

## **Jednostka przed wspólnotą. Rozmowa z prof. Bogdanem Szlachtą**

Miejsce rzeczpospolitej zajmuje państwo – organizujące zbiorowość jednostek zabiegających o przetrwanie – lub też same jednostki, przystające na ustanowienie zbiorowości mającej chronić ich uprawnienia. W obu przypadkach za nic ma się zadawnione, kulturowo ugruntowane przez pokolenia wzorce zachowań, zwyczaje, „fundamentalne prawa” – mówi prof. Bogdan Szlachta w wywiadzie dla „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Locke. Między prawem naturalnym a umową społeczną”.

**Maciej Wilmanowicz (Teologia Polityczna): Konwencjonalna teoria powstania władzy państwowej, którą proponuje Locke, wydaje się bardzo mocno wpisana we współczesny sposób myślenia politycznego. Dla nas jest czymś naturalnym, że władza opiera się na zgodzie osób, które jej podlegają – niekiedy trudno nam zrekonstruować odmienny sposób myślenia. Chciałbym w związku z tym spytać, czy jesteśmy w stanie zidentyfikować w ramach angielskiej tradycji myślenia o państwie i prawie moment, w którym dochodzi do tego przesunięcia? Chodzi o moment, w którym decyzja i wola jednostki czy też całego społeczeństwa decyduje o powstaniu i trwaniu władzy, a na znaczeniu traci porządek natury, „wielki łańcuch bytów”, w którym władza istnieje niejako naturalnie. Czy tego przesunięcia można doszukiwać się w okresie panowania Tudorów?**

**Prof. Bogdan Szlachta:** Nie jesteśmy w stanie zrozumieć Locke'a i w konsekwencji również przesunięcia, które dokonuje się w XVII i XVIII wieku, za sprawą między innymi doświadczeń amerykańskich, jeśli nie sięgniemy wstecz. I to nie do dyskusji toczonych przez Bractona i innych autorów między XIII i XV wiekiem, ale przede wszystkim do tych, które w XVI wieku, a zatem zasadniczo w dobie Tudorów, toczą się w Anglii pomiędzy myślicielami politycznymi reprezentującymi trzy różne konfesje. Z jednej strony – po decyzjach podjętych przez Henryka VIII – mamy grupę anglikańską. Z drugiej strony mamy grupy kontestujące stanowisko forsowane, przynajmniej od pewnego momentu, przez dwór Tudorów – to znaczy rzymskich katolików oraz tych, których nazywa się zazwyczaj purytanami. Spory, które toczą się pomiędzy nimi na przestrzeni kilkudziesięciu lat są bardzo interesujące. Dotykają bowiem zagadnienia, o które Pan pyta, to znaczy skąd właściwie bierze się władza? Odpowiedź, która pada właściwie u każdego z zaangażowanych w tę debatę autorów, sprowadza się do stwierdzenia, że władza bierze się z porządku naturalnego, który wytworzony został przez Boga.

Problem zasadniczy, który nasuwa się w związku z tą odpowiedzią, to pytanie, czy elementem, który ujawnia ustanowiony przez Boga porządek, jest jednostka. Czy jednostka jest w bezpośrednim kontakcie z Bogiem, nie zapośredniczana przez Kościół, tradycyjne instytucje czy ciała pośredniczące? Czy też należy ją raczej traktować jako pewien element rozwijający się w sposób ewolucyjny (być może wedle rytmu wyznaczonego przez ustanowioną przez Boga naturę) całości, określanej mianem najpierw wspólnoty społecznej, następnie zaś ewentualnie wspólnoty politycznej? I dalej: czy jednostki tworzą jakąś zbiorowość, która przemienia się w bardziej zintegrowaną wspólnotę, czy też wspólnota poprzedza jednostki, w niej przychodzącą na świat i

w niej kształtującą swą tożsamość nie mimo jej kultury, ale dzięki niej? I jeszcze: czy jednostki przenoszą posiadaną pierwotnie (być może wywodzoną od Boga) władzę, czy też czyni to wspólnota jako pierwotny jej depozytariusz (także zyskujący ją od Boga); czy jednostki posiadają prawo oporu względem tego, któremu przyznano władzę, czy też posiadają je grupy, składowe wspólnoty? I wreszcie: czy naturalny jest porządek dziedziczenia korony, czy też ten porządek naturalny nie jest i każdy kolejny władca musi być zatwierdzany, niekiedy zaś wręcz wybierany, przez członków wspólnoty?

