwi zbrodniarze korzystają z różnych schematów prawa, by w imię praw człowieka uniknąć kary.

Nie możemy jednak twierdzić, że w świecie, jaki jest dzisiaj, z jego wszechogarniającą siecią zależności wzajemnych, wolno nam zdać się bezpiecznie na kodeksy poszczególnych państw. Kodeks międzynarodowy, który służy do piętnowania reżymów tyrańskich, a nawet, jeśli to możliwe, do ich obalania przemocą z zewnątrz, jest z pewnością potrzebny Deklaracja praw człowieka, jakem próbował to uzasadniać, obfituje niechybnie – tam gdzie jest brana na serio – w efekty niebezpieczne, charakterystyczne dla cywilizacji zdominowanej przez mentalność roszczeniową, tę osobliwą nerwicę kulturalną, w której aprobata nieograniczonej żarłoczności każdego człowieka z osobna kojarzy się z przeciwną niezdolnością do uznania, że ludzie nieuchronnie różnią się pod rozmaitymi względami (ta nerwica mówi zarazem: „trzeba uszanować wszelkie różnice” oraz „wszyscy powinni być tacy sami”). Do tych efektów należy m.in. wielkie osłabienie skuteczności systemu karnego – o czym nieraz piszą – i tym samym wzrost przestępczości oraz rozluźnienie dyscypliny i standardów w szkołach. Lepiej niż Deklaracja praw człowieka, myślę sobie, służy-

łaby nam konwencja międzynarodowa, która by określała, czego nie wolno czynić władzy państwowej, konwencja ograniczeń, nie zaś uprawnień, a więc spis nie tego, do czego ja mam prawo, ale raczej spis tych rzeczy, których żadne państwo nie ma prawa czynić.

Te wszystkie dobrze zasłużone organizacje międzynarodowe, które odwołują się do praw człowieka, by demaskować bezprawie, tyranie, arbitralne uwięzienia, tortury, cenzurę, a także pomagać ludziom całego świata w nędzy i chorobach, są oczywiście bardzo potrzebne i w ramach takiej konwencji mogą dobrze funkcjonować. Żeby potępiać torturowanie ludzi, nie trzeba szukać uzasadnień, iż jest to niezgodne z prawami człowieka; podobnie, żeby zwalczać nędzę i choroby, nie musimy powoływać się na to, że nędza i choroby, tak przeciwne naszym naturalnym pragnieniom, są tym samym przeciwne prawom człowieka. Proste i tradycyjne odróżnienie dobra i zła wystarczy jako podstawa konwencji, o której mowa.

W logice, jak wiemy, jest zasada, że ze zdania prawdziwego mogą wynikać tylko zdania prawdziwe, ale ze zdania fałszywego mogą wynikać zarówno zdania fałszywe, jak i prawdziwe. Jest to zgodne ze zdrowym rozsądkiem. Inaczej w świecie reguł i wartości moralnych oraz ich skutków, które nie na mocy wynikania logicznego zachodzą, ale na mocy historycznych przypadków. W tych dziedzinach ze zła może powstawać zarówno zło, jak i dobro, a z dobra może powstawać zarówno dobro, jak i zło. To zawsze miejmy w pamięci, gdy rozmyślamy nad promienną wiarą Oświecenia i dobroczynnymi skutkami idei praw człowieka.

KIEDY KOBIETY STANĄ SIĘ LUDŹMI?

Źródło: „Gazeta Wyborcza” z 29.05.2007

Wiemy, że tortury mają podłoże polityczne, i potrafimy dostrzec ich systemowy charakter. Ale kiedy ofiarami przemocy są kobiety, mówimy: to tylko jakiś świr, mężczyźni tacy nie są.

Brak równouprawnienia jest w życiu kobiet stałym elementem. Na całym świecie, podobnie jak przemoc na tle seksualnym. Gwałty przez obcych i znajomych mężczyzn, także własnych mężów, przemoc domowa, wymuszanie usług seksualnych, wykorzystywanie w przemyśle pornograficznym – we wszystkich tych sytuacjach kobiety, jak pokazuje Catharine MacKinnon, padają ofiarą agresji i wyzysku „w sposób systemowy i systematyczny dlatego, że są kobietami”.

Mimo że przemoc wobec kobiet jest słabo opisana, a jej skala niedoszacowana, z danych i tak wynika, że wszędzie występuje w ogromnym natężeniu (przytaczane przez MacKinnon badania pokazują, że przemoc domowa w USA, Japonii i Indiach ma podobną skalę). Według raportu ONZ z 1989 r. „przemoc i łamanie praw w domu zagrażają wszystkim kobietom niezależnie od pozycji społecznej, wyznania, koloru skóry i kręgu kulturowego”. To samo dotyczy gwałtów w czasie wojny – dobrze udokumentowane masowe gwałty na Bośniaczkach to tylko jeden przykład upiornej rzeczywistości typowej dla większości konfliktów zbrojnych [...].

Choć zbrodnie dotyczące kobiet są tak bardzo powszechne, prawnicy zajmujący się międzynarodowymi prawami człowieka nie zajmują się nimi w sposób zadowalający – o ile w ogóle się zajmują. Typowe jest, jak określa MacKinnon, „podwójne zaprzeczenie”. Łamanie praw kobiet uchodzi za zjawisko tak straszne, że aż niewiarygodne, albo za nazbyt pospolite, by uznać je za istotne pogwałcenie praw człowieka.

Do niedawna brakowało standardów, żeby w kategoriach praw człowieka osądzić gwałt lub tortury o charakterze seksualnym. Wszak odpowiednie normy ustanawiali mężczyźni z myślą o męskim życiu. „Mężczyźni tego nie potrzebują, więc kobiety tego nie dostają”. Ten brak znaczył, że kobiety wciąż jeszcze nie stały się w pełni ludźmi, w prawnym i politycznym sensie, którym przysługują równe, egzekwowalne prawa człowieka.

Ostatnie lata przyniosły pewien postęp. Umowy międzynarodowe, przede wszystkim konwencja na rzecz eliminacji wszelkich form dyskryminacji kobiet z 1979 r., zwróciły uwagę na nadużycia związane z płcią, jak przemoc domowa

i molestowanie. Twórcze wykorzystanie istniejących przepisów pozwoliło niektórym kobietom wygrać z ich dręczycielami w sprawach przekraczających granice państw. Równocześnie kobietom zrzeszonym w nieformalnych organizacjach pozarządowych i w międzynarodowych ruchach kobiecych udało się zainteresować społeczność międzynarodową takimi sprawami jak handel żywym towarem czy gwałty wojenne. Według MacKinnon „sprzeciw kobiet wobec ich pozycji i traktowania” stanowi dziś „ostrze przemian w międzynarodowych prawach człowieka”.

Sama MacKinnon odegrała tu istotną rolę. Jest dobrze znana jako feministka, więc łatwo zapomnieć, że jest też prawniczką, i to skuteczną. Reprezentując grupę kobiet zgwałconych w czasie konfliktu bośniackiego, w sprawie „Kadić kontra Karadžić” wykorzystała mało znaną amerykańską ustawę o rozszczeniu cudzoziemców. Umożliwia ona wytaczanie spraw cywilnych przeciwko obywatelom obcych krajów w amerykańskich sądach, o ile wyrok można wykonać na terytorium USA. MacKinnon pozwała przywódcę Serbów bośniackich Radovana Karadžicia w imieniu grupy kobiet żądających zadośćuczynienia za „zbrodnie seksualne o charakterze ludobójczym dokonane w wyniku [jego] polityki czystek etnicznych”. 10 sierpnia 2000 r. sąd stanu Nowy Jork zasądził odszkodowanie oraz stałą rentę dla powódek w łącznej wysokości 745 milionów dolarów. Za udział w tym precedensowym procesie w 2001 r. MacKinnon została jedną z finalistek konkursu na adwokata roku organizowanego przez stowarzyszenie Adwokaci na rzecz Sprawiedliwości Publicznej.

MacKinnon zebrała swoje wystąpienia i artykuły z ostatnich 20 lat dotyczące równouprawnienia płci i prawa międzynarodowego. Powstała znakomita, bodaj najlepsza ze wszystkich jej książek. Nosi tytuł „Are Women Human?” („Czy kobiety są ludźmi?”), budzi dyskomfort w najlepszym tego słowa znaczeniu i pokazuje, że jej autorka to nie tylko fantastycznie płodna myślicielka feministyczna zdolna postrzegać rzeczywistość z nowych perspektyw (właśnie rzeczywistość, a nie półrzeczywistość, jak to zwykle bywa), ale też jedna z najbardziej twórczych znawczyń prawa międzynarodowego.

Głównym tematem prac MacKinnon, stale i przekonująco przez nią zgłębianym, jest hipokryzja systemu międzynarodowego, który potrafi stawiać opór zbrodniom przeciw ludzkości, ale nie stać go na sprzeciw, gdy ofiarami podobnych czynów padają kobiety – choć dzieje się tak niemal codziennie. Wydaje nam się na przykład, że wiemy, na czym polegają tortury: na zastosowaniu wobec kogoś przemocy, po to by go podporządkować i upokorzyć. Kiedy jednak przemoc służy podporządkowywaniu i upokarzaniu kobiet „w domostwach Nebraski (...), a nie w więzieniach chilijskich”, nie nazywamy tego torturą i z jakiegoś powodu wydaje nam się, że to nie to samo. Tortury w Chile nie są zbywane jako działania zdegenerowanych jednostek. Wiemy, że mają podłoże polityczne, i potrafimy dostrzec ich systemowy charakter. Kiedy zaś ofiarami przemocy padają kobiety w Nebrasce, mówimy, ach, to tylko

jakiś świr, przecież mężczyźni wcale tacy nie są. Czy jednak wobec skali tego zjawiska nie wypadałoby zadać paru dodatkowych pytań?

Mamy też koncepcję wojny i wydaje nam się, że wiemy, czym jest wojna: ludzie zadają sobie rany i śmierć, walcząc o terytorium lub władzę. Ale kiedy mężczyźni gwałcą kobiety, by sprawować nad nimi władzę, nie zwracamy na to uwagi „Trudno oprzeć się wrażeniu, że wojną nazywamy to, co robią sobie nawzajem mężczyźni, a to, co robią kobietom, uchodzi za element życia codziennego”.

MacKinnon bezlitośnie odsłania szkodliwość tradycyjnego liberalnego rozróżnienia „sfery publicznej” i „sfery prywatnej”, które osłania gwałt małżeński i przemoc domową przed wzrokiem opinii publicznej i wpaja ludziom przekonanie, że są to zjawiska pozapolityczne. „Dlaczego pozapolityczne? (...) To, że być może znamy naszego prześladowcę, nie oznacza, że nasza przynależność do grupy wybranej jako obiekt przemocy nie ma znaczenia dla naszej sytuacji. Tak czy inaczej idzie o przemoc systematyczną i opartą na przynależności do grupy, zdefiniowaną (...) przez społeczną dystrybucję władzy”.

Dwa najbardziej poruszające artykuły w tym zbiorze to „Seksualność ludobójstwa” i „Kobiety 11 września”, gdzie MacKinnon przygląda się powszechnie przyjętym na forum międzynarodowym definicjom ludobójstwa i terroryzmu i twierdzi, że wiele męskich działań skierowanych przeciw kobietom mieści się przynajmniej w jednej z tych definicji. Zgodnie z ONZ-owską konwencją o ludobójstwie oznacza ono zabijanie członków danej grupy lub zadawanie im poważnych obrażeń fizycznych bądź psychicznych z zamiarem całkowitego bądź częściowego wyniszczenia. Wymieniane są tu grupy „narodowościowe, etniczne, rasowe lub wyznaniowe”, toteż przemoc wobec kobiet ewidentnie nie spełnia warunków tej definicji. Jednak przecież znaczna część aktów przemocy wobec kobiet również polega na zadawaniu im „poważnych obrażeń” z tej racji, że są kobietami, i można powiedzieć, że ma na celu „częściowe” zniszczenie, jeżeli bowiem dręczenie psychiczne wystarcza, by mówić o ludobójstwie, to „zniszczenie” nie musi oznaczać „zabijania”, ale „wykluczenie z kręgu pełnego człowieczeństwa” – a tego kobiety doświadczają regularnie.

Na podstawie licznych przypadków gwałtów dokonanych w kontekście działań uznanych za ludobójstwo (w tym zarówno Holocaustu, jak i konfliktu bośniackiego) MacKinnon twierdzi, że nie chodzi tu o jakąś szczególną odmianę gwałtu. „W tym sensie gwałt dokonany w ramach ludobójstwa ma takie same skutki jak każdy inny rozbija tożsamość, naznacza nas jako podrzędne, jako uszkodzone, tym samym zaś niszczy poczucie wspólnoty będące spoiwem grupy”. Wygodnie jest nie dostrzegać ludobójstwa tak bardzo rozproszonego, wielonarodowego i trwałego MacKinnon wzywa społeczność międzynarodową, by zmierzyła się z pytaniem, jak awansować przemoc wobec kobiet do rangi potworności w pełnym tego słowa znaczeniu. „Gdyby kobiety postrzegano

jako grupę, którą naprawdę można zniszczyć, przemoc wobec nich również kwalifikowałaby się jako ludobójstwo. Ale to oczywiście tylko gdybanie”.

Również „terroryzm” to zdaniem MacKinnon pojęcie, które z perspektywy kobiecej wymagałoby przeformułowania. Po 11 września społeczność międzynarodowa musiała stworzyć nową formułę opisu i potępienia dla nowego typu zorganizowanej przemocy, który nie mieścił się w dotychczasowych definicjach wojny. Formułę znaleziono, ale znów przeoczono konsekwencje tych nowych pojęć dla życia kobiet. Terroryzm różni się od wojny, bo jego sprawcy nie są związani z państwem i nie biorą udziału w oficjalnie ogłoszonym konflikcie. „Elementy wspólne to premedytacja zamiast spontaniczności, ideologiczny i polityczny, a nie kryminalny charakter motywacji, agresja wobec ludności cywilnej (zwanej niekiedy »niewinnymi ofiarami«) oraz grupy subnarodowe jako sprawcy. Jakich kryteriów nie spełnia przemoc wobec kobiet?” Znaczna jej część – gwałty zbiorowe, prześladowanie i molestowanie na tle seksualnym, handel żywym towarem – odbywa się w sposób planowany. Ofiary są przecież „niewinne”, a status kobiet wobec mężczyzn jest kwestią „polityczną”, nieprawdą? A motywacje mężczyzn nie są tylko motywacjami jakiegoś izolowanego przestępcy czy świra. Często mają charakter ideologiczny, wyrażają przekonanie, że kobiety są dla mężczyzn i powinny być im podporządkowane. Jak powinny wyglądać prawne konsekwencje rozpoznania tych podobieństw, nie zostało jeszcze dokładnie przemyślane. Jedno wszakże jest jasne. Państwo, które z wielką emfazą ogłasza, że zrobi to czy owo innym państwom, ponieważ „służą terrorystom za schronienie”, a zarazem nie wykazuje najmniejszego zainteresowania państwami, które nie chcą zakazać przemocy wobec kobiet, po prostu uprawia hipokryzję. MacKinnon obnaża tę hipokryzję i zachęca ludzi, aby rozejrzeli się za skutecznymi środkami zaradczymi o charakterze prawnym, skoro uważają kobiety za pełnowartościowe istoty ludzkie zasługujące na prawną ochronę” kiedy kobiety staną się ludźmi? Kiedy?”

MacKinnon nieustannie broni koncepcji równości. Podobne traktowanie – podkreśla – to za mało, by zapewnić rzeczywiście „równą ochronę” prawną. Równość formalna często maskuje, a nawet umacnia podskórne nierówności. Musimy nastawie się na ideę wolności od hierarchii, dominacji i podporządkowania. Ta myśl odegrała ważną rolę jeszcze przed książką MacKinnon, mianowicie w sferze prawa rasowego. obrońcy przepisów zakazujących małżeństw mieszanych podkreślali, że analogicznie traktuje ono Murzynów i białych. Murzyni nie mogą zawierać małżeństw z białymi, a biali z Murzynami. Sąd najwyższy unieważnił te przepisy, odwołując się do równej ochrony prawnej zagwarantowanej w czternastej poprawce, ponieważ uznał, że podtrzymują reżim „supremacji białych”. MacKinnon przeprowadza analogiczne rozumowanie w sferze płci. Odmawiając kobietom przywilejów niezbędnych, by mogły funkcjonować na równych zasadach (np. ubezpieczeń zdrowotnych dla ciężarnych), naruszamy zasadę równej ochrony, nawet gdy mężczyźni traktowani

są podobnie (mężczyznom, podobnie jak kobietom, nie przysługuje ubezpieczenie zdrowotne z powodu ciąży). Ta intuicja wpłynęła na sposób myślenia o równości płci, molestowaniu seksualnym i znaczeniu równej ochrony prawnej. Uważa się powszechnie, że mało która praca napisana przez prawnika naukowca wywarła tak zasadniczy wpływ na prawo jak „Sexual Harassment of Working Women” („Molestowanie seksualne kobiet w pracy”) autorstwa MacKinnon. W najnowszej książce MacKinnon raz jeszcze objaśnia swą teorię równości i pokazuje jej działanie w najrozmaitszych kontekstach międzynarodowych.

„Are Women Human?” zawiera cenne spostrzeżenia na temat teorii feminizmu i jej stosunku do rzeczywistości politycznej. W tekście „Teoria to nie luksus” MacKinnon odpowiada krytykom wątpiącym, czy ludzie wykluczeni mogą odnieść jakakolwiek korzyść z „teorii”. Ci krytycy to albo wyzbyci zrozumienia mężczyźni, którzy mawiają: „to tylko teoria”, by zdewaluować tak nazwane zjawisko i przeciwstawić je (postrzeganej na własną modłę) „rzeczywistości”, albo kobiety uważające teorię za męskie narzędzie, którego feministki powinny unikać. Feminizm potrzebuje teorii – przekonuje MacKinnon – ponieważ teoria pokazuje świat w nowy sposób, „pozwala go zrozumieć i zmienić”. Teoria to nie wróg, ale niezbędny sprzymierzeniec kobiet „w ich rzeczywistym życiu”, ponieważ owa rzeczywistość często pozostaje niewidzialna, dopóki teoria nie wydobędzie jej istotnych rysów na światło dzienne.

W przeciwieństwie do wielu innych teorii – twierdzi MacKinnon – feminizm ma charakter oddolny: wyrasta z zagłuszanej rzeczywistości kobiecego życia. Jego „rozwój teoretyczny warunkują realia kobiecego położenia”. Celem feminizmu jest uwidocznienie tego położenia, uczynienie go bardziej zrozumiałym – nie jako konstrukcji ideologicznej, ale jako czegoś, co naprawdę działo się i dzieje. „Okazuje się, że kobieca rzeczywistość, kiedy wyrwać ją ze stanu palącej niewidzialności, często daje się opisać na inne sposoby i przy odrobinie dobrej woli prawie każdy potrafi ją zrozumieć. (...) Nasze słowa były wiarygodne, bo były prawdziwe”.

Teoria feministyczna powinna dotyczyć rzeczywistości – uważa MacKinnon – i dlatego niepokoją ją ekscesy akademickiego postmodernizmu. Jeden z najlepszych esejów w książce nosi tytuł „Postmodernizm i prawa człowieka” i powinien być lekturą obowiązkową dla wszystkich studentów na wydziałach humanistycznych. MacKinnon odnosi się do kwestii poruszanych już przez innych lewicowych krytyków postmodernizmu – zwłaszcza Noama Chomsky’ego i Tanikę Sarkar – ale robi to w sposób zabójczo dowcipny i całkowicie niepodrabialny. To, że płeć kulturowa (gender) jest wytworem społecznym, nie znaczy, że nie istnieje. „Otóż właśnie istnieje – jest częścią społeczeństwa, w którym żyjemy”. Mówiąc, że feministki niesłusznie przypisują wszystkim kobietom wspólne cechy, „poruszamy kwestię nie tyle teoretyczną, co empiryczną. Czy istnieją zjawiska, które można (...) odnaleźć w rzeczywistym (...) położeniu kobiet w czasie i przestrzeni? Kobiety donoszą o istnieniu takich prawidłowości. Jedną

z nich jest choćby nierówność płci, która albo istnieje, albo nie. (...) Jeśli już wykryliśmy, że istnieje, trzeba by stwierdzić, że jej nie ma; na przykład wykazać, że okaleczanie kobiecych narządów rodnych jest zbiorowym złudzeniem albo że jest nieszkodliwe, albo że ma charakter równościowy. (...) O ile rozumiem, postmodernizm nie podoba się myśl, że kobiety wszędzie są traktowane gorzej. Ano cóż, nam też nie sprawia to przyjemności”.

Na temat postmodernistycznej krytyki uniwersalizmu MacKinnon pisze: „Również atak postmodernistów na uniwersalizm posuwa się odrobinę za daleko. Bardzo mi przykro, ale śmierć jest faktem uniwersalnym – jej skuteczność zbliża się do stu procent. (.) Niemały to ambaras dla antyesencjalistów, którzy przedkładają wloty fantazji nad brutalną rzeczywistość, ale życie i śmierć to całkiem podstawowa opozycja binarna, i to niezbyt zniuansowana, zwłaszcza od strony śmierci – przynajmniej, jak się zdaje, z punktu widzenia żyjących. Ba, pod pewnymi względami ma ona wręcz charakter biologiczny. Pogląd, że nie ma nic zasadniczego, tj. że nie istnieją żadne kategorie ogólnoludzkie, jest poglądem cokolwiek dogmatycznym. Wystarczy spytać człowieka, który o świecie ma zostać rozstrzelany”.

