

WANDA PILCH
Poznań

WOLNOŚĆ WE WSPÓŁCZESNYM ŚWIECIE

Obserwując dzisiejszą sytuację międzynarodową tzw. krajów postkomunistycznych, a raczej krajów, które „zrzuciły” z siebie ideologię podległości, aspirując tym samym do wolności, nasuwa się refleksja na temat tego, czym właściwie jest wolność? Szczególnie we współczesnej perspektywie polityki całego kontynentu europejskiego, ale także w tzw. perspektywie „sąsiedzkiej”, która to stała się żywym centrum nowej konfiguracji sił tzw. Zachodu (Unii Europejskiej) i Wschodu (tzw. Rosji w centrum). Pozostają jeszcze kraje „środką”, a więc te – niegdyś określane „Wschodem” – będące dziś bardziej w centrum Europy, jak nigdy dotąd. Kraje postkomunistyczne, głównie te, które „oderwały się” strukturalnie, niekoniecznie jeszcze gospodarczo od Rosji, będąc politycznie niepodległe i niezależne, nadal znajdują się pod znacznymi wpływami silniejszej gospodarczo i militarnie swej wcześniejszej „radzieckiej matki”, despotycznej i wymagającej nadal uległej postawy. Poniższe uwagi dotyczyć będą jednak tzw. cywilizacji Zachodu, a ściślej mechanizmów i procesów, które są charakterystyczne właśnie dla demokracji europejskich.

Pytanie o wolność znów zaczęło być wyjątkowo aktualne i to na wielu płaszczyznach, bo nie tylko w wymiarze niepodległościowym, bo tę kraje już posiadają, ale w wymiarach takich jak: autonomia, suwerenność, integralność, samorządność, solidarność, demokracja, zaufanie publiczne. Pytając dziś o wolność, pytamy w gruncie rzeczy o możliwości samostanowienia danej społeczności (celowo nie używam pojęcia „naród”), o jej możliwości rozwojowe i możliwości współpracy międzynarodowej. Żaden naród, żadna społeczność lokalna nie ma dziś aspiracji do absolutnej „atomizacji” (wyłączając mniej lub bardziej świadome łamanie prawa międzynarodowego przez niektóre z nich), gdyż kooperacja, prawo międzynarodowe, organizacje międzynarodowe wydają się nie tylko słuszne, ale i konieczne. Wolność to nic innego niż swoboda działania właśnie w wymienionych tu obszarach rozwoju każdego państwa i każdej społeczności.

Wolność to także określony rodzaj panujących stosunków społecznych: wolnością jest więc możliwość dialogu i komunikacji swoich argumentów, dążenie do porozumienia, konsensu i zgody. Brakiem wolności jest więc użycie siły, co oznacza niekiedy przemoc i przymus, a więc zamiast zgody, rodzi konflikt, który wcześniej, czy później wprowadza chaos w miejsce ustalonego wcześniej porządku, sytuację zagrożenia w miejsce pokoju, klimat strachu i nieufności w miejsce tzw. cywilizacji zaufania. Zamiast porządku stanowiącego prawa na drodze formalnej legitymacji i legalizacji,

budzi się samowola i „widzimisię”. Głównie za sprawą tego, iż zapominamy, że wolnością jest raczej uznawanie istniejących reguł niż ich znoszenie w dowolny sposób, głównie poprzez agresję działania, w tym także militarną. Wolnością jest więc niewątpliwie zachowanie i respektowanie prawa międzynarodowego jako nadrzędnego systemu normującego stosunki międzypaństwowe w skali świata.

Przedmiotem niniejszych rozważań jest spojrzenie na wolność pod kątem autonomii, suwerenności oraz solidarności, które to zjawiska bądź procesy wydają się najbardziej istotne w skali współczesnych problemów świata, tym bardziej że są one priorytetowe w rozwoju nie tylko tożsamości społeczności lokalnej, ale także jej państwowości. Celem artykułu jest ukazanie „korzeni” idei wolnościowych – normatywnych fundamentów wolności – i tym samym uzasadnienie i wyjaśnienie rzeczywistej wolności człowieka – czym ona może i powinna być, jeśli taką nie jest: autonomią, suwerennością oraz solidarnością. Te trzy aspekty wolności dotyczą już nie tylko samego człowieka, ale także jego środowiska życia i rozwoju. Stąd niniejszy artykuł traktuje o wolności właściwie przenosząc ją na grunt nierozzerwalnego związku z autonomią jednostki, a także z jej suwerennością i integralnością jej osoby. Dopiero takie „osobowe” ujęcie zagadnień związanych z wolnością może przynieść bowiem ciekawe i wartościowe poznawczo rezultaty naszej refleksji. Nie zapominamy także i o tym, że ani jednostka (jako niezależny atom), ani kraj, państwo czy inna odrębna grupa lub społeczność nie są „wolne” od zależności, które wydają się być podstawowe w jej rozwoju, istnienia, bądź (i tu uwaga!) samostanowienia, będąc w ten sposób częścią zawsze jakiejś większej całości. My dziś zastanawiamy się, czy potrafimy tworzyć takie normatywne reguły, które pomagają nam już nie tylko respektować, ale i realizować w praktyce życia publicznego fundamentalne zasady wolności: „Celem prawa nie jest znoszenie i ograniczanie, lecz zachowanie i powiększanie wolności”¹. Pytanie brzmi: czy współczesny świat charakteryzuje dziś to, co ponad trzysta lat temu postulował John Locke w *Dwóch traktatach o rządzie*: „gdzie nie ma prawa, nie ma wolności”? Czy prawo, którym dysponujemy, i którego używamy gwarantuje nam tzw. postulat wolności? Aby jednak móc rzetelnie na nie odpowiedzieć potrzeba dziś wrócić do podstaw i mechanizmów powstawania struktur formalnych, w tym instytucji publicznych, które w istocie reprezentują istniejące prawo.

RELACJA MIĘDZY AUTONOMIĄ I WOLNOŚCIĄ

Skoro zasadnie byłoby twierdzić, że: „Najsilniejszy nigdy nie jest dość silny, by być zawsze panem, jeżeli nie przekształci swej siły na prawo, posłuszeństwa zaś na obowiązek”², to pojawia się refleksja, czy tak rzeczywiście wokół się dzieje? Możemy także stwierdzić, że dobrze jest, gdy na podstawie obserwowanych faktów oraz na podstawie doświadczanej rzeczywistości tak właśnie o niej wnioskujemy. Myśl tę sformułował jednak Jean Jacques

¹ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, Warszawa 1992, s. 201.

² J.J. Rousseau, *O umowie społecznej*, Kraków 1927, s. 8.

Rousseau ponad dwieście pięćdziesiąt lat temu i wydaje się, że niesie ona także i dziś ważne przesłanie, a nawet zależność: to nie siła tworzy prawa, a posłuszeństwo w gruncie rzeczy może mieć miejsce tylko w stosunku do legalnej władzy, ale nie tej osobowej w postaci suwerena, lecz tej, którą w politycznie zorganizowanym społeczeństwie sprawują prawa. Cóż więc z tego, że jednostka wyróżniająca się pod jakimiś względami: charyzmatycznej osobowości, poparciem opinii publicznej, zajmowanym stanowiskiem, siły fizycznej itd. wydaje się przez to „silna”? Właściwie może stawać się w taki sposób przyczyną rodzącego się i wzrastającego napięcia między nią i jej przełożonymi, jak reprezentantami instytucji publicznych. Jej „osobista” i personalna siła, bez ustanowionego prawa i zasad uznanych przez innych, przestaje być siłą i co więcej zaczyna być jej „słabością”, a więc taką cechą, z którą musi się osobiście „uporać”, aby nie popadała w kolizję z uznanym powszechnie prawem i regułami. Podobnie w instytucji życia publicznego: między zwierzchnikiem i poddanymi „zachodzi” nieustanne napięcie, które w systemach dopuszczających tylko minimalną wolność jednostki, jak choćby u Machiavellego, a więc systemach opartych na sile i zgoła przemocy systemowej, redukuje jedynie tzw. poczucie obowiązku, czyli (samo) zobowiązania jednostki wobec słusznego (sprawiedliwego) prawa i jego zasad oraz reguł. W przeciwnym razie postępowanie jednostki zostanie uznane za samowolę i co gorsze: za sprzeczne z tym, co powszechnie przyjęte za słuszne i sprawiedliwe.

U Rousseau obowiązek prawny zyskuje od początku umocowanie normatywne, i to nie tylko dlatego, że jego treść ustanowiona zostaje mocą jednostkowej, ale zarazem „powszechnej” woli i jej odpartykularyzowanego już „interesu”, czyli sprawiedliwości dla wszystkich (jest to podstawowa różnica w stosunku do Hobbesa). Między powstaniem prawa a kryjącymi się za nim interesami nie zachodzi więc „naturalny” związek przyczynowo-skutkowy³, ponieważ prawo nie jest stanowione ani przez siłę fizyczną, ani przez „moc” suwerena, ani przez bezpośrednie forsowanie naturalnych interesów, lecz przez siłę rozumu i wolności. To, co Rousseau nazywa umową pierwotną⁴, a więc świadomym i celowym stosunkiem między racjonalnymi jednostkami ludzkimi, który ma znaczenie „założycielskie” dla ich wspólnego, społecznego już życia, to idea o tyle rewolucyjna, że stosunek władzy politycznej zostaje tu pomyślany jako demokratyczne (ściślej: republikańskie) samoodniesienie możliwie wszystkich kontrahentów umowy, czyniące z naturalnej, przyrodniczej jeszcze zbieraniny indywiduów – społeczną, prawnie zorganizowaną wspólnotę.

Dawna relacja między rządzącymi i rządzonymi, która była w nieunikniony sposób naznaczona despotyzmem lub samowolą, przekształca się tutaj w samorządność; rządzą bowiem przedstawiciele ludu, wybrani do tego celu na mocy jego świadomej zgody. Dochodzi tu także do zerwania z wszelkimi dynastycznymi lub zewnętrznymi

³ Za: M. Starzewski przypis nr 2 (przypis tłumacza), w: J. J. Rousseau, *O umowie...*: „Obowiązku nie można wyprowadzić z faktu siły jako motywu determinującego w sposób konieczny zachowanie się człowieka” (s. 9).

⁴ Tę pierwotną umowę Rousseau określa, jako relację pana i niewolnika, a wygląda ona mniej więcej tak: „Zawieram z tobą umowę, która w całości obciąża ciebie, mnie zaś daje same korzyści – umowę, której będę dotrzymywał, dopóki sam zechcę, a którą ty będziesz wypełniał, dopóki ja zechcę”, por: *ibidem*, s. 14.

w stosunku do ludu sposobami nabywania i przejmowania władzy, jakie znamy z historii. Także jednostka „przystępuje” do społeczeństwa i przystaje na jego porządek na zasadzie dobrowolności i rozumności⁵, a nie przymusowego wcielenia i podporządkowania, czy – jak zakładał Hobbes – w pragmatycznym interesie własnym (w języku Rousseau *amour propre*, czyli egoizm). Zauważmy, że postawa jednostki ma tu znamiona świadomości, a wręcz odpowiedzialności. Jednostka jest przecież tutaj współtwórcą i współautorem, a co więcej – jest ona odpowiedzialna za publiczne (samo)zorganizowanie; zważmy także na to, że odpowiedzialność występuje tutaj jako fenomen moralny.

