

OŚWIECENIE A EGALITARYZM

Zbigniew Kuderowicz

W filozoficznej antropologii problematyka równości między ludźmi, określana dzisiaj jako egalitaryzm (lub prawa człowieka), występowała w dwojakiem roli. Pierwsza polegała na ustaleniu, jakie cechy ludzkie mają charakter powszechny. W filozofii nie chodziło o statystyczny opis, lecz o wyróżnienie cech o różnym stopniu nasilenia, występujących u jednostek lub ich zbiorów. Filozofia skłania się do traktowania zasady równości jako kryterium oceny jednostek i wyróżnika wskazującego pewne elity jako godną reprezentację ludzkości. Egalitaryzm kojarzył się często z elitaryzmem w funkcji opisowej. Treść zasady równości ulegała więc zmianie.

Inna funkcja egalitaryzmu polegała na dążeniu do likwidacji podziału na elity i resztę jednostek o niepełnym człowieczeństwie. Hasło równości funkcjonowało jako wezwanie do zrównania jednostek w ich uprawnieniach, wywodzonych z koncepcji natury ludzkiej, ale także jako przejaw buntu i radykalnych poglądów.

Obie funkcje egalitaryzmu wpływały na kojarzone z nim treści, które ulegały przemianom w dziejach myślenia filozoficznego. Trzeba o tym pamiętać, omawiając współczesną przydatność tej tradycji.

POCZĄTKI EGALITARYZMU RELIGIJNEGO

Zasada egalitaryzmu jest historycznym dziełem chrześcijaństwa, które ogłosiło równość wszystkich ludzi ze względu na pochodzenie ludzkiej duszy i jej stworzenie przez Boga oraz uznało za sens życia dążenie przez wiarę w Boga do zbawienia wiecznego.

Upowszechnienie chrześcijaństwa służyło odrzuceniu podziału ludzi na niewolników i obywateli państwa oraz głoszeniu hasła miłości bliźniego bez względu na jego rolę społeczną. Zasada miłości bliźniego upowszechniła się jako kryterium oceny ludzi według poszanowania uniwersalnych, boskich przykazań i siły ich wiary.

W miarę upowszechniania się chrześcijaństwa antyczne podziały społeczne traciły znaczenie, natomiast rosła rola przywódców religijnych i organizatorów wiary. Pojawiła się grupa kleru, który stawał się elitą wraz z uzyskiwaniem coraz to nowych przywilejów społecznych uzasadnianych żarliwą wiarą i szczególną bliskością jedyne Boga. Antyczny politeizm został wyparty przez religię monoteistyczną, w której czuwano nad prymatem treści religijnych w kulturze i ustroju społecznym. Kler stał się najdoskonalszą częścią ludzkości, a uzyskując wpływ na władzę polityczną w okresie średniowiecza, stopniowo godził się na feudalny ustrój polityczny, w którym wszelkie zasady równości stawały się obce rządzącym i społeczeństwu.

Etyka chrześcijaństwa opiera się na kompromisie między zasadą równości a stanowym systemem zależności społecznych i politycznych. W myśl tego kompromisu wszyscy ludzie, a przede wszystkim chrześcijanie, są równi wobec Boga i w sferze życia religijnego, w której wszyscy wierzący mają jednakowe uprawnienia do udziału w obrzędach i wyznają jedną doktrynę. Natomiast w polityce, pracy zawodowej i sądownictwie cywilnym wszyscy podlegają prawom dotyczącym określonego stanu społecznego (szlachty czy chłopstwa). Kler troszczył się o zgodność religii i systemu prawnego, a od poddanych i ubogich wymagał posłuszeństwa wobec władzy świeckiej w imię religijnej zgody.

Pewne próby krytykowania nierówności społecznych i gospodarczych ze strony kleru należały do wyjątków nawet w okresie reformacji; na przykład Tomasz Morus, autor *Utopii*, ironicznie krytykował instytucje własności prywatnej i przywilejów szlacheckich.

Egalitaryzm chrześcijański ograniczał się prawie powszechnie do zasady równości wobec Boga i akceptacji sankcji w przypadku krytyki systemu społecznego. Pełnił on dwojaką funkcję: z jednej strony pozwalał na radykalny sprzeciw wobec niewolnictwa, z drugiej zaś – w miarę rozwoju ustroju stanowego – ograniczał zasadę równości wyłącznie do sfery religijnej, sprzyjając przy tym postawom konserwatywnym.

KWESTIA GODNOŚCI CZŁOWIEKA

W XV wieku pojawiły się nowe problemy związane z rozumieniem człowieka w kontekście rozwoju wiedzy medycznej w niektórych klasztorach i uniwersytetach. Rozważano kwestię stosunku duszy do ciała i różnice między człowiekiem a zwierzęciem w zakresie organizmu żywego. Duże znaczenie miało odkrycie antycznych, greckich tekstów na temat zdrowia

i choroby oraz starożytnej i arabskiej medycyny (Awerroes i Awicenna). Zwrócono uwagę na niektóre objawy psychiczne i starano się je odróżnić od duszy, którą interesowała się religia. Odróżniano duszę oczekującą zbawienia od talentu i poczucia piękna, dzięki któremu można podziwiać dzieła sztuki (rzeźba, architektura, poezja i tym podobne). Mówiono też o duszy wegetatywnej, która ujawnia się w stanie zdrowia lub choroby. Zwieńczeniem tych dyskusji stało się pytanie o godność człowieka, o jego wyjątkowość i miejsce w naturze.

Pytanie o godność człowieka jako kwestię uniwersalną sformułował włoski książę Pico della Mirandola w publicznej przemowie w 1494 roku. Duszę ludzką nazwał *copula mundi* (węzłem świata), w której zespała się zdolność do twórczości i aktywności z panowaniem nad ciałem fizycznym jako narzędziem ludzkiej kreacji w dziełach sztuki.