Niektóre twierdzenia autorki „Are Women Human?” budzą jednak moje wątpliwości. Nie jestem pewna, czy jej przekonanie o wyższości prawa cywilnego nad karnym jako narzędzia walki o równość płci nie jest przesadne i czy wynika z konkretnych sukcesów jej strategii w sprawie „Kadić kontra Karadzić”. MacKinnon niewątpliwie ma rację, twierdząc, że przepisy karne często nie są egzekwowane w dostatecznym stopniu i że tam, gdzie postępowanie karne jest niemożliwe, jedynym sposobem na dochodzenie sprawiedliwości bywa dla ofiary proces cywilny. Nie oznacza to jednak, że metody cywilne powinny być jakoś ogólnie „preferowane”, z całą też pewnością życie kobiet nie ulegnie znaczącej poprawie, dopóki przepisy prawa karnego nie zostaną odpowiednio dostosowane (chodzi m.in. o adekwatną definicję gwałtu i uznanie, że może on mieć miejsce również w małżeństwie) i nie będą odpowiednio egzekwowane.

Jeszcze bardziej niepokoi mnie przekonanie MacKinnon, że kobiety powinny skupić swoją aktywność raczej na sferze międzynarodowej niż na wewnątrzpaństwowej. Oczywiście krzywdy kobiet są we wszystkich krajach przynębiająco podobne. Dlatego właśnie międzynarodowy ruch kobiet potrafił rozpoznać analogiczne problemy w różnych krajach i energicznie starał się znaleźć dla nich twórcze rozwiązanie. Oczywiście, że kiedy państwo nie robi nic, kobiety mogą skłonić je do działania, wszczynając hałas na arenie międzynarodowej – ta strategia wielokrotnie przyniosła efekty. I oczywiście, że pewne zagadnienia faktycznie wymagają międzynarodowych rozwiązań. Na przykład handlu żywym towarem, jak słusznie zauważa MacKinnon, nie da się zwalczyć bez międzynarodowych sankcji. To samo dotyczy porozumień pracowniczych – rozwiązanie musi mieć charakter międzynarodowy, ponieważ półśrodki spowodują jedynie, że problem będzie się przemieszczał.

Jednak to państwo odgrywa zasadniczą rolę jako przestrzeń, w której może się realizować równouprawnienie płci. MacKinnon chwilami zbliża się do tezy, że nowoczesne państwo to przeżytek seksistowskiej epoki. Ale przecież to państwo jest największą znaną instytucją, która odpowiada przed wyborcami, i dlatego ma zasadnicze znaczenie dla kobiet, które chcą, by ich głos został usłyszany. W obronie państwa można też wysunąć argument moralny: jest to instytucja wyrażająca ludzkie pragnienie wspólnego życia wedle razem ustalonych praw. Państwo ogólnostanowowe, gdyby w ogóle istniało, miałyby zbyt wiele z tyranii narzucającej Indusom, Południowoafrykańczykom i Kanadyjczykom jedną i tę samą konstytucję, choć każda z tych grup być może chciałaby sama ją zdefiniować i dopracować jej szczegóły. Albo byłoby parodią, tak jak dziś niektóre umowy międzynarodowe.

MacKinnon jest prawniczką, jej wyobraźnię zawsze pobudzały doświadczenia kobiet w konkretnych sytuacjach prawnych: jej własnych klientek, powódek w precedensowych sprawach o molestowanie seksualne, kobiet wykorzystywanych w przemyśle pornograficznym, których świadectwa zebrała w książce „In Harm’s Way” („Żeby bolało”), czy Bośniaczek, które ostatnio reprezentowała. Ta wyjątkowa zdolność empatii chyba tłumaczy, dlaczego brak MacKinnon cierpliwości do znużonej pracy nad konstytucją, bez której nie sposób zapewnić równouprawnienia na poziomie państwowym, i dlaczego bardziej pociągają ją nieformalne kontakty w ramach międzynarodowego ruchu kobiet. Skoro jednak państwo tak często okazuje się głuche na głos kobiet – skąd to przeświadczenie, że bez zmian w poszczególnych państwach liberalnych można osiągnąć coś na poziomie międzynarodowym? Te dwie płaszczyzny muszą się uzupełniać i współkształtować. Obie trzeba kształtować poprzez pracę u podstaw, na poziomie najbardziej lokalnym. Przykładem niech będą Indie, gdzie na kształt demokracji silnie wpłynęły pomysły i dokonania kobiet, które dziś na mocy poprawki do konstytucji zajmują jedną trzecią miejsc w panćajatach, czyli lokalnych radach wiejskich.

MacKinnon ma jednak rację, że same przepisy i instytucje państwowe nie wystarczą. Żeby coś zmienić, potrzeba współdziałania na wszystkich poziomach społeczeństwa obywatelskiego. „Walka z przemocą wobec kobiet pokazuje, że działalność na rzecz pokoju wymaga aktywności społecznej; nie chodzi tu o sam brak otwartego konfliktu ani tym bardziej o jakiś rytualny podpis pod porozumieniem, czy o to, by zorganizować zawody w siłowaniu się na rękę i w końcu zagonić obie strony do łóżka, kiedy już zapanuje milczenie nagiej siły”. Przedstawiając się jako działaczka na rzecz pokoju, MacKinnon stawia ostre wyzwanie przeciwnikom, którzy z uporem narzucają jej stereotypowy wizerunek amazonki toczącej zaciekle bój przeciw męskim swobodom. Jej książka rzeczywiście jest wojownicza, a krzywdę i hipokryzję punktuje w sposób bezwzględny, ale w świecie, w którym kobiety wciąż są ofiarami przemocy, trzeba porządnej, wojowniczej teorii, by choć odrobinę przybliżyć pokój.

Kofi A. Annan

DWIE KONCEPCJE SUWERENNOŚCI

Źródło: „The Economist” z 18.09.1999
(przeł. Alicja Legutko-Dybowska)

Wydarzenia we Wschodnim Timorze, które nastąpiły w tak krótkim czasie po tragedii w Kosowie, ponownie zmuszają do skierowania uwagi na potrzebę interwencji w odpowiednim czasie przez wspólnotę międzynarodową, gdy śmierć i cierpienie dotyczą dużą ilość ludzi, a rząd nominalnie sprawujący władzę nie potrafi lub nie chce temu przeciwdziałać.

W Kosowie kilka państw zdecydowało się na interwencję bez konsultacji z Radą Bezpieczeństwa ONZ. W Timorze Rada podjęła decyzję o interwencji, ale dopiero po zachęcie ze strony Indonezji. Mamy nadzieję, że te działania pozwolą na natychmiastową stabilizację sytuacji, niemniej życie wielu setek – może nawet tysięcy – niewinnych ludzi już zostało stracone. Podobnie jak w Ruandzie pięć lat temu, wspólnota międzynarodowa spotyka się z oskarżeniami o niewystarczające działanie, podjęte zbyt późno.

Żaden z tych precedensów nie powinien wyznaczać standardów na nowe tysiąclecie. Tak jak dostaliśmy lekcję, iż świat nie powinien przypatrywać się z boku, jak prawa człowieka łamane są w sposób masowy i systematyczny, tak zrozumieliśmy również, że jeśli interwencja ma mieć trwałe poparcie ze strony narodów świata, musi ona opierać się na prawomocnych i powszechnych zasadach. Musimy lepiej zaadaptować nasz międzynarodowy system, by pasował do świata, gdzie pojawiły się nowe podmioty, nowe obowiązki oraz nowe szanse na pokój i postęp.

Suwerenność państwowa, w swoim najprostszym rozumieniu, ulega redefinicji – nie tylko poprzez siły globalizacyjne oraz współpracę międzynarodową. Państwa pojmują się dziś również jako narzędzia w służbie swoich narodów – nie odwrotnie. Jednocześnie – suwerenność jednostkowa – którą rozumiem jako fundamentalną wolność każdej jednostki, zabezpieczoną w karcie Narodów Zjednoczonych i późniejszych traktatach międzynarodowych – została wzmocniona przez odrodzoną i rozpowszechniającą się świadomość praw jednostek. Gdy dzisiaj czytamy Kartę, bardziej niż kiedykolwiek uświadamiamy sobie, iż jej celem jest ochrona poszczególnych jednostek, a nie ochrona tych, którzy je prześladują.

Owe zmiany w świecie nie ułatwiają podejmowania trudnych politycznych decyzji. Jednak zobowiązują nas do rewizji takich problemów jak możliwe reakcje ONZ na kryzysy humanitarne czy kwestii tego, dlaczego państwa wy-

rażają gotowość działania w jednych dziedzinach konfliktu, a w innych nie – nawet gdy te niosą ze sobą równą lub większą liczbę ofiar każdego dnia. Od Sierra Leone do Sudanu, od Angoli do Afganistanu – wszędzie są ludzie, którzy potrzebują czegoś więcej niż tylko wyrazów współczucia. Potrzebują prawdziwego, trwałego zaangażowania i pomocy w położeniu kresu cyklom przemocy oraz możliwości osiągnięcia pokoju i dostatku.

Ludobójstwo w Ruandzie pokazało nam, jak straszliwe mogą być konsekwencje braku działania w obliczu masowych mordów. Wszelako konflikt w Kosowie podniósł w tym roku równie ważne pytania odnośnie konsekwencji działania przy braku międzynarodowego konsensusu czy wyraźnego autorytetu prawa.

Uwyraźnił nam dylemat tak zwanej „interwencji humanitarnej.” Z jednej strony, czy użycie siły ze strony regionalnej organizacji bez mandatu Unii jest legalne? Z drugiej, czy można zgodzić się na trwanie masowego i systematycznego łamania praw człowieka, z poważnymi humanitarnymi tego konsekwencjami, i zostawienie tego poza jakąkolwiek kontrolą? Niezdolność wspólnoty międzynarodowej do pogodzenia tych dwóch współzawodniczących interesów w przypadku Kosowa można ocenić jedynie w kategoriach tragedii.

W celu uniknięcia takich tragedii w przyszłym stuleciu, ważne jest – jak sądzę – aby wspólnota międzynarodowa osiągnęła konsensus: nie tylko osiągając zgodę odnośnie zasady, iż masowe i systematyczne naruszenia prawa, gdziekolwiek mają one miejsce, muszą zostać poddane kontroli, lecz także co do sposobów podejmowania decyzji, jaka akcja jest konieczna, kiedy ją przedsięwziąć oraz kto powinien to zrobić. Konflikt w Kosowie oraz jego rezultat przyspieszyły debatę o znaczeniu ogólnościowym. A każdej stronie tej debaty można postawić trudne pytania.

Tym, którzy największe zagrożenie przyszłości międzynarodowego porządku upatrują w użyciu siły przy braku mandatu Rady Bezpieczeństwa, można powiedzieć: odłóżmy na bok Kosowo i zastanówmy się na Ruandą. Wyobraźcie sobie przez chwilę, że w te czarne dni i godziny, prowadzące do ludobójstwa, pojawiłaby się koalicja państw gotowych i chętnych to działań w obronie populacji Tutsi, ale Rada nie chciałaby lub opóźniała danie tej inicjatywie zielonego światła. Czy koalicja taka mogłaby więc beczynn timer przyglądać się przerażającemu rozwojowi wypadków?

Tych, dla których działanie w Kosowie obwieszczało nową erę, w której państwa i grupy państw mogą podjąć akcję zbrojną poza ustalonymi mechanizmami zapewniania realizacji prawa międzynarodowego, można zapytać: czy w tego typu interwencjach nie czai się niebezpieczeństwo podważenia niedoskonałego, niemniej wytrzymałego systemu bezpieczeństwa, realizowanego po drugiej wojnie światowej, a stworzenia groźnych precedensów dla przyszłych interwencji, bez wyraźnego kryterium odnośnie tego, kto i w jakich okolicznościach ma takie precedensy tworzyć? Nic w karcie Narodów Zjed-

noczonych nie wyklucza uznania, iż istnieją ponadpaństwowe prawa. Tym, o czym Karta mówi wyraźnie jest stwierdzenie, że „siła zbrojna nie zostanie użyta, o ile nie będzie to służyło wspólnemu interesowi.” Ale co jest wspólnym interesem? Kto go zdefiniuje? Kto będzie go bronił? Z czyjej decyzji? I przy użyciu jakich środków interwencyjnych? Zastanawiając się nad odpowiedziami na te fundamentalne pytania, widzę cztery aspekty interwencji, które należy szczególnie starannie rozważyć.

Po pierwsze, „interwencja” nie powinna być rozumiana jako coś, co odwołuje się jedynie do użycia siły. Tragiczna ironia wielu kryzysów, które we współczesnym świecie przeszły niezauważone, lub którym nikt nie próbował zaradzić, polega na tym, że można było im przeciwdziałać za pomocą dużo mniej ryzykownych aktów interwencji niż te, które w tym roku obserwowaliśmy w Jugosławii. Mimo wszystko zaangażowanie świata w utrzymanie pokoju, w pomoc humanitarną, w proces państwowej rehabilitacji i rekonstrukcji znacznie różni się w każdym regionie i w przypadku każdego kryzysu. Jeśli nowy rodzaj zaangażowania w akcję humanitarną ma utrzymać poparcie narodów świata, musi on być uniwersalny, i musi być postrzegany jako uniwersalny, niezależnie od regionu czy narodu. Ludzkość jest ostatecznie dobrem niepodzielnym.

Po drugie, jasnym jest, że same tradycyjne pojęcia suwerenności nie stanowią jedynej przeszkody w efektywnym działaniu w przypadku kryzysów humanitarnych. Nie mniej istotne są sposoby, w jaki państwa definiują swoje narodowe interesy. Od zakończenia zimnej wojny świat uległ dogłębnej przemianie, jednak obawiam się, czy naszym pojęciom interesu narodowego udało się za tymi zmianami nadążyć. W nowym stuleciu potrzebujemy nowej, szerszej definicji interesu narodowego, która mogłaby skłonić państwa do ściślejszego jednoczenia się w wysiłku osiągnięcia wspólnych celów i wartości. W kontekście wielu wyzwań, przed jakimi ludzkość dzisiaj staje, interes kolektywny staje się tożsamy z interesem narodowym.

Po trzecie, w przypadkach, gdy interwencja zbrojna staje się konieczna, Rada Bezpieczeństwa – a więc ciało, które odpowiedzialne jest za decyzje o użyciu siły zgodnie z prawem międzynarodowym – musi umieć podejmować działanie. Wybór nie może być pomiędzy jednością Rady i brakiem działania w obliczu ludobójstwa – jak miało to miejsce w przypadku Ruandy – a podziałem Rady i regionalnym działaniem – jak było w sytuacji Kosowa. Oba te przypadki ilustrują fakt, iż ONZ powinien być umieć znaleźć wspólną płaszczyznę w utrzymaniu zasad Karty i w postępowaniu na rzecz obrony naszej wspólnej ludzkości.

Równie istotna co siła Rady w zapewnianiu realizacji prawa międzynarodowego, jest jej siła odstraszenia i o ile Rada nie jest zdolna do wyraźnej kolektywnej deklaracji, gdy sprawa jest słuszna, a środki dostępne, jej wiarygodność w oczach świata może wyraźnie ucierpieć. Jeśli państwa wykazujące tendencje

do zachowań kryminalnych będą wiedziały, że granice nie stanowią absolutnej obrony – że Rada podejmie działanie, aby położyć kres najcięższym przestępstwom przeciwko ludzkości – wówczas będą one takich zachowań unikać, wiedząc, że nie mogą tego robić bezkarnie. Zgodnie z Kartą, Rada ma być obrońcą „interesu wspólnego”. O ile zatem nie będzie w ten sposób postrzegana – w sferze praw człowieka, współzależności i globalizacji – istnieje niebezpieczeństwo, że inni postanowią zająć jej miejsce.

Po czwarte, z chwilą ustania walk, międzynarodowe zaangażowanie w pokój musi być równie silne jak zaangażowanie w wojnę. Również i w takiej sytuacji podstawą jest konsekwencja. Podobnie jak zaangażowanie w akcję humanitarną, jeśli ma być uzasadnione, musi być powszechne, tak również i nasze zaangażowanie w pokój nie może ustąpić z chwilą zawieszenia broni. Zagospodarowanie rzeczywistości powojennej, jeśli chcemy zapewnić długotrwały pokój, wymaga nie mniej umiejętności, poświęcenia, środków niż sama wojna.

Owa rozwijająca się norma międzynarodowa, przyznająca słuszność interwencji w celu ochrony cywilów przed masowymi mordami będzie z pewnością nieustannie stawiała przed wspólnotą międzynarodową nowe poważne wyzwania. W niektórych częściach świata, będzie budziła nieufność, sceptycyzm, nawet wrogość. Wierzę jednak, że równoważąc zyski i straty, powinniśmy ją zaakceptować. Dlaczego? Ponieważ mimo wszystkich trudności związanych z wprowadzeniem jej w życie, wyraźnie pokazuje ona, że ludzkość mniej jest dzisiaj niż w przeszłości gotowa tolerować zadawane jej cierpienie, a bardziej skłonna podjąć przeciw temu kroki.

O BOWIĄZEK ZAPEWNIENIA OCHRONY

Źródło: „Przegląd NATO”, zima 2002

W następstwie zamachów terrorystycznych z 11 września 2001 roku dylemat związany z interwencjami humanitarnymi został odsunięty w cień przez inne zagadnienia, ale nie został ani rozwiązany, ani usunięty. Czy – i kiedy – państwa, działając indywidualnie lub we współpracy z innymi, są upoważnione do skorzystania z środków przymusu, a w szczególności do podjęcia działań wojskowych przeciwko innemu państwu – nie w związku z samoobroną i nie po to, aby usunąć jakieś poważne zagrożenie dla tradycyjnie rozumianego międzynarodowego pokoju i bezpieczeństwa, ale w celu objęcia ochroną osób znajdujących się na terytorium tego państwa?

Kwestia ta była przedmiotem niezliczonych debat w całej dekadzie lat 90., także wewnątrz NATO. Najważniejsze przypadki – zarówno takie, gdy interwencja miała miejsce, jak i te, gdy jej nie było – na trwałe wyryte są w naszej pamięci. Żaden z tych przypadków nie został załatwiony we właściwy sposób i w żadnym z nich działania nie były podejmowane „pewną ręką”. Całkowite fiasko międzynarodowej interwencji w Somalii w roku 1993, żałośnie nieostrożna reakcja na ludobójstwo w Rwandzie w roku 1994; bezradna obecność sił pokojowych ONZ, które w roku 1995 nie zapobiegły czystkom etnicznym w Srebrenicy, w Bośni i Hercegowinie, a potem interwencja NATO w Kosowie podjęta bez zgody Rady Bezpieczeństwa w 1999 r.

Każdy z tych poważnych przypadków wywoływał silne kontrowersje międzynarodowe, jednak zazwyczaj zbyt późno, aby kontrowersje te były użyteczne. Za żadnym razem ferment intelektualny nie był jednak wystarczająco silny, aby ustalone zostały podstawowe zasady dotyczące między innymi roli i zakresu odpowiedzialności Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz granic suwerenności państwa. W roku 1999 i ponownie w roku 2000 Sekretarz Generalny ONZ Kofi Annan wzywał Zgromadzenie Ogólne do znalezienia odpowiedzi na te zawile dylematy Annan postawił te kwestię najmocniej jak można. „Jeżeli interwencja humanitarna jest w istocie niedopuszczalnym pogwałceniem suwerenności, jak wobec tego powinniśmy reagować na wypadki podobne do tych w Rwandzie i Srebrenicy – na bardzo poważne i systematyczne łamanie praw człowieka, które godzi w samą ideę naszego wspólnego człowieczeństwa?”

To pytanie pozostało jednak bez odpowiedzi. Zwolennicy interwencji podejmowanych z przyczyn humanitarnych lub w obronie praw człowieka,

a także zaniepokojeni obrońcy suwerenności państwa coraz głębiej okopywali się w swoich przeciwległych okopach, z których do tej pory nie wyszli. W nowe stulecie weszliśmy z zaognionym sporem odnośnie do tego, czy istnieje prawo do interwencji, jak i kiedy powinno być ono stosowane, i w ramach czyich uprawnień.

Od czasu ataków terrorystycznych z września 2001 roku, uwaga skierowała się na inne dylematy: jak łapać i sądzić terrorystów, jak budować trwałe środki obrony przeciwko ich działaniom oraz czy dopuszczalne jest organizowanie wyprzedzających ataków przeciwko państwom posądzanym o bezprawne wejście w posiadanie broni masowego rażenia. Jednak echa starej debaty po-brzmiewają nawet w tym nowym kontekście. Prezydent USA George Bush – a w jakimś stopniu także brytyjski premier Tony Blair – wielokrotnie próbowali wzmacniać argumenty przemawiające za podjęciem działań wojskowych przeciwko Saddamowi Husseinowi, powołując się na „brutalne represje stosowane wobec własnego narodu” w Iraku. Natomiast w przypadku Czeczenii utrzymują się poważne wątpliwości, czy naprawdę należy pozwolić Rosji na egzekwowanie jej uprawnień do prowadzenia międzynarodowej kampanii w imię zwalczania terroryzmu, w nieograniczonym zakresie i bez stawiania pytań.