Skoro taka jest normatywna wartość umowy pierwotnej, to „obowiązuje” ona jako sposób wytwarzania „ciała politycznego” (i także organizacji politycznej) nie tylko w sensie legalności (np. jako formalne uzasadnienie dla republikańskiej władzy), ale także w sensie etycznym. Gdyby nie to pierwotnie etyczne zobowiązanie, to nie mógłby – jak powiada Rousseau – zaistnieć (i przetrwać) „organizm prawny, związany powszechnym interesem wszystkich członków”⁶, zakładając ich rozumność i zdolność do demokratycznego samozobowiązania. W takim razie to, co wyłącza się z umowy jako byt polityczny organizującej się ludności, nie tylko nie zacierą, ale wręcz wydobywa na plan pierwszy dobro publiczne, ponieważ zabezpiecza interesy poszczególnych jednostek w ten sposób, że nadaje im rangę czegoś powszechnie ważnego (np. legalnie nabyta własność, do której prawo przysługiwać musi każdemu obywatelowi), co przestaje być interesem li tylko prywatnym (jak miało to miejsce jeszcze u Hobbesa).⁷ To normatywne umocowanie „decyzji każdej jednostki” o współpracy i koordynacji życia zbiorowego, a ściślej życia społecznego i publicznego wydaje się więc kluczem wyjaśnienia jej autonomii, a przez to przybliża nas do określania tego, czym jest wolność jednostki. Sama autonomia, jak z powyższego wynika, zawiera w sobie nie tylko świadomą decyzję o współpracy, współzależności, dlatego także świadomą zgodę na podział pomiędzy „rządzonych” i „rządzących”, ale zawiera przede wszystkim odpowiedzialność jednostki. Dopiero fenomen odpowiedzialności osoby, jednak nie wolnej, ale zależnej od innych i od konsekwencji ich działania, dopełnia sens autonomii osoby oraz autonomii struktur i instytucji jej środowiska życia. Autonomia nie jest więc zjawiskiem „odgradzającym” jednostkę od zależności albo podległości, ale raczej nadającym jej miejsce w hierarchii wydarzeń i faktów życia publicznego i miejsce w „sieci zależności i stosunków”.

⁵ O rozumności i racjonalności będzie tu jeszcze mowa; na razie jednak warto wspomnieć, iż Rousseauowski charakter umowy społecznej nie tylko wynika z racjonalnych pobudek człowieka, ale jest zgoła konstelacją logiczną, a stąd przecież racjonalną: będącą owocem rozumu ludzkiego w swoich początkach.

⁶ *Ibidem*, s. 15.

⁷ Wolność nie może być dana tylko niektórym; jeśli tak jest, „wychodzi ona (...) wyłącznie na korzyść pana, a (...) oddający się w niewolę jest szaleńcem, niezdolnym do działań prawnych. Gdyby nawet niewolnik mógł odnieść jakąś korzyść z (takiej jednostronnej – przyp. W.P.) umowy, to i tak nie mogłaby ona być ważną, ponieważ zrzekający się wolności zrzeka się swego człowieczeństwa, przestaje być podmiotem prawnym, staje się rzeczą, nie może mieć żadnych praw i obowiązków, a przeto i umowa sama nie może go wiązać”. J.J. Rousseau, *O umowie społecznej...*, s. 14–15.

Jednak autonomia nie jest stagnacją: to, co w pewnych warunkach wydaje się niezmiennie, w przypadku powstania nowych czynników zmiany, podlega rozwojowi. Autonomia zakłada rozwój, tzn. dopiero autonomiczna jednostka może rozwijać swój osobisty potencjał. Podobnie twierdził uważany za ojca socjologii Herbert Spencer⁸. Jako przedstawiciel ewolucjonizmu społecznego uwydatnia w swych analizach zmianę, jaka zachodzi w obrębie owych stosunków, dostrzegając ich wyraźny rozwój, a nawet postęp w kierunku takiej sieci resp. tkanki społecznej, której jednostkowe elementy nie tylko coraz lepiej dostosowane są do systemu wymiany, lecz także coraz bardziej nastawione są na współdziałanie i kooperację. Zwraca on przy tym uwagę także na wyraźny przyrost przestrzeni indywidualnej swobody jednostek, uwikłanych skądinąd w sieć wzajemnego oddziaływania. Można wobec tego powiedzieć, że rozwój stosunków społecznych (w optyce Spencera) zmierza przede wszystkim w kierunku rozluźnienia zewnętrznych ograniczeń resp. wzrostu wolności indywidualnych działań, a także swobodnego wyrażania przez jednostki własnych potrzeb i osobistych interesów oraz podejmowania inicjatyw i przedsięwzięć. Tak rozwijające się stosunki społeczne zmieniają relacje międzysobowe w ten sposób, że jednostka przestaje być skazana na rozmaite zależności od społeczeństwa, zyskując coraz większą możliwość wyboru. Owa zrazu ekonomiczna wolność jest nad wyraz cenną zdobyczą społeczną, a nawet warunkiem nowoczesnego społeczeństwa:

„Wszelkie transakcje pokojowe, czy to pomiędzy panami a pracownikami, czy też kupcami a sprzedawcami wyrobów, czy też ludźmi pewnej profesji, oraz tymi, którym oni pomagają, dokonują się w drodze wolnej wymiany za pewną usługę, jaką jednostka A interes jej pozwala ofiarować, jednostka B oddaje pewną usługę równoważną: jeżeli nie w formie jakiegoś wytworu, to w formie pieniędzy zarobionych właściwą sobie pracą”⁹.

Kiedy jednak – jak określa to Spencer – w społeczeństwie przeważają „działania przemysłowe”, relacje między ludźmi znajdują oparcie przede wszystkim we wzajemnej wymianie usług, a także dóbr. Takie „nowe”, bo zapośredniczone przez pracę, towary (a później także przez ekwiwalent pieniężny wszelkich dóbr rynkowych) stosunki społeczne, w których żadna jednostka nie jest podporządkowana drugiej, a każda transakcja handlowa nacechowana jest pewną wolnością osobistą i gdzie działania jednostek wypływają z własnej, nieprzymuszonej (choć zdeterminowanej przez rozmaite potrzeby) woli są ewenementem w dziejach społecznych człowieka. Dokonująca się tu zmiana jest wynikiem pewnej „ewolucji”, tj. rozwoju społeczeństw w perspektywie horyzontalnej z jednej strony, a z drugiej strony – rozwoju i ewolucji samej organizacji społecznej w perspektywie wertykalnej (pewnego centralnego porządku i hierarchii); przede wszystkim znamionuje ona, że dokonuje się tutaj samoorganizacja społeczna¹⁰. Nie możemy jej nazwać „demokratyzacją”, ponieważ nie chodzi tu o proces polityczny,

⁸ H. Spencer, *Zasady socjologii*, Warszawa 1889.

⁹ H. Spencer, *Zasady socjologii...*, s.116.

¹⁰ *Ibidem*, s. 116-120.

ale z pewnością „liberalizacją”, ponieważ idzie o sferę ekonomiczną i uspołecznienie dokonujące się na tym właśnie poziomie. Spencerowska ewolucja społeczna stanowi niejako paralelę ewolucji biologicznej: Spencer często zresztą przywołuje przykłady ze świata roślinnego i zwierzęcego, porównując organizację do organizmu, co jest zabiegiem heurystycznie trafnym, jeśli wziąć pod uwagę kooperację jej elementów, uporządkowanie, funkcjonalność, samorządność bez jednego, wyraźnego centrum, i wreszcie także samowystarczalność (autarkizm). Także owa kapitalistyczna forma organizacji podlega nieubłaganym prawom ewolucji:

„Na koniec, rozwinięty układ odżywczy, nadający organizmowi społecznemu jego typ przemysłowy, zdobywa sobie, tak samo jak i układ odżywczy zwierzęcia, przyrząd kierowniczy o działaniu rozpierchłym, czyli nieześrodkowanym; jednocześnie zaś dąży on do zdecentralizowania pierwotnego rządu kierowniczego zmuszając go do otrzymywania powierzonej mu władzy od bardziej już licznych klas ludności”¹¹.

W przekonaniu Spencera rozwój organizacji przemysłowej skorelowany jest z ewolucją innych form samoorganizacji społecznej: jest ona skutkiem coraz wyższego stopnia skomplikowania i złożoności społeczeństw. Równoległe ze wskazaną tendencją rozwojową ku coraz większej złożoności (choćby ze względu na liczbę uczestników relacji, mnogość towarów i usług itd.) i komplikowaniu się społeczeństw, autor ten wyróżnia jeszcze inny rodzaj „mnożenia się” form i struktur społecznych, nazywając je „elementami rozwoju społecznego”. Należą do nich zarówno pierwotne twory społeczne (takie, jak rody i plemiona), jak i rozwinięte pod względem ilościowym i całościowym cywilizacje. Organizacja zaś stanowi jeden z etapów rozwoju, jakiemu ludzkość podlega pomiędzy pierwszym i drugim z tych momentów; dopiero dzięki niej mówić możemy o społeczeństwie rozwiniętym (np. kapitalistycznym).¹²

Spencerowska optyka pozwala wyraźnie dostrzec dwa czynniki owego rozwoju: pierwszym z nich jest bez wątpienia wolność, dobrowolność i swoboda działania ludzi, drugim zaś „treść” lub materia, czyli cele przyświecające tymże działaniom. Wskazując na znaczną dozę wolności jednostkowego działania w obrębie organizacji, Spencer nie zaprzecza, że także i w takim kontekście jakościowo „nowych” stosunków społecznych nadal potencjalnie, a nawet realnie możliwa pozostaje relacja przymusu. Fakt, że jednostka przystępuje do organizacji lub uczestniczy w zorganizowanym sposobie kooperacji międzyludzkiej, nie zwalnia jej wcale z przestrzegania przypisanych organizacji reguł i norm. Jeśli nie chcemy nazywać ich rygorami, możemy nazwać organizację grą społeczną, a zasady uczestniczenia w niej – regułami gry, których przestrzeganie umożliwi graczowi udział w grze, a nieprzestrzeganie, zmianę reguł lub ich łamanie – wyklucza go z gry. Stawką jest ekskluzja resp. izolacja ze społecznej przestrzeni gry. Jednak gdy mówimy o prawach życia społecznego, integralnym ich elementem pozostaje obowiązywalność, czyli rygor ważności, którego nieprzestrzeganie pociąga za sobą przymus prawny (w postaci prawa karnego).

¹¹ *Ibidem*, s. 116.

¹² *Ibidem*, s. 118-125.

Słusznie więc można tutaj powiedzieć, że rozważana przez Spencera sytuacja bądź fenomen wolności odnosi się raczej do intencjonalnego charakteru działań poszczególnych osób jako uczestników kooperacji społecznej aniżeli do jakiejś samowoli i narzucania innym uczestnikom organizacji własnych zasad i „reguł gry”. O woli arbitralnej nie może tu być mowy. Świadomie i społecznie, a więc normatywnie umocowana wola jednostki czyni ją autonomiczną i jest to moment, bez którego nie byłby możliwy rozwój tego, co publiczne i społeczne, a więc zorganizowanego społeczeństwa, dodajmy także społeczeństwa autonomicznych jednostek.

