

Magdalena Kielkowicz-Werner

Indywidualizm a dobro wspólne : czy myśl amerykańskiego oświecenia może być wciąż aktualna?

Diametros nr 37, 34-50

2013

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

INDYWIDUALIZM A DOBRO WSPÓLNE. CZY MYŚL AMERYKAŃSKIEGO OŚWIECENIA MOŻE BYĆ WCIAŻ AKTUALNA?

– Magdalena Kielkowicz-Werner –

Abstract. The origins of the United States of America are highly interesting if we are to investigate the relations between the idea of individualism and the idea (the postulate) of the common good. This is because we can empirically discriminate the real processes of creating a society in fact from its very beginning (which is not possible, for example, in Europe). Thus, we can also get to know how certain philosophical as well as religious ideas influenced these processes. The considerations are not only historical. The American society is still the reference point for many societies, and for the European Union too. Hence, I will try to characterize very briefly what it could mean to model the EU on the USA.

Keywords: B. Franklin, the United States of America, community, common good, individualism.

Uwagi wstępne

W roku 1879 George S. Hall wyraził opinię, że filozofowie są w Ameryce taką rzadkością jak zmię w Norwegii¹. Potwierdza to opinię Alexisa de Tocqueville’a. Powiada on, że w żadnym cywilizowanym kraju nie poświęca się filozofii tak mało czasu jak właśnie w Ameryce². Opinia ta wyda się nam jawnie absurdalna, jeśli pominiemy kontekst czasowy i weźmiemy pod uwagę dzisiejsze znaczenie filozofii amerykańskiej, ale sądzę, że należałoby ją osłabić także wzięwszy pod uwagę osiemnastowieczne realia. Nie dotyczy ona bowiem filozofii społecznej i politycznej, szczególnie tej z okresu amerykańskiego oświecenia. Jest to przecież czas rewolucji, w której „konstytuujący się twór państwowy poszukiwał ideowych, politycznych, filozoficznych i społeczno-kulturowych inspiracji, które mogłyby posłużyć jako podstawa teoretyczna dokonujących się przemian”³. Po latach purytańskiej teokracji, wspieranej przez koncepcje Cottona Mathera i teorie predestynacji, w społeczeństwie amerykańskim przychodzi czas rozkwitu nowego hu-

¹ Patrz Krzywicki [1958].

² Tocqueville [2005] s. 397.

³ Michina [2005] s. 22.

manizmu. W rezultacie pojawienia się idei człowieka wolnego i doskonalącego się powstaje także nowa koncepcja odpowiedzialności społecznej⁴.

Relacja między jednostką a wspólnotą była kluczowym problemem w kształtującym się organizmie państwowym Stanów Zjednoczonych. Budowanie struktur państwowych w opozycji do merkantylistycznego Imperium Brytyjskiego wymagało stworzenia nowej jakości politycznej, godzącej w doświadczenie wolności, towarzyszące zagospodarowywaniu nowego kontynentu (wolności politycznej, jak również wolności sumienia i religii) z potrzebą wytworzenia sfery publicznej, składającej się z odpowiedzialnych i zaangażowanych obywateli. W związku z tym zastanawiano się, jakie wartości powinny być realizowane przez jednostki, aby umożliwić realizację dobra wszystkich obywateli. Można powiedzieć, iż przyjęte założenie wyjściowe było odwrotnością późniejszego hasła J.F. Kennedy'ego: nie pytaj co obywatel może zrobić dla państwa, lecz co państwo może zrobić dla obywatela⁵. Dobro ogółu stanowiło sumę dóbr jednostek, a w każdym razie coś ściśle powiązanego z dobrem jednostek (dziś moglibyśmy powiedzieć, że dobro wspólne było w istocie redukowalne do dóbr poszczególnych obywateli; innymi słowy, nie można powiedzieć nic o dobru wspólnym, czego nie dałoby się przetłumaczyć na wypowiedź o dobru konkretnego człowieka). Tak zdecydowane postawienie sprawy jednostki wynikało z doświadczeń kolonistów z Imperium, które obciążało ich coraz to nowymi podatkami. Widać tu, że rewolucja amerykańska stworzyła ciekawy kontekst rozważań o dobru wspólnym. Można rzec, iż skuteczność wolnościowego buntu przeciw dotychczasowej formie wspólnoty, pozostającej pod panowaniem brytyjskim i pod tym panowaniem wytworzonej, wymagała wypracowania nowej formy wspólnoty, spajającej społeczność niezależnego państwa.