Tak oto przed myślicielami Renesansu stanęło pytanie o relacje duszy i ciała, a zwłaszcza pytanie o nieśmiertelność duszy. Włoski uczony uniwersytecki Pietro Pomponazzi, autor książki *O nieśmiertelności duszy* (1516), podjął krytykę poglądów tomistycznych na temat separacji duszy i ciała. Kwestionował istnienie „duszy absolutnej” jako źródła wiary w zbawienie. Zarysował koncepcję psychologii, wyróżniając trzy rodzaje poznania ludzkiego: 1) poznanie występujące u zwierząt dzięki zmysłowej, cielesnej wrażliwości, 2) poznanie intelektualne posługujące się wzorcami logiki formalnej na wzór reguł Arystotelesa, 3) poznanie rozumowe i angażujące wyobraźnię, służące całościowemu ujęciu wszechświata, tworzeniu całościowej wizji kosmosu. Rozbudowując psychologię poznania, Pomponazzi pomijał rolę wiary i wiedzy objawionej. Sprzyjał natomiast upowszechnieniu w uniwersytetach logicznego dziedzictwa Arystotelesa.

W okresie Renesansu rolę priorytetową odgrywała wyobraźnia, dzięki której stworzono wizje wszechświata i przyrody jako całości. Powstała bogata filozofia przyrody, która zakładała istnienie pewnej energii, nazywanej Bogiem, mogącym się przejawiać obecnością przeciwieństw (jak ciepło i zimno, dobro i zło, kara i nagroda i tym podobne). Na gruncie tej filozofii przyjmowano, że oceny moralne nie pochodzą od samego człowieka, lecz są składnikami przyrody, wszechświata, kosmosu.

Renesans, mówiąc o godności człowieka, nadał pojęciu człowieczeństwa sens pozytywny. Wyróżnione miejsce we wszechświecie przypadło twórcom, którzy mocą swojego talentu uzupełniają przyrodę o nowe dzieła. Nowatorstwo potwierdza samoistną wartość ludzkości. Trudno tutaj mówić o równości jednostek ludzkich, utrwalają się raczej tendencje elitarne, ale nie jest to elitaryzm statyczny, gdyż dostęp do elity okazuje się zależny od

osobistych uzdolnień. Egalitaryzm, sprzyjając ludzkiej kreatywności, był czynnikiem radykalnym, działającym na korzyść poezji i sztuki, a krytycznym wobec dorobku średniowiecza.

EGALITARYZM W TEORII POZNANIA

We Włoszech, głównie w uniwersytetach, toczyły się dyskusje na temat wszechświata i zmian w przyrodzie. Spodziewano się rezultatów praktycznych, takich jak wyprodukowanie złota dzięki alchemii. Konstruowano różne urządzenia służące obserwowaniu przyrody. W tym środowisku wyróżniał się Galileusz, konstruktor teleskopu, choć władze kościelne kwestionowały te eksperymenty jako obce wiedzy objawionej i sprzeczne z Pismem Świętym. Te decyzje, często chaotyczne i oparte na wyobraźni, wzbudzały postawy sceptyczne kwestionujące możliwość ustalenia jednolitego kryterium.

Wśród wielu sceptyków nowe spojrzenie na naukę zaproponował francuski pisarz Michel de Montaigne, który wyraził przekonanie, że postawa sceptyczna odróżnia człowieka od innych istot żyjących i uwalnia go od dogmatów i rygorów moralnych wywiedzionych z wiary. Co więcej, sceptycyzm sprzyjał traktowaniu wiedzy jako źródła przyjemności i intelektualnej rozrywki, jako dowcipnej refleksji i zabawy. Patrząc ze współczesnej perspektywy – była to postawa artystyczna, a zarazem konserwatywna w dziedzinie nauki i metody poznawczej.

Obok postawy sceptycznej pojawiły się próby pewnego uściślenia myślenia naukowego, kiedy sięgnięto do antycznej matematyki i logiki formalnej oraz zaczęto prowadzić eksperymenty fizyczne. Główną jednak rolę w opracowaniu metodologii myślenia odegrał Kartezjusz, autor słynnego „Myślę, więc jestem”. Aforyzm ten odwoływał się do osiągalnej przez każdą ludzką jednostkę zdolności myślenia. Kartezjusz uczynił zasadę myślenia egalitarną funkcją człowieka, dzięki której powstaje wiedza naukowa, niezależna od objawienia i dowolności wyobraźni. Z dawnej nauki autor *Rozprawy o metodzie* zachował szacunek dla geometrii oraz eksperymentów jako środków pomocniczych w uściśleniu myślenia.

W ludzkim myśleniu Kartezjusz wyróżnił trzy główne operacje. Pierwszą z nich miała stanowić intuicja (intuicyjne ujęcie) badanego przedmiotu. Intuicja dostarcza informacji siłą umysłu, eliminując tezy wątpliwe, pochodzące z fantazji. Rozum sam stanowi kryterium poprawności definicji, jaka zostaje sformułowana na podstawie intuicji badanego przedmiotu.

Kartezjusz dopuszczał wpływ emocji na intuicję, uważał jednak, że różne doznania emocjonalne mogą zniekształcać poznanie, a tym samym stanowić źródło błędnych tez.

Drugą operacją myślenia okazuje się dedukcja, czyli wywód związków przyczynowych, który poprzedza definicję przedmiotu oraz ustala skutki, jakie wynikają z jego istnienia w świecie. Dedukcja wspiera się na założeniu o istnieniu racjonalnych (dostępnych dla ludzkiego poznania) związków przyczynowych w przyrodzie. Wreszcie trzecią operacją myślenia Kartezjusz nazwał enumeracją, czyli sprawdzeniem poprawności rozumowej przeprowadzonego wnioskowania.