Poza tym jedynie kwestią czasu jest to, że znowu pojawią się doniesienia z jakiegoś zakątka świata o trwających tam lub spodziewanych masakrach i masowym głodzie, albo o gwałtach lub czystkach etnicznych. Widmo tego, że Zimbabwe podejmie świadomą politykę nie tylko uciskania, ale także głodzenia ludzi jest współczesnym mrozącym krew w żyłach przykładem z tej serii. A potem znowu będziemy pytać w Radzie Bezpieczeństwa w stolicach i w mediach – co mamy robić? Tym razem musimy znać odpowiedzi [...].

Właśnie po to aby udzielić odpowiedzi na te pytania we wrześniu 2000 r. Kanada stworzyła Międzynarodową Komisję ds. Interwencji i Suwerenności Państwa której współprzewodniczącymi byłem ja oraz algierski dyplomata i specjalny doradca ONZ Mohamed Sahnoun. Naszymi współpracownikami byli bardzo doświadczeni i wysoce wykwalifikowani analitycy i praktycy reprezentujący cały świat: Gisele Cote-Harper, Lee Hamilton Michael Ignatieff, Władimir Łukm, Klaus Naumann, Cyril Ramaphosa, Fidel Ramos, Cornelio Sommaruga, Eduardo Stein and Ramesh Thakur. Prowadziliśmy wszechstronne konsultacje i spotykaliśmy się w Afryce i Azji, jak również w Europie i Ameryce Północnej. Organizowaliśmy także okrągłe stoły i spotkania w Chinach Ameryce Łacińskiej na Bliskim Wschodzie i w Rosji.

Komisja od początku uznała że jeżeli ten raport ma być użyteczny musi być nie tylko zadowolający intelektualnie ale także praktyczny i wykazujący się mądrością polityczną – musiał zdobyć poparcie zarówno na Północy jak i na Południu rzeczywiście wskazywać drogę i motywować do działania. Aby pokonać różne nastawienia poszczególnych państw, raport musiał wносить coś nowego a nie tylko powtarzać znany lecz bezużyteczny akademicki re-

fren, że czasami trzeba podejmować trudny wybór pomiędzy tym co „legalne” i „uprawnione”.

Obraliśmy metodę odwrócenia tradycyjnej debaty tak aby był to nie tyle spór o „prawo do interwencji”, ale raczej o odpowiedzialność z zakresu ochrony. Postawienie pytania w ten sposób ma cztery zalety. Oświetla kwestię z perspektywy tych, którzy szukają lub potrzebują ochrony, a nie tych którzy mogą rozważać podjęcie interwencji, Główny punkt ciężkości jest ponownie tam, gdzie powinni być: na zobowiązaniu do ocalania społeczności przed masowym mordem, ochrony kobiet przed systematycznymi gwałtami oraz uchronienia dzieci przed głodem. To oznacza, że główna odpowiedzialność spoczywa na państwie, którego dotyczy ten problem. Jedynie w przypadku, gdy to państwo nie jest w stanie lub nie przejawia woli do wypełnienia swojego obowiązku ochrony, albo samo jest sprawcą zbrodni, wspólnota międzynarodowa jest zobowiązana do podjęcia działań na miejscu. „Ochroniać” oznacza więcej niż „interweniować”. Termin ten obejmuje nie tylko reagowanie, ale także zapobieganie i odbudowę. Oba te wymiary zostały w znacznym stopniu zaniedbane w tradycyjnej debacie na temat interwencji humanitarnych, a nadanie im właściwej rangi na równi z reagowaniem sprawia, że reagowanie – w stosownych przypadkach – staje się również łatwiejsze do zaakceptowania. Przede wszystkim, ten nowy język pomaga rozluźnić debatę polityczną: zainteresowane podmioty muszą zrewidować swoje stanowisko i na nowo przemyśleć, co jest rzeczywistym tematem sporu. Język interwencji humanitarnych – który sam w sobie był źródłem podziałów, jako że obrażał tych, którzy nie tolerowali odnoszenia pojęcia „humanitarny” do działań wojskowych – nie jest już obecnie językiem tej debaty. Łatwiej jest odnaleźć porozumienie [...].

Punktem wyjściowym do uzasadnienia tej zamiany koncepcji jest przesunięcie znaczeń odnośnie do samego pojęcia suwerenności państwa. Argumentowaliśmy, że podstawową treścią tego pojęcia nie powinien być nadzór, ale raczej odpowiedzialność. Narasta ogromna przepaść pomiędzy skodyfikowanym i zalecanym wzorem praktyki międzynarodowej – wyrażonym w Karcie Narodów Zjednoczonych, której dosłowne sformułowania podkreślają poszanowanie suwerenności państwa, w jej tradycyjnym znaczeniu datującym się jeszcze od Pokoju Westfalskiego – a rzeczywistym postępowaniem państw i ewolucją tych postaw w ciągu 56 lat, które upłynęły od podpisania Karty. Nowy nacisk na prawa człowieka, a ostatnio na bezpieczeństwo humanitarne uwypukla ograniczenia suwerenności. Intrygującym odkryciem dla Komisji, poczynionym podczas naszych wizyt w różnych zakątkach świata, była powszechna świadomość tej przepaści. Obrona suwerenności państwa, nawet przez jej najbardziej zdecydowanych zwolenników, nie obejmowała roszczeń do przyznania państwu nieograniczonej władzy w zakresie dowolnego postępowania wobec własnych obywateli.

Nie twierdziliśmy, że istnieją obecnie wystarczające podstawy w obrębie zasad i praktyki do stwierdzenia, iż wytworzyła się nowa formalna zasada zwyczajowego prawa międzynarodowego. Jednak stwierdziliśmy, że „obowiązek ochrony” staje się normą międzynarodową lub wiodącą zasadą postępowania dla międzynarodowej wspólnoty państw, która z dużym prawdopodobieństwem stanie się prawem zwyczajowym, jeżeli jeszcze bardziej utwierdzi się w praktyce postępowania państw i w stosunkach międzyrządowych.

Niezależnie od innych zakresów znaczeniowych tego pojęcia obowiązek ochrony wskazuje ponad wszystko na zobowiązanie do reagowania na przypadki, kiedy wyraźnie potrzebna jest ochrona humanitarna. Kiedy środki zapobiegawcze zawodzą jako metoda rozwiązywania problemu lub powstrzymywania eskalacji napięć oraz wtedy, gdy państwo nie jest w stanie lub nie przejawia woli do uzdrowienia sytuacji, wówczas może być pożądanym podjęcie interwencji przez innych członków szerszej wspólnoty państw. Te środki przymusu mogą obejmować posunięcia polityczne, gospodarcze i prawne, a – wyłącznie w ekstremalnych przypadkach – mogą oznaczać także podjęcie działań wojskowych.

Jednak, co to jest ekstremalny przypadek? Gdzie powinniśmy wyznaczyć granicę oddzielającą przypadki, gdzie – *prima facie* – interwencja jest uzasadniona? Jakie jeszcze inne warunki lub ograniczenia – jeśli w ogóle – powinny być stosowane do określenia, czy i jak powinna przebiegać interwencja? I najtrudniejsze pytanie – kto ma podejmować te wszystkie decyzje: kto powinien mieć ostateczne uprawnienia do określenia, czy wkroczenie w obszar działania suwerennego państwa, w tym z użyciem w potencjalnie szerokiej skali środków zabijania, powinno w ogóle mieć miejsce. Te pytania sprowokowały bardzo rozległą literaturę i niezwykle konkurencyjną terminologię, jednak w kluczowych kwestiach jest szerokie pole porozumienia. Zdaniem Komisji, wszystkie stosowne kryteria podejmowania decyzji można streścić w następujących sześciu punktach, obejmujących kryterium progowe, cztery kryteria ostrożności oraz kryterium upoważnienia.

Progowe kryterium słusznej sprawy

Aby wojskowa interwencja, podjęta w celu ochrony humanitarnej była uzasadniona, konieczne jest istnienie lub bezpośrednia groźba zaistnienia sytuacji, w której istotom ludzkim, wyrządzana jest poważna i niemożliwa do zadośćuczynienia krzywda należąca do następujących kategorii:

- *fakt lub obawa masowej utraty życia, w akcie zamierzonego ludobójstwa lub w innych okolicznościach, kiedy sytuacja jest wynikiem bądź świadomego działania państwa, bądź zaniechania z jego strony lub upadku państwowości; albo*
- *faktyczne lub spodziewane czystki etniczne na szeroką skalę, niezależnie od tego czy przeprowadzane w drodze zabójstwa, przymusowego wygnania, aktów terroru czy gwałtu.*

Ten próg musi być ustawiony wysoko i w nienaruszony sposób, zarówno ze względów konceptualnych (interwencja wojskowa musi być aktem niezwykle wyjątkowym) jak i z praktycznych względów natury politycznej (jeżeli interwencja ma być stosowana wtedy, gdy jest najbardziej potrzebna, nie można się do niej odwoływać zbyt często). Jedynie dwie sytuacje zostały określone jako upoważniony powód. Nie podejmuje się wysiłków w celu ilościowego sprecyzowania pojęć „masowa” lub „na szeroką skalę”, jednak w wyraźny sposób stwierdza się, że działanie wojskowe może być uzasadnione jako działanie wyprzedzające w odpowiedzi na wyraźne dowody świadczące o prawdopodobieństwie zaistnienia masowych mordów lub czystek etnicznych. Bez tej możliwości podjęcia działania wyprzedzającego, wspólnota międzynarodowa byłaby postawiona w moralnie niedopuszczalnej sytuacji, kiedy to byłaby zmuszona do oczekiwania na rozpoczęcie się aktów ludobójstwa i dopiero wtedy miałyby prawo od działania, aby te akty zakończyć.

Przedstawione progowe kryteria są wystarczająco ogólne, aby mogły obejmować nie tylko celowe akty skrajnego okrucieństwa, takie jak te, które zdarzyły się lub były przewidywane w Bośni i Hercegowinie, w Kosowie i w Rwandzie, ale także sytuacje upadku państwowości, które narażają ludność na masowe cierpienie głodu lub wojnę domową (tak jak w Somalii). Kryteria te mogłyby także potencjalnie obejmować przytłaczające katastrofy naturalne lub zniszczenia środowiska naturalnego, które same w sobie nie są uczynione ręką ludzką, ale jednocześnie dotknięte nimi państwo nie jest w stanie lub nie przejawia woli do sprostania sytuacji, albo wezwania pomocy, a istnieje fakt lub groźba znaczącej liczby ofiar.

Nie objęte tu przedstawionym kryterium progowym pozostają przypadki łamania praw człowieka, które niemal mieszczą się w definicji mordu lub czystek etnicznych (takie jak systematyczna dyskryminacja rasowa lub prześladowania polityczne), przypadki obalenia demokratycznie wybranych rządów oraz ratowanie przez państwo własnych obywateli znajdujących się na obcym terytorium. Chociaż sytuacje te w najwyższym stopniu zasługują na podjęcie różnego rodzaju działań zewnętrznych – włączając w stosownych przypadkach zastosowanie sankcji politycznych, ekonomicznych i wojskowych – nie są to sytuacje, które zdawałyby się usprawiedliwiać podjęcie działań wojskowych w celu zapewnienia ochrony humanitarnej.

Właściwe intencje

Zasadniczym i podstawowym celem interwencji, niezależnie od motywów, jakimi może kierować się państwo interweniujące, musi być powstrzymanie lub uniknięcie ludzkiego cierpienia.

Jest wiele metod, które pomagają zapewnić przestrzeganie tego kryterium. Jedną z nich jest zasada, że wojskowe interwencje zawsze mają charakter zbiorowy lub wielostronny, a nie są dziełem jednego państwa. Innym

sposobem jest przyjrzenie się, czy – i w jakim stopniu – interwencja ta jest popierana przez ludzi, dla dobra których ma być podjęta. Jeszcze kolejnym jest sprawdzenie, czy – i w jakim stopniu – uwzględniona została opinia pozostałych państw w regionie, oraz czy opinia jest pozytywna.

Brak jakichkolwiek wąsko zakreślonych interesów własnych jest być może stanem idealnym, ale nie zawsze jest szansa, aby był rzeczywistością. Mieszane motywy w stosunkach międzynarodowych – i poza nimi – są faktem. Ponadto, koszty ponoszone przez budżet oraz zagrożenie dla personelu zaangażowanego w jakiegokolwiek działania wojskowe mogą z politycznego punktu widzenia zmusić interweniujące państwo do tego, aby mogło się ono w jakimś stopniu powołać na interes narodowy uzasadniający interwencję, niezależnie od tego, jak altruistyczne były jego pierwotne motywy

Działanie w ostateczności

Interwencja wojskowa może być uzasadniona wyłącznie wtedy, gdy zbadane zostały wszystkie pozawojskowe opcje zapobieżenia lub pokojowego rozwiązania konfliktu oraz istnieje uzasadnione domniemanie, iż mniej drastyczne środki nie przyniosłyby skutku

Zobowiązanie do reagowania – z użyciem przymusu wojskowego – może jedynie być uzasadnione jeżeli w pełni wywiązano się z obowiązku zapobiegania. Nie oznacza to konieczności faktycznego wypróbowania i porażki każdej takiej opcji: często po prostu nie będzie czasu na wykonanie tej procedury. Oznacza to jednak, że muszą istnieć uzasadnione podstawy do tego, aby przypuszczać, że – uwzględniając wszystkie okoliczności, gdyby dany środek został podjęty, nie przyniosłby oczekiwanych skutków.

Proporcjonalne środki

Skala, czas trwania oraz intensywność planowanej interwencji wojskowej powinny być ograniczone do minimum niezbędnego do zapewnienia określonych celów w zakresie ochrony humanitarnej.

Podjęte działanie musi być proporcjonalne do przedstawionego celu oraz zgodne ze skalą zdarzenia, które pierwotnie go spowodowało. Oddziaływanie na system polityczny kraju, który będzie celem interwencji powinno być ograniczone do tego, co jest ściśle niezbędne do osiągnięcia celu interwencji.

Rozsądne perspektywy

Musi istnieć rozsądna szansa na sukces w zakresie powstrzymania lub zapobieżenia cierpieniom, które uzasadniły interwencję, tak aby nie istniało znaczące prawdopodobieństwo, iż skutki działania będą gorsze niż konsekwencje powstrzymania się od czynu.

Wojskowe działanie może być uzasadnione wyłącznie wtedy, gdy istnieje rozsądna szansa na jego powodzenie, a nie ma ryzyka, iż doprowadzi ono do jeszcze większego zaognienia sytuacji. Stosowanie tej zapobiegawczej zasady

prawdopodobnie wykluczyłyby – wyłącznie ze względów utylitarnych – działania wojskowe przeciwko któremukolwiek ze stałych członków Rady Bezpieczeństwa, nawet gdyby spełnione były wszystkie pozostałe warunki uzasadniające interwencję trudno sobie wyobrazić, aby udało się wtedy uniknąć bardzo poważnego konfliktu, czy z sukcesem osiągnąć pierwotne zamierzenie. To samo dotyczy innych mocarstw

Przywołuje to znaną kwestię podwójnych standardów. Tu odpowiedzią może być tylko stwierdzenie, iż fakt niemożliwości przeprowadzenia interwencji w każdym uzasadnionym przypadku nie uzasadnia niepodjęcia interwencji w ogóle.

Właściwe upoważnienie

Nie ma lepszego lub bardziej stosownego ciała, niż Rada Bezpieczeństwa Narodów Zjednoczonych, które mogłoby udzielić upoważnienia do przeprowadzenia interwencji wojskowej ze względu na cele humanitarne. Zadanie nie polega na tym, aby znaleźć alternatywę dla Rady Bezpieczeństwa, jako podmiotu zdolnego do udzielenia takiego upoważnienia, ale aby sprawić, że Rada Bezpieczeństwa będzie działać lepiej niż dotychczas.

W kwestii upoważnienia do przeprowadzenia interwencji wojskowej ze względów humanitarnych, nadrzędnym argumentem jest to, że ONZ, a w szczególności Rada Bezpieczeństwa powinny być pierwszą instancją. Trudne pytanie – w jaskrawy sposób postawione w związku z Kosowem – brzmi „czy powinny być ostatnią”.

W oczach Komisji, kwestia zasady pozostawała poza dyskusją Narody Zjednoczone są niewątpliwie główną instytucją upoważnioną do budowania, konsolidacji i wykorzystania uprawnień wspólnoty międzynarodowej. Ci, którzy w niektórych przypadkach podważają lub uchylają się od władzy ONZ jako jedyne prawomocnego strażnika pokoju i bezpieczeństwa międzynarodowego, ponoszą ryzyko prowadzenia do ogólnej erozji tej władzy oraz podważają zasadę ładu światowego opartego na prawie międzynarodowym i uniwersalnych normach.

Jeżeli z jakiegoś powodu Rada Bezpieczeństwa jest niezdolna lub nie wyraża chęci do podjęcia działania w kwestii, która jednoznacznie domaga się interwencji, zdaniem Komisji możliwe są tylko dwa rozwiązania instytucjonalne. Jednym z nich jest poddanie tej kwestii pod rozagę Ogólnemu Zgromadzeniu na Sesji Specjalnej w Sytuacji Nadzwyczajnej ramach formuły „Zjednoczeni w imię pokoju” (zastosowanej jako podstawa do podjęcia działań w Korei w roku 1950, w Egipcie w roku 1956 oraz w Kongo w roku 1960). W ten sposób można było, i to szybko, uzyskać rekomendację większości Zgromadzenia do podjęcia działań w przypadku Rwandy, a szczególnie Kosowa. Inny sposób to podjęcie działań za pośrednictwem organizacji regionalnych lub subregionalnych, zgodnie z Rozdziałem VII Karty, w obrębie ich jurysdyk-

cji i pod warunkiem, że wcześniej będą się starać o upoważnienie ze strony Rady Bezpieczeństwa (jak było w przypadku zachodnioafrykańskiej interwencji w Liberii na początku lat 90. oraz Sierra Leone w roku 1997).

Interwencje prowadzone przez koalicje powoływane *ad hoc* (lub – co więcej – przez pojedyncze państwa), działające bez zgody Rady Bezpieczeństwa, albo Zgromadzenia Ogólnego lub regionalnych czy subregionalnych ugrupowań, których członkiem jest państwo będące celem interwencji – nie znajdują, delikatnie mówiąc, szerokiego międzynarodowego poparcia. Jest wiele powodów do niezadowolenia z roli, jaką dotychczas odgrywała Rada Bezpieczeństwa – jej nierównej jakości działania, braku reprezentatywności ze względu na skład oraz wrodzonej i zinstytucjonalizowanej podwójności norm, wynikającej z prawa do weta każdego z członków Stałej Piątki. Polityczną rzeczywistością jest jednak fakt, że jeżeli kiedykolwiek ma dojść do osiągnięcia porozumienia międzynarodowego co do czasu, miejsca, sposobu i wykonawców interwencji wojskowej, oczywiste jest, że centralna rola Rady Bezpieczeństwa będzie musiała być podstawą do osiągnięcia takiego *consensusu*.

Co jednak będzie, jeśli Rada Bezpieczeństwa nie wywiąże się z jej zobowiązania do ochrony we wstrząsających sumienie przypadkach, które jednoznacznie domagają się podjęcia działania, jak było w przypadku Kosowa? Prawdziwe pytanie brzmi, gdzie leży większe zło: w zniszczeniu ładu międzynarodowego wynikającym z pominięcia Rady Bezpieczeństwa, czy w zniszczeniu tego ładu ze względu na bezczynność Rady Bezpieczeństwa wobec rzezi istot ludzkich. Odpowiedzią Komisji na ten dylemat było wyartykułowanie dwu ważnych, w istocie politycznych przesłań.

Pierwsze przesłanie brzmi, że jeśli Rada Bezpieczeństwa nie podejmie działań, inne państwa mogą działać – i źle rozwiązać problem. Takie interwencje, pozbawione dyscypliny i rygorów wynikających z nadzoru ONZ, mogą nie kierować się właściwymi przesłankami lub właściwym poszanowaniem niezbędnych zasad ostrożności. Druga myśl to, że jeśli Rada Bezpieczeństwa nie podejmie działań, inne państwa mogą działać – i dobrze rozwiązać problem. Koalicje powoływane *ad hoc* oraz indywidualne państwa mogą w pełni przestrzegać i respektować kryterium progowe oraz cztery kryteria ostrożności, mogą z powodzeniem interweniować – i osiągać sukces w oczach światowej opinii publicznej. Wtedy będzie to prawdopodobnie miało trwałe poważne konsekwencje dla reputacji i wiarygodności samych Narodów Zjednoczonych. Tak mniej więcej stało się w przypadku interwencji NATO w Kosowie, a ONZ nie może sobie pozwolić na to, aby zbyt wiele razy tracić w ten sposób inicjatywę.

Podstawowe twierdzenie raportu Komisji brzmi, że kiedy po raz kolejny pojawi się groźba masowych rzezi lub czystek etnicznych – a pojawi się z pewnością – konieczne będzie szybkie i skuteczne działanie, w sposób systematyczny, przemyślany, a przede wszystkim oparty na zasadach. Nie może się

powtórzyć chwiejność i niezdecydowanie z lat 90. Dobrym punktem wyjścia byłoby choćby nieformalne porozumienie wewnątrz Rady Bezpieczeństwa gwarantujące systematyczne stosowanie w każdy takim przypadku zasad tu określonych. Równie pomocne byłoby wydanie deklaratywnej rezolucji Zgromadzenia Ogólnego ONZ, nadająca tym zasadom i całej idei „obowiązku ochrony”, rangę rodzącej się normy prawnej.

