Tomasz Żyro

Zobowiązanie a to, co polityczne

Słowa kluczowe:
zobowiązanie, władza, autorytet, uprawomocnienie, ojczyzna, patriotyzm, prawa, sprawiedliwość

STUDIA I ANALIZY

Zobowiązanie jest bardzo interesującym problemem. I to zagadnieniem na wskroś politycznym, choć należy niewątpliwie do kategorii przypadłościowych polityki. Pozwala bowiem odpowiedzieć na następujące pytania: W jaki sposób istoczy się polityka? Jak zakreślić obszar tego, co polityczne? Zobowiązanie może bowiem urzeczywistnić się jedynie w obrębie wspólnoty politycznej. I ma przede wszystkim charakter osobowy. Oczywiście, charakter zobowiązania zmienia się wraz z ustrojem organizującym wspólnotę polityczną. Są rodzaje wspólnot politycznych, gdzie zobowiązanie wpisane jest w reguły życia politycznego oraz takie, w których zostaje narzucone. Wówczas jednak, stając się zobowiązaniem wymuszonym, wyraża się przez przymuszenie. Przymus jest konsekwencją istnienia władzy we wspólnocie politycznej. Kiedy jednak przymus nabiera cech przemocy, zobowiązanie – wyrażające się np. poprzez szacunek dla prawa zwyczajowego i stanowionego danej wspólnoty politycznej – traci swoją „polityczność". Zastępuje ją strach albo uległość. A zatem zagadnienie zobowiązania politycznego zobowiązuje nas do odpowiedzi na pytanie o typ ustroju sprawiedliwego. I konsekwentnie: wzywa do rozważenia kwestii dzielności i życia wedle praw.

Zobowiązanie autentyczne jest dobrowolnym wyrazem woli działającego podmiotu, której rozum podpowiada odpowiednie działania wobec wspólnoty politycznej. W pewnym momencie mówi Sokrates o sobie

do Kritona: „żeś ty się zgodził być obywatelem wedle nas [tzn. praw – T.Ż.], a zgodziłeś się czynem, nie słowem, czy też to nieprawda?". Poprzez akt zobowiązania osoba działająca politycznie doprowadza do swojego samospełnienia. Nic zatem dziwnego, że postawa autentycznie polityczna poprzez związania się ze wspólnotą wyraża się bądź w formie zobowiązania politycznego, bądź nieposłuszeństwa obywatelskiego.

I praktycznie nie dotyczy ani poziomu mikro, ani poziomu makro. Zobowiązanie polityczne nie zachodzi na poziomie wspólnoty lokalnej. Na poziomie makro jest bardzo słabe, może jedynie przybrać postać postulatu (postulaty teoretyczne lub wręcz ideologiczne nie mające możliwości urzeczywistnienia to temat na oddzielne studium). Ostaje się nam wspólnota *sensu stricto* polityczna, którą współcześnie znamy jako państwo. Taka wspólnota jest usytuowana na poziomie „mezo". To tłumaczy m.in. dlaczego tak trudno, o ile w ogóle możliwe, jest wytworzyć postawę zobowiązania z ponadpaństwowymi bytami politycznymi takimi, jak Unia Europejska.

Simmons wymienia kilka wymogów, jakie powinna spełniać teoria politycznego zobowiązania[1]. Kluczowy jest dla niej „wymóg partykularności" (*particularity requirement*). Zobowiązanie polityczne zachodzi wówczas, gdy ujawnia się moralna relacja pomiędzy osobą a „jej" władzą czy rządem, a nie władzą w ogóle. Władza nabiera wymiaru niejako osobistego. We współczesnej refleksji nad istotą polityki podkreśla się bardzo często ten aspekt „bliskości"[2]. Chociaż zazwyczaj obywatel nie ma tego poczucia, że władza jest za rogiem lub wręcz sąsiadem ulokowanym i działającym za płotem.

Zobowiązanie urzeczywistnia się także w wymiarze poziomym: nie realizuje się poza władzą polityczną. Władzą pojmowaną jako system instytucji organizujących wspólnotę polityczną oraz zespół ludzi, którzy tymi instytucjami zawiadują. Nie ma wspólnot politycznych likwidujących konflikt i nie ma władzy politycznej pozbawionej instrumentów przymusu[3]. Władza wprawdzie nie może zrezygnować z użycia siły i liczyć wyłącznie na harmonię społeczną, wynikającą z powszechnej zgody na wspólny system wartości, to jednak jej *arché* wyłania się za sprawą zobowiązania.

Co więcej, ten trop prowadzi nas do innych elementarnych zagadnień z zakresu refleksji nad politycznością. Zobowiązania politycznego nie

---

1 G. Simmons, *Moral Principles and Political Obligation*, Princeton 1979, s. 29–38.

2 R. Lefebvre, *Rapprocher l'élu et le citoyen. La «proximité» dans le débat sur la limitation du cumul des mandats (1998–2000)*, „Mots. Les langages du politique" 2005, nr 77, s. 41–57.

