

Materiały

UNIA EUROPEJSKA – INSTYTUCJA – CZŁOWIEK

DLACZEGO INTEGRACJA MOŻE BUDZIĆ LĘK I STRACH?

Wspólnota Europejska czy Wspólna Europa, dziś Unia Europejska – dlaczego integracja ze strukturami w skali „makro” budzi lęk i strach? Dlaczego towarzyszące procesowi integracji działania i fakty, oprócz wielkiego zamętu w opinii publicznej, dostarczają często argumentów dla wnikliwych replik, włącznie z podważaniem kompetencji UE i z bezwzględną krytyką jej celów i wartości? Nie chodzi już tylko o tzw. jej zwolenników i przeciwników – ta opozycja nie wnosi i nie tłumaczy zachowań poszczególnych ludzi i instytucji przez nich powołanych do reprezentowania ich stanowiska. Nie chodzi także o skalę tego zjawiska, ale o sam problem, w którym widać, iż to, co człowiek przez wieki rozwijał: dążność do życia zbiorowego i poczucia więzi solidarnościowej z innymi¹ obecnie zostaje „odezwane” od istoty świadomej samoorganizacji społecznej.

Celem artykułu jest ujęcie tego zjawiska w sposób poznawczo-naukowy, przy wykorzystaniu warsztatów filozofii i socjologii. Jest także próbą ukazania, że groza integracji tkwi nie w strukturach i instytucjach Unii Europejskiej, ale w samym procesie instytucjonalizacji lub przejawach odpodmiotowienia człowieka, inaczej mówiąc w lęku przed uprzedmiotowieniem obywatela oraz – co za tym idzie – strachu, jaki wzbudza w ludziach przymus i przemoc, które w sposób legalny są przecież w rękach formalnych instytucji życia zbiorowego. Ten, tak bardzo nieuchwytny wymiar życia ludzi, czyli ich „kontakt” i „relacja” z instytucją życia społecznego może powodować wyobcowanie i zagubienie, a tym samym sprzyjać sytuacji poczucia zagrożenia. Chodzi więc o pokazanie, że instytucje Unii Europejskiej: Parlament Europejski, Rada Unii Europejskiej złożona z ministrów państw członkowskich oraz Komisja Europejska, choć działające na w pełni przejrzystych zasadach, kompetentne, otwarte nie tylko na demokratyczne procedury decydowania, ale także wierne im i osiągające w ten sposób oczekiwane rezultaty, stają się bytami na tyle odległymi od życia „codziennego” ludzi w danej społeczności, że trudno dziś utrzymać twierdzenie, iż Unia Europejska jest obecnie wspólnym

¹ Za: E. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, PWN, Warszawa 1999, s. 170-190; przejawem tej dążności jest u Emilię'a Durkheima istnienie solidarności społecznej jako wyraz następnego etapu rozwoju samoświadomości społecznej człowieka. Wcześniej Locke i Hegel (lecz nie tylko oni!) określali tę dążność jako nie tylko świadome, ale i racjonalne (wola i rozum) decyduje indywidualnie, aby interes indywidualny mógł zaistnieć poprzez reprezentację w interesie zbiorowym (Locke), albo to, co szczegółowe mogło być włączone w to, co ogólne.

domem dla obywateli 25 państw². Skoro zadaniem Unii jest przełożenie na praktyczne, codzienne działania dążeń wszystkich obywateli do pokoju, wolności i dostatku, to obawy o losy świata i ludzi wydają się mało zasadne. A jednak występują i niekiedy pojęcie grozy wydaje się nader adekwatnym określeniem.

Nasuwa się pytanie, czy Unia Europejska jawi się dziś jako współczesny Lewiatan Hobbesowski i czy Lewiatan może napawać grozą? Hobbesowska organizacja, ów wszechwładny olbrzym nazywany w dziele *Lewiatan* „ziemskim Bogiem” jawi się więc wprawdzie jako byt samoistny, autonomiczny i w stu procentach suwerenny wobec jednostki, ale zarazem w swej genezie i przede wszystkim legitymacji („wola każdego obywatela”) zależny od ludzkich potrzeb i nastawiony zwrotnie na ich zaspokojenie. Instytucje organizujące życie społeczności „odpowiadają” na owe potrzeby, ponieważ reprezentują jego „interesy”, administrując formalną stroną jego życia. Instytucje mają własną „moc”, która w odbiorze obywateli może być widziana jako pewne stosowanie i użycie „siły”, aczkolwiek zauważmy, że Hobbes nigdy nie używa w tym rozumieniu pojęcia przemocy. W tym sensie natomiast przedstawia pojęcie owej „mocy” Max Weber, nazywając ją władzą i porównanie to wcale nie musi być banalne, gdy przyjmiemy Weberowskie tezy o równoległości władzy i przemocy. Samo zestawienie obu postaci jest jednak wyjątkowo interesujące³.

² „Decyzje podejmowane przez Unię, jak wprowadzenie euro lub działania na rzecz ochrony środowiska, wpływają bezpośrednio na nasze codzienne życie. Decyzje te zapadają w Brukseli, stolicy Unii. Często uważa się, że to Bruksela decyduje za nas. Wskazywałoby to na działanie jakichś ukrytych, niezależnych od mieszkańców Europy sił, których celem jest narzucenie swojej woli pozostałym 455 milionom współobywateli”. Według jednej z broszur o Unii Europejskiej...por.: *W służbie Europejczyków. Co Komisja Europejska robi dla Ciebie*, seria *Europa w ruchu*, Urząd Oficjalnych Publikacji Wspólnot Europejskich, Belgia, Wspólnoty Europejskie 2005.

³ Inaczej mają się rzeczy u Maxa Webera. Jako krytyk stosunków społecznych, M. Weber podejmuje z jednej strony problem nadmiernej demokratyzacji i liberalizacji życia, a z drugiej – dostrzega pozytywną tendencję w „oderwaniu” elementu jednostkowego, osobistego, czy też – jak powiedziałby Hegel – „szczegółowego” i partykularnego (i w swoistym sensie „ludzkiego”, jeśli wziąć pod uwagę takie subiektywne instancje, jak sumienie, rozważa, moralna postawa), ale zarazem też **masowego** od tego, co **elitarnie**, „obiektywne”, publiczne i przynależne pojęciu „organizacja” (a przede wszystkim zarządzana przez elitę organizacja polityczna). Organizacje zawsze tworzone były i zawiadywane przez ludzi, tymczasem M. Weber w radykalny sposób „odrywa” od nich **zwyczajnego** człowieka, przez co jego „indywidualne”, zawsze partykularne potrzeby i cele stają się bezosobowe, abstrakcyjne i **pospolite**, przez co muszą być **rutynowo** traktowane przez urzędników. Taka „wymencypowana” organizacja posiada złożone i skomplikowane struktury, system doniosłych norm i prozaicznych procedur, np. zasadę słowa pisanego, tak, aby jednostkę można było traktować (w żargonie urzędniczym: załatwić) w taki sposób, jak gdyby była sprawnym „trybikiem” maszynierii. W organizmie państwowym, wzmocnionym przez silną władzę, powołana więc zostaje do istnienia jak gdyby „machina urzędnicza”, żyjąca własnym formalnym życiem, podporządkowana jedynie suwerennej władzy zwierzchniej – podobnej z formalnego punktu widzenia do tej, którą posiadał Hobbesowski Lewiatan. W rzeczy samej jest bowiem tak, że Weber kroczy własną drogą, ale droga ta biegnie często obok drogi Hobbesa. U Webera nie ma jednak miejsca na Hobbesowski „moment” legitymacji kontraktualistycznej (i w tej mierze niejako demokratyczno-liberalnej). Zarówno u Hobbesa, jak i Webera organizacja „wyrasta” ponad **przeciętnego** człowieka, i dopiero przez tę swoją „moc” zaspokaja jego potrzeby i chroni jego cele (np. utrzymując wedle Hobbesa stan pokoju). Porównanie Webera do Hobbesa może być ryzykowne, jeśli zapomni się o tym, że ci dwaj myśliciele stawiają na „mocne” pojęcie suwerenności i tzw. decyzyonizm polityczny, ale u Webera (podobnie jak u Carla Schmitta) polityka staje się walką o władzę

Ale zauważmy, że przemoc może mieć także wartość kreatywną, czyli taką, która nie tylko powołuje do istnienia jakieś fakty społeczne, ale przyczynia się do powstawania konstruktywnych procesów w skali makrosocjalnej. W podobny sposób można ująć Hobbesa, który dotknął pewnej istotnej składowej genetyki społeczeństwa, państwa i w ogóle kultury. Zauważa on pierwotną (przedkulturową i przedpaństwową tzn. poprzedzającą kulturę, społeczeństwo i państwo) przemoc, która – gdyby nie wytworzyły się mechanizmy poskramiające ją – doprowadziłaby do wojny wszystkich przeciwko wszystkim, do destrukcji i samouniwersytetowania zbiorowości, a więc przemoc u Hobbesa widziana jest zgoła jako właściwość stanu pierwotnego: przed samoorganizacją społeczną w szerokim sensie. Stan natury jest przedstawiony w jego koncepcji jako koszmar ciągłego, bezpośredniego zagrożenia życia. Zbiorowość znajduje się w trudnej do zniesienia aurze niesamowitości i grozy; każda zmiana tej sytuacji wydaje się korzystna, bowiem stwarza szansę uniknięcia zagłady poprzedzonej cierpieniami. W stanie natury nie ma wiedzy, ani sztuki, ani piśmiennictwa, ani społeczności. A co najgorsze, jest bezustanny strach i niebezpieczeństwo gwałtownej śmierci⁴.