Nie możemy zadowolić się raportami i deklaracjami. Jeżeli wierzymy, że wszyscy ludzie są w równym stopniu upoważnieni od ochrony przed aktami wstrząsającymi sumieniem nas wszystkich musimy sprawić, by fakty podążyły za retoryką, zarówno w obrębie przepisów, jak i w praktyce. Jako wspólnota międzynarodowa, musimy być gotowi do działania. Nie może być więcej Rwand, ani więcej Srebrenic.

Michael Freeman

PRAWA CZŁOWIEKA W DWUDZIESTYM PIERWSZYM WIEKU

Źródło: M. Freeman, *Prawa człowieka*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007
(przeł. M. Fronia)

Pojęcie praw człowieka jest obecnie tak dobrze znane, że łatwo zapomnieć, jak niedawno się ono pojawiło. Prawdą jest, że – jak twierdzą niektórzy badacze – pojęcie praw by to ukryto w kulturach starożytnych: na przykład przykazanie „nie kradnij” daje się wywnioskować z prawa do własności. Inni badacze utrzymują natomiast, że spory prawne w klasycznej Grecji były rozstrzygane raczej przez odwołanie do pojęcia powszechnego dobra niż do praw określonych grup. Fred Miller znalazł pomimo to poważne argumenty przemawiające za tym, że pojęcie *praw obywatelskich*, szczególnie praw do udziału w politycznym życiu państwa oraz praw do własności, obecne jest w filozofii po litycznej Arystotelesa. Stoicy stosowali pojęcie powszechnego prawa naturalnego, ale nie praw naturalnych. Aż do średniowiecza było tak, że w ramach teologii chrześcijańskiej nie mogło się pojawić pojęcie powszechnych praw naturalnych.

W innych kulturach istnieje odmienny sposób myślenia o historii pojęcia praw człowieka. Jądrzem naszej koncepcji praw człowieka jest idea ochrony jednostek (i być może grup) przed nadużyciami ze strony władzy. Wszystkie ludzkie społeczeństwa posiadają struktury władzy, zaś wiele z nich miało na przestrzeni rozwoju historycznego pewne koncepcje nadużycia ze strony władzy. Koncepcje praw naturalnych oraz praw człowieka posiadają określone sposoby wyrażania zainteresowania nadużyciami ze strony władzy.

Często mówi się, że źródło koncepcji praw człowieka można odnaleźć w ideologii, poprzez którą burżuazja w siedemnastowiecznej Anglii broniła swoich interesów majątkowych przed klasą feudalów i/lub monarchami absolutnymi. Wyjaśnienie to jest jednakże niedokładne, gdyż – jak wykazał Tierney – koncepcję praw naturalnych można odnaleźć kilka stuleci wcześniej, w myśli średniowiecznej. Średniowieczne prawo z pewnością bardziej zajmowało się własnością, ale bardziej chodziło mu o własność ziemską niż o taką, jak rozumiała ją burżuazja. Również nie wszystkie średniowieczne koncepcje praw były bezpośrednio połączone z własnością. Wielka Karta Swobód, na przykład, gwarantowała prawo do sprawiedliwego procesu. Średniowieczna teoria chrześcijańskich praw naturalnych dotyczyła między innymi prawa do możliwości utrzymania się przy życiu. Średniowieczne spory prowadzono

po łacinie, zaś pojęcie „własności” odnosi się w tym języku do tego, co stanowi czyjąś własność, i może obejmować czyjeś życie i wolność. Znajdujemy tę późnośredniowieczną koncepcję praw w filozofii politycznej Johna Locke’a, pierwszego nowożytnego myśliciela, który zajmował się prawami naturalnymi, ale był jeszcze pod wpływem ich średniowiecznych koncepcji. Ta bardziej skomplikowana historia pochodzenia nowożytnej teorii praw człowieka jest ważna dla toczonych po dzień dzisiejszy sporów wokół praw człowieka, ponieważ dowodzi, że koncepcja „trzech generacji” praw jest ahistoryczna i że rozróżnienie pomiędzy prawami obywatelskimi i politycznymi z jednej strony, a prawami ekonomicznymi i społecznymi z drugiej nie może być wywodzone z historii tego pojęcia, które pierwotnie odnosiło się do prawa do przeżycia i utrzymania się oraz innych (ekonomicznych) praw własności, a dopiero potem do praw obywatelskich i politycznych, ponieważ uważano je za konieczne dla zapewnienia podstawowych praw do przetrwania i własności. Współcześnie istnieją analityczne argumenty za i przeciwko odróżnianiu od siebie tych dwóch rodzajów praw człowieka, ale historyczne odwołanie do trzech generacji praw jest fałszywe.

Aż do siedemnastego stulecia nie istniała natomiast żadna systematyczna teoria praw naturalnych. Pytanie, czy owo pojęcie było pojęciem „burżuazyjnym”, budzi kontrowersje, gdyż samo pojęcie „burżuazji” nie jest precyzyjne; fakty są skomplikowane, a wokół interpretacji teorii takich jak teoria Locke’a, nadal toczą się spory. Pewniejsze jest to, że pojęcie praw naturalnych w siedemnastym i osiemnastym stuleciu było związane z: (1) sprzeciwem wobec monarchii absolutnej; (2) wyłanianiem się kapitalizmu; i (3) dysydenckim protestantyzmem czy też laicyzacją myśli politycznej. Te tematy pojawiły się na scenie historii światowej w czasie angielskiej rewolucji w latach 1642-49, a następnie rewolucji amerykańskiej i francuskiej w końcu osiemnastego stulecia.

Oparty na przemocy porządek Rewolucji Francuskiej wywołał silną reakcję filozoficzną, która wzięła na cel koncepcję praw naturalnych jako (a) wywrotową i (b) nienaukową. Koncepcja praw naturalnych wywodziła naturalne prawa jednostek z domniemanej woli Boga oraz z przekonania, że rozum może odpowiedzieć nam, co jest dobre, a co złe. Filozofia naukowa osiemnastego i dziewiętnastego stulecia podważyła koncepcję praw naturalnych jednostek i zastąpiła ją nauką o społeczeństwie (socjologią). Saint-Simon, Comte, Marks, Weber i Durkheim byli liderami rozwoju tej dyscypliny. Prawa nie były już dłużej podstawowymi ideami moralnymi, niezbędnymi do regulowania życia politycznego, ale ideologicznymi wytworami walki społecznej lub też moralności społecznej. Nauki społeczne odsunęły na margines koncepcję praw. Kiedy Organizacja Narodów Zjednoczonych po II Wojnie Światowej wskrzesiła osiemnastowieczną koncepcję Praw Człowieka, aby wyrazić swój liberalno-demokratyczny sprzeciw wobec faszyzmu, zignorowano tę tradycję

nauk społecznych. Zarówno koncepcja praw człowieka, jak i nauki społeczne rozwijały się po 1945 roku, ale w dużej mierze niezależnie od siebie. Wzrastający wpływ koncepcji praw człowieka w polityce krajowej i międzynarodowej, szczególnie od czasu zakończenia zimnej wojny, uświadomił ostatnio niektórym badaczom fakt, że zlekceważyli oni główny kierunek rozwoju społeczne- go ostatnich pięćdziesięciu lat. Przykładają więc wreszcie swoje specyficzne koncepcje, teorie i metody do rzeczywistości praw człowieka i ich naruszeń. Zaproponowałem w tej książce perspektywę zarówno życzliwą, jak i krytyczną wobec nowych nauk społecznych zajmujących się prawami człowieka, w nadziei, że przyspieszy to pogodzenie zasad etycznego idealizmu i naukowego realizmu, których wymagają akademickie studia dotyczące praw człowieka.

Po przyjęciu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka przez Zgromadzenie Ogólne w 1948 roku, ruszył powolny proces ustanawiania standardów (międzynarodowe prawo dotyczące praw człowieka) i zaczęto tworzenie odpowiednich instytucji. Jednakże zimna wojna zablokowała rozwój praw człowieka, ponieważ systemy komunistyczne dopuszczały się brutalnego pogwałcenia praw politycznych i obywatelskich, a Zachód został uwikłany w łamanie tych praw na masową skalę, bezpośrednio albo pośrednio, przez wspieranie antykomunistycznych dyktatur. Dekolonizacja świata dała ONZ-owi wielu nowych członków, składających względem praw człowieka obietnice bez pokrycia i mających różne priorytety, takie jak rozwój ekonomiczny, antykolonializm i antyrasizm. Większość tych państw miała straszną przeszłość, jeśli chodzi o łamanie praw obywatelskich i politycznych, a niewiele z nich odnosiło sukcesy w ochranianiu praw ekonomicznych i społecznych. Antyrasizm stał się w zasadzie wspólną podstawą porozumienia pomiędzy Zachodem, krajami Trzeciego Świata i państwami komunistycznymi, a międzynarodowa kampania przeciwko apartheidowi ustanowiła zasadę, że przypadki łamania praw człowieka w obrębie jednego państwa narodowego podlegały odpowiednio dokładnemu badaniu, potępieniu i sankcjom ze strony wspólnoty międzynarodowej. Zasada ta nadal budzi kontrowersje i odrzuca ją wiele krajów, jednak została ona dobrze osadzona w prawie międzynarodowym i polityce.

Rozwój praw człowieka po 1948 roku znacząco wiele doniosłych momentów przełomowych: założenie Amnesty International w 1961 roku; dwie konwencje ONZ z 1966 roku; porozumienie z 1975 roku w Helsinkach, które wywarło nacisk na blok komunistyczny odnośnie przestrzegania praw człowieka; oparta na prawach człowieka polityka zagraniczna Jimmy'ego Cartera w latach 70.; demokratyzacja różnych krajów Ameryki Łacińskiej i Europy (Portugalia, Hiszpania i Grecja) od połowy lat 80.; konferencja w Wiedniu w 1993 roku. Zakończenie zimnej wojny pod koniec lat 80 wytworzyło sprzeczne skutki, liberalizację w wielu byłych krajach bloku komunistycznego, ale przemoc na tle narodowo-etnicznym w wielu innych. Przed końcem dwudziestego stulecia koncepcja praw człowieka stała się „hegemoniczną ideologią”;

nastąpił olbrzymi rozrost prawa oraz instytucji dotyczących praw człowieka; w wielu krajach doszło do realnej poprawy, ale wciąż pozostało wiele nierozwiązanych kwestii politycznych na świecie, które nadal doprowadzały do brutalnego łamania praw człowieka. Zaledwie sześć lat przed końcem stulecia ponad pół miliona mieszkańców Ruandy zostało wymordowanych przez swój rząd, podczas aktów ludobójstwa, do których doszło pod patronatem państwa. Bitwa o prawa człowieka była daleka od zwycięstwa.

Prawa człowieka mogą wydawać się idea, której czas właśnie nadszedł, ale do tego założenia należy podchodzić z ostrożnością. Nie powinniśmy akceptować skrajnie idealistycznego poglądu, że prawa człowieka są pojęciem posiadającym olbrzymią siłę w polityce międzynarodowej: państwa wciąż odrzucają naciski w kwestii praw człowieka dochodzące z wewnątrz swoich społeczeństw bądź też spoza granic państwa, kiedy myślą, że ich interesy są zagrożone. Niemniej jednak nie powinniśmy przyjmować skrajnie realistycznego punktu widzenia, zakładającego, że prawa człowieka niczego nie zmieniają w polityce międzynarodowej. Łamanie praw człowieka przez kraje komunistyczne mogło zostać powstrzymane, gdyż Zachód wygrał zimną wojnę, jednak to pojęcie praw człowieka odegrało rolę w tej wojnie. Role, jakie odgrywają idee i materialne interesy w polityce praw człowieka, mogą zostać odpowiednio objaśnione przez nauki społeczne.

Niektórzy krytycy wierzą, że pojęcie praw człowieka jest zbyt indywidualistyczne i zbyt legalistyczne, tak więc strukturalne przyczyny łamania praw człowieka, szczególnie praw ekonomicznych i społecznych, są ignorowane. Ten pogląd niemal z pewnością nie docenia osiągnięć mającego swoje oparcie w regulacjach prawnych ruchu praw człowieka, nawet jeśli nie wiadomo, w jaki sposób precyzyjnie mierzyć dokonania tego ruchu. Ujęcie strukturalne jest pomimo to użyteczne, jeśli chcemy podkreślić rolę odgrywaną przez nierówności władzy politycznej raz dynamikę globalnej ekonomii w określaniu uwarunkowań łamania praw człowieka. Jest ono ograniczone trudnością w określeniu alternatywnych struktur, które lepiej chroniłoby prawa człowieka i które są możliwe do wypracowania. Państwa, instytucje międzynarodowe i korporacje wielonarodowe są pierwszoplanowymi graczami w polityce międzynarodowej. Organizacje pozarządowe ogrywają coraz ważniejszą rolę, ale ich zasoby i siła są stosunkowo niewielkie. ONZ jest poważnie niedofinansowany. Jego słabość może wyjaśnić *zasada ograniczonego poświęcenia*. Jesteśmy ludźmi i jesteśmy przyzwyczajeni, tak więc mówimy, że każdy powinien cieszyć się swoimi prawami człowieka. Jednakże deklaracje praw człowieka są tanie, podczas gdy proces wdrażania praw człowieka jest dość kosztowny. Nie mamy ochoty płacić tego rachunku. Jesteśmy rozczarowani przepaścią pomiędzy ideałami praw człowieka a ich rzeczywistością, ale nie mamy ochoty uznać naszego błędu polegającego na tym, że tworzymy tą przepaść, i łatwo krytykujemy struktury ekonomiczne czy rzekomo nieskuteczne instytucje takie

jak ONZ. Słabość podejścia strukturalnego polega na tym, że nie potrafi ono odkryć źródeł możliwej zmiany. Mocną stroną podejścia zaangażowanego jest to, iż akcentuje ono fakt, że wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za struktury, które popieramy. Aktywiści praw człowieka zaczęli sobie jednak radzić ze strukturalnymi źródłami łamania praw człowieka (wielonarodowymi korporacjami i międzynarodowymi instytucjami finansowymi), tak więc w pewnym punkcie ujęcia idealistyczne i strukturalistyczne mogą się ze sobą zbiegać.

Historia koncepcji praw człowieka wspiera współczesną tezę o „niepodzielności” praw człowieka, w których podstawowe ludzkie interesy materialne są blisko związane z wolnością polityczną. Mimo że historia tego pojęcia związana jest z Zachodem, samo pojęcie jest uniwersalne. Historia pokazuje także, że pojęcie to sięga zasadniczych warunków ludzkiej pomyślności, kiedy ewoluuje w odpowiedzi na zmieniające się warunki społeczne. Teoria społecznej konstrukcji praw człowieka, popierana przez Donnelly’ego, akcentuje zmieniającą się naturę praw człowieka. Nauki społeczne mogą wyjaśniać te zmiany, mimo że ich osiągnięcia w tej kwestii były jak dotąd rozczarowujące. Natomiast społeczny konstruktywizm nie daje nam żadnego kryterium do dokonania oceny tych zmian. Spuścizną historii koncepcji praw człowieka pozostaje niepewność odnośnie tego, w jaki sposób można ze sobą razem połączyć podejście etyczne, analityczne i wyjaśniające. Historycznie, nauki społeczne próbowały zastąpić podejście etyczne do praw człowieka, ale im się to nie udało. Pogodzenie etyki i nauk społecznych o prawach człowieka jest podstawowym wyzwaniem na przyszłość [...]

Historia praw człowieka uczy nas nie tylko tego, że koncepcja ta jest kontrowersyjna, ale także dość precyzyjnie pokazuje, dlaczego taka jest. Najpoważniejsze zarzuty dotyczące Praw Człowieka zostały sformułowane w końcu osiemnastego i na początku dziewiętnastego stulecia i także dzisiaj są trudne do odparcia. Burke pisał, że pojęcie to zignorowało wartość narodowych tradycji. Bentham dowodził, że pomijało społeczną naturę pojęć moralnych i prawnych. Marks narzekał, że skrywało i sankcjonowało wyzyskujące i opresyjne struktury społeczne. Takie argumenty padają do dzisiaj. Istnieje niebezpieczeństwo, że sukces tej koncepcji może wywołać zadowolenie z siebie i dogmatyzm. W obliczu relatywistycznych zastrzeżeń wobec uniwersalizm praw człowieka, przypisujących im „imperializm”, zwolennicy tych praw zrobiliby lepiej, pamiętając o tym, że koncepcja ta zrodziła się z odrazy do nazizmu. Zrobiliby lepiej, gdyby pamiętali ofiary ludobójstwa w Kambodży i Ruandzie. Zrobiliby lepiej, gdyby pamiętali Lal Jammille Mandokhel. Jest to odpowiedzialne i pożyteczne przy poddawaniu koncepcji praw człowieka filozoficznej i praktycznej krytyce. Współczesne odwołanie do tej koncepcji i jej wpływ dostarcza powodów do stosowania wobec niej rygorów krytycznej analizy. W tej książce próbowałem przedstawić zarówno moralną siłę tej koncepcji, jak i trudność teoretycznych i praktycznych problemów, które są z nią związane.

Nie możemy znać przyszłości praw człowieka, ale nauki społeczne mogą rzucić nieco światła na ciemności, które się przed nami roztaczają. Risse i jego współpracownicy dowodzili na przykład, że postęp w dziedzinie praw człowieka jest spowodowany mieszaniną zewnętrznych i wewnętrznych nacisków na państwa łamiące te prawa. Konferencja w Wiedniu w 1993 roku wzmocniła zaangażowanie wspólnoty międzynarodowej w powszechne prawa człowieka. Większość rządów jest formalnie w nie zaangażowana, a ilość i skuteczność organizacji pozarządowych zajmujących się tą kwestią ogromnie wzrosła w ciągu ostatnich lat. Państw bezwstydnie łamiących prawa człowieka jest teraz mniej niż jeszcze dwadzieścia lat temu. Jednak poważne łamanie tych praw wciąż ma miejsce, szczególnie w stosunku do grup najbardziej na to narażonych, takich jak kobiety, dzieci, ludność rodzima, mniejszości, osoby migrujące w poszukiwaniu pracy czy osoby ubiegające się o azyl. W tym przypadku ograniczenia prawa i zapotrzebowanie na nauki społeczne jest wyraźne. Dyskurs praw człowieka nie traktuje na przykład dostatecznie poważnie kapitalizmu. Potrzebujemy ekonomii politycznej praw człowieka.

Socjalistyczna krytyka kapitalizmu została zastąpiona bardziej rozproszonym zainteresowaniem „globalizacją”. Globalizacja jest zjawiskiem złożonym i spornym, którego skutki dla praw człowieka są również skomplikowane. Z jednej strony pojęcie praw człowieka jest zarówno uniwersalne na poziomie teoretycznym, jak i zglobalizowane na poziomie praktycznym. Aktywiści powinni być ostrożni, krytykując globalizację, ponieważ sami ją promują. Z drugiej strony, najpotężniejszymi siłami globalizacji są państwa i wielkie, prywatne organizacje gospodarcze (wielonarodowe korporacje) wraz z międzynarodowymi instytucjami finansowymi. Wiedzieliśmy, że osoby zaangażowane w działalność na rzecz praw człowieka mogą przebijać się do tego systemu, ale jedynie z dużą trudnością i osiągając ograniczone rezultaty. Donnelly podkreśla, że utrzymywanie się zasady suwerenności państwowej tworzy barierę dla dalszego rozwoju praw człowieka. Jest to prawda, jednak nie cała, przynajmniej z dwóch względów. Po pierwsze, nie tylko państwa naruszają prawa człowieka: dotyczy to także wielonarodowych korporacji i międzynarodowych instytucji finansowych, które są częściowo niezależne od państw.

Po drugie, państwa robią to, co niegdyś postanowiono, że powinno być ich zadaniem, tak więc stosunki pomiędzy suwerennością a prawami człowieka mogą zostać w przyszłości zmienione, podobnie jak to miało miejsce w przeszłości [...].

Suwerenność państwowa utrudnia wdrażanie praw człowieka, częściowo dlatego, że przywódcy państw mają pewien interes w tłumieniu praw człowieka, częściowo zaś dlatego, że zwykli ludzie wyrażają ograniczoną gwałtowność do poświęcania się dla obrony praw człowieka innych ludzi. Jednakże, nawet jeśli potrafimy zdobyć się na obronę praw człowieka, może być bardzo trudno to zrobić. Interwencja NATO w Jugosławii w 1999 roku obnażyła to w sposób

dramatyczny. Rząd Jugosławii był przez wiele lat zaangażowany w poważne łamanie praw człowieka Albańczyków mieszkających na terenie Kosowa. Sprovokowało to opór zbrojny ze strony Albańczyków. Rząd Jugosławii odpowiedział brutalnymi represjami, wikłając się w coraz bardziej i bardziej poważne łamanie praw człowieka. Istniały obawy, że doszłoby do czystek etnicznych, a nawet ludobójstwa, oparte częściowo na pamięci niedawnych masowych zbrodni, które miały miejsce w innej części byłej Jugosławii, szczególnie w Bośni. Po tym, jak zawiodły negocjacje, NATO zbombardowało Jugosławię, odsuwając niebezpieczeństwo poważnych czystek etnicznych, zabijając przy tym wielu obywateli Jugosławii, jak i powodując masowe zniszczenia w gospodarce wszystko to prawdopodobnie z naruszeniem prawa międzynarodowego, ponieważ Rada Bezpieczeństwa nie wezwała do podjęcia działań. Jugosłowiański rząd Slobodana Miloszevicia został pokonany; Albańczycy powrócili do swoich domów; Miloszević został obalony i aresztowany, zgodnie z nakazem trybunału międzynarodowego; Jugosławia stała się państwem demokratycznym, podczas gdy sytuacja w Kosowie nie jest ani stabilna, ani nie stanowi zrealizowanej utopii praw człowieka. Akcja NATO najprawdopodobniej przyczyniła się do destabilizacji sytuacji w sąsiedniej Macedonii, której przyszłość jest obecnie niepewna.