Są to zagadnienia kapitalnej wagi, które dyskutowano w XVI wieku. Ponad wszelką wątpliwość warto odnotować w tym kontekście sprzyjające Tudorom i anglikańskiemu Kościołowi postaci, takie jak Christopher St. Germain i Richard Hooker. Wśród zwolenników stanowiska purytańskiego zazwyczaj wymienia się Johna Poneta i Christophera Goodmana. Wśród katolików wspomina się jezuitę Roberta Parsonsa (Persons), nawiązującego do ustaleń przedstawicieli szkoły z Salamanki. O ich wywodach i sporach należy pamiętać, jeśli próbuje się uchwycić tło refleksji Locke'a, choć bezpośrednio wyznaczają je nie oni, lecz dyskutujący w kolejnym, siedemnastym stuleciu. Spory doby Tudorów, w których pozycje wyznaczały przede wszystkim podziały konfesyjne, znane były w szczególności Thomasowi Hobbesowi. Bez uwzględnienia jego poszukiwań niepodobna zrozumieć stanowiska Locke'a. Zasługą autora *Lewiatana* było przedyskutowanie i w gruncie rzeczy odrzucenie czterech stanowisk, przy użyciu których w dyskusjach czasów Tudorów uzasadniano ład normatywny, a nawet myślenie o państwie i prawie. Hobbes odrzucił i ustalenia prawników prawa pospolitego (*common law*), i wydobywaną często w literaturze jako niezwykle ważną dla XVI stulecia doktrynę boskiego uprawnienia królów. Krytycznie odniósł się też jednak do tradycji rzymskokatolickiej, unaocznianej przez szkolarzy

z Salamanki, wiążących porządek prawny i ewentualne warunki sprawowania władzy przez króla z powstającym w sposób naturalny ludem. Odrzucił wreszcie ten sposób myślenia, który wywodzi się zazwyczaj z tradycji purytańskiej i opiera na założeniu, że wszelki ład normatywny objawił Bóg i niepodobna go poznawać „rozumem przyrodzonym”. Wszystkie te cztery punkty widzenia, bardzo ważne w XVI wieku, odsyłające do woli króla, woli społeczeństwa/ludu lub woli Boga, Hobbes oprotestował, a po nim dopiero podobny wobec nich protest zgłosił Locke.

Ta zasadnicza zmiana, prowadząca nas do tezy, że to od podmiotu ma być wywodzone źródło władztwa, że podmiot kreuje obie strony zobowiązania politycznego, jest niezrozumiałe bez uwzględnienia debat, które toczą się od czasów najpóźniej Johna Fortescue, nasilają się w XVI wieku, i zostają uwzględnione w niezwykle istotnym wystąpieniu Hobbesa. To u Hobbesa napotykamy tezę, przynajmniej ją próbuję ją tak odczytywać, zgodnie z którą poszczególne podmioty opuszczające tzw. stan natury wyobrażają sobie pewną nową, dotąd nie występującą instancję. Zobowiązują się do posłuszeństwa w sferze rozstrzygnięć prawnych i stosowania przemocy względem pewnego wyobrazonego, abstrakcyjnego i „zdepersonalizowanego” bytu zwanego państwem. Państwem, które nie powstaje jako byt „spoza” czy „mimo jednostek”, lecz stanowi ich kreację. Umożliwia to przeobrażenie jednostek, trwających w stanie natury, w obywateli, którzy niejako sami sobie wyobrazili państwo i pozostają wobec niego w relacji „politycznego zobowiązania”. Państwo tak myślane nie reprezentuje żadnego istniejącego, w naturalny sposób powstałego społeczeństwa, lecz – i tylko – każdą jednostkę czy już raczej każdego obywatela. Nie pozostaje, tak jak w ujęciach na przykład Hookera czy przedstawicieli szkoły z Salamanki, w relacji do występującej całości, lecz w stosunku do poszczególnych obywateli, od nich wywodząc swe istnienie.