Nie zapomnijmy także o tym, że na przestrzeni dziejów ludzkość wytworzyła bardzo wiele instytucji publicznych i społecznych, mających dawać jej wyraźną przewagę nad światem i prawami przyrody: jedną z najpierwszych takich instytucji jest zorganizowana ludzka praca, dzięki której – jak pokazuje to choćby Hegłowska dialektyka Pana i Sługi – człowiek urabia i przetwarza mocą swych mięśni, umysłu i rozmaitych technicznych urządzeń surowce, przedmioty i żywy naturalne, dostosowując je do swych potrzeb i zapewniając sobie przetrwanie. Jest to pierwszy etap emancypacji ludzkości w stosunku do natury, krok ku niezależności, możliwy dzięki potędze racjonalizmu i techniki. Kontrola nad światem rzeczy niweluje w znacznej mierze „bojaźń i drzenie”: poczucie zagrożenia i bezradności, które słabo wyposażony przez Matkę Naturę człowiek dzieliłby w „stanie natury” z resztą żywych istot.

Unia Europejska jako instytucja ponadpaństwowa oraz ponadnarodowa spełnia zadanie „strażnika” prawa człowieka ogólnie i szerzej ujętego, niż poszanowanie dla prawa odrębnych państw i mniejszości narodowych. Jako organizacja życia zbiorowego koordynuje w sposób konieczny i niezbędny politykę i współpracę

gwoli władzy, co oczywiście nie występuje u Hobbesa (już prędzej u Machiavellego). Silna władza (nie stroniąca od przymusu i zgoła siły fizycznej wobec obywateli) razem ze swoim „idealnym” Weberowskim etosem rozpościera się ponad urzędnikami i ich decyzjami administracyjnymi (w tym rozumieniu można pokusić się o nazwanie tego „Weberowskim Lewiatanem”, ale podkreślmy: nie może to być traktowane równorzędnie z Lewiatanem Hobbesa, gdyż o co innego chodzi). Między jednostkowymi potrzebami (i jednostkowością w ogóle) a władzą („mocą”) powstaje rozdźwięk, wolna przestrzeń do dyspozycji urzędnika; tę właśnie przestrzeń obywatel, nie zapominając, że o człowieka rzecz się rozgrywa, może odbierać jako przestrzeń ewentualnych „niekorzystnych rozstrzygnięć”, co budzić może strach i lęk. Różnica ta wynika z odmiennej legitymacji suwerenności: może ona być umocowana na kontrakcie (jak u Hobbesa) albo sama w sobie (jak u Webera) i „wyrastając ponad społeczeństwo” być otoczona rodzajem sacrum, albo też traci ona swoją „moc” i staje się rządem w stylu Locke’a, który to rząd „ani nie panuje, ani nie rządzi”, lecz realizuje przyrodzone człowiekowi prawa na „mocy” zaufania i powiernictwa (cytaty: W. Kersting, *Kant über Recht*, Mentis Verlag, Paderborn 2004, s. 103).

⁴ M. Kociuba, *Kulturotwórcza rola przemocy w koncepcjach René Girarda*, w: *Nowa Krytyka*, Wyd. Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, nr 9, 1998, s. 137-157. Chodzi o dzieło Thomasa Hobbesa, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, PWN, Warszawa 1954, s. 110; por.: R. Girard, *Sacrum i przemoc*, PWN, Poznań 1993, s. 69.

międzynarodową w taki sposób, aby dobro społeczne, rozwój oraz zachowanie i utwierdzenie pokoju między nimi stawało się faktem. Wszystkie te cele wymagają, aby najpierw każde z państw w drodze demokratycznych wyborów i decyzji mogło swoim obywatelom gwarantować już nie tylko nietykalność osobistą, ale także wolność w zakresie wszystkich sfer życia społecznego: gospodarczą, polityczną, kulturową i duchową.

Hegel – u którego nie znajdziemy już ideału wolnego wychowania w stylu Jana Jakuba Rousseau – prezentuje wyjątkowo liberalne stanowisko, gdy idzie o polityczny aparat przymusu: etycznie niedopuszczalne jest dla niego „państwo grozy”, którego żywotność – jak widać to na przykładzie Maxa Webera i współczesnych praktyk instytucjonalnych – wcale nie wygasa w miarę wzrostu demokratyzacji życia. W epoce zażartych obrońców odwetowej funkcji kary śmierci (prawo unijne zakazuje kary śmierci) Hegel napominał władze państwowe, aby nie traktowały obywateli jak psa, którego przegnać można kijem⁵. Także Hegłowska dialektyka Pana i Sługi wchodzi w nowoczesną fazę z chwilą, gdy okazuje się, że w warunkach uciskania czyjejkolwiek wolności nikt nie jest prawdziwie wolny. Hegel wytyczył przy tym swoistą linię demarkacyjną pomiędzy przymusem bezmyślnym, irracjonalnym, opartym na gołej przemocy i dlatego nie mającym żadnej legitymacji etycznej oraz przymusem, który wywiera na człowieka sankcja prawna, a przede wszystkim prawowita władza i urząd państwowy. Instancje te – co jest wśród filozofów wnioskiem tyle oczywistym, co banalnym – reprezentować mają cywilny „przymus racjonalności”, zamiast przymusu fizycznego, irracjonalnego, właściwego bellicystycznym stosunkom panującym w „stanie natury”⁶.

Ten „przymus racjonalności” ma być w warunkach demokratycznej samoorganizacji społeczeństwa obywatelskiego uwieńczeniem „siły” bardziej rozumnego argumentu, jaka zawarta jest np. w Habermasowskim „rozumie komunikacyjnym”, który rozstrzygać ma już nie tylko o sprawach na poziomie przetrwania, instrumentalnego doboru środków i celów, lecz przede wszystkim o sprawach mających charakter etyczny i polityczny (np. sprawiedliwych regułach gry społecznej, zasadach i procedurach działania instytucji publicznych i o sposobach obywatelskiego nadzoru nad działalnością tych instytucji)⁷.

„Przymus racjonalności” koresponduje ściśle z „racjonalnością przymusu”, tak samo jak termin „władza” koresponduje z terminami „siła”, „moc” i „przemoc”. Łacińskie *potestas* i *auctoritas* odsyłają według Kanta do określeń „wielkość” i „potentat”. W języku angielskim władzę polityczną określa pojęcie *power*, w języku niemieckim – *Gewalt* (od którego wywodzi się polskie słowo gwałt). Nadal więc w mocy pozostaje to, co osiemdziesiąt lat temu powiedział Max Weber na temat związku między państwem i przemocą: że państwo to taki rodzaj

⁵ Europejska Konwencja Praw Człowieka obowiązująca państwa członkowskie od 1953 r. (zważmy, że np. w Polsce ostatni wyrok kary śmierci wykonano jeszcze w kwietniu 1988 r.) przypomina wcześniejszy dokument *Powszechną Deklarację Praw Człowieka* z 1948 r.. Jednak kara śmierci – jej całkowity zakaz, także w czasie stanu wojny – zostaje wprowadzony dodatkowym protokołem nr 13 dopiero w 2003 r.

⁶ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, BKF, PWN, Warszawa 1969, *Uzupełnienia* do paragrafu 274.

⁷ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, PWN, Warszawa 1999, s. 27-28; zob. także: J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Universitas, Kraków 2000, s. 350.

organizacji politycznej, która rezerwuje dla siebie (wszelako: na pewnym ograniczonym obszarze) „monopol uprawnionej przemocy fizycznej” (*das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit*)⁸.

