

Kryzys republiki?

Republika znajduje się w stanie nieustannego zagrożenia i to nie tylko zewnętrznego. Stokroć groźniejsi są dla niej wrogowie wewnętrzni, ci, którzy próbują odebrać obywatelom prawo do współdecydowania o swoich losach i przemienić „sprawę wszystkich” w „sprawę jednego”. Koncentracja władzy prowadzi do tyranii, a więc do zagłady republiki (nie trzeba dodawać, że nie jest to niebezpieczeństwo wydumane).



Republika znajduje się w stanie nieustannego zagrożenia i to nie tylko zewnętrznego. Stokroć groźniejsi są dla niej wrogowie wewnętrzni, ci, którzy próbują odebrać obywatelom prawo do współdecydowania o swoich losach i przemienić „sprawę wszystkich” w „sprawę jednego”. Koncentracja władzy prowadzi do tyranii, a więc do zagłady republiki (nie trzeba dodawać, że nie jest to niebezpieczeństwo wydumane).

Nikt chyba na dobrą sprawę nie wie, czemu słowo „republika” zniknęło ze współczesnego dyskursu filozofii politycznej. Stało się to tak niepostrzeżenie, że nie wszyscy nawet zdążyli to zauważyć. Tym bardziej, że wciąż o „republice” słyszymy – pozostała obecna w nazwach państw i różnych partii. Jest to jednak obecność jedynie pozorna, pusta forma, pozbawiona konkretnej treści. O ile być może jeszcze wybieraniu nazwy państwa towarzyszy jakaś refleksja teoretyczna, pragnienie nawiązania do pierwotnego znaczenia słowa, o tyle w przypadku ugrupowań politycznych trudno często wskazać przyczynę republikańskiej autoidentyfikacji (chyba że za taką przyczynę uznać rytualne deklaracje amerykańskich republikańców, iż to oni właśnie są jedynymi prawdziwymi spadkobiercami Ojców Założycieli). Polscy republikanie a idea republikańska? Nie zapominajmy, że są jeszcze niemieccy...

Zniknięcie słowa z filozoficznego dyskursu często prowadzi do rozchwiania jego znaczenia. (Bardzo możliwe też, że jest odwrotnie: nieużywanie słowa wynika z rozchwiania jego znaczenia.) Z coraz większą więc trudnością przychodzi dzisiaj określenie republikańskiej specyfiki, rozpoznanie jej odmienności od innych terminów o podobnym polu znaczeniowym. Bo czyż republika nie jest po prostu nazwą nadawaną w dawnych czasach demokracji przedstawicielskiej? Czy nie jest państwem chroniącym wolność i własność dzięki systemowi podziału władz i zasadzie równoważenia sprzecznych interesów poszczególnych grup obywateli?

Najbardziej znana definicja nie przybliżyła nas zbyt do odpowiedzi na te pytania. Ciceron powiada, że *res publica* to „rzecz ludu. Lud zaś to bynajmniej nie każde zbiorowisko ludzi skupionych dowolnym sposobem, lecz wielka ich gromada zespolona przez uznanie tego

samego prawa i przez pożytek wynikający ze wspólnego bytowania”. Powiedziałbym, że jest to całkiem niezła charakterystyka współczesnej demokracji liberalnej.

Immanuel Kant i politycy wybijającej się na niepodległość Ameryki czynili ostre rozróżnienie między republiką a demokracją, ale i ta droga nie zaprowadzi nas zbyt daleko. Jak bowiem słusznie zauważa Giovanni Sartori w Teorii demokracji, demokrację utożsamiali oni ze zdegenerowaną demokracją bezpośrednią, która sprowadziła zgubę na Ateny. Demokracja, zagrożona tyranią większości i niepoahamowanymi namiętnościami ludu, jawiła im się jako jedna z form despotyzmu i właśnie ten despotyzm, w różnych jego przejawach, przeciwstawiali miłującej wolność republice. Z punktu widzenia Sartoriego nie był to więc wcale konflikt między „republiką” a „demokracją”, ale między dwoma sposobami rozumienia „demokracji” – pośrednim i bezpośrednim, między demokracją opartą na regule większości i demokracją proceduralną, w której wola większości ograniczona jest gwarancjami praw mniejszości: „(...) przyjmując za wzorzec »republikę« – pisze Sartori – cywilizacja zachodnia wybrała ideał o wiele bardziej umiarkowany i ostrożniejszy niż demokracja. Jest to – by tak rzec – ideał mieszany, według którego państwo o najlepszym ustroju politycznym winno być nie *czyjeś* [...], lecz *niczyje*”. Teza Sartoriego sprowadza się zatem do przekonania, że republika (przynajmniej w swym nowożytnym wcieleniu) była tylko maską, pod którą kryła się idea demokracji – tyle, że bardziej ucywilizowana i umiarkowana. Nie wydaje się jednak możliwe, by republikanizm oznaczać miał jedynie ustrój mieszany, gwarancje wolności i ducha umiarkowania, który przenika dzisiaj nasze instytucje polityczne.