3 J. Baszkiewicz, *Władza*, Wrocław 1999, s. 7.

sposób analizować bez odwołania do zagadnienia autorytetu, a tym bardziej poprzez pominięcie istoty prawomocności. Problem praw i zakres ich działania był tyleż istotny dla Greków, kiedy zastanawiali się nad naturą *nomoi*, jak dla czasów późniejszych. Wszakże nie traktują ich jako abstrakcyjną regułę prawną narzuconą z góry, ale jako część praktyki obywatelskiej. Tak było i w kulturze prawnej Rzeczypospolitej, gdzie dominował „empiryczny kunszt" (M. Weber). Oznaczało to, że praktyka republikańska opiera się na wolnym ludzkim działaniu, które poprzedza i warunkuje pojawienie się reguł prawa, a nie odwrotnie[4]. Takie podejście do prawa oznacza sprecyzowany pogląd na władzę polityczną. Dobrze go oddaje polski termin „sprawowanie władzy", który nas prowadzi do zagadnienia władzy prawomocnej.

Zobowiązanie polityczne – podobnie jak autorytet – ma swoje znaki, symbole, potwierdzenia. Tak, jak św. Augustyn uważał, że ludzie widzą znaki autorytetu w urzędach, pozycji społecznej, własności, cudach, można zastanowić się czy możemy je wypatrzeć w odniesieniu do zobowiązania[5]. Tym bardziej, że obydwa pojęcia, ale i postawy zakładają, że wspólnota wymaga działań wedle akceptowanych reguł oraz ich uprawomocnienia. Co więcej, ich brak oznacza również próżnię moralną[6]. Społeczeństwa demoliberalne ze szczególną lubością niszczą autorytet (w tym autorytet moralny) a zobowiązanie polityczne poddają w wątpliwość za sprawą rozbudowanych uprawnień.

Istota zobowiązania ma także wymiar czasowy, który otwiera podwoje historii idei. Szczęśliwie temat jest dobrze opracowany. Pozostaje więc jedynie przypomnieć najważniejsze zagadnienia i problemy, jakie przedstawiła nam historia idei.

Jako „problem", oświetlający istotę polityki, pojawił się pewnego wczesnego poranka – tak o(d)powiada Kriton. I dotyczy jednej z najważniejszych decyzji moralnych jaką zna nasza kultura. Miała miejsce u progu nowego dnia, który miał być dniem ostatnim Sokratesa.

Godzi się zaznaczyć, że inspiracją tego artykułu nie jest Platoński *Fedon*, ani tym bardziej interpretacja jaką usiłowali jej nadać osiemnastowieczni rewolucjoniści, którzy w postawie Sokratesa chcieli zobaczyć przejaw obywatelskiego nieposłuszeństwa wobec niesprawiedliwego ustroju politycznego. Ta ostatnia interpretacja ma skądinąd potężny

---

4 M. Cichocki, *Rzeczpospolita – utracony skarb Europy*, [w:] J. Kloczkowski (red.), *Władza w polskiej tradycji politycznej. Idee i praktyka,* Kraków 2010, s. 37.

5 Św. Augustyn, *O państwie Bożym,* XX, 8.

6 Por. A. MacIntyre, *Secularization and Moral Change*, Oxford 1967, s. 53.

ładunek poznawczy, albowiem wzmocnił ją swoją wyobrażeniową reprezentacją Jacques-Louis David. Aluzja staje się alegorią i przez to jest nie tylko czytelna, ale także niesie określone treści. Francuskim *philosophes* udało się bowiem utrwalić przekonanie, że to ustrój monarchiczny jest ucieleśnieniem niesprawiedliwości (tak na scenę dziejów wkracza jedna z bardziej skutecznych ideokracji). A zatem, w tej perspektywie Sokrates musi się okazać pierwszym rewolucjonistą w dziejach Zachodu.

Inspirację przynosi *Kriton*. A znaczenia z niego płynące, są całkowicie przeciwrewolucyjne. W tym dialogu Platona po raz pierwszy pojawił się problem zobowiązania politycznego. W jakże jednak odmiennych okolicznościach!

Najważniejsze pytanie dotyczyło natury zobowiązania politycznego w demokracji. A w konsekwencji Sokrates ma pełne prawo zapytać, czy wiążą go prawa Aten nałożone na obywatela. „Przypatrz się więc, Sokratesie – powiedziałyby z pewnością prawa – czy my to słusznie mówimy, że niesprawiedliwie chcesz w tym wypadku z nami postąpić? „Myśmy ciebie zrodziły, wychowały, wykształciły, obsypały wszelkimi dobrami, jakimiśmy tylko mogły, i ciebie, i wszystkich innych obywateli, a jednak ogłaszamy wszem wobec i pozwalamy każdemu Ateńczykowi, który tylko zechce i uzyska prawa obywatelskie, przyjrzy się stosunkom w państwie i nam, prawom, a my mu się nie spodobamy, to wolno mu zabrać manatki i iść, dokąd zechce. […] Ale jeśli który z was siedzi na miejscu i widzi, jak: my tu sądzimy sprawy i jak my w ogóle państwem rządzimy, taki już, uważamy, czynem zawarł z nami umowę, że będzie spełniał wszystkie nasze rozkazy; więc kto nie słucha, ten potrójną, powiadamy, zbrodnię popełnia, bo nam, rodzicom własnym, nie jest powolny, i wychowawcom i umówiwszy się z nami o posłuszeństwo, ani nas nie słucha, ani nas nie przekonywa, jeżeli coś niedobrze robimy" (51c-e).