Będąc „naczelną” organizacją w danej społeczności, państwo może w nieskończoność rozwijać, komplikować, formalizować i wysubtelniać swe prawa i instytucje, ale na poziomie wykonywania władzy (rządzenia, sądenia, wymierzania i egzekwowania sprawiedliwości) wchodzi ono w rolę „machiavelliczną”, gdzie cel uświęca stosowane środki. Nasuwa się pytanie, czy Unia Europejska dziś w jakiś sposób przejmując tę „machiavelliczną” funkcję, która przede wszystkim przynależy do rządów państw członkowskich? I czy nie dzieje się to w sposób, który właśnie Hobbes dawno temu przedstawił jako świadome upoważnienie przez każdego obywatela do sprawowania nad nim władzy, gdzie źródłem władzy jest „moc polityczna wszystkich obywateli, a nie przemoc”. Jest jednak istotna różnica: Unia Europejska nie dysponuje fizyczną przemocą, tak jak państwa, w których występują normatywnie pomyślane cele, dobra oraz ideały z jednej strony – a z drugiej aparat restrykcji i środków przymusu fizycznego: od policji przez wojsko, zakłady karne i więzienia. „Panowania” instytucji doświadczają się na poziomie psychicznym i cielesnym. Zamierzony skutek zostaje osiągnięty: instancje te budzą nie tylko respekt, ale także lęk, strach, a niekiedy – gdy państwo stosuje „nadzwyczajny tryb” drastycznego wymuszania posłuszeństwa lub wykonywania odwetu – także grozę. Groza ta wydaje się tym większa, im bardziej wyrafinowany, metodyczny i racjonalnie zaprogramowany charakter przybierają procedury wykonywane przez państwowych urzędników i funkcjonariuszy instytucji¹⁰.

Jednak nie wszystkie nowoczesne instytucje – nawet te, które powołane zostały do ochrony demokratycznych podstaw zbiorowego życia – kierować się mogą filantropią czy choćby pobłażaniem¹¹. Istota wielu instytucji wyklucza

⁸ Za: E. Nowak-Juchacz, *Nie sądząc i nie przesądzając: niemieckie „podróże” Foucaulta*, s. 255-275, w: (red.) M. Kwiek, *Nie pytajcie mnie kim jestem... Michel Foucault dzisiaj*, Wyd. Naukowe IF UAM, Poznań 1998, s. 264.

⁹ T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 147-152 i nast. Dodajmy, że Hobbes kojarzy, a nawet w pewien sposób scala dwie nierozdzielnie powiązane ze sobą rzeczy, czyli to, co przynależne jednostce – a ściślej: jednostkowe potrzeby, interesy, oczekiwania – z ponadjednostkową instytucją państwa, która stanowi wielką, centralizującą życie społeczne strukturę. Nieporadność i konfliktowość, a często też pasywność, sprawiają, że w sferze organizowania życia społecznego rodzi się potrzeba „przekazania” tego zadania wielkiej, centralnej organizacji, którą jest państwo i jego „autorytet”, koordynujący używanie wolności przez obywateli. „Ludzkiej natury zmienić się nie da”, ale ludzie chcą „polepszyć swoje położenie”, tak czy inaczej dostrzegają oni, że może im w tym pomóc rezygnacja z roszczeń oraz istnienie „woli sprawującej władzę”, o czym pisze współcześnie W. Kersting, *Kant über Recht*, Mentis Verlag, Paderborn 2004, s. 99.

¹⁰ Przekładając to realne zagrożenie użycia siły fizycznej (by nie powiedzieć militarnej, włącznie z możliwością zagłady nuklearnej) na „instytucje europejskie” zauważmy, że od 1949 r. Rada Europy (później UE) oraz NATO (jako organizacja wojskowa) współpracują ze sobą dość ściśle, czego przejawem jest niewątpliwie wiele wspierających się wzajemnie przedsięwzięć i interwencji na czele z rozpoczętą w tym czasie „zimną wojną” i „żelazną kurtyną”, które określały i warunkowały stosunki, jakie panowały między państwami zachodnimi i całym blokiem państw komunistycznych; fakty te miały i mają niewątpliwie określony wpływ na dzisiejszy proces integracji z UE: sama pamięć minionych doświadczeń – nazwijmy to – „pokaz siły Europy Zachodniej” może budzić dziś poczucie lęku i strachu.

dobrotliwość: „a skoro argument przemawiający za karaniem porusza nas moralnie” – pisze Kant w *Metafizyce moralności* – „to powinniśmy odróżniać sprawiedliwość karną (...) od spekulacji na jej temat, ponieważ chodzi tu o zwyczajną pragmatykę (...) opartą na sprawdzonych środkach, które powstrzymują przed łamaniem prawa”, przy czym „dobrotliwość, a nawet honor (...) należą do zupełnie innej dziedziny, zwanej etyką”¹².

Fizyczna przemoc – dowodził Max Weber – jest specyficznym środkiem w ręku państwa, jego „ostateczną i niepodważalną racją” (*ultima ratio*). Lecz środek ten nie jest zwyczajny, ponieważ stosowany jest w niezwykłych dla cywilnych stosunków okolicznościach, lecz w sytuacji obywatelskich nadużyć i wykroczeń przeciwko dobru i porządkowi publicznemu. Nie jest to środek jedyny, ale państwo jest jedyną instancją uprawnioną do jego stosowania. Myśl ta wbrew pozorom nie cofa nas z powrotem do czasów średniowiecza, a Max Weber nie bez powodu uznawany jest za jedną z najważniejszych postaci współczesnej teorii państwa¹³.

Otóż fakt, że państwo i jego instytucje monopolizują przymus, ma swoje dodatnie strony: bowiem taka rola państwa wyklucza stosowanie przemocy w prywatnych i rodzinnych kręgach ludzkiego życia, gdyż stosowanie przemocy lub oddziaływanie jej medialną symulacją stanowią pogwałcenie czyichś praw. Jednak do dnia dzisiejszego nawet najbardziej demokratyczne państwa tolerują przemoc w tym wymiarze. Zjawisko to tłumaczymy sobie często w niedopuszczalny, liberalny sposób, mówiąc, że państwo nie powinno mieszać się w prywatne życie obywateli, przywołując tym samym na obojętność państwa. Inna rzecz, że definicja przemocy jest historycznie i kulturowo zmienna; np. 200 lat temu mało komu przyszłoby do głowy uznać za przemoc werbalną agresję w stosunku do partnera czy kilka klapsów wymierzonych dziecku. Skoro jednak uznamy, że przemoc należy do irracjonalnej, przednowoczesnej epoki lub dzikiego „stanu natury”, to musimy życzyć sobie państwa, a w przypadku Unii Europejskiej instytucji, które piętnowałyby wszystkie wymienione rodzaje przemocy i odpowiadały zinstytucjonalizowanym, legalnym gwałtem na gwałt nielegalny, rozproszony, masowy i strywalii-

¹¹ Podobnie rzecz się ma z instytucjami na skalę światową: zauważmy, że Unia Europejska, dbając o swoje konstytucyjne cele, nie wykazuje ani pobłażliwości, ani tym bardziej charytatywności (choć może co niektórzy tego by sobie życzyli!): tzw. polityka unijna w różnorodnych dziedzinach takich jak handel, środowisko naturalne, stosunki międzynarodowe itd. rozporządza rocznym europejskim budżetem wartości 115 mld euro w sposób ściśle ekonomiczny, a nie „moralny”, choć według niektórych cele te są równorzędne i nie wykluczają się; por.: Ch. Barnard, Ch. D. Stone, *Where the law ends. The social control of corporate behavior*, Harper Colophon Books, New York 1976, M. Novak, *Toward a Theology of the Corporation*, American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington 1981, M. Novak, A. Rauscher, M. Zięba, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, W drodze, Poznań 1993, teoria klasyki ekonomii Andrew Carnegiego w: J. Stoner, E. Freeman, D. Gilbert, *Kierowanie*, PWE, Warszawa 2001, s. 112-115; M. Friedman, *Kapitalizm i wolność*, Centrum im. A. Smitha & Rzeczpospolita, Warszawa 1993. Choć niektórzy z tego grona nie są skłonni przyznawać, iż biznes i moralność to jedna „ścieżka”, to łączą tę „odpowiedzialność” tzw. biznesu zgodnego z zaleceniami etyki, choć np. w przypadku Friedmana początkowe rozłączenie obu zagadnień prowadzi i tak do ucziwej konkurencji.

¹² I. Kant, *Metafizyka moralności*, PWN, BKF, Warszawa 2005, s. 218.

¹³ Zob.: M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo: zarys socjologii rozumiejącej*, PWN, Warszawa 2002, s. 693-727, ale także por. Z. Krasnodębski, *M. Weber*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999, s. 77-78.

zowany. Ani instytucje europejskie, ani państwo nie są jednak po prostu „państwami grozy”, lecz instancjami skutecznie zwalczającymi bezprawie. Podobnie rzecz się ma z instytucjami życia publicznego: im bardziej są one „zewnętrzne” wobec obywatela i człowieka pojętego nie jako w niczym nie ukonstytuowany „atom”, ale jako rozumną i racjonalną osobę, tym bardziej społeczne roszczenie, by instytucje piętnowały tzw. nielegalną przemoc, odpowiadając na nią legalną przemocą, wydaje się bardziej zrozumiałe i kluczowe. Rodzi się więc swoisty paradoks, w którym ogólnie (powszechnie) przyjęta prawda (prawo życia publicznego i społecznego) napotyka wewnętrzną sprzeczność: to, co człowiek przez wieki pieczołowicie „konstruował” – instytucjonalizację, ale także i biurokratyzację życia społecznego – już nie tylko „wymyka się mu z rąk”, ale przyczynia się do poczucia wyalienowania oraz zagubienia samej jednostki ludzkiej, budząc w niej poczucie zagrożenia, lęku i często beznadziejności.