Koncepcji praw człowieka jest trudno w odpowiedni sposób zrozumieć tę polityczną złożoność. Jest ona pomocna w określeniu problemu, ale raczej niewiele mówi na temat rozwiązań. Legalizm nowoczesnej koncepcji praw człowieka nie zamierza zająć się tą kwestią. Może on pomóc powiedzieć, że inwazja Iraku na Kuwejt w 1991 była nielegalna i że rząd Iraku poważnie łamie prawa człowieka, ale może to zostawić nas moralnie nieprzekonanych, kiedy słyszymy, że sankcje ekonomiczne wobec Iraku mogą być odpowiedzialne (co jest sporne), za śmierć wielu tysięcy irackich dzieci. Nawet jeśli te interwencje z zewnątrz są w stanie powstrzymać łamanie praw człowieka w krótkim okresie, to problemy dotyczące stworzenia gospodarczych, społecznych i politycznych warunków dla sprawiedliwej i stabilnej odbudowy są ogromne.

Dylemat interwencji w imię praw człowieka polega na tym, że brak interwencji wydaje się ośmieszać idealistyczne deklaracje na temat praw człowieka, ale same interwencje mogą powodować olbrzymie koszty, a nawet mieć negatywne skutki. To wyjaśnia bieżące, niezobowiązujące reakcje wspólnoty międzynarodowej na katastrofalne naruszanie praw człowieka, takie jak w Ruandzie, Bośni czy Kosowie: jej zaangażowanie w prawa człowieka oznacza, że chce coś zrobić, podczas gdy zasada ograniczonego poświęcenia oznacza, że nie chce zrobić zbyt wiele. A zatem, zwykle robi coś zbyt późno i jest to niezbyt wiele. Po katastrofach humanitarnych takich jak w Kosowie „wspólnota międzynarodowa”, a szczególnie rządy bogatych i potężnych państw zazwyczaj szybko i wspaniałomyślnie „składają ślubowania” odnośnie pomocy przy społecznej odbudowie, lecz o wiele wolniej i mniej szczerze jej dostarczają.

W kręgach akademickich i politycznych toczy się sporo debat na temat potrzeby „wczesnego ostrzegania” (*early warning*) przed katastrofami praw człowieka. Wywołuje to z kolei inną trudną kwestię. Jesteśmy obecnie w posiadaniu dosyć dobrej wiedzy z zakresu nauk społecznych na temat znaków, które mogą szybciej ostrzegać przed mogącymi nadejść katastrofami praw człowieka. Systematyczne i trwałe przypadki łamania praw człowieka na stosunkowo niewielką skalę mogą być często zwiastunami naruszeń na dużo większą skalę. Ludobójstwo dokonane przez nazistów na Żydach było poprzedzone w dużym stopniu trwającymi od wielu lat naruszeniami praw mniejszości, takimi jak dyskryminacja przy zatrudnianiu. Mimo że skuteczny nacisk ze strony rządów i organizacji pozarządowych oraz dyplomatów wprawnych w rozwiązywaniu konfliktów mogą zarówno poprawić sytuację praw człowieka, jak i zmniejszyć ryzyko ewentualnego nieszczęścia, to mogą także pozostawiać nierozstrzygniętą trudną kwestię dotyczącą tego, kiedy dokonać interwencji. W Kosowie w latach 80. oraz na początku lat 90. miały miejsce zdarzenia stanowiące wczesne ostrzeganie o katastrofie. Problem w tym, że koncepcja wczesnego ostrzegania nasuwa na myśl wczesną interwencję, zaś wczesna interwencja może się okazać nieproporcjonalna lub nieskuteczna. Międzynarodowy ruch na rzecz praw człowieka może pomóc powstrzymać naruszanie tych praw, zanim dojdzie do katastrofy, ale koncepcja wczesnego ostrzegania nie rozwiązuje wszystkich dylematów związanych z problemem interwencji.

Od zakończenia zimnej wojny zachodni politycy przedstawiali prawa człowieka, demokrację oraz ekonomię rynkową jako jeden zestaw idei. Niemniej jednak stosunki pomiędzy rynkami a prawami człowieka są złożone, problematyczne i niezbyt dobrze zrozumiane. Relacje pomiędzy demokracją a prawami człowieka także są problematyczne, ponieważ mimo że demokracje zazwyczaj przestrzegają praw człowieka lepiej niż systemy autorytarne, mogą łamać prawa człowieka, zaś ochrona tych praw może wymagać nałożenia na demokracje ograniczeń. W praktyce, zachodnie rządy interpretowały „demokrację” jako wolne i sprawiedliwe wybory, ale chociaż są one wymagane, nie stanowią wystarczających warunków dla ochrony praw człowieka, a czasami nawet towarzyszą pogorszeniu sytuacji w tej dziedzinie lub nawet je powodują. W wielu niedawnych przypadkach stało się tak dlatego, że wybrane rządy wprowadziły rynkową politykę ekonomiczną, która nie tylko pogorszyła ochronę praw ekonomicznych i społecznych najbardziej narażonych grup społecznych (szczególnie kobiet), ale także spowodowała wzrost przestępczości, co doprowadziło do ograniczenia praw politycznych i obywatelskich. Musimy także dokonać rozróżnienia pomiędzy demokracją a demokratyzacją, procesem zmiany politycznej, który pozostaje w dość problematycznym stosunku do praw człowieka z nieco odmiennych powodów. Przejście od autorytaryzmu do demokracji może stanowić przemianę narzuconego porządku w uregulowany, kontrolo-

wany konflikt. Tam, gdzie mamy do czynienia ze słabą tradycją demokratycznej polityki bądź gdzie nie ma żadnej takiej tradycji, a sytuacja ekonomiczna jest ciężka i obecne są podziały etniczne, sytuacja może się załamać. Skutki mogą przypominać katastrofy w Ruandzie czy byłej Jugosławii, gdzie w przypadku obu krajów procesy demokratyzacji zostały uwikłane w dalsze tragedie związane z łamaniem praw człowieka.

Dwudziesty pierwszy wiek rozpoczął się niepewnością co do przyszłości praw człowieka. Od 1945 roku dokonał się ogromny postęp, nie tylko w zakresie ustanawiania standardów (międzynarodowe i krajowe prawo) i tworzenia instytucji (komisje praw człowieka, komitety, sądy, etc.), ale także w zakresie zapewnienia wolności i dobrobytu dla wielu ludzi w wielu krajach. Istnieje nadal wiele krajów, w których prawa polityczne i obywatelskie są zdeptane. Rozwój w kierunku uznania praw ekonomicznych i społecznych jest powolny i w dużym stopniu opiera się na retorycznych deklaracjach. Gorzej, moda na neoliberalną politykę doprowadziła do osłabienia ochrony tych praw w stosunku do milionów ludzi na całym świecie, którzy najmniej z nich korzystali. Wśród badaczy akademickich zajmujących się prawami człowieka istnieje tendencja do poświęcania nadmiernej uwagi systemowi komisji i komitetów ONZ. Te instytucje mogą być ważne, ale nie są z pewnością jedynymi ważnymi instytucjami, które ma ją wpływ na prawa człowieka na świecie, i nie są prawdopodobnie najważniejszymi. Koncepcja praw człowieka dotyczy przede wszystkim nadużyć władzy. Badania z zakresu nauk społecznych nad prawami człowieka powinny dać pierwszeństwo głównym centrom władzy i możliwym źródłom oporu. To oznacza, że studia dotyczące praw człowieka powinny bardziej przykładać się do analizy Grupy G7, instytucji Bretton Woods i polityki zagranicznej USA. Badania nad prawami człowieka powinny zostać zintegrowane z ekonomią polityczną, ekonomią rozwojową, badaniami nad konfliktem i polityką demokratycznych przemian. Teoria polityczna praw człowieka przyznawała zasadom prawa od czasów Locke'a największe znaczenie w ochronie praw człowieka. Jest to słuszne. Niemniej jednak, zarówno teoria jak i praktyka praw człowieka cierpiały z powodu nadmiernego legalizmu. Rodzaj ekonomii, który stosuje w praktyce Amartya Sen i odmiana filozofii moralnej rozwijana przez Marthę Nussbaum mogą wnieść większy wkład w rozwój wiedzy na temat praw człowieka niż subtelne analizy prawne dotyczące tekstów o tych prawach.

Donnelly powiedział, że walka o prawa człowieka zostanie wygrana bądź przegrana na poziomie krajowym. Jest to tylko część prawdy. Prawdą jest, że pomimo globalizacji, państwo narodowe nadal jest istotnym obszarem władzy. Prawdą jest także to, że dla wielu ludzi jedyną, a więc najważniejszą władzą, od której zależy przestrzeganie ich praw człowieka, jest ich państwo i jego instytucje, szczególnie jego organy prawne i egzekwujące prawo. Prawdą jest także to, że dla wielu innych to struktury i procesy globalnej eko-

nomii i globalnej polityki są dużo ważniejsze. Powinniśmy przypomnieć, że wiele prywatnych korporacji jest bogatszych i potężniejszych niż wiele państw. Risse i jego współpracownicy słusznie dowodzą, że skomplikowana i dokładnie zbadana mieszanka państw i organizacji pozarządowych, wewnętrznych i zewnętrznych aktorów, daje największą nadzieję dla praw człowieka na nadchodzące czasy. Widzieliśmy, że w ostatnich latach wzrosła liczba organizacji pozarządowych zajmujących się prawami człowieka, co więcej – miało to też miejsce w biedniejszych krajach. Ważne różnice pojawiły się pomiędzy międzynarodowymi NGOs, krajowymi NGOs i organizacjami pozarządowymi opartymi na aktywności zwykłych ludzi (*grass-roots NGOs*) bądź też mającymi oparcie we wspólnocie (*community-based NGOs*). Obserwatorzy odnotowali napięcia pomiędzy wymienionymi typami organizacji pozarządowych, szczególnie pomiędzy tymi z bogatej Północy i ubogiego Południa. Wskazywałem, że te napięcia mogą mieć pozytywny wpływ, ponieważ powodują demokratyzację ruchu praw człowieka, co oznacza zapełnianie luki pomiędzy dyskursem i działaniami dyplomatów z ramienia ONZ i prawników działających w interesie praw człowieka a zwykłymi ludźmi, dla ochrony godności, wolności i pomyślności których przyjęto Powszechną Deklarację Praw Człowieka (Morsink 1999a). Antropologia może wnieść szczególny wkład w zrozumienie tego aspektu praw człowieka, gdyż umie ona połączyć pojęcie praw człowieka z kulturowym rozumieniem realnych ludzi w rzeczywistych sytuacjach (Wilson 1997c). Ponadto, rodzaj stosowanej antropologii praw człowieka jest na całym świecie przedmiotem różnych projektów w zakresie edukacji na temat praw człowieka, zarówno formalnej, jak i nieformalnej (Andreopoulos i Claude 1997). Nauki społeczne zbyt długo odkładały tę kwestię, ale wreszcie zajęły się poważnie prawami człowieka. Powinniśmy mieć nadzieję, że temu podjęciu tematyki ich rozwoju będzie towarzyszyć poważne potraktowanie nauk społecznych przez osoby zaangażowane w kwestie praw człowieka.

Dalajlama XIV

PRAWA CZŁOWIEKA I ODPOWIEDZIALNOŚĆ POWSZECHNA

Źródło: Internet

Dziś, gdy nasz świat staje się coraz mniejszy i coraz więcej w nim wzajemnych zależności, gdy gwałtownie rośnie liczba ludności, gdy zacieśniają się kontakty między narodami i ich rządami, powinniśmy zrewidować nasze poglądy na temat sytuacji, praw i zobowiązań jednostek, państw oraz narodów wobec bliźnich i całej planety.

Obecność tu, w Strasburgu tylu osób zainteresowanych prawami i swobodami ich braci i sióstr w różnych, często bardzo odległych częściach świata jest oznaką nowej bliskości, która zawiązuje się między nami. Wynika ona z coraz powszechniejszego przekonania, że nadzieje wszystkich ludzi są w istocie takie same: niezależnie od miejsca urodzenia, rasy, religii, płci czy sytuacji politycznej, wszyscy szukamy szczęścia i staramy się unikać cierpienia.

Mówię dziś do was jako człowiek, współmieszkaniec planety, którą przyszło nam dzielić. Mówię też do was jako zwykły mnich buddyjski, który wierzy w wartość i moc miłości i współczucia, będących istotą mojej wiary. Istoty ludzkie, więcej, wszystkie czujące istoty, ludzie i zwierzęta, mają prawo do szukania szczęścia i życia w pokoju. Z drugiej strony, nikt nie ma prawa do zadawania innym bólu i cierpień.

Wydaje mi się, że główną przyczyną krzywdzenia innych jest brak zrozumienia prawdziwej natury szczęścia. Ludziom wydaje się, iż cierpienia innych mogą w jakiś sposób przynieść im szczęście, lub też sądzą, że ich szczęście liczy się najbardziej, niezależnie od tego, ile bólu może kosztować innych. Jest to jednak bardzo krótkowzroczne – nikt nie może odnieść prawdziwej korzyści ze skrzywdzenia innej czującej istoty. Wszelkie zyski uzyskane kosztem innych są li tylko chwilowe. Unieszczęśliwianie, ograniczanie prawa innych istot do pokoju i szczęścia musi przynieść z czasem niepokój, strach i podejrzliwość. Uczucia te podkopują spokój umysłu i poczucie zadowolenia, które są oznakami szczęścia.

Prawdziwe szczęście nie rodzi się z wąskiej troski o siebie samego lub tych, których uznaje się za bliskich, lecz z rozwijania miłości i współczucia wobec wszystkich czujących istot. Miłość oznacza tu pragnienie, by wszystkie istoty znalazły szczęście, współczucie zaś życzenie, by były one wolne od cierpienia. Dzięki rozwijaniu takiej postawy rodzi się w nas poczucie otwartości i zaufania, które są fundamentem pokoju.

Kiedy domagamy się tak ważnych dla nas praw i swobód, powinniśmy pamiętać również o spoczywającej na nas odpowiedzialności. Czy uznanie, że inni mają takie samo prawo do pokoju i szczęścia, jak my, nie zobowiązuje nas do niesienia pomocy potrzebującym, a przynajmniej – do unikania czynienia im krzywdy? Zamykanie oczu na cierpienia sąsiada, by nic nie przeszkodziło nam w zrywaniu owoców własnej wolności i powodzenia, jest owej odpowiedzialności odrzuceniem. Musimy rozwijać w sobie zainteresowanie problemami innych – tak jednostek, jak całych narodów.

We współczesnym świecie, tak pełnym wzajemnych zależności, jednostki i narody nie są już w stanie samodzielnie rozwiązywać własnych problemów. Potrzebujemy się nawzajem. Musimy więc rozwinąć w sobie poczucie odpowiedzialności powszechnej. Mówię o tym od czasu pierwszej wizyty na Zachodzie w 1973 roku. Otuchy dodaje mi fakt, że coraz więcej osób zdaje się podzielać ten pogląd. Jesteśmy coraz bardziej świadomi odpowiedzialności za siebie nawzajem i za planetę, którą przyszło nam dzielić. Choć i jednostkom, i całym narodom wciąż zadaje się niewyobrażalne cierpienia w imię ideologii, religii, historii czy postępu, uciskanym świta nowa nadzieja. Wielu ludzi gotowych jest poświęcić własny dobrobyt, czy wręcz własne życie, za prawa i wolności innych. Do ostatnich zwycięstw w walce o prawa człowieka i demokrację w wielu państwach Azji nie doszłoby bez sympatii, wsparcia i troski ludzi takich jak wy, ludzi, którzy czują się odpowiedzialni za niesienie pomocy innym.

Na naszych oczach rośnie ogromny, powszechny ruch, który stawia sobie za cel promowanie praw człowieka i swobód demokratycznych na całym świecie. Ruch ten ma taką moralną siłę, że stłumić go nie potrafią nawet rządy i armie. Zapowiada to zwycięstwo ducha wolności i budzi wielkie nadzieje.

Rozwój demokratycznych swobód jednostki oraz rosnąca świadomość praw ludów i narodów – niezależnie od ich statusu politycznego – daje wielu z nas odwagę i budzi wielkie nadzieje na przyszłość. Domaganie się poszanowania praw i swobód, walka z represjami, rasizmem, okupacją, różnymi formami kolonializmu i ucisku – jest rzeczą naturalną, sprawiedliwą i słuszną. Aktywne i konsekwentne poparcie tej walki powinno zastąpić puste słowa i deklaracje wszystkich rządów.

Świta epoka, w której skrajne koncepcje polityczne i dogmaty mogą przestać wyznaczać bieg historii ludzkości. Musimy wykorzystać tę niezwykłą sposobność, by ideologie te zostały zastąpione przez uniwersalne humanitarne i duchowe wartości i aby owe wartości stały się fundamentem rodzącej się globalnej rodziny.

Wspieranie i chronienie tej rodziny jest naszym indywidualnym i zbiorowym obowiązkiem – a zwłaszcza niesienie pomocy jej słabszym członkom i chronienie środowiska, w którym wszyscy żyjemy.

Naród tybetański chce mieć w to swój wkład i spełnić swoje zobowiązania. Nie jesteśmy narodem wielkim ani potężnym, niemniej nasza kultura i tra-

dycja duchowa pomogły nam, nawet w obliczu ogromnych trudności i wielkiego cierpienia, iść drogą pokoju i szukać pocieszenia w rozwijaniu miłości i współczucia.

Jeżeli dana nam będzie sposobność, naród tybetański pragnie przekształcić najwyższy płaskowyż świata, swój dom, w oazę pokoju, gdzie ludzie i natura żyć będą ze sobą w prawdziwej harmonii. Chcemy mieć swój wkład w promowanie pokoju i praw człowieka, których pragną wszyscy członkowie globalnej rodziny.

GDAŃSKI AREOPAG – KARTA POWINNOŚCI CZŁOWIEKA

Źródło: Internet

Karta Powinności Człowieka została podpisana w Gdańsku w 2000 roku z okazji 50-cio lecia podpisania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka.

Zgromadzeni w Gdańsku, miejscu szczególnym, doświadczonym przez historię, miejscu, w którym zaczynały się kataklizmy i kończyły totalitaryzmy, czujemy się wezwani do zabrania głosu w sprawie powinności człowieka. Naszym zobowiązaniem jest troska o to, aby w żadnym miejscu świata nie trwały i nie odradzały się systemy totalitarne.

PREAMBUŁA

Osoba ludzka, niezależnie od wieku, płci, rasy i wyznania jest podmiotem zarówno praw, jak i powinności. Niezbywalne prawa każdego człowieka domagają się ich respektowania przez innych ludzi. Nakłada to na nas określone zobowiązania i odpowiedzialność za losy świata. Powinności sformułowane jako kodeks etyczny, wspólny dla całej społeczności globu, nie przymuszają żadnego człowieka do ich wypełniania, lecz są impulsem moralnym odwołującym się do poczucia solidarności ze wszystkim, co współtworzy dobro tego świata. Solidarność jest postawą fundamentalną w tworzeniu lepszego ładu na ziemi, gdyż stanowi wewnętrzny imperatyw działania na rzecz innych, mobilizuje do umiaru i samoograniczenia oraz otwiera na dobro wspólne.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA DOBRO WSPÓLNE

Każdy człowiek powinien w miarę swoich możliwości uczestniczyć w kształtowaniu środowiska społecznego, szanując godność, wolność i rozumność wszystkich ludzi. Szacunek dla godności każdej osoby ludzkiej jest podstawą takiego ładu społecznego, który zapewnia warunki wewnętrznego rozwoju wszystkich. Każdy powinien dążyć do zapewnienia jak największej liczbie ludzi możliwie największego pola indywidualnej wolności i odpowiedzialności. Wysiłek rozumnego tworzenia ładu społecznego przez powierzanie funkcji społecznych odpowiednim osobom jest jedną z podstawowych powinności ludzkich.

RESPEKTOWANIE SPRAWIEDLIWOŚCI

Naczelną zasadą, którą trzeba respektować w dziedzinie sprawiedliwości, jest: Oddaj każdemu, co mu się należy. Nikt nie powinien wyzyskiwać pracy innego człowieka, przysparzając mu trudów, które nie wynikają z samej jej natury. Powinnością wynikającą z poczucia sprawiedliwości jest przeciwstawianie się wszelkim formom korupcji materialnej i politycznej. Obojętność wobec krzywdy dziejącej się człowiekowi w naszej przytomności jest zaniedbaniem naruszającym powinność solidarności.

DAŻENIE DO POZNANIA I DZIAŁANIE W IMIĘ PRAWDY

Podstawową powinnością każdego człowieka wobec samego siebie jest troska o własne sumienie, które – jako naturalny zmysł etyczny – decyduje o wewnętrznym przekonaniu do działania w imię prawdy. Żadne zewnętrzne kodeksy nie są tak zobowiązujące, jak własne sumienie. W życiu społeczeństw destrukcyjną rolę odgrywają uprzedzenia ideologiczne, rasowe i religijne. Powinnością każdego człowieka jest dążenie do przewyżczania ich przez odkrywanie prawdy w rzetelnym dialogu. Naukowcy, pedagodzy i artyści są szczególnie odpowiedzialni za obecność prawdy, dobra i piękna w życiu publicznym. Prawem ich jest zewnętrzna wolność badań i poszukiwań twórczych, a powinnością wyznaczenie sobie wewnętrznej granicy w tym zakresie.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA SŁOWO

Wolność słowa, swobodny dostęp do mediów i prawo do publikacji poglądów zobowiązują do prawdomówności. Kryterium doboru informacji w międzyludzkim komunikowaniu się powinna być prawda, a nie ich atrakcyjność medialna, ideologiczna, polityczna lub komercyjna. Sfera prywatności związana z godnością osoby i tajemnice zawodowe powinny być respektowane w życiu publicznym. Granicą wolności słowa, wytyczoną przez sumienie, jest dobre imię innych.