Za sprawą zobowiązania politycznego kwestia jest czytelnie postawiona: czy przeważy opinia wielu (sąd jako zakładnik ludu – demokracji) nad sądem rozumowym jednostki, która zna to, co prawe i sprawiedliwe? Pełne powagi pytanie dotyczy natury demokracji, gdzie rządzą opinie wielu. Co jednak dzieje się w obrębie wspólnoty politycznej, gdy człowiek orzeka, że lud nie ma racji? A wówczas wyłania się sytuacja paradoksalna. Sokrates, ucieleśnienie filozofii ateńskiej czasów demokracji, poddaje się autorytetowi praw ateńskich, podporządkowując swój prywatny sąd autorytetowi wyższemu[7].

[7] R. B. Friedman, *On the Concept of Authority in Political Philosophy*, [w:] R. E. Flathman (red.), *Concepts in Social & Political Philosophy*, New York 1973, s. 145.

Pojawia się również pytanie o konsekwencje moralne tak pojętego zobowiązania wobec swojej wspólnoty politycznej. Nie ulega bowiem wątpliwości, że szczególna pozycja Sokratesa płynie nie ze sprawowanej władzy, ale „bycia autorytetem". Ten autorytet płynie ze sposobu życia filozofa, ale nade wszystko z siły tworzenia przekonań. Św. Tomasz zauważa przy okazji wywodu na temat autorytatywnych przekonań, że "decydującym czynnikiem jest ustalenie, kto sprawia, że jego wypowiedź spotyka się ze zgodą; przez porównanie materia wypowiedzi, wobec której zapada zgoda, jest w pewnym sensie kwestią wtórną" (Ad primum sic proceditur. Videtur quod obiectum fidei non sit veritas prima. Illud enim videtur esse obiectum fidei quod nobis proponitur ad credendum)[8].

Osobiste argumenty intelektualne milkną wobec argumentów etycznych, „rodzinnych" i politycznych; za sprawą zobowiązania będziemy mogli mówić o patriotyzmie (gr. *pater* prowadzi nie tylko do *patria* (Homer) albo *patris* (Idomeneus) – ojczyzny, ale uprawnia również do stwierdzenia, że ojciec rodu jest sprawcą, autorem praw spajających wspólnotę) Zaś ziemia ojczysta – *patriotis* ma swoje etymologiczne pochodzenie od *patriotes* (patriota to krajan, ale i obywatel). Ta postawa przedkładania celów ważnych dla ojczyzny ponad osobiste, wywodzi się z gotowości ponoszenia za nią ofiar kosztem – dzisiaj powiedzielibyśmy – swojego „ja".

Na koniec pojawiają się w rozmowie Sokratesa z Kritonem argumenty metafizyczne i „kosmiczne". Niejako z istoty zobowiązania wobec ojczyzny wywieść należy reguły sprawiedliwości oraz ich znaczenie dla duszy. W porządku ziemskim człowiek może dokonywać czynów sprawiedliwych jedynie wówczas, gdy osiągnie harmonię duszy. Czy może istnieć państwo bez praw sprawiedliwych? Oczywiście może, ale wówczas zmienia się natura zobowiązania politycznego i polityki generalnie. Jaka jest więc natura zobowiązania (co/kogo z czym wiąże?).

Nieśmiertelność duszy pozwala rozważyć kwestię odpowiedzialności za swoje czyny (przede wszystkim władców) w porządku wiecznym. U końca dialogu, Platon, aby wykazać, że zobowiązanie jest kwestią ontologiczną, wykraczającą poza ludzki sąd, nadaje jej sankcję boską, która nakazuje zapytać czy obywatel prowadził życie zbożne, by móc spokojnie przystać na to, co niesie wyrok. „Więc daj spokój, zróbmy tak, skoro tak Bóg prowadzi" (ἔα τοίνυν, ὦ Κρίτων, καὶ πράττωμεν ταύτῃ, ἐπειδὴ ταύτῃ ὁ θεὸς ὑφηγεῖται).

---

[8] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologica, Summa Theologiae*, Londyn 1965, IIa-IIae, q. 1, a. 1, arg. 1.

Klasyczna definicja dobrego ustroju państwowego – tak, jak to przedstawia Platon w *Gorgiaszu* czy *Prawach* – jest wynikiem istotnego założenia, że największą szkodę przynosi państwu niezgoda co do tego, kto powinien rządzić. Ta niezgoda sprawia, że rywalizujące i zwalczające się fakcje stwarzają stan nieustannego wzburzenia i starcia. Tak więc, celem polityki jest harmonia lub zgoda obywateli na typ rządów i samych rządzących. Harmonia wymaga, aby państwo kultywowało cnoty i rządy prawa.