Rozważanie idei tworzących wspólnotę Amerykanów nie ma jednak tylko wartości historycznej. Stany Zjednoczone są bowiem wciąż punktem odniesienia dla innych państw, które aktualnie przechodzą transformację ustrojową i społeczną, a także dla Unii Europejskiej, w ramach której pojawiają się tendencje federalistyczne. Należałoby zatem nadać jakieś precyzyjniejsze znaczenie *czerpaniu z idei oraz doświadczeń Amerykanów*.

⁴ Patrz Parrington [1968].

⁵ W oryginale: *Ask not what your country can do for you, ask what you can do for your country*. Zdanie wypowiedziane podczas zaprzysiężenia na urząd prezydenta w 1961 roku.

Dobro wspólne

Prekonstytucyjne doświadczenia Ameryki, a więc także prekonstytucyjne pojęcie wspólnoty, sięgają początków kolonizacji. Osadnictwo na nowych terenach i wyjątkowa mobilność ludności wytworzyły w amerykańskim społeczeństwie kulturę skupioną na łagodzeniu konfliktów. Pierwsze społeczności zrzeszały się w celu obrony zdobytego terenu i reagowały na zagrożenia płynące z zewnątrz. Wewnętrzna spójność grupy sprzyjała przetrwaniu. Jak wskazują badania, swoistość amerykańskiego procesu narodotwórczego, z jednej strony bardzo spontanicznego, z drugiej strony sterowanego odgórnymi regulacjami terytorialnymi, wytworzyła specyficzne cechy amerykańskiego społeczeństwa. Jedną z nich, na którą wskazywał Tocqueville, jest ogromna rola stowarzyszeń i organizacji dobrowolnych. Wydaje się, że to właśnie one stworzyły pierwsze wspólnoty. To one stanowiły grunt, na którym refleksja o dobru wspólnym mogła wyrosnąć.

Kontrakt społeczny *Mayflower Compact* był pierwszym formalnym porozumieniem purytańskich pielgrzymów. Zobowiązywali się oni przestrzegać praw stanowionych przez wybranych przywódców w celu zachowania ładu, praworządności i wspólnotowego działania⁶. Ponadto należy wymienić karty kolonialne, gwarancje praw dla mieszkańców poszczególnych koloni, a także *Fundamental Orders of Connecticut* z 1639 roku, zawierające gwarancje praw obywatelskich. Trzeba pamiętać, że *Deklaracja Niepodległości*, *Akty Konfederacji* i ostatecznie *Konstytucja Stanów Zjednoczonych* (1787)⁷ były rezultatem doświadczeń mniejszych społeczności oraz burzliwego czasu tzw. Herbatki Bostońskiej. Tym mianem określa się wydarzenia mające miejsce 16 grudnia 1773 roku, które ostatecznie doprowadziły do wybuchu rewolucji. Konstytucja zresztą nie została przyjęta bez głosów sprzeciwu. Dyskusje pomiędzy federalistami i antyfederalistami (przeciwnikami konstytucji) trwały bez mała dwa lata. Sformalizowano w ten sposób pewien konsensus społeczny – porozumienie, opierające się na wskazaniu celu, którym będzie dobro ogółu.