INSTYTUCJA I BIUROKRACJA JAKO ŹRÓDŁO CIERPIEŃ

Nie bez przyczyny można więc dziś pokusić się o stwierdzenie, że zapowiedź Maxa Webera, jako teoretyka nowoczesnej biurokracji i nowej formy ładu publicznego, spełniła się. Proces trwa i dotyczy anonimowego, pozbawionego indywidualizmu działania urzędników, lojalnych tylko wobec swych politycznych zwierzchników i statutu instytucji. Instytucja wywiera wszak przemożny wpływ na swych pracowników; podobnie „załatwia” ona ryczałtem klientów, petentów i interesantów, czyniąc z nich „abstrakcyjne osoby”, jak mówił Hegel. Kontroluje ona zawsze jakiś obszar ludzkiego działania, wybrany wymiar życia społecznego, wydatnie ograniczając naszą swobodę wyboru i możliwości działania na poziomie indywidualnym, w sferze życia jednostek „współzależnych” (w rodzinie), w branży przedsiębiorczości i w obrębie rozmaitych ról społecznych. W ten sposób wiele instytucji organizuje życie jednostki, pozostawiając jej nader znikomą swobodę i możliwość odmiany własnego położenia. Jesteśmy więc we władaniu instytucji, jesteśmy na nie zdani i pociągani przez nie do odpowiedzialności: po drugiej stronie spotykamy nie konkretnego człowieka, lecz urzędnika uzbrojonego w przepisy, zalecenia i sankcje. Biurokracja przenika niemal wszystkie „mikrostruktury” życia i przypomina wiązkę kapilar (kanalików), przez które – jak powiedział Michel Foucault – sączy się władza i jej dyskursy, stale czegoś od nas wymagające i coś nam polecające¹⁴. Wnika ona do zacisza rodzinnego i kręgu znajomych, zatruwa więzy przyjaźni (np. przyjaźń z więźniem, homoseksualistą, członkiem niewłaściwej partii itp., dyskwalifikuje przy wykonywaniu pewnych funkcji politycznych albo publicznych).

Ze strachu przed skutkami nieposłuszeństwa zachowania ludzkie ulegają rutynizacji, zamiera spontaniczność, autentyczność i kreatywność. Zasada, norma, zwyczaj stają się dla nas wszechobecnymi strażnikami bezpieczeństwa stabilności – do tego stopnia, że zmiany, nowelizacje lub likwidacje istniejących reguł i instytucji wprowadzają społeczny niepokój i chaos. Toteż biurokratyczny porządek oznacza trwałość i przewidywalność życia, nawet za cenę zredukowania

¹⁴ Za: E. Nowak-Juchacz, *Nie sądząc i nie przesądzając...*, s. 261-262; por. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa 1993, s. 257.

człowieka do sprawnie działającego „elementu” i trybiku wielkiej maszyny (Weber). Władza biurokratyczna jest rozmyta, ale wiemy, że jest ona legalna i dlatego poddajemy się jej ze znacznie mniejszym oporem niż wszelkiej przemocy nielegalnej. Mimo że w terminologii Weberowskiej słowo *Gewalt* oznacza zarówno władzę, jak i przemoc, jedno drugiemu nierówne: ale „gdyby przemoc stanowiła coś w rodzaju substancji trującej, to czy należałoby stąd wnosić, że przemoc w formie związanej instytucjonalnie szkodzi mniej niż przemoc wolna i rozproszona?”¹⁵.

Według nowoczesnych socjologów – np. Michela Wieviorki – nie należy przemocy ani substancjalizować, ani demonizować jako czegoś niewytłumaczalnego i tajemniczego¹⁶. Jest ona formalnym modusem działania instytucji na ludzką osobę, przy czym – zgodnie ze stanowiskiem Webera – twórcą i filarem instytucji także jest ludzka osoba: tyle tylko, że jej osobowość w praktyce zupełnie zanika. Od funkcjonariusza instytucji wymaga się jedynie tego, by stanowił sprawny element hierarchicznego porządku podrzędności w stosunku do „centrum władzy” i odpowiadał dopiero przed politykiem. Hierarchia urzędnicza jest monokratyczna: oznacza to, że zwierzchnictwo tkwi w niej samej, ona zaś nie podlega wyższym instancjom zewnętrznym, dyktującym zasady jej funkcjonowania. Zatrudniony w niej człowiek – jeśli dostępuje awansu – wspina się po szczeblach hierarchii i sam jej doświadcza: tak jest w przypadku państwa, kościoła, partii, przedsiębiorstwa, ale także w przypadku instytucji w ogóle¹⁷.

Można by wiele mówić o rutynie działań urzędniczych, na którą napotyka oczekujący osobistych względów klient i obywatel. Sprawia ona wrażenie mocy pozbawionej skrupułów i jest silnie zakorzeniona szczególnie w społeczeństwach posttotalitarnych. Czyjemu interesowi służy taki porządek? Otóż według Webera służy on efektywnemu działaniu organizacji, my zaś chcielibyśmy dodać: możliwie bezstronnemu traktowaniu jej klientów, lecz rozdźwięk między efektywnością, normatywnym powołaniem instytucji a dobrem własnym klienta sprawia, że poczucie sprawiedliwości wystawione jest tu na próbę, my zaś zastanawiamy się, dlaczego w ogóle obowiązywać ma taki porządek?¹⁸ Jest to bowiem splót formalnych przepisów, procedur wykonawczych i bezosobowych decyzji, obłożony rygorami i sankcjami. W konfrontacji ze „sztucznym ciałem” instytucji groza jest jak najbardziej na miejscu.

PODMIOT I OFIARA PRZEMOCY

Pomijając w tym miejscu wszelkie modele instytucji publicznych, przynajmniej, że ład społeczny oparty na zasadzie solidarności (poczuciu solidarności społecznej) ustępuje miejsca ładowi egoistycznemu i „moralnie pustemu”. Jest to efekt indywidualizacji i liberalizacji ludzkiego życia w zachodniej kulturze, a także efekt zmęczenia zbiorową aktywnością społeczną i polityczną, w której partycypacja

¹⁵ U. J. Wenzel, *Logik des Bruchs. Michael Wieviorkas soziologischer Versuch über die Gewalt*, „Neue Zürcher Zeitung” 2 V 2006, s. 25.

¹⁶ *Ibidem*, s. 25.

¹⁷ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo...*, s. 693-727.

¹⁸ H. Speer, *Herrschaft und Legitimität. Zeitgebundene Aspekte in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1978, s. 89.

daleko odbiega od marzeń wszystkich orędowników powszechnej komunikacji, konsensu i kooperacji¹⁹.

Poczucie indywidualnej mocy i niezależności jest dziś ideałem każdego: jednak wycofanie się z procesu społecznej samoorganizacji potęguje poczucie, że tracimy kontrolę nad czymś, co pierwotnie miało być narzędziem autonomicznej sprawiedliwości i samokontroli społeczeństw. Instytucje nie działają bowiem zgodnie z idealnym modelem Webera, ich procedury ulegają wypaczeniom i zwyrodnieniom: nie mogą przy tym ponosić odpowiedzialności, trudno je „skazać” i „ukarać”²⁰. Spełniają one Weberowski model jedynie w tym, że działają w „oderwaniu” od zwyczajnego człowieka, odnosząc się do jego naturalnych, partykularnych potrzeb i oczekiwań jako do czegoś pospolitego i niegodnego uwagi. Taka „wymancypowana” społecznie instytucja czy organizacja – chociaż w założeniu służyć ma ludziom – traktuje tych ostatnich wyniośle, z pogardą i wyższością. W instytucji jako tworze skądinąd organicznym, żywym, bo społecznym – skoro tylko pojawi się nowa, silna władza – koryguje się tylko partyjnie personel „machiny urzędniczej”, pozwalając jej żyć własnym, mechanicznym życiem, organizowanym przez rozum instrumentalny; według Webera żyjemy w takiej właśnie, „samospelniającej się przepowiedni”. Zamiast pomocy technicznej w radzeniu sobie z „naturalnymi” sytuacjami w życiu indywidualnym i społecznym, zamiast uzyskania względnej kontroli nad zagrożeniami i przeciwnościami świata zewnętrznego, instytucje publiczne rozwijają i podtrzymują własne struktury i nieprzystosowane do ludzkich potrzeb przepisy, w obliczu których ludzie czują się zdezorientowani, zagubieni i przerażeni. W rezultacie to, co człowiek w rozumny sposób tworzył z myślą dobra, obraca się przeciwko niemu i zaczyna nad nim panować w sposób irracjonalny i nieobliczalny. Proces samoorganizacji przybiera tak fatalny obrót także dlatego, że nie rozpoznajemy już w instytucjach publicznych celów, jakie nadał im człowiek, a jedynie wrogie „moce” bezosobowego żywiołu, od którego ucieczką może być jedynie wspomniany już wyżej indywidualizm i liberalizm. A jeśli liberalizm, to na pewno i egoizm na poziomie ekonomicznym, gdzie ogniskuje się aktywność współczesnego człowieka. To, że człowiek zadowolony jest egzystencją na poziomie „obiekty technicznej działalności”²¹ wcale nie jest efektem jakiegoś niewłaściwego wyboru, lecz skutkiem ucieczki przed widmem solidarności społecznej, której pamięć czcimy w nowoczesnym „pałacu strachu”: instytucji publicznej.