Kartezjański model poznania wspiera się na analogii pomiędzy ciągłością rozumowania a ciągłością związków przyczynowych. Filozof był przy tym przekonany, że poprawna wiedza rozumowa ma znaczenie praktyczne, czyli pozwala odkryć więzi przyczynowe występujące w przyrodzie. Powoływał się na filozofię przyrody Francisca Bacona i na własne traktaty z fizyki i optyki. W nauce dopuszczał determinizm przyrodniczy. Podjął próbę przeprowadzenia dowodu istnienia Boga, twierdząc, że dowód ten opiera się na myślowej analizie pojęcia bytu doskonałego; według Kartezjusza istnienie należy do doskonałości, a przypisywanie Bogu wszelkich innych cech może wynikać z indywidualnych, ludzkich pomyłek.

Egalitaryzm racjonalny Kartezjusza prowadził do uznania myślenia o przyrodzie za naczelną cechę ludzkiego istnienia i odegrał rolę rewolucyjną w zakresie metodologii nauk, eksponując determinizm przyrody oraz poprawność rozumowania.

Natomiast Kartezjański paralelizm rozumowania (związków logicznych) i determinizmu (związków przyczynowych w przyrodzie) wywołał dyskusję wśród sympatyków filozofa na temat więzi przyczynowej, w której odróżniono więź okazjonalną, ustalaną przez nauki przyrodnicze, i siłę wywołującą realne skutki. W realnej przyczynowości upatrywano ingerencję woli boskiej, a prawie całą przyrodę postrzegano jak boski mechanizm. Z tej perspektywy fizyka i matematyka stawały się swego rodzaju nauką o boskiej mocy, w której człowiek aktywnie uczestniczy. To stanowisko nazwano okazjonalizmem; było ono swoistym odstępstwem od racjonalizmu, choć również zakładało istnienie wspólnej ludzkiej siły rozumu.

Inne wątpliwości pojawiły się przy okazji zagadnienia źródła błędów. Kartezjusz zwykle wskazywał na stany emocjonalne jednostek jako czynnik, który utrudnia rozumowanie w kategoriach przyczynowych. Tej tematyki Kartezjusz jednak nie rozwinął, pozostając wierny prymatowi racjonalnego myślenia nad wszelkimi pozaracjonalnymi sposobami dążenia do prawdy.

Ciekawą próbę połączenia determinizmu z racjonalizmem podjął Blaise Pascal, który wskazał, że ludzka wiedza ma charakter relatywny, jest bowiem uzależniona od okoliczności, w jakich działa podmiot, który jest zdolny uświadomić sobie własne uwarunkowania. Rozum ludzki nie podlega tajemniczej wolnej woli, lecz jest zdolny do rodzaju samowiedzy na temat swej relatywności. Dał temu wyraz Pascal w osobistych notatkach opublikowanych pośmiertnie jako *Mysli*: „Człowiek jest tylko trzcina, najwęższą w przyrodzie, ale trzcina myślącą”¹. W ten sposób Pascal wzbogacił koncepcję ludzkiego rozumu, ujmując go zarówno jako wspólną wiedzę o przyrodzie, jak i samowiedzę podmiotu poznającego.

To wspólne dzieło Kartezjusza i Pascala stworzyło przesłanki rewolucyjnej, nowatorskiej koncepcji wiedzy, która ma zastosowanie praktyczne i jest wolna od iluzji oraz od arbitralnych wyobrażeń na temat zaświatów i wolnej woli. Egalitarne ujęcie ludzkiego rozumu zapoczątkowało metodologiczne podstawy relatywizmu i krytycznej samowiedzy uczonych.

ZASADA TOLERANCJI RELIGIJNEJ

W XV wieku obok dyskusji na temat wartości wiedzy naukowej oraz stopniowej laicyzacji metod poznawania toczyła się dysputa w sprawie postawy wobec wyznań religijnych. Był to bowiem okres reformacji religijnej, w którym pojawili się tak zwani innowiercy, krytyczni wobec nauki, dogmatyki i obrzędowości Kościoła katolickiego. Ruch innowierców był szeroko znany w Polsce, a polskie grupy protestanckie gościły u siebie zagranicznych myślicieli religijnych. Dużą rolę w Polsce odegrał Faust Socyn – włoski emigrant, który prowadził w szkołach działalność pedagogiczną i pisarską. O arianizmie lub socynianizmie, który zapoczątkował, mówiono wówczas jako o stanowisku filozoficznym i politycznym.

W środowisku polskich arian sformułowano zasadę tolerancji religijnej, która zakładała, że każda myśląca jednostka ma swobodę wyboru przekonań religijnych, kierując się własnym rozumem. Popularnym stanowiskiem był racjonalizm religijny, który zakładał, że rozum stanowi kryterium prawd religijnych. W konsekwencji zakwestionowano wiele dogmatów katolickich. Przykładowo, Faust Socyn odrzucał tezę o zepsuciu natury ludzkiej przez grzech pierworodny, a także tezę o boskości Chrystusa i naukę o Eucharystii.

¹ B. Pascal, *Mysli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1977, s. 112.

Kojarząc wiarę z ludzkim rozumem, Socyn odchodził od kartezjańskiego utożsamiania rozumu z dedukcją, która ustala obiektywne więzi przyczynowe. Nie godził się na kartezjański dowód ontologiczny. Uważał rozum za ludzką zdolność odróżniania dobra od zła, mówił też o wolności sumienia, która przysługuje każdej jednostce w każdej chwili i niezależnie od przynależności stanowej. To jednakowe sumienie ma się przejawiać w tolerancji religijnej oraz we współżyciu we wszystkich religiach pozbawionych hierarchii i priorytetu kleru. Rzec można, że był to rodzaj religijnej demokracji, w której spełnia się idea tolerancji.