Funkcją dobra wspólnego jest w pierwszej kolejności jednoczenie członków wspólnoty zorganizowanej w postać państwa. Republikańskie ideały nie są realizowane jedynie na drodze rezygnacji z własnych interesów. Ich urzeczywistnienie dochodzi do skutku dzięki świadomości obywateli, że ta rezygnacja prowadzi do społecznej korzyści – ładu i porządku.

⁶ Patrz Tindall, Shi [2002].

⁷ Więcej na ten temat: Pułło [1997].

Realizacja tak rozumianego dobra wspólnego staje się zadaniem państwa. Realizuje je ono poprzez instytucje i stanowione prawo; tworzy ramy, w których jednostki mogą się rozwijać.

Etyka perfekcjonistyczna Benjamina Franklina

Jednym z pierwszych teoretyków amerykańskich, którzy podjęli rozważania o dobru wspólnym, był Benjamin Franklin (1706–1790). Biografowie określają go jako wynalazcę, dyplomate, nauczyciela, filozofa, dziennikarza i w końcu wydawcę⁸. Stał się także wciąż aktualnym wzorem amerykańskiego obywatela, który dzięki pracy nad swoim charakterem i przyzwyczajeniami wydobywa się z biednego środowiska rodzinnego, dochodzi do bogactwa, sławy i uznania w filadelfijskim życiu politycznym.

W chwili podpisywania Konstytucji Stanów Zjednoczonych Benjamin Franklin był najstarszym z Ojców Założycieli. Różnica wieku między nim a innym znanym sygnatariuszem Deklaracji, Alexandrem Hamiltonem, wynosiła ponad pięćdziesiąt lat⁹. Metrykalna różnica byłaby może bez znaczenia gdyby nie fakt, że znacząco wpłynęła na zainteresowania filozoficzne Franklina. Czas kształtowania się jego poglądów etycznych i politycznych przypada na pierwszą połowę XVIII wieku. Z pasją czytuje on poezję Aleksandra Pope'a, podziwia Josepha Addisona za *The Spectator*, inspiruje się Monteskiuszem. I choć nie był jedynym przedstawicielem nowego spojrzenia na świat i społeczną organizację, to na pewno pchnął amerykańską refleksję filozoficzną w nową stronę – w kierunku pragmatyzmu i indywidualizmu.

Szczególną uwagę Franklin poświęcił problemowi doskonałości moralnej. Podążając za Arystotelesem, twierdził, że „żadna z cnót nie jest nam z natury wrodzona [...], nie staje się udziałem naszym ani dzięki naturze, ani wbrew naturze, lecz z natury jesteśmy zdolni do ich nabywania”¹⁰. Podobnie jak malarz uczy się malować obrazy, tak człowiek dzięki swojemu rozumowi jest w stanie wejść na drogę moralnej doskonałości (*The way to Virtue*). Na tej drodze wytwarza trwałą dyspozycję do właściwych czynów. Używając porównania bardziej dziś nośnego – cnota jest rezultatem czegoś na kształt treningu, podobnie jak trwała zdolność do wykonywania pewnych czynności fizycznych właściwa sportowcom.

W swojej *Autobiografii* (1757), pisanej – jak sam zaznacza – dla pożytku młodzieży, Franklin w osobistym tonie pokazuje drogę wiodącą do moralnej do-

⁸ Patrz Source [1975] s. 550.

⁹ Patrz Stourzh [1953] s. 1093-1094.

¹⁰ Arystoteles [1982] s. 43.

skonałości. Spisał tam cnoty, których codzienne praktykowanie miało zbliżyć człowieka stopniowo do celu. Po dokładnym przeanalizowaniu propozycji ówczesnych filozofów wyliczył 13 cnót moralnych (tzw. *Art of Virtue*):