Wiele podobieństw można zauważyć u Tocqueville’a – gdy mówi – „wolność zależy od obyczajów i przekonań ludzi, którzy cieszą się wolnością”¹³, a działalność zrzeszeń pomaga ową wolność wspierać i rozwijać, pozwalając społeczeństwu obywatelskiemu dawać upust jego społecznym ideom i uczuciom, inicjatywom i aktywności. Podmiotowość społeczna powstaje w działaniu zbiorowym, tworząc nową jakość ludzkiego życia, która mimo presji odgórných i oddolnych (o których mówiliśmy wyżej) staje się – jak powiedziałby Hegel – właściwym „istnieniem wolności”. Istnienie wolności „daje szansę” zaistnienia w życiu publicznym „normy” odpowiedzialności, a więc takich relacji społecznych, w których odpowiedzialność, czyli więź i zasada ufności (która w formalnym wymiarze – jak powiada Piotr Sztompka – przybiera kształt „nieufności instytucjonalnej”, a więc formalnych sposobów zmiany niezadowolającego stanu rzeczywistości) są obowiązującymi regułami życia publicznego ludzi¹⁴. Jednak oprócz reguł i norm nadających „kierunek” społecznemu życiu ludzi, między jednostkami jako podmiotami działania istnieją relacje, które – w przeciwieństwie do systemów normatywnych – swój fundament budują jednak na czymś bardziej pierwotnym i przez niektórych (szczególnie socjologów) określanym jako bardziej „naturalne” człowiekowi, a więc na istniejących zależnościach, więziach, stanach świadomości.

Wracając jeszcze do Spencera, jednostka nie rezygnuje ze swych naturalnych uprawnień czy roszczeń, dopasowuje je niejako do uprawnień i roszczeń wszystkich członków organizacji, obierając zamiast bezpośredniego samozaspokojenia drogę porozumienia z innymi na zasadzie obopólności i wzajemności. Jest to wszak jedyna droga do społecznej wymiany i kooperacji. Nie wymaga ona szczególnego altruizmu, lecz uzgodnienia własnego egoizmu z cudzym i wzajemnego pohamowania nadmiernych roszczeń. Przystępując do tej relacji, jednostka zyskuje zatem te same uprawnienia co inni. Pod tym dopiero warunkiem może ona uczestniczyć w wymianie społecznej, np. oddając własną pracę, kwalifikacje, wytwory innym w zamian za równowartość pieniężną (lub innego rodzaju wynagrodzenie).

Pierwszy ze wskazanych przez nas czynników, tj. wolność jednostki, wiąże się z drugim, czyli materią lub rodzajem celów, jakie stawia sobie jednostka już jako uczestnik organizacji (a nie jakaś nieograniczona samowola). Spencer powiada tutaj, że jednostka w organizacji społecznej realizuje cele nie tylko własne, ale także cele samej tej organizacji. I na odwrót: dążąc i dbając o te ostatnie, zaspokajają cele własne, takie choćby, jak

¹³ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, Kraków 1996.

¹⁴ P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007.

bezpieczeństwo: przykład ten odsyła do starszego „ewolucyjnie” typu organizacji wojskowej. Podobny mechanizm działa jednak w obrębie młodszej ewolucyjnie organizacji przemysłowej. Jednak prawidłowości te nieco różnią się, zależnie od obu typów organizacji. Istotne jest jednak podobieństwo między nimi, które Spencer określa jako dobro społeczne albo ogólne. Otóż w organizacji wojskowej jednostka świadomie realizuje cele tej organizacji, choć być może w dużej mierze – jak pisze Spencer – nie jest świadoma faktu jednoczesnego zaspokajania swych potrzeb i celów indywidualnych. Z kolei w organizacji przemysłowej świadomie i na drodze współdziałania społecznoego dba ona o swe konkretne interesy, natomiast już w pośredni sposób przyczynia się do realizacji i spełniania dobra ogólnego i społecznego. Innymi słowy, Spencer, który po raz pierwszy w historii myśli społecznej używa terminu organizacja społeczna, reprezentuje stanowisko, że istnienie, forma i funkcjonowanie tejże organizacji służą nie tyle jednostkom (choć w istocie przecież też tak jest), ile właśnie dobru społecznemu i – co więcej – organizacja taka staje się możliwa tylko w zbiorowościach do tego przygotowanych, mających „zapotrzebowanie” na dobro społeczne, a więc najwyraźniej rozwiniętych społecznie.

Weźmy jednak pod rozwagę, że mamy tu z jednej strony stosunkowo znaczną (ograniczoną tylko przez reguły kooperacji, ale nie np. przez limit zysku czy sposób jego osiągania) wolność jednostki; z drugiej strony występuje jednak podporządkowanie się organizacji społecznej, czyli ograniczenie swobody i zasięgu roszczeń przez swobodę i roszczenia innych uczestników gry. Rodzi się więc pytanie o mechanizm koordynujący obydwie te wymiary, tj. niezależność i zależność. Spencer wysuwa twierdzenie, że równoległy (poziomy lub – jak powiedzieliśmy wcześniej – horyzontalny) system zależności i stosunków społecznych nie „pozwała”, aby w walce egoizmów z regułami i celami organizacyjnymi zwyciężały partykularne interesy. Działa on na korzyść, gdy współpraca służy dobru ogólnemu, co staje się możliwe dopiero i jedynie na wyższym szczeblu Spencerowskiej ewolucji społecznej, a więc w społeczeństwach rozwiniętych, w ustroju kapitalistycznym. Wszystkie wcześniejsze formy samoorganizacji społecznej, jak powiada Spencer, zapewniały reprezentatywność tylko i wyłącznie określonej grupie interesów, i co więcej, ograniczały lub zgoła wykluczały przy tym możliwość realizacji interesów innych grup (np. w ustroju feudalnym).

Podsumowując wątek autonomii i wolności, należy podkreślić Spencerowskie rozróżnienie na dwa typy organizacji w społeczeństwie (przypomnijmy: wojskową i przemysłową), które jest samo przez się przejawem stanu świadomości jednostki.¹⁵ Człowiek bowiem albo jest świadomy działania na rzecz dobra społecznego, albo tej świadomości nie posiada. Odpowiednio: w organizacjach przemysłowych człowiek współdziała z innymi w imię dobra ogólnego, będącego jakby niezamierzonym efektem ubocznym i konsekwencją funkcjonowania organizacji. Stosunki przemysłowe (za Smithem powiedzielibyśmy: ekonomiczne) między członkami społeczeństwa odsyłają do indywidualnych celów i potrzeb ludzi, dążących do ich

¹⁵ *Ibidem*, s. 50-89.

zaspokajania; natomiast stosunki w organizacjach wojskowych w sposób zamierzony służą celom ogólnym, społecznym. Jednakże cele społeczne nie stoją tu w sprzeczności z celami indywidualnymi, a to za sprawą perspektywy ewolucji, którą Spencer przypisuje społeczeństwu i jego organizacji.

Spencer wyraźnie rozgranicza dwie sfery działalności społecznej człowieka: indywidualną (prywatną) i społeczną. Odpowiednio do tych odrębnych kategorii, działania jednostkowe wynikają z osobniczej ludzkiej natury, a ich efekty należą do sfery dóbr zaspokajających „gatunkowe” potrzeby człowieka. Działania prospołeczne i współdziałania społeczne są zaś skutkiem aktywności człowieka jako osoby prawnej, „wcielonej” do społeczeństwa (*incorporated*), w której ludzka natura poniekąd uczestniczy (i z której czerpie korzyści), choć to nie ona stanowi o tym, co jest istotne w ponadpartykularnej, niepersonalnej już sferze zbiorowego życia człowieka. W ten sposób Spencer niejako „odkrywa” fenomen¹⁶ uprawnionej natury ludzkiej (takiej, która zdolna jest żyć z innymi w społeczeństwie cywilnym), która do dziś stanowi materię i podmiot poznania dla nauk społecznych,¹⁷ w tym zwłaszcza socjologii. Jest to ten moment ludzkich dziejów, w którym o człowieku powiedzieć możemy, że „stał się” istotą społeczną, choć przestał być wyłącznie zdany tylko na siebie egzemplarzem gatunku *homo sapiens* i nie jest przy tym jedynie *homo economicus*. Postęp społeczny w perspektywie Spencera oznacza bowiem dwa równoległe względem siebie postępy: pierwszy jest rozwojem społecznym ludzkości, drugi zaś – ewolucją umysłu ludzkiego¹⁸. Wszelka zmiana społeczna jest więc nie tylko faktem czysto historycznym, ale także – a nawet głównie – faktem świadomości.¹⁹ My dodamy, że jest głównie funkcją i echem autonomii jednostki, która tak umocowana, a więc

¹⁶ Podobne w rozumieniu stanowisko zajął amerykański psychologizujący socjolog Charles Horton Cooley, wedle którego jednostka ludzka staje się w pełni człowiekiem dopiero wówczas, gdy ukształtuje swą jaźń, a więc refleksyjne przekonanie o sobie samym, a w rezultacie wtedy mówić należy o obiektywizacji społecznej, polegającej na ponad interpersonalizacji ludzkich dążeń. Organizacja utrwała wyobrażenia i ideały w bezosobowej formie i prowadzi do przetrwania ich poza życiem jednego osobnika. Tworzy system mający zdolności dalszej ewolucji i to bez udziału twórców; niemożliwe są indywidualne oddziaływania osób na organizację, gdyż jest to byt tkwiący w rzeczywistości społecznej poza pojedynczymi jednostkami. Organizacja należy do sfery obiektywizacji życia społecznego. Jest zjawiskiem interpersonalnym i bliska jest ideałom i dążeniom zbiorowym mającym status bezosobowości. Nie istnieje żadna osoba, która reprezentowałaby dążenia organizacji i odwrotnie – żadna organizacja nie reprezentuje dążeń jednostkowych. Nie należy utożsamiać osoby z organizacją, por: Ch.H. Cooley, *Social Organization. A study of the larger mind*, New York 1963, s. 90-104.

¹⁷ H. Spencer, *The Study of Sociology*, London 1884, s. 59-60, por.: L. Kasprzyk, *Spencer...*

¹⁸ *Ibidem*, s. 60-70.

¹⁹ Myśl o wyodrębnieniu i rozwoju organizacji była kontynuowana także przez Cooley’a. Podkreśla on bezosobowość relacji człowiek – organizacja. Organizacja jest zjawiskiem bezosobowym w tym sensie, że stanowi „wtórny aspekt” tej samej całości, której „pierwotnym aspektem” są stosunki między osobami. Organizacja społeczna stanowi zatem rodzaj „nadbudowy” stosunków społecznych w tym rozumieniu, iż jest ich wytworem, ale na tym kończy się twórcza rola społeczeństwa, gdyż organizacja jako odrębny element struktury społecznej nie podlega dalej „kierownictwu ludzkiemu”, por. Ch.H. Cooley, *Social Organization...*, s. 85-112.

„uzbrojona” w odpowiednie przepisy, działająca według odpowiednich zasad i reguł – odpowiednich, bo umocowanych w „prawie naturalnym”, niezbywalnym i uniwersalnym, związanym ściśle z jej modusem osoby i jej godnością – jest w stanie „powoływać do życia” inne podmioty społeczne i publiczne, w tym struktury i instytucje życia publicznego. A to z kolei niewątpliwie uznajemy za przejaw wolności, już nie niczym nieskrępowanej, bo właśnie ograniczonej prawnie: prawem państwowym, ale i także prawem międzynarodowym.