SZACUNEK DLA ŻYCIA I NATURY

Podstawową powinnością wszystkich ludzi jest służba życiu, umacnianie, pomnażanie i doskonalenie wszystkich jego naturalnych form. Każda ingerencja w sferę życia powinna być nacechowana respektem wobec jego sakralności. Umiarkowane i roztropne korzystanie z dóbr natury, respektujące prawo przyszłych pokoleń do nich, jest podstawową powinnością wszystkich ludzi. Prawo człowieka do własności i możliwość pomnażania dóbr nie powinny zamykać go w wąsko pojętym interesie własnym. Powinnością wszystkich jest dążenie do solidarnych rozwiązań globalnych, skutecznie likwidujących skrajne dysproporcje.

RODZINA

Powinnością ojca i matki jest nie tylko przekazanie życia i dbanie o jego rozwój od chwili poczęcia, ale także podtrzymywanie rodzinnej godności i odpowiedzialności za losy narodu, grupy etnicznej oraz całej rodziny ludzkiej. Odpowiedzialność za etos rodziny spoczywa na wszystkich tworzących ją pokoleniach. Solidarny wysiłek dla dobra rodziny jest najlepszym gwarantem jej trwałości. Szczególną troską powinno się otaczać nie tylko dzieci i ludzi w podeszłym wieku, ale i tych, którzy potrzebują pomocy w związku z okresami przełomowymi w ich życiu, kryzysami życiowymi bądź utratą sprawności. Wzywamy zatem wszystkich w tym roku Wielkiego Jubileuszu, który dla chrześcijan jest czasem szczególnej radości i wysiłku, a dla ludzi dobrej woli na całym świecie może być symbolicznym progiem przełomu ku lepszemu, aby podjęli trud tworzenia dobra wspólnego w duchu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i tego kodeksu powinności, który podpisujemy w Gdańsku dnia drugiego września roku dwutysięcznego.

SYGNATARIUSZE:

Prof. Norman Davies – historyk i publicysta,
Ks. prof. Bruno Forte – członek watykańskiej Międzynarodowej Komisji Teologicznej,
współautor dokumentu „Pamięć i pojednanie”, „Kościół i winy przeszłości”,
Abp Tadeusz Gocłowski – metropolita gdański i krajowy duszpasterz ludzi pracy,
Józefa Hennelowa – publicystka,
Agnieszka Holland – reżyser,
Jan Nowak-Jeziorański – „Kurier z Warszawy”, publicysta,
Siergiej Kowaliow – rosyjski działacz na rzecz praw człowieka,
Janina Ochojska – prezes Polskiej Akcji Humanitarnej,
Krzysztof Piesiewicz – prawnik, senator i scenarzysta,
Andrzej Wajda – reżyser,
Krzysztof Zanussi – reżyser i scenarzysta.
Prof. Andrzej Zoll – rzecznik praw obywatelskich

Jan Paweł II

POSZANOWANIE PRAW CZŁOWIEKA WARUNKIEM PRAWDZIWEGO POKOJU

Źródło: Internet

Oreǳie Jana Pawła II na XXXII Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 1999

1. Już w pierwszej Encyklice *Redemptor hominis*, którą prawie dwadzieścia lat temu skierowałem do wszystkich ludzi dobrej woli, podkreśliłem konieczność poszanowania praw człowieka. Pokój może zakwitnąć wówczas, gdy prawa te są w całości respektowane, natomiast wojna jest skutkiem ich naruszenia i sama z kolei prowadzi do jeszcze poważniejszego pogwałcenia tych praw (por. Encyklika *Redemptor hominis*, 17).

U progu nowego roku, bezpośrednio poprzedzającego Wielki Jubileusz, pragnę raz jeszcze rozważyć to niezwykle doniosłe zagadnienie wraz z wami wszystkimi – mężczyźni i kobiety z różnych części świata, z wami – przywódcy polityczni narodów i zwierzchnicy wspólnot religijnych, z wami – którzy miłujecie pokój i pragniecie go umacniać na całym świecie.

W obliczu Światowego Dnia Pokoju gorąco pragnę podzielić się z wami następującym przekonaniem: gdy troska o ochronę godności człowieka jest zasadą wiodącą, z której czerpiemy inspirację, i gdy wspólne dobro stanowi najważniejszy cel dążeń, zostają położone mocne i trwałe fundamenty pod budowę pokoju. Kiedy natomiast prawa człowieka są lekceważone lub deptane i gdy wbrew zasadom sprawiedliwości interesy partykularne stawia się wyżej niż dobro wspólne, wówczas zasiane zostaje ziarno nieuchronnej destabilizacji, buntu i przemocy.

Poszanowanie godności człowieka dziedzictwem ludzkości

2. Godność ludzkiej osoby jest wartością transcendentną, zawsze uznawaną za taką przez wszystkich, którzy szczerze poszukiwali prawdy. W istocie rzeczy całą historię ludzkości należy interpretować w świetle tego pewnika. Każdy człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1, 26-28) i tym samym radykalnie zwrócony ku swemu Stwórcy, pozostaje w trwałej relacji z wszystkimi, którzy zostali obdarzeni tą samą godnością. Troska o dobro jednostki łączy się więc ze służbą dobru wspólnemu, zaś prawa i obowiązki uzupełniają się i wzajemnie umacniają.

Współczesna historia ukazała w sposób tragiczny niebezpieczeństwa, jakie się pojawiają, gdy prawda o ludzkiej osobie zostaje zapomniana. Mamy przed oczyma owoce ideologii takich jak marksizm, nazizm, faszyzm czy także mity wyższości rasowej, nacjonalizmu czy egoizmu etnicznego. Nie mniej szkodliwe, choć nie zawsze tak wyraźnie widoczne, są konsekwencje materialistycznego konsumpcjonizmu, wedle którego ostatecznym celem życia jest wywyższenie jednostki i egocentryczne zaspokojenie jej osobistych pragnień. W tej perspektywie negatywne skutki ponoszone przez innych nie są w ogóle brane pod uwagę. Należy jednak przypomnieć, że nie wolno lekceważyć żadnej obrazy ludzkiej godności – niezależnie od tego, jaka jest jej przyczyna, jaką konkretną formę przyjmuje i gdzie się dokonuje.

Powszechność i niepodzielność praw człowieka

3. W 1998 r. przypadła 50. rocznica uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Została ona celowo powiązana z Kartą Narodów Zjednoczonych, z którą łączy ją ta sama inspiracja. Podstawową przesłanką Deklaracji jest stwierdzenie, że „uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie” (Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Wstęp). Wszystkie późniejsze dokumenty międzynarodowe dotyczące praw człowieka potwierdzają tę prawdę, uznając i głosząc, że prawa te mają źródło w przyrodzonej godności i wartości ludzkiej osoby (por. w szczególności Deklaracja wiedeńska, Preambuła, 2).

Powszechna deklaracja jest jednoznaczna: nie nadaje praw, które proklamuje, ale uznaje ich istnienie, są one bowiem wpisane w istotę ludzkiej osoby i jej godności. W konsekwencji nikomu nie wolno pozbawiać tych praw swojego bliźniego, byłoby to bowiem pogwałceniem jego natury. Wszystkie bez wyjątku ludzkie istoty mają równą godność. Z tego samego powodu omawiane prawa pozostają w mocy we wszystkich okresach życia i we wszelkich okolicznościach politycznych, społecznych, gospodarczych czy kulturowych. Tworzą jednolitą całość, której oczywistym celem jest ochrona dobra człowieka i społeczeństwa we wszystkich aspektach.

Prawa człowieka dzieli się zwykle na dwie rozległe kategorie, z których jedna obejmuje prawa cywilne i polityczne, druga zaś prawa ekonomiczne, społeczne i kulturowe. Umowy międzynarodowe zabezpieczają – choć w różnej mierze – obydwie kategorie; prawa człowieka są bowiem ściśle ze sobą powiązane, jako że wyrażają wielorakie wymiary jednego podmiotu, którym jest osoba. Integralna ochrona wszystkich kategorii praw człowieka jest rzeczywistą gwarancją pełnego poszanowania każdego poszczególnego prawa.

Obrona powszechności i niepodzielności praw człowieka to istotny warunek budowy pokojowego społeczeństwa oraz integralnego rozwoju jednostek, ludów i krajów. Potwierdzenie tej powszechności i niepodzielności

nie wyklucza bynajmniej, że w realizacji poszczególnych praw w konkretnych okolicznościach mogą się ujawnić uzasadnione różnice natury kulturowej czy politycznej; istotne jest, aby w każdym przypadku respektowane były normy określone przez Powszechną deklarację dla całej ludzkości.

Pamiętając o tych podstawowych założeniach, pragnę obecnie zwrócić uwagę na pewne konkretne prawa, które wydają się dziś szczególnie zagrożone przez mniej lub bardziej jawne próby ich łamania.

Prawo do życia

4. Pierwszym wśród nich jest fundamentalne prawo do życia. Życie ludzkie jest święte i nienaruszalne od momentu poczęcia aż do naturalnego kresu. Boże przykazanie „nie zabijaj” wyznacza granicę, której nigdy nie wolno przekraczać. „Bezpośrednie i umyślne zabójstwo niewinnej istoty ludzkiej jest zawsze aktem głęboko niemoralnym” (Encyklika *Evangelium vitae*, 57).

Prawo do życia jest nienaruszalne. Skłania to do dokonania wyboru pozytywnego, wyboru życia. Rozwój kultury kierującej się tą zasadą, obejmuje wszystkie dziedziny życia i zapewnia ochronę ludzkiej godności w każdej sytuacji. Prawdziwa kultura życia gwarantuje nie narodzonym prawo do przyścia na świat i zarazem broni nowo narodzonych, zwłaszcza dziewczynki, przed zbrodnią dzieciobójstwa. Podobnie też zapewnia niepełnosprawnym możliwość rozwijania ich potencjału, a chorym i starszym odpowiednią opiekę.

Najnowsze zdobycze inżynierii genetycznej stawiają nas wobec wyzwań, które budzą głęboki niepokój. Aby badania naukowe w tej dziedzinie służyły dobru człowieka, na każdym etapie musi im towarzyszyć wnikliwa refleksja etyczna, która znajdzie wyraz w stosownych przepisach prawa, strzegących nienaruszalności życia ludzkiego. Życia nigdy nie wolno zdegradować do poziomu przedmiotu.

Opowiedzieć się za życiem znaczy także odrzucić wszelkie formy przemocy; wszelką nędzę i głód, które nękają tak wielu ludzi; wszelkie konflikty zbrojne; zbrodniczy handel narkotykami i przemyt broni; bezmyślne niszczenie środowiska naturalnego (por. Encyklika *Evangelium vitae*, 10). We wszelkich okolicznościach należy zabezpieczać prawo do życia stosownymi gwarancjami prawnymi i politycznymi, nie wolno bowiem lekceważyć żadnego wykroczenia przeciw prawu do życia i przeciw godności każdej poszczególniej osoby.

Wolność religijna sercem praw człowieka

5. Religia wyraża najgłębsze aspiracje człowieka, określa jego światopogląd, kształtuje jego relacje z innymi: w istocie rzeczy dostarcza odpowiedzi na pytanie o prawdziwy sens istnienia na płaszczyźnie indywidualnej i społecznej. Wolność religijna stanowi zatem samo serce praw człowieka. Prawo to jest do tego stopnia nienaruszalne, że domaga się nawet uznania wolnej decyzji człowieka o zmianie religii, jeśli nakazuje mu to jego sumienie. Każdy

człowiek jest bowiem zobowiązany iść w każdej okoliczności za głosem własnego sumienia i nie może być zmuszany do działania wbrew niemu (por. Sobór Watykański II, deklaracja *Dignitatis humanae*, 3). Właśnie dlatego nie wolno nikogo nakłaniać siłą do przyjęcia określonej religii, bez względu na okoliczności i motywacje.

Powszechna deklaracja praw człowieka uznaje, że wolność religijna obejmuje też prawo do manifestowania swoich przekonań religijnych indywidualnie lub wspólnie z innymi w formie publicznej lub prywatnej (por. tamże, 18). Mimo to do dzisiaj istnieją na świecie miejsca, w których prawo do gromadzenia się w celach kultowych nie jest uznawane albo przysługuje tylko wyznawcom jednej religii. Takie poważne naruszenie jednego z podstawowych praw człowieka jest źródłem ogromnych cierpień dla ludzi wierzących. Gdy jakieś państwo przyznaje szczególny status określonej religii, winno zadbać, aby nie przynosiło to uszczerbku innym religiom. A przecież powszechnie wiadomo, że w niektórych krajach jednostki, rodziny i całe społeczności są nadal dyskryminowane i spychane na margines z powodu wyznawanej religii.

Nie należy też przemilczać innego problemu pośrednio związanego z wolnością religijną. Między społecznościami lub narodami o różnych przekonaniach i kulturach religijnych powstają czasem napięcia, które pod wpływem silnych emocji przeradzają się w gwałtowne konflikty. Stosowanie przemocy w imię wyznawanej wiary jest wypaczeniem zasad głoszonych przez największe religie świata. Podobnie jak stwierdzili to już wielokrotnie różni przedstawiciele społeczności religijnych, tak i ja przypominam, że przemoc nigdy nie znajduje rzeczywistego uzasadnienia w religii ani nie pobudza autentycznych uczuć religijnych.

Prawo do uczestnictwa

6. Każdy obywatel ma prawo uczestniczyć w życiu swojej społeczności: to przekonanie jest dziś powszechne. Prawo to jednak traci sens, gdy procesy demokratyczne zostają pozbawione skuteczności przez różnego rodzaju protekcje i zjawiska korupcji, które nie tylko utrudniają legalny udział w sprawowaniu władzy, ale uniemożliwiają wręcz równoprawne korzystanie ze wspólnych dóbr i usług społecznych. Może dochodzić nawet do manipulacji wyborczych, które mają zapewnić zwycięstwo określonym partiom czy kandydatom. Jest to obraza demokracji, która pociąga za sobą poważne konsekwencje, ponieważ obywatele mają nie tylko prawo, ale są również odpowiedzialni za uczestniczenie w życiu publicznym, gdy im się na to nie pozwala, tracą wiarę w możliwość skutecznego oddziaływania i przyjmują postawę biernej rezygnacji. Rozwój zdrowego systemu demokratycznego staje się wówczas praktycznie niemożliwy.

W ostatnim czasie podjęto wiele różnych działań, aby zapewnić legalność wyborów w krajach, w których dokonuje się trudny proces przejścia od jakiejś formy totalitaryzmu do systemu demokratycznego. Jakkolwiek przydat-

ne i skuteczne mogą być takie przedsięwzięcia w sytuacjach wyjątkowych, to jednak nie mogą pozwolić na rezygnowanie z wysiłku kształtowania wśród obywateli wspólnej platformy przekonań, dzięki którym zostaną ostatecznie udaremnione wszelkie próby manipulowania procesem demokratycznym.

W ramach społeczności międzynarodowej narody i ludy mają prawo uczestniczyć w procesie podejmowania decyzji, które często zmieniają radykalnie ich sposób życia. Techniczny charakter pewnych problemów ekonomicznych sprawia, że istnieje tendencja do ograniczania debaty na ich temat do wąskich kręgów, co rodzi niebezpieczeństwo skupienia władzy politycznej i finansowej w ręku niewielkiej liczby rządzących państwami lub grup interesu. Dążenie do wspólnego dobra społeczności narodowej i międzynarodowej wymaga czynnej realizacji – także w sferze ekonomicznej – prawa wszystkich ludzi do udziału w podejmowaniu decyzji, które ich dotyczą.

Szczególnie groźna forma dyskryminacji

7. Jedną z najbardziej dramatycznych form dyskryminacji polega na odbieraniu grupom etnicznym i mniejszościom narodowym prawa do istnienia jako odrębne społeczności. Dokonuje się to przez ich unicestwienie lub brutalne przesiedlenia, a także przez próby zatarcia ich tożsamości etnicznej, tak aby przestały być rozpoznawalne. Czyż można milczeć w obliczu tak poważnych przestępstw przeciw ludzkości? Nie wolno szczerzyć wysiłków, aby położyć kres podobnym wypaczeniom, niegodnym człowieka. Pozytywnym znakiem, świadczącym o coraz większej gotowości państw do uznania swego obowiązku obrony ofiar podobnych przestępstw oraz do przeciwdziałania im, jest inicjatywa podjęta niedawno przez Konferencję Dyplomatyczną Narodów Zjednoczonych: specjalną rezolucją zatwierdziła ona statut Międzynarodowego Trybunału Karnego, który ma osądzać i karać winnych zbrodni ludobójstwa, zbrodni przeciw ludzkości oraz zbrodni wojny i agresji. Ta nowa instytucja, jeśli zostanie oparta na właściwych podstawach prawnych, może się przyczynić do stopniowego zapewnienia na całym świecie skutecznej ochrony praw człowieka.

Prawo do samorealizacji

8. Każda ludzka istota ma pewne wrodzone zdolności, które powinny być rozwijane. Jest to warunkiem pełnej realizacji jej osobowości, a także należytej integracji ze środowiskiem społecznym, w którym żyje. Dlatego należy przede wszystkim zapewnić odpowiednie wykształcenie tym, którzy stoją na progu życia: od tego bowiem zależy ich przyszła pomyślność.

W tej perspektywie zrozumiały niepokój budzi fakt, że w niektórych regionach, należących do najuboższych na świecie, zdobycie wykształcenia staje się w rzeczywistości coraz trudniejsze, zwłaszcza na szczeblu szkolnictwa podstawowego. Wynika to czasem z sytuacji gospodarczej kraju, która nie pozwala

na wypłacanie wynagrodzeń nauczycielom. W innych przypadkach odnosi się wrażenie, że fundusze przeznaczane są raczej na realizację prestiżowych projektów i na wykształcenie średnie, brakuje ich natomiast na szkolnictwo podstawowe. Gdy ogranicza się możliwości kształcenia, odbierając je zwłaszcza dziewczynkom, tworzy się struktury dyskryminacji, które mogą wpływać na całokształt rozwoju społeczeństwa. W ten sposób może dojść do podziału świata wedle nowego kryterium: z jednej strony znajdują się państwa i ludzie mający dostęp do najnowocześniejszej techniki, z drugiej zaś kraje i jednostki dysponujące skrajnie ograniczoną wiedzą i umiejętnościami. Jak łatwo przewidzieć, podział taki pogłębiłby jedynie i tak już jaskrawe kontrasty ekonomiczne, istniejące nie tylko między państwami, ale także wewnątrz nich samych. Wykształcenie i formacja zawodowa powinny znaleźć się na pierwszym miejscu zarówno w programach krajów rozwijających się, jak i w projektach odnowy obszarów miejskich i wiejskich w społeczeństwach bardziej rozwiniętych gospodarczo.

Inne podstawowe prawo, którego realizacja jest warunkiem osiągnięcia godziwego poziomu życia, to prawo do pracy. Czyż można bowiem bez pracy zdobyć żywność, odzież i dach nad głową, zapewnić sobie opiekę medyczną i zaspokoić tyle innych jeszcze potrzeb życiowych? Jednakże brak pracy jest dzisiaj poważnym problemem: dewastujące zjawisko bezrobocia dotyka bardzo wielu ludzi we wszystkich częściach świata. Istnieje pilna konieczność, aby wszyscy, a zwłaszcza ci, którzy sprawują władzę polityczną i ekonomiczną, starali się wszelkimi możliwymi środkami rozwiązać ten jakże bolesny problem. Nie można poprzestawać na skądinąd niezbędnych działaniach doraźnych, przewidzianych na wypadek utraty pracy, choroby lub podobnych okoliczności, które wymykają się spod kontroli jednostki (por. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, nr 251), ale należy zabiegać o to, aby bezrobotnym umożliwić wzięcie odpowiedzialności za własne życie i odrzucenie poniżającej zależności od systemu opieki socjalnej.

Globalny postęp w duchu solidarności

9. Gwałtowny proces globalizacji systemów ekonomicznych i finansowych sprawia, że należy jak najpilniej ustalić, kto ma być gwarantem dobra wspólnego ludzkości oraz poszanowania praw ekonomicznych i społecznych. Sam wolny rynek nie może spełniać tego zadania, jako że w rzeczywistości nie zaspokaja wielu ludzkich potrzeb. „Ważniejsze niż logika wymiany równowartości i niż różne formy sprawiedliwości, które się z tym wiążą, jest to, co należy się człowiekowi, ponieważ jest człowiekiem, ze względu na jego wzniosłą godność” (Encyklika *Centesimus annus*, 34).

Skutki niedawnych kryzysów ekonomicznych i finansowych bardzo dotkliwie odbiły się na wielkiej rzeszy ludzi, którzy zostali pogrążeni w skrajnym ubóstwie. Wielu z nich dopiero niedawno znalazło się w sytuacji, która pozwo-

liła im żywić pewne nadzieje na przyszłość. Bez żadnej winy z ich strony nadzieje te zostały brutalnie zniszczone, co ma tragiczne konsekwencje dla nich samych i dla ich dzieci. A czyż można lekceważyć skutki gwałtownych załamania na rynkach finansowych? Pilnie potrzebna jest nowa wizja całościowego postępu zgodnego z zasadą solidarności, wizja integralnego i zrównoważonego rozwoju społeczeństwa, który pozwoli wszystkim jego członkom realizować swój potencjał.