UMIAR <i>temperance</i> – w jedzeniu i picciu, MILCZENIE <i>silence</i> – unikaj próżnej rozmowy, ŁAD <i>order</i> – pośród przedmiotów i myśli, POSTANOWIENIE <i>resolution</i> – dotrzymuj postanowień, OSZCZEDNOŚĆ <i>frugality</i> – w gospodarowaniu dobrami PRACOWITOŚĆ <i>industry</i> – nie trać czasu, SZCZEROŚĆ <i>sincerity</i> – nie oszukuj, bądź sprawiedliwy,	SPRAWIEDLIWOŚĆ <i>justice</i> – nie krzywdź, POWŚCIAGLIWOŚĆ <i>moderation</i> – unikaj radykalności, CZYSTOŚĆ <i>cleanliness</i> – ciała, ubioru, SPOKÓJ <i>tranquillity</i> – zachowaj spokój umysłu, SUROWOŚĆ CIELESNA <i>chastity</i> – używaj płci tylko dla zdrowia lub potomstwa, POKORA <i>humility</i> – naśladuj Jezusa i Sokratesa ¹¹ .
--	---

Nie wydaje się, aby przywołanie tych, a nie innych cnót miało jakąś konkretną inspirację. Stanowią one połączenie tradycji purytańsko-kapitalistycznej, inspiracji chrześcijańskich i klasycznych (greckich). Dla nabrania odpowiedniego zwyczaju (w rozumieniu Arystotelesowskiego *habitus* – dyspozycji do dobrego działania), Franklin proponował metodę małych kroków. Zgodnie z jego zaleceniem, cnoty powinno się praktykować kolejno, każdą nie dłużej niż tydzień. Motywację dla człowieka powinien stanowić także dobrze pojęty interes własny¹². Związek między praktykowaniem cnót a pomyślnością był więc ścisły. Autor własnym przykładem pokazywał, jak osiągnął sukces życiowy dzięki ciężkiej pracy nad samym sobą (w amerykańskiej refleksji używa się kategorii *self-made man*). Cnoty mają więc funkcję utylitarną i jako takie stały się u Franklina motywacją do działania praktycznego. Cnota się opłaca.

W tym kontekście należy spytać, jak dążenie do moralnej doskonałości łączy się z ideą dobra wspólnego pojętego jako ład i przestrzeń rozwoju jednostki. Po pierwsze, jak łatwo zauważyć, cnoty takie jak dotrzymywanie obietnic, pracowitość, szczerłość, sprawiedliwość, odnoszą się nie tylko do jednostki, lecz przede wszystkim mają wpływ na życie społeczne. Pożytek z dobrego postępowania człowieka odnosi społeczeństwo jako całość. Po drugie, Franklin proponował nowe podejście do relacji międzyludzkich. Podstawy porządku społecznego (*proper*

¹¹ Wymienione za: Franklin [1964] s. 92.

¹² Więcej na ten temat: Fiering [1978] s. 199-223.

social order) upatrywał w dialogu. Aby jednak prawdziwy dialog był możliwy, należy doskonalić się w ostatniej z cnot – pokorze. Ta, w parze z powściągliwością, była postulowaną cechą obywateli kształtującej się społeczności amerykańskiej¹³.

W opinii Franklina najlepszym obszarem praktykowania i nabywania cnot jest pluralistyczne państwo, które kształci w obywatelach umiejętności odnajdywania płaszczyzny porozumienia. Pomocne w tym dziele są instytucje państwowe, jak również pozapaństwowe stowarzyszenia – lokalne i religijne. Tym sposobem religia może służyć dobru wspólnemu. Współczesne amerykańskie *credo* jest syntezą religijnych regulacji pierwszych wspólnot wyznaniowych oraz silnych nurtów indywidualistycznych, zapoczątkowanych przez Franklina i kontynuowanych przez Ralpha Waldo Emersona (kategoria *self-reliance*).