Wzór klasyczny odbiega od nowożytnego. A zatem, problem jawi się raczej jako pytanie o to czy takie pytania są nadal zasadne. Tutaj jednak należy się zgodzić z rzecznikami *via moderna*. Przepaść jest tak duża, że zmuszeni jesteśmy postawić na nowo pytania o zobowiązanie polityczne. Albowiem zmienia się nie tylko natura zobowiązania, ale również podejście do autorytetu.

Społeczeństwa nowoczesne, nazywane demoliberalnymi, nie mogą mieć nadziei na zgodę moralną, albowiem za sprawą Adama Fergusona o jego *Essay upon the History of Civil Society* (1767) dowiedzieliśmy się, że istotą nowoczesnej struktury społecznej jest konflikt. I tak późniejsi socjologowie oparli na koncepcji konfliktu swoje analizy społeczne (K. Marks, E. Durkheim).

Ten, który jest „w prawie", aby urzeczywistniać autorytet, rządzi w świecie skonfliktowanych opinii, które są równie „prywatne". Toteż nikt nie może sformułować prawomocnego żądania, aby z tego faktu wypływało prawo do zorganizowania społeczeństwa. Ani przymus (jak udowadnia H. Arendt), ani racjonalna argumentacja, ani też pospołu nie są w stanie doprowadzić do koordynacji woli jednostkowych. Skoro bowiem skończył się świat podzielanych poglądów i przekonań, pozostaje inna formuła, która wedle Tomasza Hobbesa (a potem Barucha Spinozy) charakteryzuje działania państwa nowożytnego: autorytatywna regulacja zachowań obywateli. Bowiem to państwo ma odpowiedni autorytet, aby stworzyć ramy reguł zachowania, w ramach których ludzie mogą urzeczywistniać swoje plany życiowe[9].

Tę sytuację społeczeństwa demoliberalnego dobrze recenzuje John S. Mill omawiając *Demokrację w Ameryce* Tocqueville'a (uwaga odnosi się do Amerykanów, ale można ją rozciągnąć na sposób myślenia i działania ludzi epoki nowoczesnej: demokracja „wprowadza w życie skłonność umy-

[9] T. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954, rozdz. XVI; B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, Warszawa 1916, rozdz. 16.

słu, która była tak często uznawana (*inculcated*) za jedyne wystarczające zabezpieczenie wobec zniewolenia umysłu (*mental slavery*) – odrzucenie autorytetu oraz potwierdzenie prawa do własnego sądu […]. Nie mają nawyku poszukiwania wskazówek ani w mądrości przodków, ani w oczywistej mądrości współczesnych, lecz domagają się, ażeby powody, dla których działają, nie przerastały poziomu ich własnego rozumienia spraw"[10].

Niemniej jednak, wraz z nastaniem demokracji nowożytnej kwestia zobowiązania politycznego powróciła z wielką siłą. I jako pierwszy uczynił to w 1895 roku Thomas Hill Green w swoich *Lectures on the Principles of Political Obligation*. Odpowiedź, jak zwykle w przypadku dziewiętnastowiecznych filozofów brytyjskich, padła dzięki metodzie rodem z filozofii analitycznej o wyraźnych nominalistycznych inspiracjach. Choć zarazem sytuuje się w polu filozofii moralnej. Wolność człowieka wyraża się nie poprzez wybór, ale poprzez zdolność utożsamienia siebie z prawdziwym dobrem, które ujawnia mu rozum. Ta determinacja, aby urzeczywistnić swoje „ja" konstytuuje akt woli, który nie jest ani arbitralny, ani tym bardziej determinowany otoczeniem. Takie samookreślenie osoby, zarazem rozumne i wolne, wypływa z samej osoby. Ostateczne dobro – jako idealny postulat moralny – sprowadza się do urzeczywistnienia osobistego charakteru. Jednak możliwe to jest jedynie w społeczeństwie poszczególnych osób, które pozostając sobą, znajdują swoją doskonałość w obrębie społecznej całości.

A zatem, z prawa naszego istnienia można wywieść istnienie obowiązków obywatelskich i politycznych. Analiza samych siebie prowadzi do nakazu urzeczywistnienia moralnego ideału w praktykach społecznych „jedynie za sprawą uznania wspólnego interesu, oraz poprzez wyrażenie tego uznania", iż jako „powinność" i „prawo" rodzi się moralność. Jednakże należy być świadomym, że „prawa nie mają swojego początku, zanim nie zaczną się obowiązki". Z uznania tego faktu wypływa zobowiązanie polityczne, albowiem instytucje życia politycznego czy obywatelskiego są konkretnym urzeczywistnieniem idei moralnych naszej generacji. Jednakże instytucje społeczne i polityczne są tak długo obligatoryjne, jak długo służą rozwojowi moralnego charakteru poszczególnych obywateli. Wola, a nie siła, jest podstawą istnienia państwa. Jego podstawowym zadaniem jest stać na straży dobra wspólnego[11].

---

[10] J. S. Mill, *Essays on Politics and Culture* (pod red. Gertrudy Himmelfarb), Garden City, N.Y. 1963, s. 241.