**Czy można zatem powiedzieć, że Locke całkowicie odrzuca tradycję scholastyczną, czy też wykorzystuje ją, ale w drastycznie zredukowany sposób? Innymi słowy, czy mamy do czynienia z teorią, która nie operuje wyłącznie na poziomie międzyludzkiej konwencji, lecz zawiera w sobie pewien element ponadczasowej racjonalności - niezbędnie konieczny, aby w ogóle stworzyć racjonalną i obiektywną w założeniu teorię państwa?**

Zacząłbym od stwierdzenia, które może wydać się paradoksalne. Myśl scholastyczna, zasadnie kojarzona głównie ze świętym Tomaszem z Akwinu, nawiązywała do Arystotelesa. W myśli tej kładzie się akcent na istnienie skłonności przyrodzonych, właściwych każdemu przedstawicielowi ludzkiego gatunku, tkwiących w naszej formie, naturze czy istocie gatunkowej. Człowiek spełnia się, a nawet jest wolny jako przedstawiciel gatunku jedynie wówczas, gdy działa zgodnie z tymi skłonnościami. Każdy, kto – kierując się własną wolą – nie spełnia tych przyrodzonych skłonności, neguje je, niejako wytrąca samego siebie z człowieczeństwa, porzuca je, wykraczając poza charakterystyczną ludziom formę gatunkową.

Osobliwość polega na tym, i tutaj przechodzimy do odpowiedzi na Pańskie pytanie, że z myśleniem o naturze gatunkowej jako zawierającej stosunkowo niewiele skłonności przyrodzonych, powiązane zostało w tradycji arystotelesowskiej i przejęte przez świętego Tomasza myślenie o prawie naturalnym. Nie o prawie natury, tylko o prawie naturalnym jako zespole norm, które chronią owe skłonności przyrodzone. Prawo naturalne jest zespołem norm, których istnienie i treść umysł ludzki stwierdza, a nie wytwarza. Ma ono na celu przyznanie ochrony normatywnej skłonnościom w nim występującym,

nie ustanowionym jednak przez człowieka, lecz – wedle Akwinaty – przez Boga. Normy prawa naturalnego chronią bowiem to, co Bóg ustanowił jako naturę ludzką, istnieją zatem odpowiednio do prawa wiecznego, określającego naturę gatunkową człowieka. Są przeto „dopasowane” do skłonności przyrodzonych, których umysł ludzki nie jest w stanie zmienić, może je tylko poznać i przyznać im ochronę normatywną. Dlatego jest to prawo naturalne. W tym miejscu należy zwrócić uwagę na kluczowe dopowiedzenie, które rzadko jest dostrzegane w badaniach nad tradycją arystotelesowsko-tomistyczną: uprawnione jest tylko zachowanie, które nie przełamuje granic wyznaczonych przez rozum przyrodzony, stwierdzający normy prawa naturalnego, tylko możliwość „mieszcząca się” w nich może być traktowana jako „uprawniona”.

W sposób uprawniony człowiek zachowuje się tylko wtedy, gdy działa zgodnie ze skłonnościami przyrodzonymi, właściwymi jemu i każdemu innemu człowiekowi. Tylko wtedy nie przełamuje on granic wyznaczanych przez prawo naturalne, które nie zostało mu objawione w sposób nadnaturalny, lecz może on je rozeznaczyć przy pomocy rozumu przyrodzonego, chroniąc przy ich pomocy skłonności przyrodzone. Na marginesie, gdy dzisiaj zwraca się uwagę na fakt, że w *Veritatis splendor* Jan Paweł II orzekł, iż istnieją pewne, wynikające z prawa naturalnego, zakazy, które obowiązują *semper et pro semper*, to trzeba pamiętać, że jest to ni mniej, ni więcej tylko powtórzenie XIII-wiecznej teorii św. Tomasza z Akwinu. Istnieją pewne zakazy prawa naturalnego znane każdemu z nas, bez względu na to, czy jesteśmy wierzący, czy nie, które chronią nasze człowieczeństwo. I tych zakazów nie wolno przełamywać, bo wtedy działamy w sposób nieuprawniony. To myślenie w kategoriach uprawnień jest niesłychanie istotne. W tradycji arystotelesowskiej, przejętej przez scholastyków, ochrona normatywna przydawana jest skłonnościom przez prawo naturalne. Innymi słowy,