Znaczenie religii

Franklin zauważył, że wykluczenie religii może pociągać za sobą negatywne konsekwencje dla społeczeństwa. W walce o tolerancję religijną stał się orędownikiem każdej religii. Swoje stanowisko jasno wyłożył w dyskusjach na temat ludzkiej natury, prowadzonych w roku 1757 oraz w liście do Ezry Stillesa z 1790 roku. W pierwszym z listów, jakby wątpiąc w możliwości ludzkiego rozumu, napisał:

Możliwe, że dla Ciebie nie jest niczym trudnym prowadzić życie cnotliwe, bez oparcia w żadnej Religii [...], jednak spójrz jak wielka jest rzesza tych Kobiet i Mężczyzn, którzy są z natury swej słabi [...], oni potrzebują religijnej motywacji, która powstrzymałaby ich od występków; wsparła ich cnotliwe postępowanie; zachowała je w nich przez praktykę do czasu aż stanie się to, dla ich własnego [moralnego – przyp. M.K.-W.] bezpieczeństwa – ich zwyczajem¹⁴.

Gdy Stilles zapytał o wyznawaną przez niego religię, Franklin sformułował swoje – jak sam to określił – *credo*. Czytamy:

Wierzę w jedyne Boga, stwórcę wszechświata, wierzę, że rządzi on nim przez swoją opatrność, że należy go czcić, że służymy mu najlepiej czyniąc dobro innym jego dzieciom¹⁵.

¹³ Więcej na ten temat: Forde [1992] s. 357-368.

¹⁴ Franklin [2004a] s. 272 – tłumaczenie moje.

¹⁵ Franklin [1964] s. 88.

Podobną opinię wyraził w korespondencji z Josiah i Abiah Franklin¹⁶. Stwierdził tam, że nie słowa, lecz czyn i jego konsekwencje liczą się w najwyższym stopniu. Jak widać, Franklin nie kwestionował przekonania, że świat obdarzony jest boską opatrnością i boskim ładem moralnym. To przekonanie oraz wiara w nieśmiertelną duszę, były dla niego składnikami każdej „zdrowej religii”. Dostrzegał również pozytywne konsekwencje płynące dla całego społeczeństwa z życia zaangażowanego religijnie oraz z obecności pastorów, którzy wpajają pozytywne przesłanie o stosunkach międzyludzkich. Wiara nie jest według niego indywidualnym darem, lecz czynnikiem społecznie pożytecznym, wspierającym przestrzeganie prawa i budującym wspólnotę.

Przekłada się to również na praktyczne funkcjonowanie systemu demokratycznego. Jak podkreślał Franklin, religia wzmacnia moralność obywateli. W ten sposób ukształtowani nie potrzebują zewnętrznego władcy (chodziło tu przede wszystkim o władzę brytyjskie), lecz zdolni są do samodzielnego stanowienia i egzekwowania praw. Tym sposobem Franklin umieszczał religię (właściwie trzeba powiedzieć – różne religie) pośród fundamentów niepodległego państwa¹⁷. Pisze o tym także Tocqueville:

Spółceństwowom anglo-amerykańskim początek dała religia i nie należy o tym zapominać. W Stanach Zjednoczonych religia spleciona jest więc ze wszystkimi narodowymi zwyczajami i ze wszystkimi uczuciami, jakie ludzie żywią wobec ojczyzny. To nadaje jej szczególną siłę¹⁸.

W ustach Franklina słowo „religia” jest znakiem pewnego pojęcia ogólnego, a więc nie funkcjonuje jako nazwa jednostkowa, odnosząca się to jakiejś konkretnej religii. Chodzi o wszelkie (przynajmniej te znane Franklinowi) religie i zarazem o religijność jako taką. Świeckość państwa, o ile ją pojąć jako brak związku z konkretną religią, nie kłóci się z poglądem, że religijność obywateli przez swe moralne konsekwencje stanowi jeden z kluczowych fundamentów państwa.

Takiemu ujęciu sprawy można zarzucić, że traktuje religię czy religijność instrumentalnie. Religijność prowadzi do doskonałości jednostki słabe, podczas gdy jednostki silne, w opinii Franklina (tak wynika z zacytowanych wyżej słów), nie potrzebują tego rodzaju motywacji i wsparcia. Z drugiej strony zauważmy, że z perspektywy budowania ładu społecznego, ładu w państwie, podejście do

¹⁶ Franklin [2004b] s. 173.