W tym kontekście zwracam się z nagłym apelem do wszystkich, którzy są odpowiedzialni za relacje finansowe na skalę światową, aby usilnie starali się rozwiązać niepokojący problem międzynarodowego zadłużenia krajów uboższych. Międzynarodowe instytucje finansowe podjęły już w tym kierunku konkretną inicjatywę godną uznania. Apeluję do tych wszystkich, którzy zajmują się tą sprawą, zwłaszcza do narodów zamożniejszych, aby udzielając tej inicjatywie niezbędnego wsparcia, zapewniły jej pełne powodzenie. Potrzebne jest szybkie i zdecydowane działanie, aby w perspektywie roku 2000 jak najwięcej krajów mogło wyjść z sytuacji, której nie można dłużej tolerować. Jestem przekonany, że jeśli zainteresowane instytucje podejmą dialog, dążąc do porozumienia, zdołają znaleźć zadowalające i ostateczne rozwiązanie. Umożliwi to długofalowy rozwój krajom mniej uprzywilejowanym, aby bliskie już trzecie tysiąclecie także dla nich stało się czasem nowej nadziei.

Odpowiedzialność za środowisko naturalne

10. Z promocją ludzkiej godności wiąże się też prawo do zdrowego środowiska naturalnego. Prawo to bowiem rzuca światło na dynamikę relacji między jednostką a społeczeństwem. Formalny kształt nadaje mu stopniowo system przepisów międzynarodowych, regionalnych i krajowych, dotyczących środowiska naturalnego. Jednakże same środki prawne nie wystarczają. Aby zapobiec poważnym niebezpieczeństwom, jakie zagrażają ziemi i morzu, klimatowi, faunie i florze, konieczna jest radykalna zmiana stylu życia typowego dla współczesnego społeczeństwa konsumpcyjnego, a zwłaszcza dla krajów bogatszych. Nie należy też lekceważyć innego zagrożenia, choć jest ono mniej dramatyczne: zdarza się, że ludzie żyjący w nędzy na obszarach wiejskich zmuszeni są do nadmiernej eksploatacji niewielkich połaci ziemi, które mają do dyspozycji. Trzeba zatem zapewnić im właściwe wykształcenie, aby umieli harmonijnie łączyć uprawę ziemi z ochroną środowiska.

Teraźniejszość i przyszłość świata zależą od ochrony rzeczywistości stworzonej, ponieważ człowiek i przyroda nieustannie oddziałują na siebie nawzajem. Uznanie zasady, że najważniejszym motywem troski o środowisko jest dobro samego człowieka, to najpewniejsza gwarancja ochrony stworzenia; w ten sposób bowiem zostaje pobudzona odpowiedzialność każdego człowieka za zasoby naturalne i za ich rozumne wykorzystanie.

Prawo do pokoju

11. Ochrona prawa do pokoju jest w pewien sposób gwarancją poszanowania wszystkich innych praw, ponieważ sprzyja budowie społeczeństwa, w którym relacje oparte na sile ustępują miejsca współpracy służącej dobru wspólnemu. We współczesnym świecie nie brak dowodów na to, że przemoc jako środek rozwiązywania problemów politycznych i społecznych jest nieefektywna. Wojna niszczy zamiast budować; podkopuje moralne fundamenty społeczeństwa, tworzy nowe podziały i trwałe napięcia. Mimo to nieustannie docierają do nas informacje o wojnach i konfliktach zbrojnych, pociągających niezliczone ofiary w ludziach. Ileż razy moi Poprzednicy i ja sam wzywaliśmy do położenia kresu tym okropnościom! Będę to czynił nadal, dopóki wszyscy nie zrozumieją, że wojna jest klęską wszelkiego autentycznego humanizmu (Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 2307-2317).

Dzięki Bogu w niektórych regionach powzięto liczne działania w celu umocnienia pokoju. Należy uznać wielkie zasługi odważnych polityków, którzy nie lękają się kontynuować negocjacji nawet wówczas, gdy sytuacja czyni to niemożliwym. Zarazem jednak nie wolno milczeć wobec zbrodni nadal popełnianych w innych regionach, gdzie całe narody są wypędzane ze swojej ziemi, a ich domy i uprawy zostają zniszczone. Mając przed oczyma niezliczone ofiary, apeluję do przywódców państw i do ludzi dobrej woli, aby pospieszyli na ratunek tym, którzy – zwłaszcza w Afryce – wciągnięci są w wir krwawych konfliktów, czasem podsycanych przez obce interesy ekonomiczne, i pomogli im je zakończyć. Konkretnym działaniem w tym kierunku jest z pewnością zniesienie dostaw broni do krajów prowadzących wojnę oraz wsparcie przywódców tych państw w poszukiwaniu dróg dialogu. Oto jest droga godna człowieka, oto jest droga pokoju!

Z bólem myślę tutaj o tych, którzy żyjąc i dorastając w warunkach wojennych, nie zaznali niczego, prócz konfliktów i przemocy. Jeśli przeżyją, przez resztę życia nosić będą rany zadane przez te straszliwe doświadczenia. A cóż powiedzieć o dzieciach-żołnierzach? Czyż można pogodzić się z takim niszczeniem życia, które dopiero zaczyna się rozwijać? Dzieci te, wyszkolone w zabijaniu i często przymuszane do zabijania, z pewnością napotkają ogromne trudności, gdy będą kiedyś chciały włączyć się w życie cywilnego społeczeństwa. Przerywa się ich edukację i nie rozwija ich zdolności do pracy; jakież konsekwencje będzie to miało dla ich przyszłości? Dzieci potrzebują pokoju i mają do niego prawo.

Myśląc o tych dzieciach, pragnę zarazem wspomnieć o młodocianych ofiarach min i innych środkach niszczenia, pozostawionych przez wojnę. Mimo podjętych już wysiłków w celu usunięcia min, jesteśmy dziś świadkami niewiarygodnego i okrutnego paradoksu: wbrew wyraźnej woli rządów i narodów, które pragną położyć kres stosowaniu tej jakże podstępnej broni, nadal rozsiewa się miny, i to nawet na terenach, skąd wcześniej je usunięto. Plaga woj-

ny szerzy się także w konsekwencji niekontrolowanego handlu bronią lekką, która – jak się zdaje – w masowych ilościach przepływa swobodnie między obszarami, gdzie toczą się walki, wznecając na swoim szlaku kolejne konflikty. Obowiązkiem rządów jest podjęcie odpowiednich działań w celu objęcia kontrolą produkcji, sprzedaży, importu i eksportu tych narzędzi śmierci. Tylko w ten sposób można skutecznie stawić czoło całemu problemowi masowego nielegalnego handlu bronią.

Kultura praw człowieka – odpowiedzialność spoczywająca na wszystkich

12. Nie jest tu możliwe szczegółowe omówienie tej problematyki. Pragnę jednak podkreślić, że żadne z praw ludzkich nie jest zabezpieczone, jeżeli nie staramy się chronić wszystkich jednocześnie. Kiedy godzimy się biernie z łamaniem któregoś z podstawowych praw człowieka, zagrożone zostają wszystkie pozostałe. Niezbędne jest zatem całościowe podejście do kwestii ludzkich praw i zdecydowana wola ich obrony. Tylko wówczas, gdy kultura praw człowieka, respektująca różne tradycje, stanie się integralną częścią moralnego dziedzictwa ludzkości, będzie można spokojnie i z ufnością patrzeć w przyszłość. Czyż bowiem mogłoby dojść do wojny, gdyby wszystkie ludzkie prawa były szanowane? Integralne przestrzeganie praw człowieka jest najpewniejszą drogą do zbudowania trwałych relacji między państwami. Kultura praw człowieka musi być kulturą pokoju. Każde ich pogwałcenie niesie z sobą zasiew konfliktu. Już mój czcigodny Poprzednik, Sługa Boży Pius XII, po zakończeniu drugiej wojny światowej zapytywał: „jeśli jakiś naród zostaje zmiażdżony przemocą, któż odważy się obiecywać reszcie świata bezpieczeństwo i trwałą pokój?” (Przemówienie do komisji przedstawicieli Kongresu USA, 21 sierpnia 1945).

Aby można było krzewić kulturę praw ludzkich, która przeniknie do sumień, potrzebna jest współpraca wszystkich sił społecznych. Pragnę wspomnieć tu w szczególności o roli środków społecznego przekazu, które wywierają tak wielki wpływ na kształtowanie opinii publicznej, a tym samym także na postępowanie obywateli. Podobnie jak nie można zaprzeczyć ich odpowiedzialności za łamanie praw człowieka, gdy jest ono skutkiem przemocy propagowanej przez media, tak też należy uznać ich wkład w chwalebne inicjatywy dialogu i solidarności, które zostały podjęte dzięki szerzonym przez media wezwaniom do wzajemnego porozumienia i pokoju.

Czas wyboru, czas nadziei

13. Nowe tysiąclecie stoi u drzwi i jego bliskość budzi w sercach wielu ludzi nadzieję na świat bardziej sprawiedliwy i solidarny. To pragnienie powinno, a nawet więcej – musi się urzeczywistnić.

W tej perspektywie zwracam się teraz w szczególny sposób do was, drodzy Bracia i Siostry w Chrystusie, którzy na całym świecie kierujecie się Ewange-

lią jako regułą życia: bądźcie orędownikami godności człowieka! Wiara uczy nas, że każda osoba została stworzona na obraz i podobieństwo Boże. Miłość Ojca Niebieskiego pozostaje wierna nawet wówczas, gdy człowiek ją odrzuca; jest to miłość bez granic. Ojciec zesłał swego Syna Jezusa Chrystusa, aby odkupił każdego człowieka, przywracając mu pełną godność (por. Encyklika *Redemptor hominis*, 13-14). Czy w obliczu takiej postawy możemy pozostawić kogokolwiek poza zasięgiem naszej troski? Przeciwnie, musimy dostrzegać Chrystusa w najuboższych i najbardziej pokrzywdzonych, bo do służenia im zobowiązuje nas Eucharystia – zjednoczenie w Ciele i Krwi Chrystusa, które za nas zostały złożone w ofierze (por. Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 1397). Jak ukazuje wyraźnie przypowieść o bogaczu, który na zawsze pozostanie bezimienny, i o nędzarzu imieniem Łazarz, „w sytuacji jaskrawego kontrastu między nieczułymi bogaczami a nędzarami pozbawionymi wszystkiego, Bóg stoi po stronie tych ostatnich” (Jan Paweł II, rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” 27.09.1998). My także musimy stanąć po ich stronie.

Trzeci i ostatni rok przygotowań do Jubileuszu przeżywamy jako duchową pielgrzymkę ku Ojcu: każdy zostaje wezwany, by przejść drogę autentycznego nawrócenia, które oznacza odrzucenie zła i świadomy wybór dobra. Stając już na progu roku 2000, mamy obowiązek z nową energią bronić godności ubogich i odrzuconych oraz przez konkretne działania okazywać szacunek dla praw tych, którzy zostali ich pozbawieni.

Razem podnieśmy głos w ich obronie, realizując w pełni misję, którą Chrystus powierzył swoim uczniom! Taki jest duch bliskiego już Jubileuszu (por. *Tertio millennio adveniente*, 49-51). Jezus nauczył nas, że mamy nazywać Boga naszym Ojcem, Abba, przez co objawił nam głębię naszej relacji z Nim. Nieskończona i wieczna jest Jego miłość do każdego człowieka i do całej ludzkości. Wymownie świadcząc tym słowa Boga w Księdze proroka Izajasza:

„Czyż może niewiasta zapomnieć o swym niemowlęciu, ta, która kocha syna swego łona? A nawet, gdyby ona zapomniała, Ja nie zapomnę o tobie. Oto wryłem cię na obu dłoniach” (Iz 49, 15-16).

Przyjmijmy zaproszenie do udziału w tej miłości! W niej kryje się tajemnica poszanowania praw każdej kobiety i każdego mężczyzny. Dzięki temu, gdy wszędzie świt nowego tysiąclecia, będziemy lepiej przygotowani, by wspólnie budować pokój.

Watykan, 8 grudnia 1998 roku

Benedykt XVI

OSOBA LUDZKA SERCEM POKOJU

Źródło: Internet

Orędzie Benedykta XVI na XL Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2007

1. Na początku nowego roku chciałbym skierować do rządzących i odpowiedzialnych za narody oraz wszystkich ludzi dobrej woli życzenie pokoju. Zwracam się z tym życzeniem przede wszystkim do tych, którzy zaznają bólu i cierpienia, do tych, którym zagraża przemoc i siła oręża, i tych, którzy, pozbawieni wszelkiej godności, oczekują dowartościowania na poziomie ludzkim i społecznym. Kieruję je do dzieci, których niewinność ubogaca ludzkość w dobroć i nadzieję, a ich cierpienie pobudza nas wszystkich, abyśmy wprowadzali sprawiedliwość i pokój. Właśnie myśląc o dzieciach, zwłaszcza o tych, których przyszłość jest zagrożona przez wyzysk i zło dorosłych, nie mających skrupułów, pragnąłem z okazji Światowego Dnia Pokoju skoncentrować uwagę wszystkich na temacie: *Osoba ludzka sercem pokoju*. Jestem bowiem przekonany, że gdy szanuje się osobę, umacnia się pokój, a wprowadzając pokój, tworzy się perspektywy dla autentycznego, integralnego humanizmu. W ten sposób przygotowuje się spokojną przyszłość dla następnych pokoleń.

Osoba ludzka i pokój – dar i zadanie

2. Pismo Święte mówi: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 27). Człowiek posiada osobową godność, gdyż został stworzony na obraz Boży; nie jest tylko czymś, ale kimś, zdolnym do poznawania siebie, do panowania nad sobą, do dawania siebie w sposób wolny i do tworzenia wspólnoty z innymi osobami. Równocześnie przez łaskę jest powołany do przymierza ze swoim Stwórcą, do dania Mu odpowiedzi wiary i miłości, jakiej nikt inny nie może za niego dać (por. Katechizm Kościoła Katolickiego, nr 357). W tej wspaniałej perspektywie staje się zrozumiałe zadanie, jakie zostało powierzone istocie ludzkiej – ma ona dojrzewać w zdolności kochania i przyczyniać się do postępu świata oraz jego odnowy w sprawiedliwości i pokoju. Św. Augustyn w syntetycznym stwierdzeniu poucza: „Bóg, który nas stworzył bez naszego udziału, nie chciał zbawić nas bez nas” (*Mowa 169, 11, 13: PL 38, 923*). Wszystkie zatem istoty

ludzkie powinny pielęgnować w sobie świadomość tego podwójnego wymiaru – daru i zadania.

3. Także pokój jest zarazem darem i zadaniem. Jeśli prawdą jest, że pokój między poszczególnymi ludźmi i narodami, zdolność do życia obok siebie w sprawiedliwości i solidarności, wymaga nieustannego wysiłku, jest też prawdą – może nawet w większym stopniu – że pokój jest darem Boga. Pokój jest bowiem cechą Bożego działania, która przejawia się zarówno w stworzeniu uporządkowanego i harmonijnego wszechświata, jak też w odkupieniu ludzkości, która potrzebowała wyprowadzenia z nieporządku grzechu. Stworzenie i odkupienie stanowią zatem klucz do zrozumienia sensu naszego istnienia na ziemi. Mój czcigodny poprzednik Jan Paweł II, zwracając się do Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych 5 października 1995 roku, powiedział, że „nie żyjemy w świecie irracjonalnym i pozbawionym sensu, ale że istnieje w nim moralna logika, która rozjaśnia ludzką egzystencję i umożliwia dialog między ludźmi i narodami” (nr 3). Ta transcendentna „gramatyka” – to znaczy ów zbiór reguł postępowania indywidualnego i wzajemnych odniesień osób, opartych na zasadach sprawiedliwości i solidarności – jest wpisana w sumienia, w których odzwierciedla się mądry zamysł Boga. Jak powiedziałem niedawno, „wierzymy, że na początku jest wieczne Słowo, rozum, a nie irracjonalność” (*Homilia* na Islinger Feld w Ratyzbonie, 12 września 2006 r.). Pokój jest zatem również zadaniem, które wymaga od każdego osobistej odpowiedzi, zgodnej z planem Bożym. Kryterium, na którym powinna opierać się ta odpowiedź, musi być przestrzeganie reguł owej „gramatyki” zapisanej w sercu człowieka przez Boskiego Stwórcę.

W tej perspektywie norm prawa naturalnego nie należy uważać za dyrektywy narzucone z zewnątrz i jakby wymierzone w wolność człowieka. Przeciwnie, powinny być one przyjmowane jako wezwanie do wiernej realizacji powszechnego planu Bożego, wpisanego w samą naturę istoty ludzkiej. Narody, kierując się takimi normami, mogą – z zachowaniem swych kultur – zbliżyć się do największej tajemnicy, jaką jest tajemnica Boga. Uznanie i poszanowanie prawa naturalnego stanowi zatem również dziś wielką podstawę dla dialogu między wyznawcami różnych religii, jak też dialogu wierzących z niewierzącymi. Jest to wielka płaszczyzna spotkania i tym samym fundamentalna przesłanka prawdziwego pokoju.

Prawo do życia i do wolności religijnej

4. Obowiązek poszanowania godności każdej istoty ludzkiej, w której naturze odzwierciedla się obraz Stwórcy, w konsekwencji oznacza, że nie można dysponować osobą wedle upodobania. Kto cieszy się większą władzą polityczną, technologiczną, ekonomiczną, nie może wykorzystywać jej do naruszania praw innych, będących w mniej szczęśliwym położeniu. Na poszanowaniu praw wszystkich ludzi bowiem buduje się pokój. Mając tę świadomość, Ko-

ściół broni podstawowych praw każdego człowieka. W szczególności domaga się poszanowania życia i wolności religijnej każdego. Poszanowanie prawa do życia w każdej jego fazie stanowi punkt o decydującym znaczeniu: życie jest darem, którym podmiot nie dysponuje w pełni. Podobnie zapewnienie prawa do wolności religijnej stawia istotę ludzką w relacji do transcendentnego Pryncypium, które uniezależnia ją od osądu człowieka. Prawo do życia i do swobodnego wyrażania własnej wiary w Boga nie podlega władzy człowieka. Pokój wymaga ustalenia jasnych granic między tym, czym można, a tym, czym nie można dysponować: w ten sposób uniknie się niedopuszczalnych ingerencji w owo dziedzictwo wartości, które jest właściwe człowiekowi jako takiemu.

5. Jeśli chodzi o prawo do życia, trzeba wyraźnie powiedzieć, że w naszej społeczności dokonuje się zagłady życia: obok ofiar konfliktów zbrojnych, terroryzmu i różnorodnych form przemocy są ofiary cichej śmierci, spowodowanej przez głód, przez aborcję, eksperymenty na embrionach i eutanazję. Jak można nie dostrzegać, że to wszystko jest zagrożeniem pokoju? Aborcja i eksperymenty na embrionach są bezpośrednim przeciwieństwem postawy otwarcia na drugiego, która jest konieczna do tworzenia trwałych, pokojowych relacji. Gdy zaś chodzi o wolność wyrażania własnej wiary, przejawem braku pokoju w świecie są trudności, jakich chrześcijanie i wyznawcy innych religii często doświadczają w publicznym i swobodnym wyznawaniu swoich przekonań religijnych. Mówiąc w szczególności o chrześcijanach, musimy z bólem zwrócić uwagę na to, że nie tylko czasami napotykają przeszkody; w niektórych państwach są wręcz prześladowani, a całkiem niedawno doszło do tragicznych wypadków okrutnej przemocy. Istnieją reżimy, które narzucają wszystkim jedną religię, podczas gdy reżimy obojętne stosują nie tyle agresywne prześladowanie, ile systematyczny kulturowy ostracyzm w odniesieniu do przekonań religijnych. W każdym wypadku nie jest respektowane fundamentalne prawo człowieka, co ma poważne konsekwencje dla pokojowego współżycia. W ten sposób szerzy się jedynie mentalność i kultura przeciwne pokojowi.

Równość natury wszystkich osób

6. U źródeł wielu napięć zagrażających pokojowi są niewątpliwie liczne niesprawiedliwe nierówności, wciąż jeszcze będące dramatem w świecie. Wśród nich szczególnie zdradliwe są, z jednej strony, nierówności w dostępie do podstawowych dóbr, jak pożywienie, woda, mieszkanie, opieka zdrowotna, z drugiej zaś utrzymujące się nierówności pomiędzy mężczyzną i kobietą w egzekwowaniu fundamentalnych praw ludzkich.

Uznanie zasadniczej równości ludzi, wynikającej ze wspólnej im transcendentnej godności, stanowi niezwykle ważny element budowania pokoju. Równość na tym poziomie jest zatem dobrem wszystkich, wpisanym w ową „gramatykę” naturalną, którą daje się odczytać z Bożego zamysłu stworzenia; dobrem, które jej nie może ignorować bądź lekceważyć, gdyż wywołałoby to

poważne skutki będące zagrożeniem dla pokoju. Wielka nędza, jaką cierpią liczne populacje, szczególnie na kontynencie afrykańskim, prowadzi do gwałtownego wyrażania roszczeń, co stanowi straszliwą ranę zadaną pokojowi.