RELACJA MIĘDZY SUWERENNOŚCIĄ I WOLNOŚCIĄ

Nikt już chyba nie ma dziś złudzeń, że taka absolutna suwerenność jest realna. Bardziej realna bowiem jest dziś zależność, niż niezależność. Podczas, gdy jedne państwa (choćby częściowa aneksja Gruzji, ale i starania krajów takich, jak: Ukraina, Litwa) nadal walczą o swoją suwerenność polityczną, tj. zdolność do samodzielnego sprawowania władzy politycznej na swoim terytorium, ale także o suwerenność narodową, która wydaje się rodzajem suwerenności wynikającej z ustroju demokratycznego oraz o tę suwerenność gwarantowaną prawem międzynarodowym, czyli suwerenność państwową (podmiot prawa międzynarodowego) – inne przestają być „suwerenne” w powyższym rozumieniu współtworzą organizacje międzynarodowe oraz międzypaństwowe. W kwestii suwerenności wewnętrznej niezależność władzy państwa wydaje się być także dość uszczuplona. Zwróćmy uwagę na mocno rozbudowany sektor tzw. uprawnień publicznych, czyli w gruncie rzeczy, sektor przywilejów oraz roszczeń poszczególnych grup interesów społecznych, niekiedy silnie reprezentowanych przez powołane w tym celu zrzeczenia i instytucje życia publicznego. Niewątpliwie żaden demokratyczny kraj nie może być w tym znaczeniu wewnętrznie suwerenny, choćby dlatego, że zostałby oskarżony (i to wyrokiem sądu międzynarodowego) o łamanie zasad demokracji, w tym możliwości dochodzenia interesów jakiejś grupy społecznej.

Wracając na chwilę jeszcze do Rousseau, zauważmy, że i on nie przyznał zwierzchnikowi państwa władzy absolutnej²⁰, a akt zwierzchniczy nie jest dla niego umową przełożonego z podwładnym, gdyż byłby to powrót do relacji pana i niewolnika. Chodzi tu o umo-

²⁰ Zwierzchnik nie jest tu suwerenem źródłowym, jak u Hobbesa, lecz wtórnym, mianowanym przez suwerena pierwotnego, jakim w niezbywalny sposób pozostaje lud. Jako taki, podlega on kontroli ludu, któremu ma służyć. Zwierzchność instytucji państwa ma swe źródło w politycznej woli obywateli, jako „przejawie” woli powszechnej. Mówiąc inaczej, uprawnienia zwierzchnika rozciągają się na interesy jednostek, zaś te ostatnie znajdują przełożenie na prawa powszechne. Jeśli więc jednostka rezygnuje z czegoś na rzecz ogółu (np. z przyrodzonej wolności), to zasadnie oczekuje zrównoważenia tego poprzez osiągnięcie innej korzyści w postaci wolności społecznej. „Widać stąd, że władza zwierzchnia, jakkolwiek absolutna, święta, nienaruszalna, nie może przekroczyć granic umów powszechnych, i że każdy człowiek może w pełni rozporządzać tym, co mu te umowy pozostawiły z jego dóbr i wolności; tak, że zwierzchnik nigdy nie ma prawa obciążać jednego poddanego bardziej niż innego, wówczas bowiem sprawa staje się szczególną i władza jego przestaje być właściwą”. J. J. Rousseau, *O umowie społecznej...*, s. 40.

wę państwa z każdym jego członkiem²¹, pomyślaną w ten sposób, iż każdy zobowiązuje każdego wobec siebie, iż będą respektowali wspólne dobro. Taka umowa jest „sprawiedliwa, bo dla wszystkich wspólna; korzystna, bo mogąca mieć na celu jedynie dobro powszechne; i trwała, bo zabezpieczona przez siłę publiczną i władzę najwyższą”²².

Jeśli u Locke’a wszelkim „absolutystycznym” rozszczeniu rządu zapobiega kontrolujący go nieustannie lud²³, sam władny odebrać mu władzę przy podejrzeniu, że nie chroni ona bezpieczeństwa i interesów społecznych w należyty sposób, to Rousseau idzie tu jeszcze dalej, proponując powołanie instancji kontrolnej w postaci trybunatu, wzorowanego na podobnej instytucji w republikańskim Rzymie (także Fichte zaproponował istnienie tej samej instytucji, ale pod nazwą „eforatu”). Rousseau uzasadnia jego potrzebę w taki oto sposób:

„Gdy nie można ustalić ściślej proporcji między składowymi państwa, lub gdy nie dające się usunąć przyczyny psują ustawicznie ich wzajemne ustosunkowania, wówczas ustanawia się specjalny urząd, niełączony wcale z innymi, który każdy czynnik stawia z powrotem w jego właściwy stosunek i tworzy – gdy to jest konieczne – łącznik, czyli termin środkowy, bądź między księciem a narodem, bądź między księciem a zwierzchnikiem, bądź równocześnie z obu stron”²⁴.

Trybunat, jak twierdzi Rousseau, nie jest i nie powinien być żadną konstytutywną częścią władzy, ani tej prawodawczej, ani wykonawczej (ani sędowniczej). Ma być instancją społeczną, patrzącą „na ręce” rządzącym przedstawicielom ludu i mieć przy tym wielki wpływ na całe stosunki społeczne i polityczne w państwie. Nie „wykonuje” on wprawdzie żadnej władzy, ale „nie mogąc nic zdziałać, wszystkiemu może przeszkodzić”. I tu, jak się zdaje, tkwi istota trybunatu: nie tylko żaden absolutyzm²⁵ nie ma tu najmniejszych szans rozwoju, ale podawane w wątpliwość i weto-

²¹ Teoria umowy społecznej Rousseau reprezentuje odmienny model porozumienia między jednostkami – obywatelami: dzięki swej rozumności człowiek dochodzi do wzajemnego porozumienia, którego celem jest podjęcie obustronnych zobowiązań. Wcześniejsze modele „umowy społecznej”, jakie reprezentował np. Hobbes (u Locke’a suweren – zwierzchnik otrzymuje zgodę, aby stanowić prawa, natomiast jednostka skłania się i ostatecznie zrzeka swojego pierwotnego stanu wolności i równości: respektuje i uznaje zwierzchnictwo suwerena jedynie dla tego, gdyż ma on zadanie reprezentować jej prawa i postanowienia; państwo Locke’a powstaje poprzez indywidualne zgody upoważniające suwerena do sprawowania władzy), u którego celem obywateli jest utworzenie państwa na drodze pojedynczych umów każdej jednostki z suwerenem, w wyniku których to wielki Lewiatan jest sędzią i suwerenem i to on stanowi prawa, a nie jednostki. Mowa tu o „poziomym” i „pionowym” modelu koncepcji „umowy społecznej”, za: E. Nowak-Juchacz: *Autonomia...*, s.110-111.

²² *Ibidem*, s. 40.

²³ J. Locke, *Dwa traktaty...*, s. 267.

²⁴ J. J. Rousseau, *O umowie społecznej...*, s. 134 i nast.

²⁵ Pisząc o władzy, iż nie jest absolutna, mamy na myśli jej charakterystyczną „oświeconosc” – a więc coś na wskroś odmiennego niż prezentował Hobbesowski Lewiatan, któremu bez zarzutów możemy przyznać miano „nieoświeconego” i nazywać go „ziemskim Bogiem” uosabiającym boskie prawo – i to, że reprezentuje ona wolę ludu w całkowity i powszechny i stąd właśnie niepodważalny wymiarze; por: E. Nowak-Juchacz: *Autonomia...*, s. 110.

wane mogą być wszelkie posunięcia rządu i legislatury. Paradoksalnie, trybunał jako „uświęcona” społecznie i niezależna instancja staje ponad władzę państwową, jeśli ta dopuściłaby się nadużyć. Jest on wówczas obrońcą prawa i woli powszechnej, stawiającym bierny, ale zdecydowany opór jej działaniom. Kontrola władz zwierzchnich przez trybunał – wybranych przecież mocą woli obywatelskiej – wydaje się być dodatkową „władzą”, która podważa suwerenność suwerena, reprezentowaną przez jego przedstawicieli; jest w tym pewna niekonsekwencja logiczna. Zarazem jednak trybunał zabezpiecza właściwy sposób wykonywania praw i władzy zwierzchniej²⁶:

„Trybunał mądrze miarkowany jest najsilniejszą podporą dobrego ustroju; gdy jednak ma choćby cokolwiek za dużo siły, wywraca wszystko; co do słabości, nie leży ona w jego charakterze, i, by tylko czymś był, nigdy tym nie jest mniej, niż potrzeba. Wyradza się w tyranie, gdy usurpuje władzę wykonawczą, którą ma tylko miarkować, tudzież gdy chce nadawać prawa, które powinien jedynie ochraniać”²⁷.

Władza ta, będąc częścią panującego ustroju, ale mając przy tym charakter pozarządowy, niejako „opozycyjny”, może jednak przeobrazić się w czynnik groźny dla istniejących stosunków władzy państwowej i dla wspólnego dobra obywateli, jeśli doprowadziłaby do obalenia państwa.²⁸ Aby przeszkodzić takim usurpacjom ze strony trybunału, należy skrócić jego kadencję polityczną, często zmieniając jego skład, aby zmniejszyć siłę jego „rażenia”. Zatem trybunał – oprócz tego, że nie byłby częścią ustroju władzy (ale na pewno ustroju politycznego państwa), mógłby być – bez szkody dla niego – usunięty. Zdaniem Rousseau, tylko wielkie niebezpieczeństwo może być przeciwwagą dla porządku ustalonego mocą rozumnej, powszechnej woli, któremu poddali się obywatele w drodze umowy społecznej. Niebezpieczeństwem takim może być utrzymujący się brak giętkości praw, czyli niemożliwość rozstrzygania o przypadkach nowych, których nie przewiduje istniejące prawo²⁹ i nienadążania prawa za

²⁶ Postulat tzw. trybunału nie jest pionierski, bo już starożytni Rzymianie i Spartanie mieli trybunałów i eforów ludowych; był on kontynuowany np. przez Fichtego, jako społeczne ciało kontrolujące proces rządzenia, pozwalające obywatelom wpływać na niesprawiedliwy ustrój i władzę. Zapis o nim miałby się znaleźć w konstytucji, a jego zadaniem byłoby np. osądzanie, czy dana ustawa zgodna jest z zasadą autonomii. Nadzorowaniem działalności służb państwowych mieliby się zajmować eforzy, posiadający prawo weta (*prohibitive Macht*), por: J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts...*, s. 448-449; za: E. Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant – Fichte – Hegel*, Wrocław 2002, s. 230-232.

²⁷ J.J. Rousseau, *O umowie społecznej...*, s. 135; w Sparcie, według Rousseau, zarówno zbrodnia (zamordowanie Agisa), jak i kara eforów przyspieszyły zgon tej republiki; zatem przyczyniła się do jej upadku olbrzymia władza eforów.