Bliżej sedna sprawy prowadzi nas Thomas Paine, który w Rights of Man napisał: „To, co zwiemy republiką, nie jest szczególną formą rządu. Nazwa ta charakteryzuje cel, dla którego rząd winien być powołany [...], res publica, sprawy publiczne czy też dobro publiczne [...] jest ono w

naturalnej opozycji do słowa monarchia, które [...] oznacza arbitralną władzę pojedynczej osoby”. Pojawia się tutaj nie tylko echo opozycji opisywanej przez Sartoriego (republika przeciwstawiona zostaje monarchii, utożsamianej przez Paine’a z tyranią), ale także stwierdzenie, iż „republika” odsyła w pierwszej kolejności do celu, a nie jakiejś metody czy systemu rządów. „Republika” i „demokracja” są to więc terminy z zupełnie innego porządku, a ich wzajemna relacja nie jest ani prosta, ani oczywista. Republika nie musi być demokratyczna – zupełnie dobrze można sobie wyobrazić republikę arystokratyczną (wyobrażać sobie zresztą nie trzeba – przykładów historycznych nie brakuje), a John Adams z właściwą sobie żelazną konsekwencją stwierdza, iż możliwa jest nawet republika monarchiczna, wskazując Anglię jako przykład. Nazwać jakąś wspólnotę polityczną republiką możemy więc, gdy spełnia ona dwa warunki: ma być „rzeczą publiczną”, sprawą wszystkich (lecz owa „sprawa” nie musi przecież oznaczać udziału ludu w rządzeniu); rząd zaś powinien dążyć do realizacji nie interesów tej czy innej grupy lub klasy społecznej, lecz dobra publicznego. Czy jednak mówiąc tak nie tłumaczymy niezrozumiałego przez niezrozumiałe, a raczej niejasnego przez niejasne? Co miałyby wynikać z tego, że państwo ma być sprawą wszystkich? Całkowita nadrzędność sfery publicznej nad prywatną? Gorący patriotyzm czy tylko obowiązek wspólnego podejmowania ważnych decyzji? Udział w walce czy w debacie? Sformułowania „dobro publiczne” także nie możemy zaakceptować jako oczywistego. O jakim dobru publicznym można mówić w dużym, zróżnicowanym i zhierarchizowanym społeczeństwie? Kto właściwie miałby rozstrzygać, co jest, a co nie jest takim dobrem?

W tym miejscu porzucić musimy nadzieję na odkrycie idei republikańskiej w postaci czystej. Odpowiedzi na zadane przed chwilą pytania są bowiem możliwe tylko wtedy, gdy uwzględni się kontekst

historyczny. Zamiast jednego będziemy mieli wiele republikanizmów, gdyż szukając tego, co wspólne, nie możemy abstrahować od tego, co odmienne.

Republika narodziła się w starożytnej Grecji – zarówno jako filozoficzny postulat, jak i realny byt polityczny. Wiązano z nią przekonanie o trwałym związku sfery polityki i moralności i o niezbędności etycznych funkcji wspólnoty politycznej. Dobre państwo wymaga dobrych obywateli, dlatego sprawa cnoty obywatelskiej jest sprawą zasadniczej wagi. Wspólne prawo, zabezpieczenie przed wzajemnymi krzywdami i ochrona wymiany handlowej to za mało, by mówić o republice – w świetle koncepcji Arystotelesa nowożytnie roszczenia do tego terminu okazują się w zdecydowanej większości nieuprawnione:

[...] państwo, które naprawdę zasługuje na tę nazwę, a nie jest nim tylko z imienia – pisze Arystoteles w Polityce – musi się troszczyć o cnotę. Inaczej bowiem wspólnota prawa staje się układem sprzymierzeńców, który od innych kontraktów zawieranych z odległymi sprzymierzeńcami różni się jedynie co do miejsca, a prawo staje się umową oraz [...] rękojmią wzajemnej sprawiedliwości, bez możliwości natomiast urabiania dobrych i sprawiedliwych obywateli [...]. Okazuje się więc, że państwo nie jest zespoleniem ludzi w pewnym miejscu dla zabezpieczenia się przed wzajemnymi krzywdami i ułatwienia wymiany towarów. Wszystko to co prawda być musi, jeśli państwo ma istnieć, jednakowoż jeśli nawet to wszystko jest, to i tak nie jest to jeszcze państwo, bo jest ono wspólnotą szczęśliwego życia, obejmującą rodziny i rody, dla celów doskonałego i samowystarczalnego bytowania [...]. To znów polega, jak powiedziałem, na życiu szczęśliwym i pięknym. Trzeba tedy przyjąć, że wspólnota państwowa ma na celu nie współżycie, lecz piękne uczynki.

Jakkolwiek trudno byłoby w to uwierzyć, za najbliższe wcielenia w życie tego ideału uważano nie demokratyczne Ateny, lecz wojowniczą Spartę. Ten mały kraj przypominający ustrojem obóz warowny, ciągle gotujący się do wojny i jej podporządkowujący wszystkie swe pragnienia i potrzeby, nie wydaje się „wspólnotą szczęśliwego życia”, dla filozofów najważniejsze okazało się jednak stworzenie warunków do doskonalenia moralnego – do „pięknych uczynków”. To ze Sparty (a później także z Rzymu) wywodzą się zasadnicze cechy, które przywykło się z republikanizmem wiązać: surowość zarówno wymierzanej sprawiedliwości, jak i obyczajów (czyż to nie znieprawienie obyczajów i instytucji doprowadziło do upadku Rzeczypospolitej Rzymskiej?); pogarda dla luksusu i czczych rozrywek; ascetyzm; zamiłowanie do prostoty i patosu. Obywatelom republiki i ich uczynom towarzyszy zawsze ton powagi. Republika uginająca się pod brzemieniem obowiązków jest dumna i bywa szlachetna, ale nie ma poczucia humoru. Republika znajduje się w stanie nieustannego zagrożenia i to nie tylko zewnętrznego. Stokroć groźniejsi są dla niej wrogowie wewnętrzni, ci, którzy próbują odebrać obywatelom prawo do współdecydowania o swoich losach i przemienić „sprawę wszystkich” w „sprawę jednego”. Koncentracja władzy prowadzi do tyranii, a więc do zagłady republiki (nie trzeba dodawać, że nie jest to niebezpieczeństwo wydumane). Ustrój mieszany, którego chwałę głosi Cynceron, jest więc dla republiki niezbędnym – tyle że nie jako cel, lecz jedynie środek umożliwiającym jej przetrwanie. Wolność jest konieczna, bo tylko dzięki niej mogą się ujawnić i rozkwitnąć moralne cnoty.

Wraz z Cezarem starożytna republika umiera – nowożytna zaś znacząco się od niej różni, choć używa tych samych słów i często sama siebie traktuje jak prostą kontynuację starożytnej. *Dawid* Michała Anioła, dzieło wykonane na zamówienie republiki Florencji jako symbol jej siły i potęgi, nie jest już jednak Dawidem znanym ze Starego Testamentu – sprytnym chłopcem, którego zwycięstwa nad Goliatem nikt nie

przewidywał – lecz doświadczonym i silnym wojownikiem. Oddala się od biblijnego pierwowzoru, tak jak sama Florencja oddala się od starożytnych republik.