¹⁷ Więcej o powiązaniu ekonomii, polityki i wizji społeczeństwa u Benjamina Franklina, patrz McCoy [1978] s. 605-628.

¹⁸ Tocqueville [2005] s. 399.

wszystkich czynników kształtujących człowieka jest z natury swej instrumentalne. Nie znaczy to jednak, że jest takie we wszystkich możliwych perspektywach. Z punktu widzenia jednostki albo z punktu widzenia kapłana sprawa może wyglądać (i rzeczywiście wygląda) inaczej. Dla Franklina i jemu współczesnych było jednak jasne, że państwo nie może troszczyć się o życie wieczne swych obywateli. Ponieważ troszczy się o ich kondycję doczesną w takim zakresie, w jakim obywatele na to się zgadzają, to w oczywisty sposób interesuje się tym wszystkim, co służy zachowaniu ładu i dobrego funkcjonowania wspólnoty. Wracając do wcześniej poruszonej sprawy – świeckość państwa nie polega na tym, że życie religijne nie ma wpływu na życie publiczne i pozostaje wyłącznie w sferze prywatnej, lecz polega właśnie na przyjęciu tej instrumentalnej perspektywy: religijności obywateli należy sprzyjać wszędzie tam, gdzie wiąże się to z korzyścią wspólnoty. Tej instrumentalnej perspektywy nie przyjmuje państwo, które do zakresu swych kompetencji przyjmuje kapłańską troskę o życie wieczne jednostki, a więc państwo teokratyczne. Nie przyjmuje jej jednak także państwo, które przypisuje sobie troskę o życie doczesne w związku z zadekretowanym nieistnieniem życia wiecznego. Chodzi tu o państwo jawnie antyreligijne, jak również o takie, które spycha religijność do wąskiej sfery prywatnej w przekonaniu, że jej obecność w sferze publicznej prowadzi z konieczności do teokracji. Na tym tle widać specyfikę podejścia amerykańskiego – instrumentalnego lub pragmatycznego.

Self-made man w państwie

Rozważania Franklina o relacjach między jednostką a społeczeństwem, między indywidualizmem a dobrem wspólnym, podejmuje później wielu amerykańskich myślicieli. Rozwiązywanie tych problemów to przede wszystkim poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o podstawowe wartości w każdym systemie demokratycznym, który, jak pisze J. Bovar, ma być czymś więcej niż głosowaniem dwóch wilków i owcy, co zjeść na obiad¹⁹.

Kontynuatorem Franklina jest znany z tzw. *Intelektualnej Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych*, Ralph Waldo Emerson. Chociaż można go uznać za wyraziciela amerykańskiego indywidualizmu, to jednak, podobnie jak Franklin, poszukiwał związków i zależności między tym, co przynależy jednostce, i tym, co istotne dla społeczności. W jego opinii bowiem „samorealizacja jednostki może nastąpić tylko w państwie o demokratycznym ustroju”²⁰. Tę opinie podzielał

¹⁹ Cyt. za: Kaiser-Lechowicz [2006] s. 245.

²⁰ Kaiser-Lechowicz [2006] s. 248.