Obcowanie człowieka z przemożnym, pełnym roszczeń i rygorów aparatem nacisku, rodzącym poczucie bezradności, zagrożenia i wreszcie frustracji, buntu i agresji, jako efekt odpodmiotowienia: nie tylko człowieka, ale i obywatela, oddziałuje na świadomość w ten sposób, że wywołuje poczucie braku znaczenia własnej osoby, utraty głębszego sensu życia, spustoszenia w sferze wartości i celów. W zamian za „oferowane” mu cierpienie, jednostka kompensuje sobie je przez wywieranie przemocy wobec innych osób i podporządkowanie ich sobie na miarę własnych „możliwości”. W ten sposób sprawca wytwarza sobie pozorne poczucie własnej wartości: poczucie, bez którego nie sposób przetrwać w społeczeństwie. Jednak nasuwa się pytanie: czy groza nowoczesności wraz

¹⁹ Za: Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Cambridge 1989, s. 8-28.

²⁰ Por.: Ch. George, K. John, *Wprowadzenie do etyki biznesu*, PWN, Warszawa 1999.

²¹ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, Platan, Kraków 1996, s. 51.

z procesem instytucjonalizacji oraz biurokratyzacji nie polega właśnie na spirali przemocy, niwelowanej, ale zarazem napędzanej przez instytucjonalny ład życia publicznego?

RELACJE I WIĘZI: OD ANIMAL RATIONALE DO HOMO FABER

Jednak przestrzeń społeczna jest miejscem, w którym pomimo naszych wcześniejszych rozważań, tworzy się – oparty na wzajemnym porozumieniu, ugodzie i zgodzie na kooperację – społeczny dialog i komunikacja, dzięki którym stopniowo wypierana jest presja „sił” i „mocy”, człowiek zaś dokonuje emancypacji²². Ale zanim instrumentalizm jednostkowych działań znajdzie dla siebie miejsce w „obszarze rzeczywistej intersubiektywności”²³, warto zwrócić uwagę na fakt, iż staje się to możliwe dzięki zróżnicowaniu i rozwojowi więzi społecznych, a co za tym idzie, rozwojowi form organizacji społecznych, który nie nastąpiłby, gdyby nie ogólny rozwój samoświadomości społecznej.

Okolo drugiej połowy dziewiętnastego wieku refleksja społeczna (dotąd niepodzielona na subdyscypliny: filozofię i socjologię) konstatuje narodziny „nowej świadomości”, a ściślej – nowej motywacji skłaniającej do „zrzeszania się”²⁴. Samo „zrzeszenie” (termin użyty po raz pierwszy przez Alexisa de Tocqueville’a) oznacza taki „związek”, który nie jest wspólnotą, lecz złożeniem wielorakich, wzajemnych powiązań pomiędzy usamodzielnionymi jednostkami. Fundamentalna rola przypada tu tzw. działaniom prospołecznym; oto już nie „moc” zwierzchnika ani tym bardziej autonomia indywiduów, ale ich działalność przesądza o tym, że „związek” wypiera „wspólnotę”, o której mówiono od czasów Arystotelesa aż po czasy Rousseau. Innymi słowy: prywatne motywy i dążenia, a zarazem wzajemne rozumienie wspólnych celów, wyobrażeń, ideałów nadają działaniom i wyborom jednostki

²² Wcześniej u Hobbesa „moc”, co później Weber „odnalazł” w ustanowionym prawie, a u Carla Schmitta siła, czyli *power*, zawsze zawierały w sobie wymiar przymusu zewnętrznego wobec jednostki. Otóż, istotnie, ludzie niemal od zawsze kształtowali własnymi, świadomymi działaniami zewnętrzną wobec ich „namiętności i skłonności” ustanowiony „porządek”; budowali w kooperacji z innymi „świat norm”, w którym człowiek – spróbujmy to nazwać – „przekroczył siebie”, a Hans Jonas ujął to następująco: „Sam jednak człowiek również został dołączony do obiektów technicznej działalności. *Homo faber* zwraca się teraz ku sobie – twórcy wszystkich pozostałych rzeczy – i przygotowuje się do przetworzenia samego siebie. To uwienczenie jego mocy, które śmiało może zwiastować przewyżczenie człowieka, to ostateczne zapanowanie zręczności nad naturą, domaga się skrajnego wysiłku ze strony myśli etycznej, która nigdy przedtem nie stawiała wobec możliwych do wybrania alternatyw dla tego, co uważane było za definitywne wyznaczniki ludzkiej kondycji”. Za: H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji...*, Platan, Kraków 1996, s. 51.

²³ Termin użyty przez M. J. Siemka w: *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 13.

²⁴ Termin „zrzeszenie” w powyższym rozumieniu ma za zadanie zaakcentować formę społecznej kooperacji jako jednej z elementarnych odmian organizacji społecznej. Uważany za ojca socjologii Herbert Spencer jako pierwszy mówił o „organizacji”, wyróżniając tutaj dwa zasadnicze typy: wojskowy i przemysłowy. W organizacji wolność podlega ograniczeniom z uwagi na relacje społeczne, mające wpływ na skalę realizacji indywidualnych celów i zamiarów. W skrajnym wypadku wolność zmuszona zostaje do służenia dobru wspólnemu. Por. H. Spencer, *The Study of Sociology*, London 1884, s. 60-70; por. L. Kasprzyk, *Spencer*, PWN, Warszawa 1967.

napięcie, skłaniające ją do przyjęcia postawy, stanowiącej kompromis pomiędzy tym, co partykularne i tym, co powszechne. Dopiero gdy postawa jednostki zyskuje takie „współrzędne”, może ona działać jako integralna całość, podejmując czyn wolny od tragicznych dylematów. O ile zrzeczenie jednoczy „myśli i uczucia” i w ten sposób wiąże jednostki, cementując to, co wspólne, ale pozwalając im zachować indywidualną odrębność, o tyle formy, które uprzednio nazwaliśmy „związkami” zmieniają wspólnotę w luźniejszą całość, którą bardziej zasadnie nazwać można „społeczeństwem” albo właśnie „organizacją”, ale na pewno nie wspólnotą²⁵.

Jest to ważny etap, kiedy indywidualność (choć włączona w „dobro wspólne”) zachowuje należny jej status i miejsce, a ze względu na formę więzi społecznej ustanawia moment graniczny między „wspólnotą” (*Gemeinschaft*) i „stowarzyszeniem” (*Gesellschaft*)²⁶. Dla tego ostatniego można więc przyjąć, że składa się ono z oddzielnych jednostek, działających na korzyść ogółu, choć na pozór wygląda to tak, jak gdyby działały one tylko na własną korzyść; i na odwrót – kiedy działają one na własną korzyść, odnosi się wrażenie, jakby czyniły to dla dobra ogółu. Wedle Ferdinanda Tönniesa wspólnota jednoczy swych członków duchowo (mentalnie), co jest typowe dla bezpośrednich więzi międzyludzkich. Dla odmiany, stowarzyszenie zakłada relacje zapośredniczone przez kontrakt, który stanowi zwieńczenie aktu porozumienia jednostek, będąc „wypadkową” ich zgodnej woli²⁷.

Gdy mowa o relacjach, mamy na myśli określone więzi społeczne, które te relacje „cementują”, a ponadto, przydają im swoistego charakteru. O więzi społecznej w obrębie danej zbiorowości traktuje podstawowe założenie socjologii, mówiące o nieskończonej „sieci” stosunków i zależności między różnymi elementami owej zbiorowości (szczególnie tymi „ożywionymi”, jak i „nieożywionymi”). Człowiek pozostaje w relacji z innymi ludźmi, ale także z innymi „faktami” życia społecznego²⁸.