Innowiercy i socynianie w Polsce byli usposobieni pokojowo. W życiu społecznym troszczyli się o prawne gwarancje tolerancji. Pierwszy prawny akt sejmowy o tolerancji przyjęto w Polsce w 1573 roku, kiedy uznano, że różnice wyznaniowe nie mogą być uwzględniane przy sprawowaniu funkcji politycznych i wojskowych. Trzeba jednak zauważyć, że zasada politycznej tolerancji dotyczyła tylko stanu szlacheckiego, miała więc charakter elitarny pomimo demokratycznych aspektów.

W Polsce toczyła się również dyskusja między przedstawicielami Kościoła katolickiego a przywódcami socynian. Znany kaznodzieja Piotr Skarga oskarżał innowierców o to, że różnice wyznaniowe prowadzą do sporów i wojen domowych. W odpowiedzi zwolennicy socynian przekonywali, że tolerancja sprzyja eliminacji sporów i wojen, oraz służy racjom pacyfistycznym.

Warto zauważyć, że cały ruch reformacyjny i hasła politycznej tolerancji funkcjonowały w Europie w sposób dwuznaczny. Ujawniło się to w okresie wojen religijnych między obozem wiernym Kościołowi, na przykład we Francji i Hiszpanii, oraz państwami zdominowanymi przez protestantyzm (Czechy, liczne księstwa francuskie, niemieckie). Rzecznicy protestantów, jak książęta francuscy i polscy socynianie, niechętni wojnom autorzy uczonych traktatów, inicjatorzy wydawnictw, byli nastawieni na dyskusje o religii i postulowali ugody religijne. Kojarzyli tolerancję z nastawieniem bardziej pokojowym, w tym sensie demokratyzującym i bardziej radykalnym. Wielu polityków często zmieniało wyznania zależnie od różnych korzyści i związków dynastycznych. Natomiast tak zwani obrońcy tradycyjnej wiary zajmowali postawę raczej agresywną wobec protestantów, zwalczali hasła tolerancji.

W Polsce spór z socynianami skończył się klęską polityczną, gdy sejm skazał ich na banicję, jeżeli nie zrezygnują z heretyckich poglądów. Pisarze socyniańscy przenieśli się więc do Holandii, gdzie zajęli się formułowaniem filozoficznych uzasadnień idei tolerancji. Wyróżniał się wśród nich

tekst Jana Crella *O wolność sumienia* (1631)². Jego autor uznał za swoistą cechę człowieczeństwa zdolność do spontanicznej oceny moralnej i wrażliwość człowieka, polegającą na umiejętności odróżniania dobra od zła. Zdolność tę nazywał sumieniem, które ujawnia się w tak zwanych wyrzucach sumienia lub spontanicznej pochwalie tego czynu, który uznaje się za dobry bez żadnych pouczeń znawców Pisma Świętego. Dobro odczuwa się spontanicznie. Jest ono tolerowane i w tej tolerancji dobra przejawia się wspólne dla ludzi sumienie. Tolerancja tego, co dobre, ma znaczenie uniwersalne. W ten sposób uznano, że tolerancja nie ogranicza się do relacji między różnymi wyznaniem religijnymi, lecz postulat tolerancji ma znaczenie uniwersalne i odnosi się do każdej ludzkiej jednostki, ma wobec tego znaczenie egalitarne.

Myśl Crella i socynian polskich wyprzedziła koncepcje późniejszych autorów w czasach Oświecenia we Francji (Wolter) i Anglii (John Locke), broniących zasad tolerancji w życiu społecznym i religijnym.

PRAWO NATURY I POSTULATY OŚWIECENIOWE

W niektórych opracowaniach myśli filozoficznej można spotkać tezę o tym, że rozwój filozofii oświeceniowej rozpoczął się od opublikowania rozprawy Johna Locke'a zatytułowanej *List o tolerancji* (1685)³. Czasami mówi się, że Locke przejął z pism polskich socynian pojęcie tolerancji i stał się ich kontynuatorem.

Wydaje się jednak, że jest to pogląd fałszywy. Locke zapewne znał niektóre prace polskich autorów piszących po łacinie i uzasadniających ideę tolerancji. Warto jednak to skorygować. Polscy autorzy bronili tolerancji religijnej, czyli wolności wyboru odpowiedniego wyznania. Natomiast Locke posługiwał się pojęciem tolerancji w innym znaczeniu. Dystansował się wobec sporów wyznaniowych, dla niego tolerancja oznaczała raczej zdolność porozumiewania się między jednostkami w sprawach ważnych dla wszystkich ludzi i ich uniwersalnych potrzeb. Tolerancja wykracza bowiem poza przekonania religijne. Zarówno ludzie wierzący w Boga, jak i ateści mają wspólne kryteria w sprawach społecznych, religijnych, prawnych, którymi posługują się w celu realizacji życiowych potrzeb, zapewnienia bezpiecznego życia

² J. Crell, *O wolność sumienia*, przeł. I. Lichońska, wstęp Z. Ogonowski, PWN, Warszawa 1957.

³ J. Locke, *List o tolerancji. Tekst łaciński i przekład polski*, przeł. L. Joachimowicz, przedmowa R. Klibansky, wstęp E. de Marchi, red. Z. Ogonowski, PWN, Warszawa 1963.

i odczuwania szczęścia. Sprawy te wynikają z uniwersalnych cech wszystkich ludzi, mają więc charakter egalitarny oraz można je odkryć dzięki indywidualnej, rozumnej refleksji.

Z istnienia prawa naturalnego wynika ogólnoludzka tolerancja, która wykracza poza różnice wyznaniowe i stanowe. Jak widać, Locke nadał pojęciu tolerancji nowy, egalitarny sens. Autorowi *Listu o tolerancji* można przyznać priorytet, jeśli chodzi o otwarcie przed filozofią nowej perspektywy, Locke zainicjował bowiem w Europie dyskusję nad treścią prawa naturalnego i nad sposobami jego stosowania. W konsekwencji pojawiły się różne próby zdefiniowania prawa naturalnego.