²⁸ „Rzym także zginął w ten sam sposób, i nadmierna władza trybunałów, stopniowo przez nich przywłaszczana, służyła jeszcze przy pomocy praw wydanych dla wolności za ochronę cesarzom, którzy ją zburzyli [Rousseau wyjaśnia, że Cezar i August kazali się obrać trybunami, a następcy poszli za ich przykładem]. Co się tyczy Rady Dziesięciu w Wenecji, jest to krwawy trybunał, straszny zarówno patrycjuszom, jak ludowi, który daleki od udzielania prawom wysokiej ochrony, po upodleniu ich, służy już tylko do zadawania w ciemnościach ciosów, których widzieć nie mają odwagi”, za: J.J. Rousseau, *O umowie społecznej...*, s. 135.

²⁹ Wszak, jak powiada Rousseau, nawet w Sparcie pozwalano „zasypiać prawom”, por.: *ibidem*, s. 136.

potrzebami społecznymi (politycznymi). Wtedy też – aby zaradzić rosnącemu niebezpieczeństwu – można okresowo zwiększyć kompetencje rządu (np. ześrodkowując go w rękach jednej lub dwóch osób w celu zmiany sposobu stosowania ustanowionych już praw, jednak bez zmiany samego prawa). Jeśli zagrożenie jest tak wielkie, że skutecznie zapobiec może tutaj tylko nowe prawo, to Rousseau proponuje wówczas mianować najwyższego urzędnika, który „nakazuje milczenie wszystkim prawom i na chwilę zawiesza władzę zwierzchniczą”.³⁰ Gdyby nie demokratyczne znamiona wyboru takiego urzędnika, procedura ta przypominałaby jako żywo polityczny decyzjonizm Machiavellego albo nawet Carla Schmitta (zakładający „stan wyjątkowy” – np. wojnę – który oznaczał dla Schmitta tyle, co polityczna suwerenność); można ją jednak skojarzyć z polityczną teorią Maxa Webera.

Postulat powołania „ciała”, które nadzorowałoby wykonywanie prawa i rządów, ma na celu ochronę uprawnień i bezpieczeństwa obywateli przez instytucjonalną władzę, stojącą na czele państwa; najwyraźniej chodzi tu o nadużycia władzy wobec obywatela, a co najmniej o indolencję instytucji urzędniczych wobec potrzeb obywatelskich. Ta wielce prospołeczna idea Rousseau pozostaje, jak widzimy, nadal bardzo aktualna, bowiem człowiekowi zależy na istnieniu i skuteczności działania państwa o tyle, o ile potrafi ono zapewnić mu bezpieczeństwo i urzeczywistnianie przysługujących mu uprawnień (za którymi kryją się realne interesy). Dopiero, gdy gwarantuje ono wolność jednostek (tj. wolność naturalną zamienioną na „prawną” resp. społeczną), czyli działa na ich (ewidentną przeciw) korzyść, która należy się im od momentu nabycia statusu obywateli państwa prawa, możemy mówić o profi-tach ze wspólnego dobra, woli powszechnej i wreszcie umowy społecznej. Wtedy też wolno stwierdzić, że republika jako kolegialnie zorganizowana instytucja życia społecznego czyni zadość prawom naturalnym i zarazem rozumnej woli swych obywateli³¹, reprezentowanej przez nie mniej rozumnych zwierzchników i urzędników. Jego ideał instytucjonalnej organizacji życia społecznego jest najbardziej ze wszystkich tego typu projektów nasycony elementami normatywno-etycznymi, a jeśli o nich mowa, to tym samym daje podwaliny pod postulat „relacji odpowiedzialności”, jako tej właściwiej – jeśli poddamy ją ocenie moralnej za Rousseau – między ludźmi i „ich” instytucjami; antycypuje on pod tym względem etyczne państwo prawa u Hegla.

Na wewnętrzną suwerenność państwa mają wpływ różne „formy aktywności” jego obywateli, którzy jednocząc swoje interesy (nie siły!) tworzą skuteczne, a przede wszystkim prawne i przez to legalne formy „oddziaływania” na „rządzących” mających przynieść realizację, poniekąd słusznych interesów społecznych. Zrzeszanie się stanowi w istocie polityczny moment życia obywateli, w którym ludzie aktyw-

³⁰ *Ibidem*, s. 136-137 i n.

³¹ Por: E. Nowak-Juchacz, *Autonomia...*, s. 231; ostatecznie chodzi przecież o moment, w którym zagrożony jest sam ustanowiony ustrój i tzw. element bezprawia, a nie jak dotychczas: „stan natury” lub wolność osobista.

nie korzystają z własnej wolności, zdając sobie jednocześnie sprawę z tego, że to dzięki formie zrzeszenia są chronieni przed wygórowanymi ambicjami lub arbitralnymi roszczeniami ze strony innych, a także przed swoim własnym egoizmem. Nabierają świadomości tego, że nie mogą się obejść bez pomocy innych i darzą ich uznaniem oraz szacunkiem. Stąd słusznie stwierdza Tocqueville, że obywatele państwa: „Nie są tak niezależni od innych, jak to sobie początkowo wyobrażali”³², ale też nie są w tej – wzajemnej przecież – zależności pozbawieni wartości własnej. Zrzeszeni ludzie podlegają uspołecznieniu w sposób, który obrazuje poniższy cytat:

„Wówczas wiele spośród uczuć, które prowadzą do społecznej obojętności, chroni się i zataja w głębi duszy. Duma ukrywa się, pogarda nie śmie się ujawnić. Egoizm lęka się samego siebie.”³³

Według Tocqueville’a zrzeszenie jako antidotum dla rozpasanego indywidualizmu (Heglowskiej „wolno puszczonej szczególności”) i *vox populi* „kupy rozbitej na atomy” dobrze sprawdza się w wymiarze społecznym i w wymiarze życia publicznego: jest ono w stanie zainteresować, czyli przyciągnąć obywatela interesem grupowym (a nawet dobrem społecznym), wywołując w nim zrozumienie dla współdziałania na rzecz administrowania drobnymi (indywidualnymi) sprawami zrzeszonych, co nie byłoby możliwe, gdyby obywatel powołany został do rządzenia całym państwem i jego wielkimi sprawami.³⁴ To, co Tocqueville pokazuje, jest pozornie odległe od wielkiej polityki, ale bliskie polityce społecznej. Odwołuje się on nawet do takich rzeczy, jak uczucia ludzkie lub ich potrzeba, sąsiedzka życzliwość, wzajemny szacunek, zaufanie i sympatia. Te cechy relacji ludzkich mogą zdziałać wśród zrzeszonych więcej niż sam parlament. Więzy łączące obywateli potrafią scalić nie tylko podobne interesy, ale i sprzyjać ich realizacji, prowadząc do solidarnej kooperacji społecznej.³⁵ Akcent położony na więzi społeczne wyrastające ponad potrzebę zaspokojenia własnych potrzeb, angażujące zgoła emocjonalnie, pozwala przyjąć, że dla Tocqueville’a zrzeszenie jest czymś bardziej „ludzkim” niż sformalizowana organizacja społeczna. Kontakty między ludźmi są tu filarem i motorem działań. Liczą się w nich poszczególne osoby, a dopiero w dalszej kolejności stanowiska służbowe i podejmowane decyzje urzędnicze. Członków zrzeszenia integruje zrozumienie, współdziałanie wsparte na bezpośrednim kontakcie, przez co wydaje się ono bliższe

³² A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, Kraków 1996, s. 112.

³³ *Ibidem*, t. 2, s. 113.

³⁴ „Człowieka trudno jest zainteresować losem całego państwa, nie dostrzega on wpływu, jaki los państwa może wyrzucić na jego własne życie. Kiedy jednak zechcemy przeprowadzić obok jego domu publiczną drogę, od razu dostrzeże związek istniejący między tą drobną sprawą publiczną a jego najżywniejszymi sprawami prywatnymi i sam zrozumie ścisłą zależność interesu osobistego od interesu społecznego”, *ibidem*, t. 2, s. 114.

³⁵ „Ogólne sprawy kraju zajmują tylko polityków. Ci zaś jedynie z rzadka spotykają się, po czym wkrótce tracą się z oczu. Nie powstają więc między nimi żadne trwałe więzy. Natomiast kiedy chodzi o załatwienie wewnętrznych spraw jakiejś gminy, ludzie pozostają ze sobą w ciągłym kontakcie i są niejako zmuszeni do tego, by znać się i sobie sprzyjać”, *ibidem*, t. 2, s. 114.

wzajemnym, równorzędnym relacjom panującym w grupie społecznej aniżeli stosunkom podrzędności i nadrzędności w organizacji społecznej.

Tak „działające” zrzeczenie nie byłoby możliwe, gdyby nie zawierało w sobie tzw. relacyjności odpowiedzialności. Właściwie zrzeczenie niesie w sobie – jak to nazwiemy – postulat polegania na innych zaufania i odpowiedzialności i bez nich okazałoby się, że cała jego nadbudowa formalna: status, zaplecze materialnych urządzeń itp. „rozpadłoby się” bardzo szybko. Potrzebne jest więc „spoiwo”, albo więź łącząca jednostki wokół określonego problemu. Zauważmy, jak duży, gatunkowy ciężar niesie tzw. odpowiedzialność osobowa. Tylko przez to, że się jest, tę odpowiedzialność się posiada, ma, „dźwiga”. Piętno tej pierwotnej odpowiedzialności odbija się echem w działaniu każdej instytucji, w tym i zrzeczenia. Właściwie nasuwa się jednoznaczne i uzasadnione twierdzenie, że odpowiedzialność w instytucji łączy poniekąd różne podejścia do problemu: odpowiedzialność jako wartość powstająca na skutek relacji, zależności i stosunków (socjologiczne) oraz odpowiedzialność „od tego niezależną”, odpowiedzialność pierwotną osoby, przynależną jej, gdyż jest człowiekiem, gdyż jest (filozoficzne). I najważniejsze – reguły i instytucjonalizacja działania tak rozumianej i nierozłącznej odpowiedzialności nie mogą wykluczyć.