We Florencji pracuje Niccolò Machiavelli. Jego dzieło najlepiej wyrazi istotę tej przemiany, z jego nazwiskiem – a także z nazwiskiem innego florenckiego myśliciela, Francesco Guicciardiniego – wiązać należy pierwszą zasadniczą modyfikację idei republikańskiej (mówi o tym Robert A. Dahl w pracy *Demokracja i jej krytycy*). Machiavelli nie chce uchodzić za innowatora, nieustannie przywołuje na świadka tradycję antyczną, starannie komentuje Liwiusza, lecz nie dajmy się wprowadzić w błąd. Sposób, w jaki spogląda na Rzym, różni się zasadniczo od tego, co pisze Liwiusz (znakomicie pokazuje to Leo Strauss w *Thoughts on Machiavelli*). Dobro publiczne zostaje przez Machiavellego utożsamione z racją stanu, cnota zaś zredukowana do patriotyzmu („ojczyznę kochać, czcić i sposobić się do jej obrony”). Etyczny ideał starożytności zakładał tożsamość cnoty moralnej poszczególnych obywateli i państwowej cnoty zbiorowej, Machiavelli zaś uważa, że istnieje między nimi konflikt. Nie ma też wątpliwości, w jaki sposób konflikt ten powinien zostać rozstrzygnięty: „Kiedy chodzi bowiem o ocalenie ojczyzny, nie wolno kierować się tym, co słuszne lub niesłuszne, litościwe lub okrutne, chwalebne lub sromotne. Nad wszystko inne zważać należy wtedy na to, aby zapewnić jej przetrwanie i uratować jej wolność”.

Rady Machiavellego (których olśniewająca wartość socjotechniczna nie przestaje nas zdumiewać) służą jednemu celowi: przetrwaniu ojczyzny. Nie republiki, bo forma rządów jest kwestią wtórną – jeśli Machiavelli przedkłada republikę nad inne formy, to dlatego, że jego zdaniem ma ona szansę trwać dłużej. Jest to zgodne z nowożytnym poglądem na człowieka i świat. Locke i Hobbes widzą to w dużej mierze podobnie. Samozachowanie okazuje się nadrzędną regułą, a egoizm naturą człowieka. Konflikty są nieuchronne, a namiętności mają przemożną

siłę. Machiavelli chce je zaprzęgnąć do pracy na rzecz republiki – zdaje mu się, iż starożytni, zamykając oczy na ich istnienie, zbyt optymistycznie oceniali człowieka i jego potencjał. Wedle autora Księcia ludzie jedynie w obliczu konieczności skłonni są do czynienia dobra, dlatego mądrze czyni ten, kto jest wobec nich podejrzliwy, nie zaś ufny (podobnie myśleli autorzy Federalist Papers, gdy pisali, że nawet gdyby każdy Ateńczyk był Sokratesem, i tak ich zgromadzenie byłoby jedynie groźną tłuszcą). Z tego też powodu prawo musi być maksymalnie uszczegółowione, musi uwzględniać wszystkie możliwe przypadki i sytuacje – swoboda jest tylko okazją do psucia tego, co trwa. Republika Machiavellego przykładą niepomierne większe od swej poprzedniczki znaczenie do kwestii technicznych i proceduralnych. Ten techniczny duch będzie towarzyszył w nowych czasach wszystkim myślicielom – nawet tym, którzy nie podążą w kierunku Machiavellańskiego ubóstwienia państwa.

Amerykańska historia myśli politycznej przywykła traktować jako fakt oczywisty to, że Ojcowie Założyciele zaciągnęli ogromny dług u filozofów starożytnych. Amerykańskie państwo uznano za kontynuację starożytnych republik – nie negowano istnienia różnic, jednakże najczęściej je lekceważono. Przeciwko takiemu stanowisku wystąpił ostro uczeń Leo Straussa Thomas Pangle w głośnej książce *The Spirit of Modern Republicanism*. Jego zdaniem zależności i podobieństwa są tu jedynie pozorne. Nowe idee – czerpane z pism Locke’a, Hume’a i Monteskiusza – ubrano w stary republikański kostium, ukrywając w ten sposób fundamentalne różnice. Radykalizm tej tezy, pomimo że świetnie uargumentowanej (swoją wywód – aczkolwiek w złagodzonej formie – powtórzył Pangle w późniejszej, przetłumaczonej na polski pracy *Uszlachtetowanie demokracji*), budzi poważne wątpliwości, a prawda, swoim zwyczajem, leży najpewniej pośrodku. Ojcowie Założyciele nieustannie odwoływali się do starożytnego republikanizmu, lecz jednocześnie zdawali sobie sprawę z tego, że jego

mechaniczne przeniesienie w czasy współczesne jest po prostu niemożliwe. Zmienił się świat – a przynajmniej sposób jego opisywania (co czasem na jedno wychodzi) – i jeśli idea republikańska miała przetrwać, także musiała się zmienić. Wszelkie dyskusje na temat wyższości jednego modelu republikanizmu nad drugim okazują się całkowicie jałowe – republikanizm starożytny nie musiał odpowiadać na pytania, które teraz stały się najważniejsze. Nie musiał, bo nikomu nie przyszło do głowy ich postawić.