najpierw istnieje to, co „faktyczne”, ustanowione przez Boga, który myśli prawo wieczne, a w jego ramach ludzką formę czy naturę gatunkową, a następnie człowiek dopowiada prawo naturalne, które chroni tkwiącą w nim cząstkę prawa wiecznego. Uprawnienie jest więc możliwością odpowiadającą wymaganiom naszej formy gatunkowej.

Z tą tradycją spotyka się Locke, który – przepraszam za wyrażenie – naczytał się Hobbesa i Hookera. Hooker przedstawia mu konstrukt św. Tomasza z Akwinu, który Hobbes odrzuca, negując istnienie natury gatunkowej, w tym skłonności do poznawania tego, co ogólne, także natury ludzkiej. Jednocześnie Hooker łączy do pewnego stopnia św. Tomasza z Ciceronem, a być może bardziej nawet niż świętego Tomasza, chociaż na niego się powołuje, łączy z Ciceronem Arystotelesa, choć rzymski stoik nie znał już skłonności przyrodzonych i co innego miał na myśli, gdy wskazywał na prawo naturalne odnoszone nie do nich, lecz do rozumu czy logosu nieróżnicowanego w związku z poszczególnymi gatunkami. Na tym tle Locke zaznajamia się z Hobbesem, który krytykuje podejście arystotelesowskie. W moim przekonaniu Locke porzuca za nim koncepcję natury czy formy gatunkowej i nie posługuje się kategorią skłonności przyrodzonej. Hobbes był przy tym przynajmniej w jakimś stopniu bliski przekonaniom Arystotelesa...

**... którego przecież krytykował...**

Tak. Nie obrażając pamięci Hobbesa, był on o tyle jeszcze arystotelesowski, że niesłuchanie mocno wydobywał kwestię skłonności do życia indywidualnego. Instynkt samozachowawczy pełni u niego rolę jedynej właściwej człowiekowi „skłonności przyrodzonej”,

choć nie myślanej uprzednio przez Boga jako charakterystycznej dla człowieka. Kwestie podtrzymania gatunku, życia wspólnotowego, poznania tego, co ogólne, tak ważne dla zwolenników tradycji arystotelesowskiej, są już dla Hobbesa *passé*. Pozostaje atoli jedna „skłonność przyrodzona” – instynkt przetrwania. Locke'a mierzy się z tymi zagadnieniami i - w moim przekonaniu – próbuje pokazać, że jednostka, choć nie ma żadnych skłonności przyrodzonych, to na poziomie faktycznym ma zdolność przemieszczenia się, pracowania, gromadzenia dóbr dzięki własnemu trudowi, włożonemu w ich wydobywanie itd. Z tymi zdolnościami próbuje niejako połączyć kategorię uprawnienia przyrodzonego, wziętą w moim przekonaniu od Hobbesa. Podobnie jak on nie odnosi go jednak do prawa naturalnego, mającego chronić skłonności, lecz do prawa natury lub prawa rozumu znanego państwu, które u Hobbesa mogło uprawnienie ograniczać. U Locke'a jednak prawo to będzie znane nie państwu, lecz każdej „intelektualnie dojrzałej” jednostce i to przed jej przystąpieniem do społeczeństwa cywilnego, już zatem w „przedpolitycznym”, „przedkulturowym” i „przedspołecznym” „stanie natury”. Następnie próbuje powiedzieć, wzorując się do pewnego stopnia na scholastykach, że prawo natury jest tym, co chroni nie tyle skłonności przyrodzone, ile uprawnienia przyrodzone posiadane przez jednostkę. W miejsce skłonności przyrodzonych, w zgodzie z którymi, zdaniem scholastyków, występowały przyrodzone uprawnienia naturalne, Locke (porzucając kwestię ochrony tego, czego istnienia nie uznaje, mianowicie skłonności przyrodzonych), wprowadza przyrodzone uprawnienia, próbując nam następnie powiedzieć, że prawo natury pojawia się wtórnie, by je chronić, jak ongiś prawo naturalne chroniło przyrodzone skłonności jednostek.