Tak bogato ujętej odpowiedzialności wymaga cywilizacja zaufania. Zaufanie w społeczeństwach demokratycznych stało się normą, której istota polega na tym, iż nikt z uczestników życia publicznego konkretnej sytuacji nie oczekuje jej uzasadnienia. Zaufanie jest, albo go nie ma – jest raczej rodzajem „klimatu” danej instytucji lub nawet społeczeństwa w ogóle, jest relacją wzajemności i zarazem regułą wcześniej wspomnianego, stosownego zachowania. Zaufanie jest paralełą formalnej umowy i rzadko bywa świadomym oraz intencjonalnym działaniem. W instytucji, w której im bardziej złożony i warunkowany jest zbiór reguł i zasad, procedur i przepisów, różnice między obszarami odpowiedzialności i kompetencji (częstkowych właściwości) są tym mniej wyraźne, a nawet się zacierają. Tym bardziej przełożenie tej złożoności „świata formalnego”, przełożenie normatywności na strukturę instytucjonalną wymaga wzmoczonego wysiłku i to wysiłku samych obywateli³⁶. A skoro bycie obywatelem okazuje się warunkiem przestrzegania i stosowania normatywności w procesie instytucjonalizacji, to powstaje równoległa i warunkowa zależność pomiędzy „ja” i instytucją, wskutek której „klimat i charakter” instytucji, postawa i zachowanie petentów są warunkowane czymś jeszcze odrębnym i innym niż tzw. porządek normatywny w formie prawa, przepisów i procedur oraz odrębnym i innym niż tzw. wola indywidualna, bądź nawet sa-

³⁶ Terminu tego użył np. P. Sztompka, w: P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007. O kulturze zaufania, czy też zaufaniu w ogóle, mówić należy w kontekście instytucjonalnym, gdyż to właśnie instytucje życia publicznego kształtują rodzaj i charakter „klimatu” społeczeństw, np. społeczeństw demokratycznych. O zaufaniu jako normie w instytucjach demokratycznych piszą również: J. March, J. Olsen, *Instytucje, organizacyjne podstawy polityki*, Warszawa 2005, s. 37-52.

mowola³⁷. Chodzi o to, że fenomen życia publicznego człowieka okazuje się dużo bardziej złożony od dość często opisywanego dualnego ujęcia problemu, tj. świata instytucji (formalnego) i świata osobowego (relacji międzyludzkich, tych bezpośrednich, opartych na zaangażowaniu emocjonalnym, tzw. relacji intymnych). Pomiędzy jednym i drugim „światem” ludzkiego życia pozostaje więc przestrzeń, jak dotąd różnie nazywana przez filozofów: czasem „postawą obywatelską (bycie obywatelem)”, czasem „odpowiedzialnością”, a czasem „wolnością” i „autonomią”, czy też suwerennością, a przez socjologów „więzią”, „relacją”, „zależnością”, „strukturą” lub „systemem”. Choć żadne z nich w moim przekonaniu nie wypełnia zupełnie i całkowicie dostrzeganego „miejsca”, każde z nich stanowi ważny i fundamentalny „kamień węgielny” naszych rozważań. Zwróćmy uwagę: w jaki sposób dochodzi do transfiguracji, w której elementy osobowe (partykularne, indywidualne) stają się częścią elementów instytucjonalnych. Transcendencja całego zjawiska przejawia się w tym, gdy o „nowej figuracji” nie przesądza świadomy, a raczej instrumentalny czyn bądź działanie, gdy proces nie jest dialektyką środków i celów, gdy przestaje być „obopólną i powszechną instrumentalizacją”³⁸. W zamian za to, „nową figurację” cechuje immanentność uspołecznienia i etyczności, w której nie może mieć miejsce przymus i zależność, bo czyn i działanie jest świadomie skierowane na akt komunikacyjny, a więc dialog i nawiązanie zgody oraz uzgodnienie konsensu. O takiej przestrzeni życia publicznego należy powiedzieć, że staje się miejscem „urzeczywistnionej wolności”³⁹.

³⁷ „Bycie obywatelem” oznacza postawę. Postawa taka ma cechy dojrzałości politycznej, a nie tylko i wyłącznie „świadomość” partykularnych interesów i roszczeń wobec państwa i społeczności. Piśze o tym E. Nowak-Juchacz: „(...) bycie obywatelem Europy ma wymiar z gruntu polityczny i niesie ze sobą polityczne wyzwania, z jakimi członkowie lokalnych wspólnot narodowych i państwowych dotąd się nie zetknęli. (...) To, co w państwach Zachodu jest przejawem świadomego wyboru, silnego, często ekscentrycznego poczucia przynależności do lokalnej wspólnoty (np. u Bawarczyków, którzy uważają się za 'obywateli Bawarii, bywających' w Niemczech i Europie, bądź u Szwajcarów, którzy identyfikują się nawet nie tyle z Konfederacją, ile z własnym Kantonem) – w państwach Wschodu świadczy zazwyczaj o (zawinionej lub nie) ignorancji, o luce w kulturze politycznej, której historyczną kolebką jest Europa. Niewiele tu może pomóc naśladowanie zachowań i postaw obywatelskich, rozpowszechnionych w krajach 'Piętnastki' czy zgoła jeszcze dalej.”, w: E. Nowak-Juchacz, *Bourgeois – citoyen – obywatel Europy*, w: *Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej*, t. 37-38, Kraków 2004, s. 87-104.

³⁸ Za: E. Nowak-Juchacz, *Bourgeois – citoyen...*, s. 87-104.

³⁹ Por: *ibidem*, s. 96-98. E. Nowak-Juchacz odnosząc się do europejskiego etosu społecznego, który zawiera takie wartości jak: godność ludzka, prawa człowieka i prawa podstawowe oraz do Hegłowskiej dwustopniowej koncepcji obywatelstwa (dwóch stanów obywatelstwa), dodaje kolejny stan obywatelski, tzw. kosmopolityczny, którego właściwości etyczne przewyższają pozostałe, w którym „ja” odstępuje od własnej szczegółowości i stanowi o sobie w uzgodnieniu z innymi. Poprzedzająca „urzeczywistnioną wolność” „wolność pozorna”, jest w gruncie rzeczy tą samą „różnicą gatunkową”, jaką opisuje Zdzisław Krasnodębski u Webera, a więc różnicą pomiędzy tym, co jest legalne, a tym, co podlega legitymizacji. W obu okolicznościach przymusu zależność oraz instrumentalizacja stosunków społecznych albo istnieje, ale nie ma znaczenia i nie zgadza się z wartościami..., (*legal*), albo ustępuje wobec dialogu i konsensu, zgody i porozumienia (*legitim*). Możemy przyjąć, że współczesny proces instytucjonalizacji życia publicznego

W tę niezależnie od podmiotów „rodzącą się” przestrzeń wpisuje się sama odpowiedzialność jako fenomen. Po trosze związana z immanentnością zaufania, a po trosze z transcendencją zaufania. Odpowiedzialność w kulturze zaufania jest więc nieodzowną właściwością całego zjawiska i przez to nazywam ją immanentną, jednak jest także pomiędzy elementami całości, którą dziś opisujemy jako klimat zaufania, dlatego opisywana może być także jako transcendentna. Istota odpowiedzialności wszakże pozostaje odrębna i autonomiczna i jest raczej jakością niż substancją⁴⁰. Istota odpowiedzialności bywa także nierozzerwalnie łączona z wolnością.

Stąd nasuwa się wniosek, że kultura zaufania jest tym dobrem wspólnym (a jednocześnie z niego wynika), które wpisuje się w osiągnięcia wyłącznie krajów demokratycznych. I jak słusznie czytamy:

„Do nadania otaczającemu światu klimatu swojskości i bliskości prawdopodobnie kluczowym czynnikiem jest sposób zachowania tych, którzy reprezentują instytucje w codziennych kontaktach z obywatelami, którzy pracują w 'drzwiach', na 'brankach' wielkich, bezosobowych struktur współczesnego społeczeństwa: urzędników administracji, policjantów, kasjerów w bankach, pielęgniarek i lekarzy, celników, sprzedawców, poborców podatkowych, nauczycieli i profesorów, księży etc. Ich nastawienie wobec klientów lub petentów powinny cechować życzliwość, uczynność, zrozumienie i skłonność do współpracy. (...) Z ich zachowania może promieniować wiarygodność – kiedy wykazują się profesjonalizmem, szczerością, kompetencjami, prawdomównością, troską o innych i gotowością do niesienia pomocy”⁴¹.

Skoro demokracja rodzi zaufanie, tak przynajmniej można przyjąć, to związek odpowiedzialności i demokracji jest liniowy. „Demokratyczny kontekst odpowiedzialności” polega jednak jeszcze na czymś innym: odpowiedzialność, aby była „gwarancją” instytucji państwowych, musi być „wymuszana”, a to oznacza, że konieczne stają się sposoby i sytuacje, w których rządy prawa zmuszą władców do spełniania pokładanych w nich oczekiwań. Teza ta głosi, iż zaufanie w społeczeństwach demokratycznych jest możliwe, bo najpierw istnieją mechanizmy demokratyczne chroniące przed nadużyciem władzy, a więc chodzi właściwie już nie o samą etykę odpowiedzialności jako taki zarazem i normatywny i praktyczny zbiór impulsów moralnych, ale o same mechanizmy zmuszające do odpowiedzialności. Ten konstytucyjny mechanizm wy-

przebiega na podobnych „zasadach”: wraz ze stawianiem się obywatelem (P. Sztompka), relacja między człowiekiem i instytucją transfiguruje w formę konsensusu wynikającej z kultury zaufania. Oczywiście, sytuacja polskich instytucji jest zgoła odmienna, o czym wspominają zarówno Ewa Nowak-Juchacz oraz Jadwiga Staniszkis. Inaczej bowiem współczesny proces instytucjonalizacji przedstawiają np. Zygmunt Bauman oraz Zdzisław Krasnodębski, jako stan realnego „oderwania się” dwóch światów względem siebie, ale priorytetowym przedmiotem analizy jest tu raczej „przestrzeń normatywna”, np. norm moralnych, niż problem bycia obywatelem.

⁴⁰ Podobnie jak u J. Filka, *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2001, s. 72-81. Analogicznie przedstawić można fenomen wolności: „Co jest wolne, to znaczy, o czym orzekamy wolność? Oczywiście, pytając w ten sposób, już rozstrzygnęliśmy, iż wolność nie jest substancją, lecz swojego rodzaju jakością, przysługującą pewnym substancjom, bądź też czymś w rodzaju charakteru ontologicznego, znamionującego sposób bycia pewnego bytu”, s. 66.

⁴¹ P. Sztompka, *Zaufanie...*, s. 296.

muszania odpowiedzialności w praktyce ogranicza ewentualne możliwości zmiany podstawowych zasad, tzw. regulaminu gry na społecznym i publicznym boisku. Zaufanie jest więc formą legalizmu, który ma postać zinstytucjonalizowaną, tj. przybiera formy instytucjonalizacji nieufności (!)⁴². Wydaje się, że to właśnie przesądza o istocie normatywnego modelu instytucji demokratycznej.

Normatywny model instytucji demokratycznej zawiera zinstytucjonalizowaną nieufność, tym samym wzmacniając istniejącą strukturę odpowiedzialności danej instytucji. W miejsce spontaniczności i samowoli pojawia się ład i porządek – ustalony i przyjęty. Etos współczesnej instytucji wymaga, aby zasady formalne (oraz obyczajowe) tworzyły spójny i zwarty model normatywny. Jednak instytucje, które miałyby urzeczywistnić ów model w realiach życia publicznego i społecznego, dobrze by pozostały wyłącznie na poziomie normatywnym i nie przekształcały się w rutynową praktykę. Tylko wtedy, gdy mechanizmy kontrolne („instytucje nieufności”) pozostają w cieniu innych mechanizmów demokracji, np. tzw. samostawania się społeczeństwa, tworząc tylko ramy ograniczające spontaniczne działania obywatelskie – a nie blokujące je i powstrzymujące – możliwe staje się społeczeństwo demokratyczne umocnione kulturą zaufania⁴³. Etos współczesnych instytucji społecznych jest więc zgoła odmienny niż etos instytucji biurokratycznych. Współczesna figuracja formalnych elementów instytucji nie przypomina już racjonalnych stosunków i zależności pomiędzy „przełożonymi i podrzędnymi”. Ta współczesna figuracja jest dziś „powinnością” normatywną i przez to etyczną, przez to bliższą tzw. postulatowi wolności, podczas gdy poprzednia wykazywała stosunki oparte na przymusie i konsekwencjach prawnych, tym bardziej że to nie nakaz albo zakaz kreuje czyjaś wolność.