Jedną z ważnych koncepcji prawa naturalnego powstała w toku dyskusji między tak zwanymi fizjokratami, do których zaliczano we Francji François Quesnaya, a w Polsce Hugona Kołłątaja. Uznawali oni indywidualną wolność decyzji o własnym życiu, zaspokajaniu swych potrzeb życiowych i relacji z innymi jednostkami. Fizjokraci wysoko cenili uprawę roli i rolnictwo jako środek utrzymania oraz rzemiosło jako środek wytwarzania narzędzi pracy. Zainteresowanie własną pracą uznawali oni za motyw sprzyjający produktywności, toteż bronili prywatnej własności ziemi, kwestionując różne koncepcje własności wspólnej czy komunalnej, pojawiające się czasami, na przykład w *Utopii* Tomasza Morusa⁴. Fizjokraci, obserwując zjawiska ekonomiczne, krytykowali – często w zatajonej formie – poddaństwo chłopów i przywileje szlacheckie, takie jak pańszczyzna, choć sami rekrutowali się z wykształconej inteligencji mieszczańskiej. Utrzymywali oni kontakty międzynarodowe, sprzyjali politykom planującym różne reformy gospodarcze i zmiany ustrojowe (takim jak Hugo Kołłątaj, autor Konstytucji 3 maja w Polsce, czy rzecznicy stanu trzeciego w latach rewolucji francuskiej), do których należało tworzenie Kodeksu Napoleona oraz konstytucji Stanów Zjednoczonych przez George’a Washingtona. Można więc powiedzieć, że fizjokraci ze swą koncepcją prawa naturalnego sprzyjali tendencjom radykalnym i postępowym w czasach Oświecenia.

PRAWO NATURY I POLITYKA

W Europie kilku autorów próbowało ustalić, jakie znaczenie ma prawo naturalne w zastosowaniu do polityki. Problem ten interesował głównie

⁴ Zob. T. More (Morus), *Utopia*, przeł. K. Abgarowicz, wstęp W. Ostrowski, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1954.

autorów angielskich w związku z rozmaitymi zmianami dynastycznymi i dyskusjami parlamentarnymi nad zakresem władzy królewskiej. Pojawiły się zakrojone na szeroką skalę koncepcje polityczne.

Jednym z pierwszych myślicieli podejmujących problem relacji między prawem naturalnym a polityką był Thomas Hobbes, znany jako autor *Lewiatana* (1651)⁵, w którym wyłożył swoją koncepcję silnego państwa. Wyszedł on od przesłanki, iż prawo naturalne oznacza prawo wolności każdej jednostki do zaspokajania swych potrzeb, bez względu na skutki i zagrożenia ze strony innych wolnych jednostek. Każda jednostka jest według Hobbesa egoistyczna, co stanowi przejaw naturalnej wolności. Ta egoistyczna wolność, zdaniem filozofa, zawsze jest zagrożona przez inne jednostki, a wobec tego główną osobliwością tej sytuacji staje się nieuchronny konflikt między wolnością a poczuciem bezpieczeństwa. Realizacja wolności wymaga zatem poczucia bezpieczeństwa. Instrumentem pogodzenia obu wartości okazała się dla Hobbesa suwerenna władza państwowa. Jej suwerenność polega na sile narzucenia jednostkom reguł prawnych i kontrolowaniu wszystkich indywidualnych decyzji. Suwerenność oznacza zarówno niezależność od innych państw (suwerenność zewnętrzna), jak i niezależność od wolnych jednostek (suwerenność wewnętrzna). Stan naturalny zostaje tutaj zastąpiony przez zespolenie indywidualnej wolności z suwerennością władzy państwowej. W tej sytuacji jednostki mają wolność, kiedy nie zagrażają władzy państwowej.

Od Hobbesa pochodzi model państwa, który pojawia się nawet współcześnie, kiedy władza przyznaje wolność jednostkom za cenę podporządkowania się silnemu państwu. W tym modelu ustrojowym zawiera się pewna dwuznaczność: z jednej strony sankcjonuje on stosowanie bezpiecznego przymusu i jest wrogi tendencjom demokratycznym, preferując postawy zachowawcze (to konserwatywny aspekt Hobbesowskiej koncepcji), z drugiej jednak, głosząc naturalną wolność, model ten zawiera w sobie tendencje radykalne. Budowanie tego dwuznacznego systemu politycznego wyznacza trwałą wartość dziedzictwa Hobbesa, mimo że spotkał się on z krytyką ze strony radykalnych oświeceniowych obrońców prawa naturalnego. Teoretyczna wartość myśli Hobbesa polega na przemyśleniu współlistnienia prawa do wolności i poczucia bezpieczeństwa.

Innym wybitnym pisarzem, który podjął problematykę polityczną opartą na idei prawa naturalnego, był wspomniany wyżej John Locke. W dziele

⁵ T. Hobbes, *Lewiatan, czyli Materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. Cz. Znamierowski, wstęp J.C.A. Gaskin, Fundacja Aletheia, Warszawa 2009.

Dwa traktaty o rządzie (wydane anonimowo w 1689 roku)⁶ Locke powołał się na prawo naturalne, które stanowi zespół wartości charakterystycznych dla ludzkiej istoty i jej indywidualnych potrzeb. Prawo naturalne uznaje wolność jednostki niezależnie od przynależności do stanu społecznego. Może je wywieść każda myśląca jednostka i można je traktować jako powszechne kryterium oceny działań jednostek i instytucji takich jak państwo.