Nie zauważa przy tym, że zdecydowanie stawia tym samym krok w kierunku przeciwnym scholastykom, którzy przecież podkreślali, że prawo naturalne istnieje uprzednio, że to ono wyznacza granice i to w obrębie tych granic można działać w zgodzie ze skłonnościami przyrodzonymi i – tym samym – w sposób uprawniony. U scholastyków zatem najpierw istnieje prawo, dopiero później możliwości/uprawnienia. U Locke'a jest na odwrót, podobnie zresztą jak u Hobbesa: najpierw pojawiają się uprawnienia przyrodzone czy też – jak określa się to niekiedy w podręcznikach – *podmiotowe* prawa naturalne, a następnie rozum poszczególnego ludzkiego podmiotu rozeznaje zakaz prawa natury, który zabrania naruszania uprawnień przyrodzonych innych jednostek.

To odwrócenie jest spektakularne. To dążenie do indywidualizacji, które – jeśli przyjrzymy się tradycji koncepcji prawa oporu – nie było obce także rozmaitym ujęciom katolickim, stanowi charakterystyczną cechę poszukiwań prowadzonych w obrębie społeczeństw, które rozpadały się wzdłuż linii wyznaniowych. Jak w Rzymie doby pryncypatu chrześcijanie dopominali się o uznanie ich monoteistycznego kultu mimo dominacji politeizmu, wskazując na sumienie jednostki relacjonującej się nie do wspólnoty politycznej, lecz do osobowego a jedyne Boga, tak w szesnasto- i siedemnastowiecznych społeczeństwach podzielonych wyznaniowo, znów pojawia się apel do sumienia jednostki, która nie powinna być poddawana dominacji wspieranej przez władze wspólnoty politycznej „religii publicznej”. U Locke'a, który przecież w oczekiwanym przez siebie, tolerancyjnym państwie nie znajdzie miejsca ani dla ateistów, ani dla „papistów” (mając ostatnich za lojalnych wobec obcego władcy politycznego o uniwersalistycznych pretensjach), ten wątek indywidualistyczny wydaje się w pewnym sensie uskrajniony. Idąc być

może za Hobbesem, wyraźnie przypisuje on każdej jednostce serię uprawnień przyrodzonych, których nie może ona wywieść ani z kultury wspólnotowej, ani z rozstrzygnięcia państwa. Dopiero następnie to, co ogólne, a rozpoznawane przez wszystkie jednostki jako prawo natury lub prawo rozumu, próbuje Locke traktować jako normatywną ochronę nienaruszalnych uprawnień indywidualnych. O ile scholastycy kładli akcent na to, co jednakie we wszystkich jednostkach, na skłonności przyrodzone, o tyle Locke przypisał każdej z nich serię przyrodzonych uprawnień chronionych przez prawo natury czy prawo rozumu, nie mając już go za zespół norm wyznaczających każdej jednostce granice zachowań odpowiadających jej człowieczeństwu.

Zmiana ta ma kapitalne znaczenie, gdyż prawo naturalne zostaje porzucone jako zbiór wspólnych miar gatunku, przyjęte zaś zostaje prawo natury jako chroniące to, co posiada każda z jednostek – uprawnienia; to zatem, co nie czyni jednostek podobnymi, lecz umożliwia ich różnicowanie. Każda jednostka może przecież dowolnie korzystać z uprawnień przez siebie posiadanych, byle tylko nie przełamywać jedyne zakazu, który chroni pole analogicznych uprawnień innych jednostek; zakazu nie dyktowanego „z zewnątrz” ani przez Boga, ani przez społeczeństwo, zwyczaj lub cokolwiek innego, tylko przez rozum tego oto (i każdego innego „intelektualnie dojrzałego”) podmiotu.