Ojcowie Założyciele chcą poprawić starą republikę, gdyż z ich punktu widzenia dawała ona niedostateczne gwarancje własności i indywidualnej wolności (pewnie, że niedostateczne – wszak nikt wcześniej ich nie żądał; federalista Tench Coxe ze smutkiem zauważy, że trudno jest w starożytności o jakiegokolwiek wsparcie dla najważniejszego amerykańskiego hasła: nie ma podatków bez reprezentacji). Już Monteskiusz buduje nową republikę – republikę handlu, gdzie własność jest fundamentem ustroju, a cnota obywatelska traci swój związek z dumą i honorem. Poczucie honoru, wedle Monteskiusza, nie może kojarzyć się z handlem i właściwe jest monarchii, a nie republice.

Ameryka nie od razu odnajduje właściwy nowemu republikanizmowi ton. Kongres Kontynentalny w 1774 roku uchwała zakaz ekstrawagancji, gier hazardowych i kosztownych rozrywek. W wizji Samuela Adama Ameryka ma być chrześcijańską Spartą – surową, ascetyczną i gotową do poświęceń w imię wspólnego dobra (w rejestrze republikańskich cnót pojawiają się jednak teraz – *signum temporis* – oszczędność i uczciwość). Zaznacza się także tendencja egalitarna. Arystoteles nie widział w hierarchii nic złego (wręcz przeciwnie nawet – arystokratyzm był w jego pojęciu najzupełniej naturalny), Samuel Adams traktuje ją jako potencjalne źródło konfliktów. Ratunek przed niebezpieczeństwem walki frakcyjnej i partykularnych interesów kryje się tylko w jedności i równości obywateli.

Fundamentem republiki znów obwołana zostaje cnota, inne jest jednak teraz jej znaczenie, inna także funkcja. Jak pisze Pangle, cnota to nie zbiór szlachetnych dyspozycji, naturalny potencjał dobra w człowieku, ale jego zdolność poskromienia złych namiętności, umiejętność przewyciężenia egoizmu. Cnota nie jest już dłużej celem, ale jedynie środkiem do celu. Prawdziwym celem staje się teraz szczęście – należy go jednak szukać w możliwości realizacji pragnień jednostek, a nie w ich dążeniu do doskonałości. Nowa cnota, zdaniem Johna Adamsa, jest mimo wszystko niezmiernie użyteczna jako podstawowy warunek społecznej równowagi i dlatego – jak pisze Stanisław Filipowicz, analizując poglądy Alexandra Hamiltona (*O władzy grzechu i grzechach władzy*) – powinna zostać „zinstytucjonalizowana”. Nie na sposób antyczny jednak, bo z pomocą przymusu. W filozofii starożytnej przymus wieszczęł upadek, był bowiem przeciwieństwem cnoty. Owszem, nauczano jej (myśl o konieczności odpowiedniej, republikańskiej edukacji zawsze towarzyszyła idei republikańskiej), lecz za pomocą dobrego przykładu, odwołując się do wielkich czynów, które miały ożywić naturalny potencjał człowieka. Teraz to przymus ma posłużyć do wytworzenia (nie rozbudzenia!) pożytecznych i prospołecznych skłonności. Jeśli skłonnościom tym będą towarzyszyły mądre prawa, uda się osiągnąć to, co było ideałem Hamiltona: rozumny ustrój, w którym możliwe jest pogodzenie wolności z dyscypliną.

W Ameryce starły się ze sobą dwa sposoby rozumienia idei republikańskiej: arystokratyczny (Ojcom Założycielom szło rzecz jasna nie o arystokrację krwi, ale „arystokrację naturalną” – merytokrację) i demokratyczny. W pierwszym przypadku główne zagrożenie dla państwa upatrywano w pragnieniach ludu, stąd też próbowano ograniczyć rolę ludu do wyboru przywódców, którzy sami mieli już rozstrzygać o tym, co jest dobrem dla ogółu; w drugim przypadku lękano się przede wszystkim przywódców – do dawnego strachu przed koncentracją władzy doszedł nowy: przed korupcją rządzących.