Nowatorstwo Locke'a jest zawarte w koncepcji wolności politycznej. Przyznał on jednostce swobodę wyboru swojej aktywności i równe prawa w sferze polityki. Prawa polityczne mają formę umowy społecznej, jako porozumienia wolnych jednostek co do decyzji o ustroju politycznym i w kwestii tego, kto sprawuje władzę państwową. Te decyzje zależą od uprawnionych obywateli i to im są dostępne wartości polityczne, których Hobbes właściwie nie uwzględniał. Nowatorstwo Locke'a polega na odkryciu wartości politycznych realizowanych w umowie społecznej.

Wiele uwagi poświęcił też Locke warunkom zmiany konkretnego rządu. Mówił o niezbędności przekonania jednostek do zmian ustrojowych. Zarysował koncepcję funkcjonowania opinii publicznej, która powstaje w toku dyskusji o państwie i dzięki ścieraniu się różnych opinii politycznych. Dopuszczał tym samym wielość form prawnych i ustrojowych oraz dyskusje nad nimi. Inaczej niż Hobbes, Locke nie akceptował suwerenności państwa wyrażającej się stosowaniem przymusu ze strony rządu. Autor *Dwóch traktatów o rządzie* uznawał możliwość zmiany rządu i powierzenia władzy politycznej innemu pretendentowi do rządzenia państwem. Locke w teorii umowy społecznej uniknął dylematu, który eksponował Hobbes, w związku z relacją między wolnością a stanem bezpieczeństwa życia i majątku obywateli. Tym samym Locke zarysował wizję państwa demokratycznego oraz instytucję wyboru rządu. Zapoczątkował w Europie dyskusje polityczne nad teorią politycznej demokracji. Locke nie był rewolucjonistą ani anarchistą, lecz był zwolennikiem politycznych dyskusji i rozwoju instytucji demokratycznych wyborów, oraz rozkwitu opinii publicznej.

DOROBEK OŚWIECENIA W UJĘCIU KANTA

Kant nadał swoistą, nową formę dwu dziedzinom filozofii: 1) teorii poznania naukowego i 2) etyce, skupionej na moralnej ocenie ludzkiego postępowania. Dokonał tego w drugim okresie swojej pracy, w tak zwanym okresie

⁶ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przekł., wstęp i komentarz Z. Rau, PWN, Warszawa 1992.

krytycznym. Wtedy zajął się oceną filozofii oświeceniowej i dokonał pewnego jej przekształcenia.

W swej refleksji nad nauką Kant nawiązał do Kartezjańskiej, racjonalistycznej myśli, że celem rozumowania jest odkrywanie związków przyczynowych. Kant zmienił jednak racjonalistyczny sposób myślenia o przedmiocie poznania, który w jego ujęciu stał się zjawiskiem w czasie i przestrzeni. Filozof zakładał, że każdy skończony podmiot poznający posługuje się w poznaniu naocznością zmysłową, posiadającą dwie formy (czas i przestrzeń); za pośrednictwem tych form umysł każdego skończonego podmiotu poznającego odnosi się do realnych przedmiotów. Inaczej mówiąc, dla Kanta rozumowa definicja przedmiotu zawiera określenie jego czasowych i przestrzennych warunków istnienia. Formy naoczności zmysłowej – czas i przestrzeń – uczynił Kant przedmiotem nauki zwanej estetyką transcendentálną.

Drugą część teorii poznania naukowego wyłożył Kant w tak zwanej analityce transcendentálnej, gdzie wyodrębnił kategorie czystego intelektu, jego zdaniem powszechnie stosowane w badaniach naukowych, które ustalają ilość podobnych przedmiotów, związki przyczynowo-skutkowe między nimi oraz warunki ich istnienia. Co ważne, Kant odróżnił naukę od metafizyki. Nauka opisuje realne przedmioty ułożone w czasie i przestrzeni, natomiast metafizyka zajmuje się tak zwanymi ideami, czyli pomysłami ludzi na temat nieśmiertelności duszy, występujących we wszechświecie powiązań przyczynowych, wolności oraz właściwości Boga. Zainteresowanie metafizyką ma jednak swoje źródło w ludzkim rozumie, który wytwarza idee regulatywne.

Kantowskie odróżnienie nauki od metafizyki i pozostawienie jej poza granicami nauki było uzasadnione strukturą ludzkiej świadomości. Występuje w niej zarówno nauka oparta na ścisłych regułach (na przykład przyczynowości), a obok niej dość dowolne pomysły zwane ideami, które mogą jednak być przydatne przy ocenach moralnych.

Również w dorobku Kanta można odnaleźć dziedziny, w których występują aspekty egalitarne. Jedną z takich dziedzin jest etyka, której zakres dostępny wszystkim ludziom Kant określił jako obszar „dobrej woli” (jest to sfera motywów postępowania). Jako najwyższa wartość etyczna stanowi ona źródło prawa moralnego, wyrażane za pomocą formuły zwanej imperatywem kategorycznym. Nakazuje on poszanowanie godności każdego rozumnego człowieka.

Inną dziedzinę Kantowskiego egalitaryzmu stanowi filozofia polityczna, w której autor trzech *Krytyk* sprzeciwia się wojnie, opowiadając się za ideą

„wiecznego pokoju”⁷. Droga do egalitarnego pokoju między narodami ma prowadzić przez federację państw, w których ludność dzięki sile wyobraźni zmusza polityków do zaniechania wojen. Ten pomysł polityczny Kanta nosi cechy utopii i wywodzi się z koncepcji mówiącej o jednakowej u wszystkich ludzi „republikańskiej wyobraźni”. Widać więc, że nieprzypadkowo uznaje się Kanta za prekursora Unii Europejskiej⁸.