To kwestia najważniejsza i chyba najtrudniejsza dla całej tradycji liberalnej, o której rzadko się dyskutuje. Jeśli tradycję tę wywodzi się od Locke’a, to wciąż zajmujące pozostaje pytanie, jak ten empirystycznie nastrojony filozof, twierdzący, że każda jednostka jest zrazu czystą, niezapisaną kartą, tworzącą idee proste i złożone względem impresji zmysłowych, konstytuującą zatem własny język na podstawie tego, co

zapisuje się w jej zmysłach, mógł powoływać się na to, co jednakże w umyśle każdego podmiotu przed jego wstąpieniem w relacje z innymi, już bowiem w „stanie natury”? Locke, niejako zapowiadając nam sytuację zróżnicowania, nieuzgadnialnego być może pluralizmu, nie rozjaśniał tego, co szczególnie zajmuje dzisiaj zwolenników demokracji deliberatywnej: procesu tworzenia „języka intersubiektywnego”, który miałyby umożliwiać dochodzenie do „konsensu”, zawieranie go i podtrzymywanie. Mamy u niego wszak tylko jednostki w „stanie natury”, które nie kontaktują się ze sobą, a jednak każda z nich jest w stanie rozeznaczyć w obrębie swego umysłu taki sam zakaz i uchwycić go w takich samych słowach. Dlaczego te słowa miałyby być jednakże, skoro jednostki te się ze sobą nie kontaktują, skoro nie mają żadnych wspólnych treści intelektualnych? To jest bardzo poważny problem, z którym zmagamy się do dzisiaj. W tradycji liberalnej odzywa się on często w rozmaitych kontekstach.

### **Zostaliśmy z zestawem jednostkowych uprawnień, ale bez struktury, która pozwoliłaby je zunifikować i w spójny sposób odczytać?**

Tak. Z tym problemem zostawia nas Locke'ańska wersja liberalizmu. Następstwem tego, o czym rozmawialiśmy, jest także problem pojawiający się wtedy, gdy Locke próbuje nam wyjaśnić, w jaki sposób dochodzi do powstania społeczeństwa cywilnego. Każda jednostka, korzystająca ze swoich uprawnień przyrodzonych, znająca znajdowany także we własnym rozumie zakaz naruszania uprawnień innych, niekiedy nie jest, ale kiedy indziej jest stronnicza i interesowna. Zdarza się zatem, że korzysta ze swoich uprawnień w taki sposób, że narusza zakaz wyznaczany przez prawo natury. Z tego względu Locke chce zostawić jednostkom uprawnienia przyrodzone, ale jednocześnie

zabrać im, czy też mówiąc dokładniej – uznać, że przenoszą na społeczeństwo cywilne – władzę interpretowania treści prawa natury i orzekania o tym, czy doszło do jego złamania. Problem polega jednak na tym, w jaki sposób przejść od interesownych jednostek do bezinteresownej grupy społecznej, mającej za nie realizować dwie władze: interpretowania i sądenia, uprzednio realizowane przez jednostki w stanie natury. Interesowność poszczególnych podmiotów wchodzących w skład społeczeństwa przecież nie znika; każdy z nich działa na rzecz utrzymania swoich uprawnień przyrodzonych i, znając zakaz prawa natury, protestuje przeciwko ewentualnemu uderzeniu przez całość, której jest częścią, w jej uprawnienia; protestuje, a w każdym razie może zaprotestować przeciwko działaniom powodowanym choćby „interesem” większości, wpływowej mniejszości czy innej jednostki (na przykład króla), w zależności od tego, jaką wybierze się formę rządu. Wychodzi to u Locke’a wyraźnie w dyskusjach dotyczących monarchii angielskiej, zwłaszcza zaś relacji „powiernictwa”, wiążącej się nie tyle z funkcjonowaniem społeczeństwa cywilnego, realizującego władze należące zrazu do jednostek, ile z aktywnością króla.

Jest to paradoks i napięcie kapitalnej wagi dla tradycji myślenia politycznego Zachodu, w wymiarze, w jakim podąża ona za projektem Locke’ańskim. Jak wytłumaczyć bezinteresowność grupy, która jest złożona z interesownych jednostek? Współcześnie problem ten manifestuje się choćby w badaniach tzw. opinii publicznej, która ujawniać ma „coś bezinteresownego”, wspólnego, choć składają się na nią opinie interesownych respondentów. To wciąż w gruncie rzeczy problemy zapowiedziane do pewnego stopnia, być może nieświadomie, przez Johna Locke’a.