7. Również niedostateczne poświęcanie uwagi sytuacji kobiety wprowadza do porządku społecznego elementy niestabilności. Mam na myśli wykorzystanie kobiet, traktowanych jak przedmioty, a także wielorakie formy braku poszanowania ich godności; mam na myśli również – w innym kontekście – rozmaite wizje antropologiczne utrzymujące się w niektórych kulturach, w których pozycja kobiety jest mocno podporządkowana woli mężczyzny, czego konsekwencją są sytuacje krzywdzące dla jej osobowej godności i stanowią przeszkodę w korzystaniu z podstawowej wolności. Nie można się łudzić, że będzie zagwarantowany pokój, dopóki nie zostaną przezwyciężone również te formy dyskryminacji, które godzą w godność osobistą, wpisaną przez Stwórcę w każdą istotę ludzką (por. List do biskupów Kościoła katolickiego na temat współpracy mężczyzny i kobiety w Kościele i świecie, 31 maja 2004 r., nr 15-16).

„Ekologia pokoju”

8. Jan Paweł II pisze w Encyklice *Centesimus annus*: „Nie tylko ziemia została dana człowiekowi przez Boga, aby używał jej z poszanowaniem pierwotnie zamierzonego dobra, dla którego została mu ona dana, ale również człowiek jest dla siebie samego darem otrzymanym od Boga i dlatego musi respektować naturalną i moralną strukturę, w jaką został wyposażony” (nr 38). W odpowiedzi na ten dar, powierzony mu przez Stwórcę, człowiek, wraz z sobie podobnymi, może kształtować świat pokoju. Obok ekologii natury istnieje zatem ekologia, którą moglibyśmy nazwać „ludzką”, a która z kolei domaga się „ekologii społecznej”. Oznacza to, że ludzkość, jeśli zależy jej na pokoju, powinna zwracać coraz większą uwagę na związki, jakie istnieją między ekologią naturalną, czyli poszanowaniem przyrody, a ekologią ludzką. Doświadczenie pokazuje, że każda postawa braku poszanowania środowiska szkodzi współżyciu ludzkiemu, i odwrotnie. Coraz wyraźniej jawi się nierozdzielny związek między pokojem ze światem stworzonym i pokojem pomiędzy ludźmi. Jeden i drugi zakładają pokój z Bogiem. Wiersz-modlitwa św. Franciszka, znany jako „Hymn do brata Słońca”, stanowi wspaniały przykład – zawsze aktualny – tej wielokształtnej ekologii pokoju.

9. Jak ścisły jest związek między jedną a drugą ekologią pomaga nam zrozumieć narastający z każdym dniem problem zaopatrzenia w energię. W tych latach nowe kraje rozwinęły dynamicznie produkcję przemysłową, zwiększając zapotrzebowanie na energię. To powoduje wyścig do jej istniejących źródeł, nie do porównania z sytuacją w przeszłości. Jednocześnie w różnych regionach świata wciąż panuje wielkie zacofanie, a rozwój jest praktycznie zahamowany, między innymi z powodu wzrostu cen energii. Co stanie się z tymi społecznościami? Jaki typ rozwoju, czy też niedorozwoju zostanie

im narzucony z powodu braku zasobów energii? Jakie niesprawiedliwości i antagonizmy spowoduje wyścig do źródeł energii Jak zachowają się ci, którzy są wyłączeni z tego wyścigu Są to pytania, które ukazują, że brak szacunku dla natury jest związany z koniecznością kształtowania takich relacji między ludźmi i narodami, by pozwoliły szanować godność osoby i zaspokajać jej prawdziwe potrzeby. Niszczenie środowiska, korzystanie z niego w sposób niewłaściwy lub egoistyczny i zagarnianie przemocą dóbr naturalnych ziemi rodzą rozdarcia, konflikty i wojny, właśnie dlatego, że są owocem nieludzkiego pojmowania rozwoju. Rozwój bowiem, który ograniczałby się tylko do aspektu techniczno-ekonomicznego, z pominięciem wymiaru moralno-religijnego, nie byłby ludzkim rozwojem integralnym i, jako jednostronny, prowadziłby do rozkwitu niszczących możliwości człowieka.

Redukcyjne wizje człowieka

10. Jest zatem rzeczą pilną, mimo panujących obecnie trudności i napięć międzynarodowych, zaangażowanie na rzecz ekologii ludzkiej, sprzyjającej wzrostowi „drzewa pokoju”. Działaniu w tym kierunku musi przyświecać wizja osoby nieobciążonej przez uprzedzenia ideologiczne i kulturowe bądź interesy polityczne i ekonomiczne, które budzą nienawiść i popychają do przemocy. Jest zrozumiałe, że w różnych kulturach powstają odmienne wizje człowieka. Nie można jednak zaakceptować krzewienia koncepcji antropologicznych, które zawierają załazki wrogości i przemocy. Tak samo są nie do przyjęcia koncepcje Boga pobudzające do niechęci wobec bliźnich i do uciekania się wobec nich do przemocy. Tę rzecz należy powiedzieć jasno: wojny w imię Boga nie można nigdy zaakceptować Jeśli jakaś koncepcja Boga jest podłożem zbrodni, to znak, że taka koncepcja przerodziła się już w ideologię.

11. Dzisiaj jednak zachowanie pokoju stało się problemem nie tylko ze względu na konflikt pomiędzy redukcyjnymi wizjami człowieka, czyli pomiędzy ideologiami. Stało się tak również wskutek obojętności na to, co stanowi prawdziwą naturę człowieka. Wielu współczesnych zaprzecza bowiem istnieniu specyficznej natury ludzkiej, co sprawia, że stają się możliwe najbardziej ekstrawaganckie interpretacje elementów konstytutywnych istnienia ludzkiego bytu. Również w tej kwestii potrzebna jest jasność: „słaba” wizja osoby, która dopuszcza każdą ekscentryczną koncepcję, jedynie na pozór sprzyja pokojowi. W rzeczywistości utrudnia autentyczny dialog i umożliwia autorytatywne narzucanie idei, pozostawiając w ten sposób osobę bezbronną, która w konsekwencji łatwo pada łupem ucisku i przemocy.

Prawa człowieka i organizacje międzynarodowe

12. Prawdziwy i stabilny pokój zakłada poszanowanie praw człowieka. Jeśli zaś fundamentem tych praw jest „słaba” koncepcja osoby, czyż nie osłabi to ich również Widać tu wyraźnie, jak głęboko niewystarczająca jest relatywi-

styczna koncepcja osoby, kiedy ma ona uzasadnić jej prawa i ich bronić. Dylemat pojawiający się w tym przypadku jest oczywisty: prawa są przedstawiane jako absolutne, ale ich fundament jest tylko relatywny. Czy zatem można się dziwić, jeśli wobec „niewygodnych” wymagań stawianych przez takie czy inne prawo, ktoś poda je w wątpliwość albo zadecyduje o jego zawieszeniu. Tylko wówczas, gdy prawa człowieka są zakorzenione w obiektywnych wymogach natury danej mu przez Stwórcę, można wykazać słuszność przyznawanych mu praw, bez obawy, że zostaną zanegowane. Jest zrozumiałe, że prawa człowieka wiążą się z jego obowiązkami. Słusznie na ten temat powiedział mahatma Gandi: „Ganges praw wypływa z Himalajów obowiązków”. Jedyne wtedy, gdy stanie się jasne to fundamentalne założenie, będzie można odpowiednio bronić nieustannie dziś atakowanych praw człowieka. Gdy brak owej jasności, to samo wyrażenie „prawa człowieka” używane jest w odniesieniu do podmiotów, które różnią się bardzo między sobą: dla jednych osoba ludzka ma trwałą godność i prawa obowiązujące zawsze, wszędzie i każdego; dla innych będzie to osoba, której godność zmienia się, a jej prawa zawsze podlegają dyskusji: co do treści, czasu i miejsca.

13. Do ochrony praw ludzkich stale nawiązują organizmy międzynarodowe, a w szczególności Organizacja Narodów Zjednoczonych, która ogłaszając w 1948 roku Powszechną Deklarację Praw Człowieka uznała za swoje podstawowe zadanie ich promocję. Tę deklarację uważa się za swego rodzaju zobowiązanie moralne przyjęte przez całą ludzkość. Jest w tym głęboka prawda, zwłaszcza gdy przyjmuje się, że prawa opisane w Deklaracji mają podstawę nie w zwyczajnej decyzji zgromadzenia, które je uchwaliło, ale w samej naturze człowieka i jego niezbywalnej godności osoby stworzonej przez Boga. Jest zatem ważne, aby organizmy międzynarodowe nie traciły z pola widzenia naturalnego fundamentu praw człowieka. Pozwoli im to uniknąć ryzyka, niestety wciąż istniejącego, że przyjmą tylko pozytywistyczną interpretację owych praw. Ta ewentualność wystawiłaby na szwank autorytet Organizmów międzynarodowych, niezbędny by pełnić rolę obrońcy fundamentalnych praw osoby i narodów, co jest głównym uzasadnieniem ich istnienia i działania (w odniesieniu do tej kwestii Katechizm Kościoła Katolickiego precyzuje surowe i precyzyjne kryteria: por nr 2307-2317).

Międzynarodowe prawo humanitarne i wewnętrzne prawo państw

14. Świadomość, że istnieją niezbywalne prawa ludzkie związane ze wspólną naturą ludzi, stała się podstawą do sformułowania humanitarnego prawa międzynarodowego, którego państwa muszą przestrzegać również w przypadku wojny. Niestety nie zostało to zrealizowane w praktyce – pomijając przeszłość – podczas wojen, do których doszło niedawno. Tak na przykład podczas konfliktu, którego scenerią był kilka miesięcy temu południowy Liban, obowiązek zapewnienia ochrony i pomocy niewinnym ofiarom i oszczędza-

nia ludności cywilnej w dużej mierze nie został dopełniony. Bolesna historia Libanu i nowa konfiguracja konfliktów, zwłaszcza od czasu, gdy niebezpieczeństwo terroryzmu przybrało nieznanne dotąd formy przemocy, przynaglają wspólnotę międzynarodową, by potwierdziła na nowo międzynarodowe prawo humanitarne i odniosła je do wszystkich sytuacji, w których dziś dochodzi do konfliktów zbrojnych, również nieprzewidzianych przez aktualne prawo międzynarodowe, aby jak najbardziej ograniczyć straty spowodowane przez wojny, którym nie udaje się zapobiec. Ponadto, plaga terroryzmu wymaga pogłębionej refleksji na temat etycznych granic w tym, co dotyczy użycia dzisiejszych środków ochrony bezpieczeństwa państwowego. Coraz częściej bowiem nie deklaruje się wypowiedzenia wojny, zwłaszcza, gdy konflikt wywołują grupy terrorystyczne zdecydowane osiągać swoje cele za wszelką cenę. Nie jest możliwe, by wobec wstrząsających perspektyw ostatnich lat, państwa nie dostrzegały konieczności ustalenia bardziej klarownych reguł, by przeciwstawić się skutecznie dramatycznemu biegowi rzeczy, którego jesteśmy świadkami. Wojna jest zawsze porażką wspólnoty międzynarodowej i poważną przegraną ludzkości. Kiedy mimo wszystko do niej dochodzi, trzeba chronić przynajmniej istotne zasady humanitarne i podstawowe wartości wszelkiego cywilizowanego współżycia, ustanawiając normy postępowania ograniczające jak najbardziej powodowane przez nią straty i sprzyjające łagodzeniu cierpień ludności cywilnej i wszystkich ofiar konfliktów.

15. Inną kwestią budzącą wielki niepokój jest wyrażana ostatnio przez niektóre państwa wola posiadania broni nuklearnej. Pogłębiło to jeszcze bardziej rozpowszechniony klimat niepewności i lęku przed potencjalną katastrofą atomową. Powracają na myśl minione czasy wyczerpujących napięć tak zwanej „zimnej wojny”. W późniejszym okresie zapanowała nadzieja, że niebezpieczeństwo atomowe zostało definitywnie zażegnane, a ludzkość mogła wreszcie głęboko odetchnąć z ulgą. Jakże aktualne wydaje się dziś ostrzeżenie Soboru Watykańskiego II: „Wszelkie działania wojenne, zmierzające bez żadnej różnicy do zniszczenia całych miast lub też większych połaci kraju z ich mieszkańcami, są zbrodnią przeciw Bogu i samemu człowiekowi, zasługującą na stanowcze i natychmiastowe potępienie” (konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, nr 80). Niestety groźne cienie wciąż gromadzą się na horyzoncie ludzkości. Drogą do zapewnienia wszystkim pokojowej przyszłości są nie tylko umowy międzynarodowe o nierozpowszechnianiu broni nuklearnej, ale także zobowiązanie się do tego, by zdecydowanie dążyć do jej ograniczenia, aż po ostateczne opróżnienie arsenałów. Nie należy rezygnować z żadnej możliwości, aby drogą pertraktacji zostały osiągnięte te cele! Stawką w tej grze jest los całej rodziny ludzkiej!

Kościół w obronie transcendencji osoby ludzkiej

16. Na koniec pragnę zwrócić się z gorącym apelem do Ludu Bożego, aby każdy chrześcijanin poczuł, że jego zadaniem jest być niez mordowanym budowniczym pokoju i wytrwałym obrońcą godności osoby ludzkiej i jej niezbywalnych praw. Wdzięczny Bogu za to, że go powołał na członka swojego Kościoła, który w świecie jest „znakiem i zabezpieczeniem transcendentnego charakteru osoby ludzkiej” (Sobór Watykański II, konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*, nr 76), chrześcijanin niestrudzenie będzie Go błagał o fundamentalne dobro pokoju, który ma tak wielkie znaczenie w życiu każdego. Niech czuje się dumny z tego, że z hojnym oddaniem służy sprawie pokoju, wychodząc naprzeciw braciom, zwłaszcza tym, którzy oprócz znoszenia ubóstwa i braków, pozbawieni są tego cennego dobra Jezus objawił nam, że „Bóg jest miłością” (1 J 4, 8) i że największym powołaniem każdej osoby jest miłość. My w Chrystusie możemy odkryć najwyższe racje ku temu, aby stać się zdecydowanymi obrońcami godności ludzkiej i odważnymi budowniczymi pokoju.

17. Niech zatem nie zabraknie nigdy wkładu każdego wierzącego w promocję prawdziwego humanizmu integralnego, zgodnie z nauczaniem encyklik *Populorum progressio* i *Sollicitudo rei socialis*, których 40 i 20. rocznicę opublikowania będziemy obchodzili w tym roku Królowej Pokoju, Matce Jezusa Chrystusa, który jest „naszym pokojem” (Ef 2, 14), powierzam moją żarliwą modlitwę za całą ludzkość na początku 2007 roku, na który patrzymy z sercem pełnym nadziei, mimo niebezpieczeństw i problemów. Niech Maryja ukazuje nam swego Syna jako Drogę pokoju i napełni nasze oczy światłem, abyśmy umieli rozpoznawać Jego oblicze w twarzy każdej osoby ludzkiej, która jest sercem pokoju.

Watykan, 8 grudnia 2006 roku

Spis treści

Wstęp	5
1. <i>Mojżesz</i> , Dekalog	9
2. <i>Jezus z Nazaretu</i> , Kazanie na górze	10
3. <i>Arystoteles</i> , Polityka i Etyka Nikomachejska	15
4. <i>Cyceron</i> , O prawach	22
5. <i>Marek Aureliusz</i> , Obywatel świata	25
6. <i>Św. Paweł</i> , Nowy Testament	29
7. <i>Św. Augustyn</i> , O państwie Bożym	30
8. <i>Św. Tomasz z Akwinu</i> , Summa theologiae oraz De regno	31
9. <i>Stanisław ze Skarbimierza</i> , Kazanie 46	35
10. <i>Paweł Włodkowiec</i> , O władzy papieża i cesarza w stosunku do pogan	39
11. <i>Bartolomé de Las Casas</i> , Krótka relacja o wyniszczeniu Indian	46
12. <i>Giovanni Pico della Mirandola</i> , O godności człowieka	51
13. <i>Andrzej Frycz Modrzewski</i> , O prawach	62
14. <i>Hugo Grotius</i> , O prawie wojny i pokoju	68
15. <i>Thomas Hobbes</i> , Leviathan	73
16. <i>John Locke</i> , Dwa traktaty o rządzie	90
17. <i>Stanisław Staszic</i> , Przestrogi dla Polski	95
18. <i>Hugo Kołłątaj</i> , Prawo polityczne Narodu Polskiego	101
19. <i>Thomas Paine</i> , Prawa człowieka	109
20. <i>Cesare Beccaria</i> , O przestępstwach i karach	119
21. <i>Immanuel Kant</i> , Metafizyka moralności	126
22. <i>Jean Jacques Rousseau</i> , Umowa społeczna	144
23. <i>Edmund Burke</i> , Rozważania o rewolucji we Francji	155
24. <i>Olympia de Gouges</i> , Deklaracja Praw Kobiety i Obywatelki	159
25. <i>Jeremy Bentham</i> , Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa	162
26. <i>Benjamin Constant</i> , O wolnościach starożytnych i nowożytnych	166
27. <i>Karol Marks</i> , W kwestii żydowskiej	178
28. <i>John Stuart Mill</i> , O wolności	184
29. <i>Leon XIII</i> , Libertas praestantissimus	191
30. <i>David Thoreau</i> , Obywatelskie nieposłuszeństwo	200

31. <i>Woodrow Wilson</i> , 14 punktów	220
32. <i>Mohandas Karamchand Gandhi</i> , Powstrzymanie się od gwałtu	226
33. <i>Pius XI</i> , <i>Mit brennender Sorge</i>	231
34. <i>Franklin Delano Roosevelt</i> , Cztery wolności	233
35. <i>Gustav Radbruch</i> , Pięć minut filozofii prawa	241
36. <i>Karl Jaspers</i> , Problem winy	243
37. <i>Jacques Maritain</i> , Prawa człowieka	256
38. <i>Albert Einstein</i> , Przesłanie na temat praw człowieka	276
39. <i>Herbert L. A. Hart</i> , Czy istnieją prawa naturalne?	277
40. <i>Alan Gewirth</i> , Czy istnieją prawa absolutne?	287
41. <i>Lon L. Fuller</i> , Problem donosiiciela	300
42. <i>Hannah Arendt</i> , Banalność zła	307
43. <i>Jan XXIII</i> , <i>Pacem in terris</i>	323
44. <i>Isaiah Berlin</i> , Dwie koncepcje wolności	328
45. <i>Friedrich August von Hayek</i> , Gwarancje wolności indywidualnej	341
46. <i>John F. Kennedy</i> , Jestem Berlińczykiem!	354
47. <i>Martin Luter King</i> , Marzę, że któregoś dnia	356
48. <i>Lech Wałęsa</i> , My naród!	360
49. <i>Robert Nozick</i> , Państwo	366
50. <i>Ronald Dworkin</i> , Biorąc prawa poważnie	377
51. <i>John Finnis</i> , Uprawnienia	400
52. <i>Steven Lukes</i> , Cztery bajki o prawach człowieka	417
53. <i>Judith Shklar</i> , Okrucieństwo na pierwszym miejscu	432
54. <i>John Rawls</i> , Teoria nieidealna	451
55. <i>Charles Taylor</i> , Światowy konsensus z zakresie praw człowieka?	472
56. <i>Alisdair MacIntyre</i> , Skutki niepowodzenia projektu oświeceniowego	479
57. <i>Vittorio Possenti</i> , Prawa człowieka w tradycji europejskiej	496
58. <i>Maria Ossowska</i> , Normy moralne w obronie niezależności	509
59. <i>Francis Fukuyama</i> , Uniwersalne państwo homogeniczne	526
60. <i>Samuel P. Huntington</i> , Cywilizacja uniwersalna?	534
61. <i>Bassam Tibi</i> , Co to jest fundamentalizm religijny?	545
62. <i>Ernst-Wolfgang Böckenförde</i> , Wolność i prawo, wolność i państwo	551
63. <i>Michael Walzer</i> , Pięć form rządów tolerancji	562
64. <i>Amartya Sen</i> , Kultura i prawa człowieka	579

65. <i>Richard Rorty</i> , Prawa człowieka, rozum i uczucia	593
66. <i>Michael Ignatieff</i> , Prawa człowieka jako fetysz	607
67. <i>Ken Booth</i> , Trzy tyranie	629
68. <i>Jack Donnelly</i> , Relatywizm kulturowy i uniwersalne prawa człowieka	654
69. <i>Otfried Höffe</i> , O antropologii praw człowieka	666
70. <i>Jürgen Habermas</i> , Przyszłość natury ludzkiej	680
71. <i>Peter Singer</i> , Jedno prawo	690
72. <i>Leszek Kotakowski</i> , Po co nam prawa człowieka?	714
73. <i>Martha Nussbaum</i> , Kiedy kobiety staną się ludźmi?	726
74. <i>Kofi Annan</i> , Dwie koncepcje suwerenności	733
75. <i>Gareth Evans</i> , Obowiązek zapewnienia ochrony	737
76. <i>Michael Freeman</i> , Prawa człowieka w dwudziestym pierwszym wieku	746
77. <i>Dalajlama XIV</i> , Prawa człowieka i odpowiedzialność powszechna	756
78. <i>Norman Davies i inni</i> , Gdański Areopag - Karta Powinności Człowieka	759
79. <i>Jan Paweł II</i> , Poszanowanie praw człowieka warunkiem prawdziwego pokoju	762
80. <i>Benedykt XVI</i> , Osoba ludzka sercem pokoju	772