SPÓR PLURALIZMU Z EGALITARYZMEM

W XIX wieku pod wpływem nowych okoliczności ludzkiego życia zmieniła się antropologia filozoficzna. Można rzec kolokwialnie, że rok 1804 zapowiedział pewien przełom. Wtedy to bowiem zmarł Kant – modyfikator egalitaryzmu, a Napoleon stał się cesarzem Francuzów i wprowadził Kodeks Cywilny z nową prawną kodyfikacją ustrojową ułatwiającą rozwój liberalnego i wolnorynkowego społeczeństwa. W 1806 roku dość młody wówczas filozof niemiecki napisał przełomową książkę, zatytułowaną *Fenomenologia ducha*⁹. Abstrahując jednak od tych faktograficznych detali, należy wskazać na dwie rewolucje, które stopniowo ogarniały narody europejskie.

Pierwsza to rewolucja polityczna, która rozpoczęła się wtedy, gdy masowe ruchy społeczne zaczęły wymuszać powstawanie „państwa prawa”, opartego na ustawach konstytucyjnych, likwidującego systemy stanowe, zapewniającego powszechne obowiązywanie prawa i uzależnienie władców od wyników wyborów. Ta rewolucja polityczna realizowała niektóre hasła oświeceniowe. Oświeceniowe połączenie równości i wolności sprzyjało zmianom na gruncie sądownictwa, takim jak likwidacja procesów czarnownic, a w gospodarce pozwoliło na zniesienie pańszczyzny i rozwój rzemiosła w miastach.

Rewolucji politycznej towarzyszyła rewolucja przemysłowa, oparta na kapitalistycznej gospodarce i postępie technicznym. Rozwojowi techniki sprzyjało nieustanne wzbogacanie się wiedzy o przyrodzie. Zbudowanie mikroskopu przyczyniło się do postępu w medycynie i stosowania w nauce eksperymentu, który nie był znany nawet Kantowi.

⁷ I. Kant, *O wiecznym pokoju: zarys filozoficzny*, przeł. F. Przybylak, wstęp K. Bał, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992.

⁸ Por. E. Berns, *The European Surrogate and the Problem of Sovereignty in Kant's 'Zum ewigen Frieden'*, w: *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, P. Spryszak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.

⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 2002.

Rewolucja przemysłowa przyniosła nowe konflikty klasowe, głównie między organizatorami przemysłu (burżuazją) a proletariatem skazanym na pracę fizyczną i żyjącym w nędzy materialnej. Podział społeczeństwa na klasy podważał sens egalitaryzmu i oświeceniowych hasel równości. Powstające zbiorowości społeczne, zwane coraz częściej klasami, zaczęły tworzyć organizacje jednostek o wspólnych poglądach, integrujące zespoły ludzi wokół „ideologii”, która uzasadnia wrogość wobec innych organizacji.

W XIX wieku nastąpiło w Europie zróżnicowanie społeczne, ekonomiczne i polityczne, które doszło do powszechnej świadomości i stało się ważnym aspektem myślenia i działania. Było to niewątpliwie następstwo obu rewolucji: politycznej i przemysłowej. Rewolucja polityczna miała wprowadzić masowe rządy społeczne, których celem było zlikwidowanie systemu dynastycznego i utworzenie „państwa prawa”, oparte go na konstytucji, której przepisy obowiązują powszechnie i pozwalają powoływać rząd w aktach wyborczych. Rewolucji politycznej towarzyszyły zmiany zezwalające kobietom na udział w polityce i dostęp do wyższych uczelni. Zlikwidowano także sądy stanowe i inkwizycyjne, zabroniono stosowania tortur i prześladowań religijnych. A dalej – zniesiono system stanowy i przywileje stanowe, pańszczyznę i ograniczenia mieszkańców miast. W ten sposób realizowano niektóre postulaty oświeceniowej koncepcji prawa naturalnego. W zakresie polityki nastąpiła pewna demokratyzacja, która sprzyjała rozwojowi kapitalizmu i rewolucji przemysłowej. Ta z kolei prowadziła do nowego podziału ludności na klasy społeczne: na burżuazję, czyli organizatorów produkcji masowej, wynalazców w zakresie techniki, czerpiących stąd własne bogactwo, oraz na antagonistyczny wobec burżuazji proletariatus, czyli klasę robotniczą. Antagonizm obu tych grup prowadził do tak zwanej walki klas, przy czym w obydwu klasach powstawały ugrupowania jednostek integrujących się dla obrony interesów swojej klasy. Pojawiły się partie ekonomiczne i polityczne, często bardzo zróżnicowane i opracowujące własne programy, zwane ideologiami.

Można powiedzieć, że XIX wiek był „wiekiem ideologii”, jak mawiają socjologowie. Ideologią nazywa się zbiór poglądów jednostronnych, fałszujących obraz społeczeństwa w celu uzasadnienia partykularnych interesów grupy mającej na celu realizację własnych korzyści¹⁰. W tym wieku także powstały partie, które podzieliły się na burżuazyjne i proletariackie, socjaldemokratyczne i konserwatywne. Życie społeczne wypełniły polemiki

¹⁰ Por. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2008.

i spory między partiami. Czynnikiem spajającym daną partię była z jednej strony współpraca, a z drugiej wrogość wobec przeciwników.