**W momencie, w którym analiza polityczna za przedmiot swojego zainteresowania obiera indywidualną jednostkę, musimy zmierzyć się z wynikającymi z tego faktu konsekwencjami...**

Niewątpliwie tak. I musimy sobie zdać sprawę z tego, że ten punkt wyjścia staje się źródłem pewnego kapitalnego problemu. Wcześniejsi myśliciele, w tym koncyliaryści, do których myśli odsyłał Harold Laski, ale również John Fortescue, czy nawet rozliczni protestanci, bo nie każdy z nich poszedł w kierunku indywidualizacji wzorem Poneta czy Tyndale'a, nieustannie opowiadali nam o pewnej całości. Twierdzili tak niezależnie od tego, czy całość ta powstać miała wprost z woli Boga, „na mocy natury” przez Niego ustanowionej lub na drodze ewolucji, przyzwyczajania się do reguł nie kształtowanych przez kogokolwiek świadomie, a jednak ustalających się dzięki ich użyteczności dla pokojowego współżycia w ramach danej społeczności. Wciąż nawiązywano do ujęcia republikańskiego, postrzegając jednostkę jako element całości, w nią się włączający, a nie ustanawiający ją przez wzgląd na własny interes, taki jak przetrwanie ciała (jak u Hobbesa) lub zachowanie uprawnień przyrodzonych (jak u Locke'a) Jednostki odnajdowano wewnątrz całości – to wolność całości miała zagwarantować wolność indywidualną jednostek.

W XVII wieku, za sprawą Hobbesa, a później Locke'a stajemy w obliczu zupełnie innej sytuacji. Jednostki są wyrwane z poprzedzającego je „kontekstu wspólnotowego”. Nawiasem mówiąc, to jest wizja, która w pewien sposób paradoksalnie zbliża tych myślicieli do tradycji wczesnego chrześcijaństwa. To, co boskie, wrywa do pewnego stopnia jednostkę ze wspólnoty politycznej: pokazując jej perspektywę wyższą

od wspólnoty politycznej, wyrywa jednostkę z jej objęć.  
Szesnastowieczne spory chrześcijan niewątpliwie nawiązywały do tego kapitalnego problemu.

Zostawiając jednak tę wycieczkę w bardzo odległe czasy, należy wskazać, że szerszym tłem problemu jest dyskusja „pierwszych liberałów”, za jakich uznaje się Hobbesa i Locke’a, z tradycją republikańską. Obaj są wyraźnie krytyczni wobec tej tradycji. Obaj jednostkę stawiają przed rzeczpospolitą. Rzeczpospolitą rozumianą oczywiście nie jako forma rządów, lecz jako pewna względnie homogeniczna całość, w której jednostki się rodzą, kształtują, wreszcie żyją jako jej części, części wiele jej zresztą zawdzięczające. Jej miejsce zajmuje państwo - organizujące zbiorowość jednostek zabiegających o przetrwanie - lub też same jednostki, przystające na ustanowienie zbiorowości mającej chronić ich uprawnienia. W obu przypadkach za nic ma się zadawnione, kulturowo ugruntowane przez pokolenia wzorce zachowań, zwyczaje, „fundamentalne prawa” itp. Nie dość, że jednostki stają się „abstrakcyjne”, bo nieosadzone kulturowo, nie tkwiące nawet w rodzinach, to zbiorowość przez nie tworzona staje się czymś sztucznym, ustanawiana jest przez państwo lub gwoli zachowania przyrodzonych uprawnień. Więzy spajające jej członków mają jedynie umacniać relację z homogenizującym państwem albo szacunek dla różnicujących jednostki uprawnień indywidualnych.

*Z prof. Bogdanem Szlachtą rozmawiał Maciej Wilmanowicz*

*Foto: Domena publiczna*

*Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury – państwowego funduszu celowego.*



Ministerstwo  
**Kultury**  
i Dziedzictwa  
Narodowego