Można zaryzykować twierdzenie, że *animal rationale* świadomie kreuje różne „relacje” (stosunki i zależności), choć czyni to pod naciskiem potrzeb. Gdy stan jego

²⁵ Tak rzecz widzi Alexis de Tocqueville, jego „zrzeczenie” bliższe jest jednak „wspólnocie” w tym sensie, że „porozumienie” między ludźmi dążącymi do podobnych celów wynika ze wspólnoty uczuć, uniesień, idei i nie jest tak sformalizowane, jak „porozumienie” w organizacji. Powie przecież: „Tylko w wyniku wzajemnego oddziaływania ludzi na siebie rozwijają się uczucia i idee, rośnie serce i rozkwita umysł człowieka” (s. 119). Za: A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. 2, Znak, Kraków 1996, s. 103-185.

²⁶ Ferdinand Tönnies wyraźniej niż A. de Tocqueville, rozgraniczając oba pojęcia; używa terminu „wola wspólnoty” jako coś już „nałożonego” zewnątrz na jednostki, nie wyrażającego ich uczuć. Uważa, że „członkowie wspólnoty pozostają związani mimo rozłąki, członkowie stowarzyszenia pozostają rozdzieleni mimo powiązań”, F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie*, PWN, Warszawa 1988, s. 60-72 (cytat s. 67).

²⁷ *Ibidem*, s. 91.

²⁸ Definicja więzi społecznej zakłada pierwotne istnienie pewnych zbiorowości. Zbiorowości w ujęciu socjologicznym złożone są z rozmaitych elementów: jednostek, przedmiotów, symboli, norm i wzorców, urządzeń materialnych. Wszystkie elementy łączy pewnego rodzaju więź społeczna. Bez różnicy, czy jest to ukształtowana więź między przedmiotem i człowiekiem, czy między człowiekiem i człowiekiem – pomiędzy elementami systemu, istnieje więź społeczna. Za: P. Sztoimpka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2002, s. 179-229; por.: J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, PWN, Warszawa 1963.

świadomości podzielają inni (zakładając, że dialogiczny, intersubiektywny przekaz napotyka spodziewany oddźwięk), rodzi się poczucie solidarności z grupą, czyli nowa więź, wypływająca albo z „podobieństwa” i poczucia wspólnoty (adekwatnie do pojęcia „wspólnoty duchowej” F. Tönniesa), albo z zajmowanej pozycji społecznej i wspólnotowego charakteru działań²⁹. W istocie jednostka świadoma jest w dwójnasób poczucia solidarności (resp. więzi) z grupą. Widzi ona zawsze „sprzymierzeńców” pośród osób o podobnej do niej konstytucji „duchowej”, zarazem jednak jej indywidualna biografia mieści się w szerszej zbiorowości, w której zajmuje określone miejsce i pełni daną rolę. Tak też widzi to Durkheim: człowiek szuka podobieństw „osobowych”, tzn. podobnych cech osobowości, a zarazem świadomie „odczuwa” solidarność z tymi, z którymi współdziała³⁰. Durkheimowska solidarność społeczna podlega zmianom w miarę formalnego rozrostu relacji społecznych. W istocie jednostka funkcjonuje po dwóch „stronach” jednej i tej samej rzeczywistości społecznej: w poczuciu pierwotnej, indywidualnej solidarności i w poczuciu wtórnej solidarności zbiorowej. Obie mogą występować w tym samym czasie, splatając się w doświadczeniu jednostki³¹.

„Mechaniczna” solidarność wynikająca z podziału pracy zakłada z kolei, że jednostki wyraźnie różnią się od siebie z uwagi na to, co wytwarzają. Mamy tu do czynienia z określoną sferą działania, przynależną jednostce, w której powstają „wytwory” jego autorstwa, naznaczone jego osobowością. Równolegle formowaniu i tworzeniu (*Bildung*, pojęcie Hegłowskie) podlega także sama osobowość. Jest i trzecia konsekwencja tego procesu: jednostka tym bardziej zależna jest od społeczności, im bardziej wyspecyfikowany jest podział pracy. „Specjalizacja” wykonywana przez jednostkę nabiera charakteru osobistego (jakkolwiek anonimowość „taśmy produkcyjnej” niweczy ten efekt).

Czynniki takie, jak wzrost i zawężenie specjalizacji w społecznym podziale pracy, skorelowane z osobowym rozwojem człowieka, a także postępowanie w szeroko rozumianej sferze *techné* kształtuje nowe i nieznanne dotychczas środowiska działalności jednostki³². To, o czym mówi Durkheimowska teoria solidarności mechanicznej współgra z Jonasowską wizją progresu społecznego, w której znajdujemy pogląd, że osiągnięcie pewnego stadium rozwoju ludzkich możliwości zmienia „naturę ludzkiego zachowania”, któremu potrzebna jest nowa przestrzeń.

Miejsce i rola jednostki zmieniają się wskutek nieustającego rozwoju struktur organizacji, poczynając od praw (szczególnie zasad, norm i procedur), poprzez formy działania społecznego, kształtowanie się przestrzeni społecznej komunikacji i dialogu (przestrzeni intersubiektywności) dającej szansę porozumieniu, zgodzie, konsensowi czy kompromisowi między jednostkami. Zmienia się także struktura całej sfery *techné*, i to zarówno dzięki rozwojowi „kondycji ludzkiej” wspomaganą przez narzędzia techniki (np. praca przyjmuje charakter wirtualny); cała ta sfera wygląda dziś inaczej niż w innych epokach, niż choćby 20 lat temu, kiedy nie było telefonii cyfrowej, sieci informatycznej, magnetycznych nośników informacji³³.

²⁹ Na wspólnotę działania społecznego powołują się także definicje socjologiczne więzi społecznej: aby mówić o więzi, potrzebne są trzy rodzaje styczności: psychiczna, przestrzenna i społeczna. Styczność społeczna wyraża się właśnie w działaniu społecznym ludzi. Za: P. Sztompka, *Socjologia...*

³⁰ E. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, PWN, Warszawa 1999, s. 164-190.

³¹ *Ibidem*, s. 180-190.

³² Por.: H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka...*, s. 21-22.

³³ Współcześni filozofowie społeczni (Schmitt, Jonas, Kersting, Gerhardt i inni) zauważają potrzebę nowej etyki działania, a H. Jonas twierdzi, że wymogi dawnej straciły dzisiaj swą aktualność.

Działanie jednostki nie spełnia już dawnych norm i założeń, staje się niezrozumiałe w ich kategoriach, a kto nadal je stosuje, ten widzi zniekształcony obraz współczesnych relacji społecznych, także tych li tylko „mechanicznych”.

Przez wieki człowiek tworzył i udoskonalał technikę. To, co obserwujemy dzisiaj, jest tylko postępowaniem jakościowym i poszukiwaniem źródeł zysku, choć ludzkość nie wyzbyła się jeszcze marzenia o podboju przyrody i zmianie kierunku naturalnych procesów (takich, jak starzenie się, śmierć, uszkodzenie płodu). Także sfera organizacji, a może samoorganizacji życia społecznego niesie w sobie technikę, a skutki i konsekwencje dla pojedynczego życia człowieka wydają się być podobne, jeśli nawet nie identyczne. Obecnie relacja człowieka ze sferą *techné* różni się od tego, co było wcześniej, kiedy to człowiek jako „pan świata” odkrywał nowe mechaniczne sposoby „poddania” sobie środowiska i ekspansji³⁴. Dzisiaj coraz częściej zdajemy sobie sprawę z tego, że człowiek – jeśli chce przetrwać – musi raczej „dopasowywać się” do praw przyrody i ograniczeń *techné*. Słowo „przetrwanie” jest tu chyba na właściwym miejscu, bo konotuje w przypadku człowieka rozmaite strategie, wypracowane przez rozum komunikacyjny: nie chodzi bowiem tylko o trwanie w sensie biologicznym, ale także antropologicznym i kulturowym. To zaś umożliwia nam nie tylko racjonalność na poziomie doboru środków i celów, lecz także autonomicznie i z uwagi na *stricte* ludzkie cele (czyli także etyczne, polityczne) działająca instytucja. Czy może ona zatem w nieskończoność komplikować i formalizować swoje procedury, tracąc z oczu owe normatywnie pomyślane cele? Czy nie przestaje ona wypełniać swęj pierwotnej i nieprzekraczalnej przecież funkcji i kompetencji, za którymi nadążała niegdyś nawet organizacja plemienna, mająca prostszą, stabilniejszą i bardziej czytelną (mimo że magiczno-mityczną) strukturę od dzisiejszych? Innymi słowy, świat organizowany przez człowieka wymyka się z wolna jego pojęciu, jego świadomości i także zaufaniu, co wzbudza niemałe obawy w stosunku do jej działań, nieprzewidywalnych dla jednostki i niezgodnych z jej oczekiwaniami, a jeśli przekracza granice kontroli człowieka, to nie dziwnym jest, że nie jest tym samym w jego odczuciu światem bezpiecznym.