[11] „But in truth it is only as members of a society, as recognising common interests and objects, that individuals come to have these attributes and rights, and the power, which in a political society they have to obey is derived from the development and system-

Wraz z nawarstwianiem się nowoczesności problem różnorodności staje się jeszcze bardziej dotkliwy. I odnosi się już nie tylko do struktur społecznych, ale również języka, którego używamy do ich opisu. Żyjemy według różnorodnych, licznych i oderwanych pojęć, maksym życiowych, stylów życia. Rodzi to nie tylko pomieszanie języków i dezorientację poznawczą, ale także problemy z osobowością (tożsamość a role społeczne w teorii działania społecznego to kwestia, którą odłożymy na bok). Służą one do wyrażania wzajemnie sprzecznych ideałów społecznych i programów politycznych, ale zawsze wzorem jest pluralizm. Jednocześnie wyposażają nas w pluralistyczną retorykę polityczną, której celem jest ukrywanie głębi i powagi naszych konfliktów[12].

Jeśli na poziomie społecznym istnieje konflikt, to rodzi się pytanie o istotę zobowiązania politycznego. Czy istnieją instytucje polityczne odgrywające doniosłą rolę moralną, by móc oceniać decyzje prawne i polityczne? Na przykład takie, które mają autorytet lub zdolność oceniania spójność reguł sprawiedliwości. A co się dzieje, gdy rząd przestaje reprezentować wspólnotę polityczną?

Już Adam Ferguson stwierdził, że prawa społeczne i polityczne są środkami mającymi na celu dopasowanie sprzecznych roszczeń ważnych partii politycznych i zachowanie pokoju społecznego[13]. Ujawniają więc zasięg konfliktów oraz stopień, w jaki konflikty mają być tłumione. W rezultacie to, co polityczne zostaje stłumione przez to, co społeczne. Panowanie „społecznego" nad politycznością, jest zagrożeniem dla szlachetnej sztuki jaką była polityka. Tę uwagę Hannah Arendt o stałym przysłanianiu polityczności przez czynniki pozapolityczne warto wziąć pod uwagę.

Takim koronnym przykładem jest to, co się współcześnie dzieje z reprezentacją polityczną. Następuje, po wielokroć odnotowany (np. przez M.E. Warrena, D. Castiglione) „zwrot reprezentatywny"[14]. Polega on po pierwsze na wyczerpywaniu się klasycznej formuły reprezentanta politycznego. W to miejsce wkracza pojemna formuła reprezentanta jako rzecznika (sprawy lub ludzi), skoro reprezentanci polityczni przestają

---

atisation of those institutions for the regulation of a common life without which they would have no rights at all", Th. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*. Kitschener (Ontario), Batoche Books 1999, s. 85, 87, rozdz. A.

12 A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa 1999, s. 450.

13 A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, London, T. Cadell, 1782, I. 1, 3.

14 D. Castiglione, M. E. Warren, *Rethinking Democratic Representation: Eight Theoretical Issues*, referat na konferencji „Rethinking Democratic Representation", Centre for the Study of Democratic Institutions, University of British Columbia 2006.

reprezentować interesy społeczne. W tak opróżnioną przestrzeń wkraczają więc samorzutni reprezentanci tych interesów (eksperci, dziennikarze, lobbyści, celebryci).

Ze zwycięstwa sfery społecznej nad politycznością wynikają określone konsekwencje w sferze mowy i działania politycznego. Dominować zaczyna polityka obietnicy, zaś głównym orężem staje się kuszenie i uwodzenie elektoratu. Najważniejszy proces dokonuje się na styku psychologii i polityki, który sprowadza się do delikatnego popychania obywatela przez dobrotliwą władzę (Harvey Mansfield w nawiązaniu do bestselera z zakresu ekonomii używa specyficznego terminu – *nudge*). Dokonuje się to dzięki finezyjnym i wyrafinowanym technikom psychomanipulacji. Behewioralne nauki społeczne przygotowały politykom cały arsenał środków perswazji, dzięki którym następuje ustalenie dogodnej agendy publicznej, ale nakierowanej na sferę życia społecznego. W rezultacie mamy do czynienia z całkowitym zanurzeniem polityki w tym, co społeczne.

Nie tylko dochodzi do odrzucenia praw naturalnych, ale także dokonywane są manipulacje na naturze ludzkiej (zarówno w sferze biologicznej, jak i ideologicznej). Cele i dążenia społeczne przestają mieć sankcję wyższą, albowiem na wszystkich polach próbuje się dopełnić tego procesu, który Mark Lilla nazwał „Wielką separacją". Wspólnota polityczna traci moralny charakter a użyteczność wypełnia miejsce cnót (najczęściej użyteczność ma swoje zakorzenienie w swoistym, materialnie pojmowanym interesie). Polityczność zostaje najpierw zasłonięta a następnie zastąpiona tym, co społeczne. Polityka staje się zakładnikiem konfliktów społecznych. Te zaś, wraz z narastaniem materializmu i hedonizmu, sprowadzają się do kwestii ekonomicznych. Tym bardziej, że chciwość ma w znacznym stopniu te same korzenie, co władza. „Zachłanność jako forma woli mocy jest grzechem szczególnie rozpowszechnionym w czasach współczesnych, ponieważ współczesna technologia wyzwala w człowieku pokusę przeceniania możliwości eliminacji naturalnych zagrożeń oraz znaczenia tego faktu. Tak więc zachłanność stała się głównym grzechem w kulturze mieszczańskiej", pisał Reinhold Niebuhr[15].