RELACJA MIĘDZY SOLIDARNOŚCIĄ I WOLNOŚCIĄ

Współczesny świat, a raczej gąszcz cybernetycznych sieci niełatwo wyłania ze swojego oblicza normy i wartości. Jednak na pozór „odczłowieczone” instytucje formalne posiadają jeśli nie „własne” normy, zasady i wartości, to przyjmują te, które narzucają im inne instytucje życia publicznego, od których w jakiś sposób zależą, np. począwszy od państwowych aktów ustawowych, a na międzynarodowych kończąc. Czy w tak ujętym obrazie rzeczywistości społecznej istnieje jeszcze coś takiego, co zwykliśmy nazywać solidarnością ludzką? Czy przestrzeń publiczna wymaga od nas jeszcze tej solidarności? Czy może jest i tak, że każdy obywatel jest pozostawiony „sam sobie”, a jego interes partykularny li tylko interesem „pojedynczego przypadku”, bo każdy ma swój własny, ale przede wszystkim odrębny i niczym nie powiązany z interesem innego – no chyba, że konkurencją, a raczej jej zagrożeniem – mówiąc

⁴² Dodajmy, że w ustrojach totalitarnych takich form legalnej i zinstytucjonalizowanej nieufności po prostu nie ma; za: P. Sztompka, *Zaufanie...*, s. 344-345.

⁴³ Za: *ibidem*, s. 353-354.

niewielu cynicznie, ale i ze smutkiem? Czy solidarność nie stała się przypadkiem pewną normatywnością, która jednak odeszła i nikt już dziś nie wie dlaczego i dokąd, a i konsekwencje tego także wydają się niezrozumiałe?

O potrzebie normatywnych rozstrzygnięć „odgórnych” w organizacjach społecznych mówić należy, tym bardziej że tzw. ponowoczesność, a więc współczesne zjawiska relatywizmu norm i wartości oraz związanej z nimi różnych „tożsamości” człowieka współczesnego, świadczą najlepiej dylematy moralne życia publicznego, przybierające niekiedy zaskakujące rozwiązania, a te z kolei zyskują, bądź nie akceptację opinii publicznej (akceptację społeczną). Mówić należy także i dlatego, że zarówno w samej instytucji normatywności przybrała formy przepisów prawa formalnego, stanowionego po to, aby mogła ona funkcjonować w określonym celu i cel ten realizować oraz zarówno dlatego, że podmiot tejszej instytucji – sam człowiek – jego tożsamość, kształtują również formy „nowych normatywności”.⁴⁴ Tożsamość i nowoczesność (bądź ponowoczesność, postmoderność – wiele nazw obejmujących swym zasięgiem bardzo bliskie nam zjawiska zmian społecznych), to zestawienie poniekąd zależnych względem siebie procesów: tożsamość oraz nowoczesność podlegają i to w podobnym kierunku fragmentaryzacji (a więc znów Durkheim) niż unifikacji. Jednak oba te zjawiska przejawiają syndrom patologii, gdyż naruszony zostaje „pion normatywny”, ogólna i niekwestionowana zależność jednostki ludzkiej wobec nienaruszalnych (także i przez człowieka) norm i wartości moralnych, tych pierwszych spośród pozostałych. Słusznie niektórzy uważają, że to, z czym obecnie mamy do czynienia w życiu publicznym zostało „przygotowane” dużo wcześniej (Z. Krasnodębski, Z. Bauman, J. Staniszkis i inni). Jednak rozpad między niezbywalnością praw naturalnych, a prawem formalnym osiągnął swój rozmiar właśnie w łonie współczesnych instytucji społecznych.⁴⁵

Jest jeszcze jedna ważna przyczyna, aby mówić dziś o potrzebie normatywnych modeli dla instytucji społecznych: społeczeństwo sieciowe (z informatyzowane) zmieniło rodzaj

⁴⁴ To, co niniejszy akapit ma przekazać zawiera się w cytacie: „Nowoczesne instytucje różnią się od wszelkich wcześniejszych form porządku społecznego ze względu na swoją dynamikę, to, w jakim stopniu podważają tradycyjne zwyczaje i obyczaje, i na ich globalny zasięg. Nie są to jednak tylko zmiany zewnętrzne. Nowoczesność radykalnie przekształca charakter życia codziennego i zmienia najbardziej osobiste doświadczenie człowieka”, za: A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, Warszawa 2007, s. 23.

⁴⁵ Por.: Z. Bauman, *Płynne życie*, Kraków 2007; szczególnie fragment: „W dawnym świecie, w którym czas płynął znacznie wolniej i opierał się próbom przyspieszenia, ludzie starali się pokonać przerażającą otchłań między nędzą krótkiego, śmiertelnego istnienia a nieskończonym bogactwem odwiecznego wszechświata, pokładając nadzieję w wierze w reinkarnację lub w zmartwychwstanie. W naszym świecie, który nie zna lub nie chce znać żadnych ograniczeń prędkości, można spokojnie zarzucić tego typu nadzieje. Jeśli tylko poruszysz się dostatecznie szybko i nie przystajesz w miejscu, żeby spojrzeć za siebie i podliczyć zyski i straty, możesz zmieścić w swoim krótkim istnieniu dowolną liczbę istnień, nie mniejszą od tej, którą mógłbyś przeżyć w wieczności. Czemuż innemu, jeśli nie temu właśnie, służy nieustanne, kompulsywne i obsesyjne odrestaurowywanie, odnawianie, przetwarzanie, burzenie i tworzenie od podstaw własnej tożsamości? Kwestia ‘tożsamości’ (podobnie jak kwestia reinkarnacji i zmartwychwstania) sprowadza się w gruncie rzeczy do możliwości ‘powtórnych narodzin’ – zerwania z dotychczasowym życiem i przemiany w kogoś całkowicie nowego”, s. 16.

więzi międzyludzkich od bezpośrednich, tzw. czystych relacji (A. Giddens), w których jeśli osoby nie łączy więź intymna, to przynajmniej zawsze z perspektywy tych osób pozostaje „nadzieja na nawiązanie intymnej więzi”. Niestety, zapotrzebowanie na intymność staje się tak dojmujące, że bywa, iż przeradza się w kompulsję, co związane jest ściśle z efektem i poziomem alienacji wywołanym istnieniem w nowoczesnym społeczeństwie bezosobowych instytucji. Życie jednostki w znaczącej mierze, a może nawet w przeważającej części zaczęło toczyć się torem tzw. czysto instytucjonalnym, w którym brak jest obecności „zwykłych ludzi”. Stąd tak silna tendencja „ucieczki w intymność”, która w pewien sposób mogłaby zrekompensować brak „czystych relacji”, a z tym związanych takich doświadczeń jak: poczucie solidarności ludzkiej, poczucie wspólnoty, bliskości, jak świetnie opisuje to fragment: „ucieczka w intymność jest próbą zapewnienia sobie sensu życia w bliskim otoczeniu, które nie zostało wchłonięte przez wielkie systemy”.⁴⁶

Skoro same instytucje zatraciły gdzieś „po drodze” swoją normatywną koherencję moralną, a sami ludzie nie zdołają nimi w bezpośrednim sensie tego słowa „zawiadywać”, to pytanie o „normatywne podstawy życia instytucjonalnego i publicznego”, a więc pytanie o kompetencje i odpowiedzialność, a także i o to, co ludzi ze sobą wiąże, staje się niemal powinnością. Ludzie, także w długotrwałym procesie zmian społecznych, zatracili swoją „integralność wewnętrzną”, tym bardziej że tak duże zaangażowanie „wymusza” na nich nie tylko trwanie, ale i walkę o „czyste relacje” i więzi intymne, które stanowią i tak już ogromny ciężar dla „integralności tożsamości”, choćby dlatego, iż relacje te są wyłączone z uwarunkowań (wpływów) zewnętrznych, i w których jedynym oparciem moralnym dla ludzi jest już tylko ich autentyczność”.⁴⁷ To moralne oparcie – „autentyczność” – bywa jednocześnie bardzo silne, gdy taki „mikro system” bezpośrednich relacji ludzkich wzajemnie może się rozwijać bez zewnętrznych utrudnień i przeszkód; bywa także bardzo kruchy, gdy znaczące zmiany zewnętrzne zaczynają wywierać na niego wpływ: wystarczą zmiany zamieszkania, śmierć, choroba, a nawet i miłość, warunki ekonomiczne i polityczne w otaczającym środowisku. Co więcej, „wewnątrz czystej relacji” istnieją także poważne napięcia, a nawet sprzeczności. Jest to rodzaj relacji społecznej, którą można przecież zerwać (każda ze stron może to zrobić) – trwa jedynie wtedy, gdy dostarcza odpowiednich gratyfikacji (psychicznych, emocjonalnych). Jednym słowem „integralność tożsamości” wykazuje także słabość i płynność, a więc jako „drugi filar” w układzie instytucja – człowiek nie wnosi doń wiele stabilizacji bądź powtarzalności.

W przeciwieństwie zaś do integralności wewnętrznej człowieka, solidarność społeczna między jednostkami jest czymś „zewnętrznym” i wypływa pierwotnie z ich

⁴⁶ Za: A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 131.

⁴⁷ „Osoba autentyczna to taka osoba, która zna siebie samą i, dyskursywnie lub przez swoje zachowania, potrafi przekazać tę wiedzę drugiej stronie. Bycie w autentycznym związku z drugą osobą może dawać ogromne oparcie moralne, znów ze względu na jego potencjalne powiązanie z podstawowym zaufaniem. Ale źródło poczucia bezpieczeństwa, jakim jest pozbawiona zewnętrznych kryteriów moralnych czysta relacja, jest mocno zagrożone w momentach przełomowych i przy innych większych zmianach życiowych”, w: A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 256.

osobowości, a dalej – podobieństw zachodzących między świadomością jednostek danej zbiorowości. Więzy oparte na świadomości rozwijają się stopniowo w bogatą, złożoną strukturę, w miarę, jak złożone stają się te społeczeństwa, w których wedle Durkheima podział pracy osiągnął wysoki poziom. Ów poziom staje się podstawą drugiego aspektu świadomości: generuje ona wytwarzanie więzi już nie ze względu na podobieństwo między z cechami osobowości jednostek, lecz ze względu na wykonywaną pracę.

Czym więc jest solidarność społeczna wedle Durkheima? Otóż jest ona systemową zależnością jednostki od reszty społeczeństwa, przy czym działalność pojedynczego człowieka ma tutaj charakter nie tylko osobowy (w sensie cech indywidualnych), ale także osobisty i funkcjonalnie wyspecjalizowany.

„Istnieją powody, by przypuszczać, że typy zawodowe (funkcjonujące wcześniej) tracą dawny swój charakter, że przepaść dzieląca dawniej zawody, zwłaszcza niektóre, zmniejsza się. Ale pewne jest, że w każdym z nich różnice powiększyły się. Każdy ma swój sposób myślenia i działania i mniej podlega wspólnej opinii korporacji”⁴⁸.

Solidarnościowe stanowisko Durkheima nie umniejsza roli indywidualium, przeciwnie: indywidualność wzbogaca świat społeczny po to, by uczestniczyć w obfitości zwielokrotnionych relacji z innymi. Im więcej indywidualizmu, tym większe możliwości kooperacji i solidarności społecznej. Osobowość człowieka sama napędza różnicowanie. Różnorodność zawodowa społeczeństwa nowoczesnego doprowadziła jednak do takiego rozdrobnienia, że typy zawodowe różnią się od siebie tylko w niewielkim stopniu, lecz niuanse te są niezmiennie istotne i społecznie „wiązące”. Na podsumowanie dodajmy, że podział pracy mógł się dokonać, ponieważ skomplikowała się osobowość człowieka, a także więzi łączące jednostkę z innymi; zapewne jednak nie jest to wyjaśnienie dostateczne, lecz jedynie pewien aspekt całej prawdy.