W dobie „późnej nowoczesności” (Siemek) czy zgoła ponowoczesności pojęcie instytucji społecznej powinno więc stać się przedmiotem nowej, krytycznej świadomości i samoświadomości społecznej, o ile zgodzimy się z tym, że jest ona dzisiaj źródłem „świadomości fałszywej”, obcej nam z racji swych

Przykład takiego archaicznego założenia: „po pierwsze, że zdeterminowaną naturą człowieka i naturą rzeczy kondycja ludzka dana jest raz na zawsze. Po drugie, że na tej podstawie bez trudu daje się określić dobro ludzkie. Po trzecie wreszcie, że zakres ludzkiego działania, a przeto i odpowiedzialności, mieści się w wąskich granicach”. Za: H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności...*, s. 22.

³⁴ Działania człowieka polegało więc na optymalizacji ich instrumentalnej skuteczności ze względu na urzeczywistnienie żądanego celu, co już M. Weber nazwał racjonalnością nastawioną na cel, tzw. *Zweckrationalität*, a co J. Habermas określił jako działania „strategiczne”, a więc „skierowane na maksymalizację ludzkiego rozporządzenia zewnętrznym światem przedmiotowym”, czyli skutecznego zawładnięcia nim, poddania go podmiotowej dyspozycji i kontroli ze strony tego, kto działa (za: J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, tom 1: *Racjonalność działania a racjonalność społeczna*, BWF, PWN, Warszawa 1999, s. 278 i nst.), a którą to racjonalność zdecydowanie nazwać można racjonalnością monologiczną: w wyraźnym odróżnieniu od racjonalności wyznaczanej przez dialog. Racjonalność monologiczna oparta jest bowiem na panowaniu – zarówno człowieka na innych ludzi, jak i nad rzeczami, za: M. J. Siemek, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 25.

hiperracjonalnych, choć nieprzejrzytych struktur. Jednostka – zamiast oczekiwanej instytucjonalnej reprezentacji, ochrony, wsparcia i promocji jej słuszych interesów – czuje się w jej obliczu bezradna, znikoma, zagubiona jako abstrakcyjny adresat abstrakcyjnego prawa, jak gdyby od dwustu z górą lat (czyli od czasów diagnozy Hegla) nie była zapośredniczeniem dla tych sfer, czyli ich właściwym źródłem i legitymacją?³⁵

Osoba, człowieczeństwo: czy to się gdzieś nie zagubiło? Takie pytanie na pewno wykracza poza ramy refleksji socjologicznej, bo jest ono pytaniem o wartość (choć niekoniecznie ideał). Jeśli jednak życzeniem człowieka jest, by jego świat zachował ludzkie kontury, to ideału tego potrzebujemy dla uzasadnienia krytycznej niezgody na zastany stan rzeczy, ale także, a może przede wszystkim po to, aby dzięki etycznej (filozoficznej) refleksji nad opisanym tu zjawiskiem społecznym wykroczyć poza rzeczowy opis i wskazać dlań odesłanie normatywne³⁶.

Rozumny człowiek nie jest bowiem tylko wytwórcą faktów, „zręcznym majstrem”, *homo faber* materii, także tej społecznej. Wytwarza on także idee czy zgoła ideały, których nie da się często wywieść ze stanu faktycznego, jeśli jest on wysoce niezadowolający. W świecie będącym fabrykatem musi być miejsce dla osoby, dla jednostki i indywiduum: upominał się o nie Theodor Adorno, upomina się Charles Taylor; czy uczyni to także socjologia, która z reguły dostrzega „struktury” i „procedury”, niewiele zajmując się tym, w jakiej relacji do nich stoi jednostka³⁷ jako aktywny podmiot (ale nie tylko jako *homo faber*), mający wyobrażenie tego, co „sensowne i prawdziwe”³⁸? Tryumf wytwórczości nad twórcą, artefaktu nad artystem, jak powiedziałby Nietzsche (*Poza dobrem i złem*), który zmusza człowieka do podtrzymywania za wszelką cenę sztuki dla sztuki, postępu gwoli postępowi, co H. Jonas trafnie nazwał procesem „dalszego nagradzania sukcesem”, który wzmacnia jeszcze roszczenie parcia naprzód³⁹. Nie sposób nie dostrzec, że kondycja ludzka w swej odmianie „fabrycznej”, *homo faber*, ukształtowała się w toku ekspansji, rozwoju technologii, transportu i komunikacji, które miały zmniejszyć dystans społeczny. Jednak znaczenie *homo faber*, którego „wyhodowała” cywilizacja naukowo–techniczna streszcza się w tym, że uruchamia on pewne procesy dziejowe i przyrodnicze, samemu będąc ich wytworem i ofiarą. Fenomen *homo fabera* przypomina o tym, że podczas gdy kiedyś człowiekowi bliżej było do innego człowieka (nazywano go wówczas jeszcze „bliźnim”), dziś coraz dalej mu

³⁵ Jakkolwiek – zgodnie z tym, co powiada Hegel – chociaż „osobowość zawiera w sobie w ogóle zdolność prawną i stanowi pojęcie oraz abstrakcyjne podłoże abstrakcyjnego, a przeto formalnego prawa”, to „nakazem prawa jest (...): bądź osobą i uznawaj drugich jako osoby”, za: G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, BKF, PWN, Warszawa 1969, paragraf 36.

³⁶ Na temat różnicy między empiryczną metodą socjologii i normatywnie resp. „transcendentalnie” zorientowaną filozofią, która poszukuje umocowania w wartościach lub też projektuje konkurencyjne w stosunku do krytykowanego stanu rzeczy teorie – zob. W. Kersting, *Spółczesność jako postulat*, w: *Principia*, t. XXXVII-XXXVIII, Kraków 2004, s. 129-130.

³⁷ Rozum jest odniesieniem pomiędzy tym, co indywidualne i tym, co uniwersalne. Jak podkreśla Volker Gerhardt, jest ono efektywne, jeśli nie będzie się ich uważać za przeciwieństwa, ale w każdej dostrzeże się moment nieodłączny od drugiego i w sposób konieczny go uzupełniający; za: V. Gerhardt, *Człowiek, istota zrodzona*, w: *Principia*, t. XXXVII-XXXVIII, Kraków 2004, s. 143-160.

³⁸ *Ibidem*, s. 153-154; to jednak oznaczałoby, że rozum pobudza pewne elementy aktywności życiowej: jest on wprawiany w ruch przez egzystencjalne potrzeby (s. 154).

³⁹ H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności...*, s. 49-51.

do samego siebie, co widać w poczuciu „alienacji”, zaburzającej proces indywidualizacji. *Techne* bowiem ani też wmanewrowanie w nieprzejrzyste relacje z organizacją niewiele tu może dopomóc: zamiast znajdować oparcie i rozwijać się przez różnicowanie, „jednostkowość” podporządkowuje się technicznej presji innowacji. Dlatego relacja człowieka z *techne* nie przypomina dziś tej z minionych dwóch stuleci. Człowiek i jego *praxis* były nierozłączne lub dawały się łatwo skojarzyć w przestrzeni i czasie. Zręczność i zmyślność, które zapanowały nad naturą mocą życzenia człowieka, rozerwały ten związek. *Homo faber* uczynił ze swego życia prywatnego – podobnie jak ze służbowego i publicznego – przedmiot planowania, stał się Heideggerowskim *Gestell*⁴⁰.

EUROPEJSKI LEWIATAN NA WZÓR HEGLOWSKIEGO PAŃSTWA?

Mówiąc dziś Rodzina Europejska, mamy na myśli nie tylko wspólne interesy i cele, ale właśnie ową organizację, wielkiego Lewiatana, instytucję na wzór państwa, a jednak swym zasięgiem przekraczającą granice każdego pojedynczego państwa będącego w jej kręgu. Nie chodzi o to, aby analizować struktury Unii Europejskiej, ale by przyjrzeć się istocie państwa, według której funkcjonują dzisiejsze pryncypia europejskie; aby wyraźnie określić jak państwo godzi interes jednostki z ogólnym.

Niegdyś Hegel wskazał, że państwo jest „czymś rzeczywistym, a jego rzeczywistość polega na tym, że interes całości realizuje się w celach szczegółowych”⁴¹. Podczas gdy „w państwach starożytnych cel podmiotowy był całkowicie identyczny z wolą państwa, w czasach nowożytnych domagamy się natomiast (prawa do) własnego poglądu, własnej woli”⁴²; absolutnym celem owego państwa „jest to, by wolność była rzeczywista”. Pomimo, a nawet z uwagi na odrębność potrzeb, jednostki znajdują w państwie instytucjonalne i prawne zabezpieczenie. A znajdują je, o ile ich różne (bo partykularne) potrzeby upodabniają się do siebie ze względu na ich rozumny charakter, tj. wzajemne przyzwolenie jednostek na ich realizację. Kluczem do takiego stanu jest oczywiście wzajemne uznanie jednostek, które „uznają się jako nawzajem siebie uznające”, stając się w ten sposób wolnymi i rozumnymi indywidualiami.