Ta nowa sytuacja, która wyłoniła się w wyniku rewolucji przemysłowej, wpłynęła na nowe pojmowanie człowieka i jego wartości. Zamiast formułowania prawa naturalnego ludzkości i projektów równych praw oraz egalitarnych instytucji zaczęto traktować jednostki ludzkie jako należące do określonej grupy (czy też partii). Do antropologii filozoficznej zostało wprowadzone pojęcie „ducha” jako wspólnoty światopoglądowej, operującej podobnym językiem i świadomej wspólnoty własnych celów. Upowszechnił je w filozofii świetny erudyta i znawca kultury, profesor Uniwersytetu w Berlinie, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, autor wspomnianej już *Fenomenologii ducha*. „Duchem” Hegel nazwał wspólnotę społeczną mającą swoje podstawy w zespole spójnych poglądów wyrażanych we wspólnym języku zawodowym i kulturowym. Ten duch powstaje, jego zdaniem, z połączenia dwu przejawów ludzkiej wolności: 1) zdolności do podejmowania przez jednostki decyzji o swym postępowaniu oraz 2) oddziaływania przez jednostki na środowisko naturalne za pomocą pracy. Te dwa aspekty wolności czynią człowieka twórcą kultury i wiedzy o samym sobie. Tak powstały „duch” przybiera różne postacie. W swej filozofii Hegel przywiązywał dużą wagę do życia społecznego; spopularyzował więc pojęcie „ducha obiektywnego”, którego najważniejszym przejawem jest instytucja państwa suwerennego, jego ustrój prawny i społeczna struktura. Nazwał państwo „realizacją wolności”, przybierającą zróżnicowane formy w różnych narodach.

Hegłowska koncepcja ducha oznaczała zerwanie z oświeceniowym prawem natury i z egalitaryzmem wartości. Dzięki owemu duchowi jednostka nie jest już określana jako przedstawiciel ludzkości, lecz jest definiowana jako wyraz określonego ducha obiektywnego lub jako współtwórca dziedziny kultury, czyli „ducha absolutnego”, obejmującego sztukę, religię lub system filozoficzny.

Filozofię Hegła można określić jako pluralistyczną, chociaż filozof posługuje się unitarnym pojęciem ducha. Duch jest jednak u Hegła zawsze określony (duch subiektywny, obiektywny, absolutny). Hegłowska wizja świata realnego ukazuje zbiór różnych przejawów ludzkiej rozumnej świadomości. Widoczna w tym tendencja pluralistyczna była zbieżna ze zmianami, jakie dokonały się w myśli europejskiej, w której zaczęto rozwijać nauki szczegółowe, wyodrębnione z filozofii, jak ekonomia, socjologia, etnografia, językoznawstwo porównawcze, a bardziej współcześnie – politologia. Tendencje pluralistyczne świadczyły o nowatorskich zmianach na gruncie

wiedzy o człowieku, jakie zaszły w XIX i XX wieku; towarzyszyło im zerwanie z oświeceniowym egalitaryzmem.

Pluralizm ujawnił się także w polityce, gdzie toczyły się spory o właściwą ideologię (na przykład między socjaldemokracją a konserwatyzmem czy anarchizmem). Mianem ideologii posługiwano się rozmaicie: albo formułując zarzut szerzenia złudzeń (na przykład religia to „opium dla mas”), albo głosząc hasła integrujące politycznie określone grupy jednostek – w imię oczekiwanej rewolucji i dyktatury proletariatu.

W XIX wieku często dochodziło również do współpracy między zwolennikami różnych ideologii lub społecznych nauk szczegółowych. O takiej współpracy można mówić do dziś (na przykład między socjologią a etnografią).

Na przełomie XIX i XX wieku konflikt między grupami (czy też partiami) ostro podważył oświeceniowe, egalitarne ideały i przekonania o wspólnocie ludzkiej natury, oraz rządzących nią egalitarnych zasadach. Utrwał się nowy żywioł integrujący zbiorowości, posiadające wspólne cele, który zarazem dążył do zwalczania innych zbiorowości. Emocje nienawiści i wrogości – tak zwane emocje negatywne – stawały się siłami integrującymi. Na tej ideologicznej glebie rodziły się ruchy i organizacje społeczne o charakterze totalitarnym. W wielu społeczeństwach powstawały ustroje totalitarne, zwalczające tendencje demokratyczne. Instytucje „państwa prawa” często ulegały zniszczeniu, ich miejsce zajmowały rządy dyktatorskie, które organizowały antydemokratyczne państwa totalitarne, jak Rzesza Niemiecka Hitlera czy Związek Radziecki Stalina. Koncepcję państwa prawa zastąpiły mity służące państwowej propagandzie, takie jak mit o żydowskiej finansjerze, która rządzi całą ludzką cywilizacją, albo mit o imperialnej burżuazji. Nienawiść wobec mitycznych przeciwników przekształciła się w terroryzm, ludobójstwo i wojny światowe. Nie było tu miejsca na egalitaryzm wartości, ani na tolerancję, czy aksjologiczny pluralizm. Przywódcy Rzeszy Niemieckiej uprawiali propagandę antysemityzmu, a państwo stalinowskie głosiło niezbędność rewolucji komunistycznej i zniszczenia burżuazji jako wroga klasowego.

Pomimo wojny światowej i w opozycji do niej sympatie dla egalitaryzmu i oświeceniowej tradycji powszechnych praw i ogólnoludzkich wartości nie zanikły. W okresie II wojny światowej zrodził się ruch społeczny w obronie „powszechnych praw człowieka” i na rzecz restaurowania aksjologicznego egalitaryzmu. Dzięki różnym próbom uściślenia egalitaryzmu i zdefiniowania wartości o powszechnym znaczeniu zgromadzenie Organizacji Narodów Zjednoczonych uchwaliło Powszechną Deklarację Uniwersalnych

Praw Człowieka w grudniu 1948 roku. Jej ratyfikację uznano za warunek przyjęcia do Organizacji Narodów Zjednoczonych. Powołano międzynarodowe sądownictwo i różne trybunały służące obronie praw człowieka oraz wymierzające kary za ich naruszanie, choćby w aktach agresji. Sądzę, że obrona uniwersalnych praw człowieka wymaga ciągłego, także teoretycznego wsparcia. Przypomnienie i próba oceny oświeceniowych tradycji europejskich mogą wspierać ruch obrońców praw człowieka. Taka intencja przyświecała powyższemu studium.