Konflikt jako centralna kategoria społeczna, który generuje emocje, ale też z rozbudzania i kontrolowania emocji czyni istotę polityki, powoduje że członek danej wspólnoty politycznej coraz rzadziej odwołuje się do rozumu. Emocje, usytuowane przecież w duszy na poziomie serca

[15] R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: Human Nature,* New York 1943, t. l, s. 188–191.

(*thymos*) sprawiają, że obywatel zamienia się w gniewnego człowieka, który nie może dokonać zdrowego osądu sytuacji. Jego ocena sytuacji narusza reguły rozumności, gdyż jest skażona lub nadwyrężona przez przed- i subracjonalne pożądliwości oraz awersje.

Ta sytuacja, w jakiej się znalazł człowiek współczesny, całkowicie rozmija się z opisem Thomasa Greena. Wola, która wynika z metafizycznej potrzeby sprawdzenia co konstytuuje prawdziwą naturę obywatela, prowadzi do ustalenia czym jest dobro wspólne. Nawet jeśli zainteresowanie w ustanowieniu dobra wspólnego przybiera różne formy i znajduje swoje urzeczywistnienie w działaniu indywidualnym.

Należy uwzględnić i inny czynnik, który kulminuje się w deformacji woli. To skażenie przybiera dwie postaci: pychy lub specyficznej skłonności człowieka nowoczesnego, aby wchodzić w stan (znany od średniowiecza) upodobania i skłonności do *praesumptio*. W sferze poznania taki zabieg prowadzi do stałego domniemywania prawdy nie ufundowanej na stanie rzeczy. Bardzo często przybiera ta skłonność formę obrony swojego interesu lub egoizmu. W sferze działania staje się skłonnością do urzeczywistniania swoich chęci, bez względu na porządek prawny, by uczynić coś bez istotnego powodu (ratio) lub bez namysłu nad konsekwencjami czynu. I w konsekwencji, w obydwu przypadkach (w sferze teoretycznej i praktycznej), prowadzi do arogancji. Wiemy dzięki św. Tomaszowi z Akwinu, że taki człowiek traci przymioty obywatelskie, gdyż nie wykształcił *habitus* urzeczywistniania cnót moralnych i intelektualnych, niezbędnych, aby dokonać zdrowego sądu moralnego. Tam, gdzie nie ma praw moralnych i porządku ponadnaturalnego, zanika wolność. Sfera woli, miast tworzyć dobre prawa, popada w nieuporządkowaną aktywność, która całkowicie mija się ze sprawiedliwością.

Problem podstawowy nie dotyczy wszakże sfery li-tylko moralnej, albowiem opisany powyżej stan niesie brzemienne konsekwencje polityczne. Polityka staje się bowiem zarządzaniem rzeczami, a politycy zamieniają się w techników dystrybucji dóbr i emocji. To w praktyce oznacza oddanie wspólnoty politycznej na łup grup interesu. Miast klarownej reguły sprawiedliwości, powstaje gąszcz wzajemnie sprzecznych reguł prawnych, maskujących fikcję porządku prawnego. Sama formuła państwa prawa jest nie tylko oksymoronem. Staje się poręcznym zawołaniem, aby zapewnić specyficzny sztafaż słowny dla praktyk siłowych. Polityka jako aktywność sankcjonująca regułę sprawiedliwości zostaje wyparta przez swoisty darwinizm społeczny. Instytucje przedstawicielskie są dogodną areną, na której toczy się bezpardonowa walka o dostęp do stanowienia prawa. A przecież to dzięki idei sprawiedliwo-

ści możemy autorytatywnie wskazać tyrana i przez to zakreślić granice polityczności.

Tak jest w praktyce politycznej, którą w teorii zarządzają instytucje państwa. Deontologizacja państwa (oczywisty owoc współczesnego liberalizmu) sprawiła, że oczekiwania odnoszące się do tworzenia sieci zależności, gruntujących zobowiązanie polityczne, są nie tylko nieuzasadnione, ale również nieugruntowane w praktyce. Wedle Greena państwo powinno interweniować wówczas, gdy zagrożona jest wolność jednostki. Rozdysponowanie obowiązków polega na możliwości wyrażenia świadomej woli obywateli tak, aby mogli dochodzić swojej samo-realizacji. Takie kompetencje ma jedynie państwo narodowe.

Co więcej, opis i język stosowany do opisu nie mają nic z tej szlachetnej racjonalności, którą postuluje Green. Dwa wielkie procesy wchodzą w synergię. Obydwa równie destrukcyjne: „wydrenowanie" państwa z uprawnień i norm gruntujących zobowiązanie polityczne wspierany jest przez proces ogałacania języka ze znaczących pojęć w debacie publicznej. Język staje się skorupą, w której ani nie spodziewajmy się znaleźć ani ostrygi, ani tym bardziej perły. Wydrążaniu państwa towarzyszy znacząca redukcja możliwości języka. Konsekwencje są spektakularne. Do najbardziej znamiennych możemy zaliczyć uproszczenie (aż do granic możliwości) przekazu, aby miał jak najszerszy zasięg w obrębie *demos* oraz wulgaryzację języka. W sukurs przychodzi postępująca infantylizacja podmiotów działania politycznego. Na boku pozostawiam niszczący dyskusję publiczną wpływ popkultury.