I tu dochodzimy do sedna całego rozumowania dotyczącego instytucji społecznej u Hegla, wytwarzanej samodzielnie przez obywateli, ale umieszczonej pod „parasolem ochronnym” państwa, które w utworzeniu właściwie nie podlega jako obiektywna konieczność rozumu. W tej nowej sferze, pomiędzy partykularyzmem osoby i cokolwiek abstrakcyjną, ale głęboko przy tym „etyczną” powszechnością i ogólnością państwa mieści się społeczeństwo obywatelskie i cała jego samoorganizacja. Nie może być inaczej, ponieważ społeczeństwo obywatelskie składa się z rozumnych „egoizmów”, z samodzielnie działających jednostek, pragnących zaspokajać własne interesy, ale to zaspokojenie możliwe jest tylko i jedynie pod

⁴⁰ „Ale spośród owych nowych dzieł nie wspomnieliśmy jeszcze klasy potencjalnie najbardziej złowieszczej. (...) Sam jednak człowiek również został dołączony do obiektów technicznej działalności”. Za: H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności...*, s. 51.

⁴¹ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, BKF, PWN, Warszawa 1969, Uzupełnienia do paragrafu 270.

⁴² *Ibidem*, Uzupełnienia do paragrafu 261 i 258 (w kolejności).

warunkiem wzajemności. Wzajemność wynika ze zróżnicowania potrzeb i strukturalnych podziałów społecznych, a przede wszystkim pracy i nowoczesnej gospodarki towarowo-pieniężnej, bo pieniądź pośredniczy tu dodatkowo w owej wzajemnej, zapośredniczającej międzyobywatelskie relacje wymianie (jako ekwiwalent wszelkich dóbr). Widać zatem, że jest to sfera pośrednia z punktu widzenia tych dwóch logicznych skrajności (szczegółowość – ogólność), ale zarazem to sfera formalnych i materialnych zapośredniczeń między obywatelami, powiązanymi ze sobą za sprawą wzajemnej wymiany i także gwarancji bezpieczeństwa, bo społeczeństwo musi samo o siebie zadbać, jak mówi definicja społeczeństwa obywatelskiego, powiązanego przez „wzajemną zależność polegającą na tym, że utrzymanie i dobro jednostki oraz jego prawne istnienie splecione jest z utrzymaniem, dobrem i prawem wszystkich, że na tym się ono opiera i że tylko w tym powiązaniu jest rzeczywiste i zapewnione”⁴³.

Czy jednak samoorganizacja społeczeństwa obywatelskiego nie wymaga żadnego nadzoru, czy wystarcza samokontrola obywateli, dbających wzajemnie o swe interesy? Jest to pytanie, na które w warunkach rzeczywistego państwa odpowiedź musi być negatywna. Ale państwo nie musi bezpośrednio interweniować w kolizje występujące w społeczeństwie obywatelskim, a zwłaszcza sterować tym ostatnim na zasadzie centralistycznego etatyzmu. Jednak mimo tego, że według Hegłowskiej logiki, dialektyczne przeciwieństwa powinny dochodzić do zgody w sposób samodzielny, dzieje się tak, że choć „różne interesy producentów i konsumentów mogą wejść ze sobą w kolizję i chociaż słuszny stosunek wytwarza się w całości sam przez się”, to „ich pogodzenie wymaga pewnej ponad nimi stojącej i ze świadomością przedsięwziętej regulacji. Prawo do takiej regulacji w odniesieniu do tego, co jest jednostkowe (np. ustalenie cen na artykuły służące do zaspokajania najprostszych potrzeb) zawarte jest w tym, że przez publiczne wystawianie towarów najbardziej powszechnego codziennego użytku, proponuje się je nie tylko pewnemu indywiduum jako takiemu, lecz jemu jako indywiduum ogólnemu, publiczności, która ma prawo do tego, by nie być oszukana, i dlatego badanie towarów może jako przedsięwzięcie wspólne reprezentować i przeprowadzać pewna władza publiczna”⁴⁴.

Tak więc władza publiczna (państwowa) wykazuje dokładnie tę samą troskę, którą nazwalibyśmy współcześnie „socjalną”: przedmiotem dbałości z jej strony nie jest partykularne indywiduum, lecz powszechna sprawiedliwość i publiczne dobro wszystkich.

Podsumujmy: zaczęliśmy od wyraźnego podkreślenia, że Unia Europejska jako instytucja życia zbiorowego, ma troszczyć się o dobro wspólne. I nic tu nie podlega wątpliwości, jak też fakt, iż jej dzisiejsza forma instytucjonalna – łącznie z zasadami i procedurami demokratycznymi, które uznają oraz wdrażają w społeczeństwach rządy państw członkowskich – wieńczy trwającą od wieków tendencję ludzi do solidaryzowania się ze sobą i stanowi wielkie (także i dosłownie) dzieło emancypacji człowieka i społeczeństw względem natury. Dlatego przymus, który Unia Europejska wywiera lub wywierać może w postaci sankcji prawnych jako legalna droga sprawowania powierzonych społecznie funkcji, dążność tą scala.

Fundamentalne założenie socjologii mówi, że człowiek pozostaje w relacji wobec instytucji. To właśnie zróżnicowanie więzi społecznych i form instytucjonalizacji oraz biurokracji, sytuuje jednostkę i społeczeństwa na wyższym pozio-

⁴³ *Ibidem*, paragraf 183.

⁴⁴ *Ibidem*, paragraf 236.

mie świadomości społecznej, w której próbuje się poszukiwać wolności człowieka poprzez tak wielkie instytucje jak Unia Europejska. A jeśli mowa o relacji, to jednocześnie o doświadczeniu, odczuwaniu i oczekiwaniach. W całej „mechaniczności” i „technicyzacji” życia zbiorowego, człowiek przestaje być panem, a zaczyna być sługą, nawet do tego stopnia, że jego życie skupia się wokół dramatycznego instynktu przetrwania, który w tym wypadku związany jest z głęboką świadomością o konieczności parcia naprzód, której może podołać już tylko *homo faber*, i w której człowiek jakiś czas temu zaginął. Groza instytucji, to także groza niejako wpisana w jej struktury, stąd z szacunku dla człowieczeństwa nasuwa się pytanie: co wtedy, gdy przedmiot relacji (Unia Europejska) jakimś sposobem – w odczuciu jednostek „niepojętym” – wymyka się spod kontroli? I co wtedy, gdy człowiek staje się coraz bardziej zależny od przedmiotu tej relacji?

WANDA WYRWIŃSKA
Poznań

ABSTRACT

The terror of integration is inherent in the very process of institutionalization: it is a fear of the consequences of the loss of human subjectivity, or putting it differently, of the objectification of the citizen – a fear that bureaucracy will replace the sense of human solidarity. One can say Weber's message about man ceasing to be the "master" and gradually turning into a "servant" is not far from becoming real, similarly as Jonas' claim of the "urge forward", which however does not stop resounding in human nature. The European family today is called "an institution modeled on the state", and not described in terms of bonds and relations. The dread is amplified by legally sanctioned modes of coercion and violence as inseparable correlates of formal institutions of common life. The European Union as an institution in "macro" scale can contribute to a sense of alienation and confusion of the human being in the world of public life.

RELACJA POMIĘDZY WIARĄ A ROZUMEM DWA SKRZYDŁA DUCHA LUDZKIEGO

Z wielkim oczekiwaniem i zainteresowaniem spotkała się zapowiedź napisania encykliki przez papieża Jana Pawła II, która miała się stać uwieńczeniem jego myśli filozoficznej i dowartościowaniem jej w dokumencie tej rangi. Tematyzacja filozofii jako fundamentu uprawiania teologii oraz metarefleksji nad wynikami nauk szczegółowych stanowi zapewne „filozoficzny testament” papieża, który wierny swojej dotychczasowej pracy naukowej, próbuje dokonać syntezy myśli filozoficznej i teologicznej, zostawiając niejako swój testament filozoficzny. 14 września 1998 r. w święto Podwyższenia Krzyża podpisuje swój dokument, którego *arenga* brzmi: *Fides et ratio*, nie zostawiając wątpliwości, że zajmie się w nim mądrością przyrodzoną i nadprzyrodzoną¹. Oficjalna prezentacja tekstu

¹ *Arenga* jest tytułem encykliki i są to pierwsze słowa dokumentu w j. łacińskim. Zwyczaj ten w odniesieniu do encyklik został wprowadzony przez papieża Grzegorza XVI encykliką *Miramini vos*