Skoro więzi wynikające z podobieństw między ludzką świadomością stały się słabsze i uległy rozluźnieniu (zanika zwłaszcza solidarność pierwszego rodzaju, którą Durkheim nazywał solidarnością organiczną), to kształtowanie się nowej solidarności (określanej przezeń jako mechaniczna) zależeć będzie od stanu świadomości zbiorowej i indywidualnej, a ostatecznie – od intensywności świadomości zbiorowej.⁴⁹ Równoległe do tego, stosunki społeczne kształtują się pod działaniem dwóch typów prawa obyczajowego. Pierwsze z nich to tzw. prawo kooperacyjne: stanowi ono obszerny system, złożony według Durkheima z „prawa rodzinnego” (kooperacyjnego) i „prawa represyjnego”, charakterystycznego dla stosunków społecznych podporządkowanych regulacjom przymusowym (w tym zwłaszcza prawu karnemu) i stanowiących podstawę bytu społecznego z uwagi na dobra wymagające ochrony prawnej (np. własność). Odpowiednio do tego więzi rodzinnych, łączących jednostkę ze społeczeństwem w wyniku wspólnoty więzów krwi, wierzeń i uczuć jest dużo

⁴⁸ E. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, Warszawa 1999, s.174-175.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 185.

mniej aniżeli tych, które rodzą się wskutek wzrastającego podziału pracy i stosunków regulowanych przez prawo kooperacyjne oraz wzrost podziału pracy⁵⁰.

Solidarność społeczna⁵¹ jako wynik procesu społecznego jest zdaniem Durkheima zróżnicowana: z jednej strony łączy jednostkę bezpośrednio ze społeczeństwem (solidarność organiczna), z drugiej zaś tworzy nieskończony system „zapośredniczonych” (instytucjonalnie) zależności człowieka od społeczeństwa, zależnie od jego sfer i wymiarów (solidarność mechaniczna). Mamy wobec tego do czynienia z czymś w rodzaju dwutorowo funkcjonującej rzeczywistości społecznej: społeczeństwo i więź tworzą bowiem mniej lub bardziej zorganizowany zespół wierzeń i uczuć wspólnych członkom grupy; w tym miejscu Durkheim używa określenia „typ zbiorowy”, który w dzisiejszym pluralistycznym świecie należałoby rozumieć jako jeden z wielu istniejących obok siebie zespołów. Po drugie, społeczeństwo i więź społeczną tworzy głęboko zróżnicowany system różnorodnych i specyficznych funkcji, które wiążą ze sobą poszczególnych ludzi (tu mówi Durkheim o typie indywidualnym); są to dwie strony tej samej rzeczywistości, choć – jak powiedzieliśmy wyżej – dominuje typ drugi).

Nasuwa się tutaj pewne porównanie: załóżmy, że osobowość człowieka zawiera w sobie dwie przeciwstawne siły, jedną odśrodkową, a drugą dośrodkową: czy mogą one „działać” na człowieka, a raczej: oddziaływać między ludźmi równocześnie? Wydawałoby się, że człowiek nie może rozwijać się w dwóch przeciwnych kierunkach, aczkolwiek więź i indywidualizm, tendencja społeczna i aspołeczna („aspołeczna towarzyskość”, jak powiadał Kant) mogą występować w jednej i tej samej osobie, tyle że na przemian. W efekcie tej dwoistości, mając skłonność do samodzielnego działania i niezależności, możemy niekiedy obejść się bez więzi solidarności, a zwłaszcza bez upodabniania się do innych. Wówczas autonomia i autarkia wystarczą, a więzi solidarności organicznej zaspokajają potrzeby duchowe człowieka.

Z kolei o solidarności mechanicznej – jej tworzeniu się, które niesie kres solidarności organicznej Durkheim pisze w duchu podobnym do tego, w jakim Hegel powiedział o społeczeństwie obywatelskim, że jego „przepotężna siła” wyrywa człowieka ze sfery rodzinnej i dosłownie „przeciąga na swoją stronę”...

„W chwili gdy tamta solidarność wywiera swój wpływ, nasza osobowość zanika, że tak powiem, z definicji; wtedy nie jesteśmy już bowiem sobą, lecz bytem zbiorowym”⁵².

Jednak więź, w wyniku której jednostka upodabnia się do innych, jest z wolna zastępowana przez więź, w której jednostka odróżnia się od innych. Pojawia się ona wtedy, gdy człowiek znajduje dla siebie jakąś (własną, osobistą) sferę działania, należy ona wtedy wyłącznie do niego; odróżniając się od innych i nawet przeciwstawiając im, zyskuje on własną osobowość. W rezultacie tego procesu (zwanego np. przez Habermasa indywiduacją) każdy tym bardziej zależy od społeczeństwa (Durkheim

⁵⁰ *Ibidem*, s.187.

⁵¹ *Ibidem*, s. 164-165.

⁵² *Ibidem*, s.166.

powie: połączony jest z nim więzią), im bardziej wyspecjalizowane i osobiste jest jego działanie w tym społeczeństwie.

Aby mówić o więzi, trzeba więc mówić także o świadomości, a nawet – jak to określił Durkheim – o intensywnym wymiarze świadomości zbiorowej, aczkolwiek może się w pewnym momencie procesu społecznego okazać, że człowiek – choć pozostaje silnie związany ze społeczeństwem i od niego zależny – jest w swym oderwanym indywidualizmie, autonomii i niepowtarzalności od społeczeństwa względnie niezależny, co jednak wcale nie musi naruszać społecznej więzi i współzależności systemowej jako takiej. Podobnie rzecz się ma w procesie samoorganizacji i samoświadomości społecznej, w przypadku których zagadnienie więzi społecznej i organizacji społecznej także opiera się na równowadze między zindywidualizowaną świadomością człowieka i świadomością zbiorową, a równowaga ta jest przejawem i efektem nieustannego rozwoju procesu społecznego.

KILKA UWAG O WOLNOŚCI

Myśląc o wolności, zdajemy sobie sprawę z tego, że jest to zagadnienie trudne i budzące wiele kontrowersji. Tym bardziej że wolność człowieka – nie tylko współcześnie, ale niemal od początków procesów samoorganizacji społecznej, a więc począwszy od tego, co dziś określamy mianem cywilizacji ludzkiej w ogóle (wliczając w nią jej liczne kategorie kulturowe: łacińską, bizantyjską, muzułmańską, afrykańską, chińską itd.) – aby mogła się urzeczywistnić podporządkowana jest i powinna być prawu stanowionemu. Prawo natomiast odzwierciedlać powinno przynależne i niezbywalne dla każdego człowieka wcześniejsze, bo uniwersalne prawo naturalne. Czy ono takie właśnie jest – możemy w każdym przypadku poddawać ocenie. Pewne jest jedno: wolność człowieka należy „ustanawiać” i nie jest ona niczym „naturalnym”, choć niekiedy tak się zdaje. Wolność „powstaje” i „staje się”, tak jak „powstają” i „stają się” procesy i stosunki między ludźmi, przede wszystkim prawne, bo o nich najpierw jest tu mowa. Chodzi więc o to, aby prawo stanowione i jego wszystkie rodzaje: cywilne, gospodarcze, karne, a także międzynarodowe tę wolność „pobudzały do życia”.

Podobnie z innymi relacjami, tymi mniej formalnymi i mniej uregulowanymi poprzez powszechnie przyjęte zasady i reguły prawa. Relacje ludzi między sobą, jako te bezpośrednie kontakty, także „stają się” i to od ludzi jedynie zależy, czy będą one przejawiały „czyjaś li tylko wolę”, czy będą ukształtowane przez dialog i porozumienie, a te przecież dążą do konsensu i zgody w miejsce konfliktów i innych aktów przemocy. Historia niejednokrotnie pokazała, że brak którejs z powyższych, tj. brak autonomii lub suwerenności bądź solidarności w odniesieniu do pojedynczej jednostki, czy też podmiotu prawa, jakim jest np. państwo, kończy się narzuceniem przez „silniejszego”, np. silniejszego militarnie lub gospodarczo albo politycznie swej „racji stanu”. Podobnie rzecz wygląda na płaszczyźnie kulturowej oraz w wymiarze kształtowania się opinii publicznej. Zawsze tam, prym wie dzie „silniejszy”: bardziej rozwinięta kultura, bardziej liczna strona opinii publicznej.

Warto dodać jeszcze na koniec, że cały proces „kreowania” wolności człowieka jest proporcjonalnie zależny od jego odpowiedzialności. To właściwie postawy odpowiedzialności obywatelskiej kreują dziś wolność publiczną. Podobnie możemy przyjąć, że tylko człowiek odpowiedzialny i świadomy swoich interesów oraz zdolny do działań w stronę ich realizowania we własnym indywidualnym interesie, a tym samym w interesie innych – tzw. budowania dobra wspólnego – może poczuć się wolny. To, co wydaje się istotne, a zarazem warunkujące, jest jego autonomia, która jest jego „początkową siłą”, dzięki której jednostka zaczyna być „zdolna” do współpracy i kooperacji, np. w sferze ekonomicznej, jak u Spencera. Tylko poprzez własną autonomię człowiek staje się suwerenny, albo może się takim stać i nie ogranicza ona przecież potrzeby i możliwości ludzkiej solidarności, choć niekiedy odnosimy wrażenie, że w jej miejsce „wkracza” (jeśli już nie „wkroczyła”), inna i nowa normatywność, poprzez którą niektórzy starają się – bywa, że skutecznie – obejść tę solidarnościową i wspólnotową normatywność, poszukując racji raczej wielkiego „odróżniania się”, niż „upodabniania”. Jednak zróżnicowanie, jeśli nie buduje murów i nie jest w gruncie rzeczy bezkresną odrębnością, może stanowić więź jednakowo łączącą ludzi ze sobą, ale w sposób, o którym Durkheim pisał jako o nowym rodzaju więzi społecznej, dla której spoiwem wiążącym ludzkie sprawy jest coś, co współcześnie określamy dobrem wspólnym. Zagrożeniem wolności we współczesnym świecie jest już nie sama siła, ale ta „siła”, która zdobędzie prawne gwarancje.

ABSTRACT

The problem of freedom in the contemporary world is no longer a question of independence. "Contemporary" freedom resembles a continuous and repeatedly undertaken process of dialogical agreement between parties to a debate, e.g. supranational communities, states, or other subjects of public life, such as institutions and associations. Freedom also pertains to relations and bonds, so it has to do with the "relational" matter that unites people. It consists in creating and building, and so cannot be labeled as a fact. To struggle for freedom today means to seek and find possibilities of communication, agreement and consensus. Autonomy, sovereignty and solidarity between people are therefore the fundamental correlates of freedom. Only an agent (e.g. a person or state) strong in one's autonomy and independent in one's reasons (interests, rights), self-conscious and responsible, can create bonds and relations of solidarity, which means such bonds and relations that social activity is directed towards a common good and becomes a value in itself, a value of people's public life.