Podsumujmy więc wyłożone wyżej argumenty. To, co obserwujemy jako współczesne praktyki polityczne, sytuuje się praktycznie poza politycznością. Zanegowanie istoty polityki przez instytucje i samych polityków wypływa z kilku podstawowych procesów, które zachodzą w społeczeństwie demoliberalnym. Pierwszy i najbardziej istotny dotyczy deontologizacji instytucji politycznych (zwłaszcza państwa). Zostaje ono nie tylko wydrążone z różnych elementarnych funkcji, które na dodatek wspierały prawa człowieka i obywatela. W konsekwencji nastąpiło zerwanie więzi pomiędzy władzą polityczną a obywatelem. To już nie „moja" władza" a sam obywatel został ogołocony w przestrzeni społeczeństwa urynkowionego z podstawowych prerogatyw. Państwo nie stanowi już formy sprawowania władzy na mocy zobowiązania politycznego.

Sam system instytucji sprawujących władzę usiłuje przeto środkami biurokratycznymi przy pomocy stale zmieniającego się zbioru procedur (przy tym same procedury przybierają proteuszowe kształty) narzucać rozwiązania i decyzje. Nic dziwnego, ze główne instrumenty kontroli

– w miejsce zobowiązania politycznego – sprowadzają się do nadzoru i kary. Z punktu widzenia historii idei jest rzeczą zabawną obserwować jak praktyki demoliberalne stosują się do reguł opisanych przez człowieka o zupełnie innej orientacji intelektualnej.

Trzeba przy tym zaznaczyć, że zarządzanie rzeczami i emocjami nie ma nic wspólnego z wolnością ani tym bardziej sprawiedliwością. Dystrybucja i redystrybucja dóbr społecznie pożądanych rządzi się zupełnie innymi prawami niż sprawiedliwość. I jest wypadkową miejsca, pozycji, siły przetargowej danej grupy interesu. Wbrew teoretykom pluralizmu (takim chociażby jak David Truman) wcale z takiego starcia grup w oceanie interesów nie wyłania się wolność. Targowanie się o pozycję, a zajęcie dobrej pozycji pozwala na dostęp do dóbr oznacza, że zwycięża reguła silniejszego. Zaś poszczególne grupy interesu rozlicza się nie z dozy wolności, którą wprowadzają w tym konflikcie interesów, ale z efektywności.

Polityczność niejako wyparowuje w tej nieustannej walce o dostęp do dóbr. Tą maszyną, która pozwala szacować środki i je wyceniać, a następnie rozdzielać, jest biurokracja państwowa. Jedna z najbardziej zabawnych iluzji neoliberalnych polegała na tym, że deontologizacja państwa miała przynieść ograniczenie administracji publicznej. Proces jest wręcz odwrotny.

Polityk sam pozbawia się narzędzi sprawowania władzy w znaczeniu scalania wspólnoty politycznej. Rola menedżera lub wręcz buchaltera stosującego środki podpowiedziane przez biurokrację, a więc środki biurokratyczne, jest nadzwyczaj wygodna. Może bowiem przybrać pozę pana i dobroczyńcy, dystrybuującego dobra wedle znanego sobie tylko klucza. Pierwotnie te reguły ustalały interesy partyjne lub sondaże wyborcze. Wraz z umacnianiem się praktyk trybalnych pozostaje tylko arbitralna wola zaspakajania interesów definiowanych przez najbliższe otoczenie. Tym bardziej, że istnieje strukturalny deficyt dóbr społecznie pożądanych.

Nie możemy zapominać, że współczesna polityka 'dzieje się' w wieku terapeutycznym. Toteż i władanie, które jest czynnością na wskroś polityczną, musi zmienić swoją zawartość i formę. Polityk we współczesnej demokracji liberalnej zamienia się w terapeutę tonizującego żądania i roszczenia masowe, które sam po części rozbudza, używając delikatnych pchnięć (*nudge*). Zbiorowa terapia nie wypływa z nakazu polityczności. Jest rodzajem masażu psychicznego, który ma zadanie obniżać poziom konfliktu.

Ujmując to generalnie: niesłychanie trudno przy takich formach rządzenia nie tylko zakreślić horyzont polityki jako takiej, ale również znaleźć obszar polityczności. W sferze języka politycznego pozostaje

jedynie milczenie. Milczenie oponenta można osiągnąć poprzez zakrzyczenie. Najbardziej usłużne w tym względzie są środki masowej komunikacji. Stymulowanie i zarządzanie sferą komunikacji publicznej to jedno z głównych zajęć specjalistów od marketingu. W sferze aktywności działanie polityczne zostaje praktycznie zredukowane do pokazów siły. W obydwu przypadkach mamy do czynienia z przemocą jako głównym orężem działania i mówienia.