Początkowa konstrukcja systemu amerykańskiego jest z ducha arystokratyczna, pomimo co rusz manifestowanego egalitaryzmu. Zagwarantowano pierwszeństwo dobra wspólnoty nad prawami jednostki, a obywatelską cnotę uczyniono fundamentem ustroju.

Z czasem jednak przewagę zyskały elementy demokratyczne. Prawo zaczyna mieć większe znaczenie od cnoty – słowo to właściwie wychodzi z użycia, zastąpione przez „interesy”. Działanie republiki amerykańskiej zaczyna być tłumaczone w świetle teorii konfliktu i równowagi. Dobra wspólnego nie udaje się zdefiniować, trzeba więc zgodzić się na rywalizację interesów różnych grup i jednostek. Ścieranie się przeciwieństw nie jest już zagrożeniem, lecz dobroczynnym źródłem rozwoju i postępu. Trzeba tylko dbać o to, by sprzeczne interesy tak się nawzajem równoważyły, aby żadna grupa nie uzyskała znaczącej przewagi. Mgławicową realność cnoty zastępuje twarda realność interesu – najważniejsze okazują się teraz procedury prawne, bo to one określają reguły rozwiązywania konfliktu i wypracowywania kompromisu. Stany Zjednoczone stają się takim państwem, któremu Arystoteles odmówił przed wiekami prawa do miana właściwej wspólnoty politycznej. Pierwiastek republikański, zjedzony przez niepohamowany indywidualizm, zanika wraz z ugruntowaniem się sceptycyzmu co do możliwości zdefiniowania dobra wspólnego jako czegoś więcej niż tylko kompromisu między sprzecznymi interesami – właśnie zanika, a nie zespala się z demokracją liberalną, jak sądzi Robert A. Dahl postrzegający republikanizm jako szczebel drabiny, na szczycie której znajduje się współczesna demokracja proceduralna.

Nie znaczy to, że powinniśmy ugiąć się przed radykalną „retoryką śmierci” dominującą w naszym stuleciu i obwieścić śmierć republikanizmu. Tęsknota za nim nigdy właściwie nie wygasła. O jego odrodzeniu marzyła Hannah Arendt, choć specyficznie interpretowała tradycję klasyczną, wychwalając *vita activa* przeciwstawiane *vita*

contemplativa, podczas gdy starożytni życie polityczne czynili podległym refleksji teoretycznej. Do niego odwołuje się obecnie Alasdair MacIntyre, analizując etyczny realizm Arystotelesa. Cały nurt komunitariański można zresztą – przy odrobinie dobrej woli – potraktować jako próbę budowy nowego, choć bardzo umiarkowanego, republikanizmu.

Nawet u myślicieli, którym obcy jest radykalizm szkoły Leo Straussa, daje się wyczuć podobny ton: choćby w *The Cynical Society* Jeffreya Goldfarba czy *What's the Matter with Liberalism?* Ronalda Beinera. Przypomnijmy też, z jakim zainteresowaniem przyglądano się przed niewielu laty narodzinom Solidarności, która przynajmniej początkowo była całkiem niezłym przykładem obywatelskich cnót i republikańskiego stylu myślenia.

Nowy republikanizm z pewnością nie będzie, jak chciałby Pangle, powrotem starego – ani w wersji antycznej, ani Ojców Założycieli. Idea republikańska, jeśli ma udowodnić swą żywotność, musi znaleźć odpowiedzi na współczesne wyzwania. Nie jest to zadanie proste, a sceptycyzm ma tutaj mocne podstawy – zwłaszcza co do możliwości definicji wspólnego dobra. Ale dopóki zdarzają się politycy mający odwagę powiedzieć obywatelom: „Nie pytaj, co kraj może zrobić dla ciebie. Pytaj, co ty możesz zrobić dla kraju” (John Kennedy), szansa na odbudowę republikanizmu nie została zaprzepaszczona.

Tomasz Merta

Tekst pochodzi z książki *Nieodzowność konserwatyzmu. Pisma wybrane* Tomasza Mertę