Żadna z oczywistych odmian zobowiązania politycznego: opierających się na zgodzie, wdzięczności, bezstronności, przynależności lub zrzeszeniu oraz na naturalnym obowiązku, którą analizuje chociażby Dagger, choć podobną klasyfikację stosuje Simmons w swojej pracy, nie jest możliwa bez warunku wstępnego wszelkiej polityki: kierowania się sprawiedliwością.

Przemoc najczęściej wchodzi w rozbrat ze sprawiedliwością. Jedynie w praktykach rewolucyjnych staje się synonimem sprawiedliwości Ani tym bardziej nie ustanawia *arché* polityki (nazywanej często politycznością) tak, jak ją odczytujemy w kręgu kulturowym Zachodu. A przez to chwila, w której przeważać zaczyna polityka oparta przede wszystkim na użyciu siły (fizycznej, symbolicznej czy w jakiekolwiek innej postaci, ale zakamuflowanej poprzez socjotechnikę), oznacza wejście w nową epokę. Czy wyznacza ona zarazem kres demokracji liberalnej? Pytanie pozostaje jeszcze otwarte.

To nie przypadek, że Fryderyk Nietzsche zbudował swoją filozofię mocy na odrzuceniu spuścizny Sokratesa. Jego banalnym współczesnym adeptom, kierujących się maksymą samorealizacji bez barier i hamulców, Sokrates może posłużyć co najwyżej jako ekspert od nieposłuszeństwa obywatelskiego.

Nie zmienia to jednak faktu, że cała historia zobowiązania politycznego rozpoczęła się owego poranka, kiedy to Kriton budzi Sokratesa z brzemiennego w znaczenia snu.

Streszczenie

Podstawowy problem dotyczy natury zobowiązania. Kiedy jednak podążymy drogą zaproponowaną przez Sokratesa w rozmowie z Kritonem, okazuje się, że argumentacja wprowadza nas w sedno zagadnień związanych z władzą i wspólnotą polityczną. Zobowiązanie nabiera cech polityczności, umożliwiając refleksję nad miejscem i znaczeniem praw tworzących określony porządek polityczny. Rozważenie ich mocy prowadzi do pytania o źródła autorytetu politycznego oraz konsekwencje, jakie

płyną z uznania zobowiązania jako reguły postępowania w wymiarze jednostkowym, jak i całej wspólnoty politycznej. W warunkach nowoczesności, kiedy instytucje demoliberalne usankcjonowała zasada uprawomocnienia, kwestia zobowiązania politycznego staje się centralna w zakreśleniu pola polityki. Pozostaje pytaniem otwartym czy zobowiązanie, które w porządku logicznym jest przypadłością, w sferze praktyki może w sposób decydujący określać istotę polityki.

Tomasz Żyro

Obligation and the Political

A basic question being addressed in the article concerns a peculiar moment when obligation enters into arena of the political. And thus, it becomes political obligations that adumbrates a new ideational dimension. An interesting cluster of ideas is located In the dimension. Ideas referring to political obligation we can find in Plato's Crito. Origins of reflection upon the political obligation are laid down by Socrates in his last days before drinking hemlock. He poses several perennial questions that are of foundational nature. Laws organizing the political community, that since then we know as a 'patria', do not arrogate certain strictures. They rather corroborate citizens' obedience. And whereby authority stems from them. Assuming the modern perspective the political obligation brings about otus that legitimizes civil disobedience. But 'via antiqua' presumes that it brings the order into human behavior and into community. And as such it is essential to the politics. Thus, legitimacy, authority, laws, justice, state delineate boundaries of the domain called the political where obligation constitutes the salient place.

Key words: *obligation, power, authority, legitimisation, motherland, patriotism, laws, justice*

Bibliografia

Św. Augustyn, *O państwie Bożym*, Warszawa 1987.
J. Baszkiewicz, *Władza*, Wrocław 1999.
J. T. Bookman, *Plato on Political Obligation*, „The Western Political Quarterly" 1972, nr 25.
M. Cichocki, *Rzeczpospolita – utracony skarb Europy*, [w:] J. Kłoczkowski (red.), *Władza w polskiej tradycji politycznej. Idee i praktyka*, Kraków 2010.

R. B. Friedman, *On the Concept of Authority in Political Philosophy*, [w:] R. E. Flathman (red.), *Concepts in Social & Political Philosophy*, New York 1973.
Th. Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa 1954.
G. Klosko, *Political Obligations*, Oxford 2005.
A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa 1999.
A. MacIntyre, *Secularization and Moral Change*, Oxford 1967.
R. Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: Human Nature*, t. l, New York 1943.
Platon, *Kriton*, Warszawa 1967.
A. J. Simmons, *Moral Principles and Political Obligation*, Princeton 1979.
B. Spinoza, *Traktat teologiczno-polityczny*, Warszawa 1916.
Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, Londyn 1965.
G. Vlastos, *Socrates on Political Obedience and Disobedience*, „The Yale Review" 1974, nr 63.
A. D. M. Walker, *Political Obligation and the Argument from Gratitude*, „Philosophy and Public Affairs" 1998, nr 17.