Tocqueville. Radykalną formę indywidualizmu definiuje on jako „uczucie, które sprawia, że każdy obywatel izoluje się od zbiorowości i trzyma na uboczu wraz ze swoją rodziną i przyjaciółmi. Stwarzając sobie w ten sposób na własny użytek małe społeczeństwo, pozostawia wielkie społeczeństwo swoim własnym losom”²¹. To najgorsze następstwo demokratycznego założenia równości wszystkich obywateli, ponieważ „równość umieszcza ludzi w jednym rzędzie, nie wiążąc ich ze sobą w żaden sposób”²². Rozwiązaniem tej „choroby demokracji” jest dobrowolne stowarzyszanie się ludzi, zrzeszanie się w celu osiągnięcia wspólnego celu. Stowarzyszenia zajmują miejsce potężnych jednostek, zdolnych do samodzielnego dokonywania wielkich rzeczy. W demokracji jednostka jest niezależna, lecz także słaba. Musi dla „współdziałania przekonać innych, że jej osobisty interes wymaga dobrowolnego połączenia wysiłków z wysiłkami innych ludzi”²³. Zauważmy, że na linii *państwo – jednostka* może dochodzić do patologii dwóch rodzajów: (a) wobec słabości jednostki wzrasta moc państwa, które przeistacza się w niezależny od jednostek byt i w końcu zwraca się przeciw nim; (b) w rezultacie swej słabości jednostka staje się obojętna na wszystkie sprawy, które jej bezpośrednio nie dotyczą, a w konsekwencji znów państwo, pozostawione niejako same sobie, przeistacza się w samodzielny i obcy byt, w opozycji do którego jednostka sytuuje samą siebie. Zrzeszenia jednostek jawią się zatem z jednej strony jako łącznik słabej jednostki z państwem, jak również jako narzędzie wpływu jednostki na państwo i zarazem pewne środowisko chroniące jednostkę przed państwem nazbyt rozbudowanym. Nie można zapominać, że wciąż to jednostka jest tu podmiotem najwyższej wartości. Ostatecznie konkluzją Tocqueville'a jest więc przekonanie, że „silne państwo nie może istnieć bez samodzielnych jednostek”²⁴. Samodzielność zaś – dodałby Franklin – należy łączyć z moralnością, a moralność, nie będąc czymś danym, musi zostać przez każdą jednostkę wypracowana. W ten sposób – o czym wspomnimy także w dalszej części rozważań – wraz z usytuowaniem jednostki w centrum systemu wartości, sytuuje się ją także, by tak rzec, w przestrzeni powinności i obowiązków.

Jednostka i wspólnota – kontekst współczesny; kontekst europejski

Można rzec, iż Franklin, proponując Amerykanom pewien elementarz etyczny, stworzył również przepis na amerykańską demokrację. W jej ramach

²¹ Tocqueville [2005] s. 481.

²² Ibidem, s. 484.

²³ Ibidem, s. 492.

²⁴ Kaiser-Lechowicz [2006] s. 247.

pragmatyczne (nastawione na zysk i sukces) myślenie jednostki, spotkało się z historycznymi wymogami kraju, który chce wyzwolić się od brytyjskiego panowania i jednocześnie musi przekształcić społeczności rywalizujących ze sobą kolonii w jedną wspólnotę Stanów Zjednoczonych. Wkład Franklina jest niewątpliwy, jednak nie był on jedynym myślicielem tego okresu, który próbował zaprojektować nowe społeczeństwo. Jak wskazują badacze, „solidne podwaliny pod kształtowanie się takiego nowego typu społeczeństwa dała amerykańska konstytucja oraz ogólna filozofia społeczna, z której ta konstytucja wyrosła. Konstytucja była w ówczesnym czasie w znacznym zakresie zespołem dyrektyw dotyczących budowy społeczeństwa i jego ustroju”²⁵.

Narzuca się pytanie o aktualność myśli amerykańskiego oświecenia. Specyfika sytuacji, w której znaleźli się mieszkańcy brytyjskich kolonii w drugiej połowie XVIII wieku, a także zasiedlający nowe ziemie obywatele Stanów Zjednoczonych w wieku XIX może stanowić argument na rzecz tezy, że z tych doświadczeń nie sposób korzystać w innych kontekstach społecznych i geopolitycznych. Z drugiej strony, co jakiś czas wraca idea – ostatnio wyrażona przez polskiego Ministra Spraw Zagranicznych – przekształcenia Unii Europejskiej w federację na wzór USA. Ponadto część Amerykanów wydaje się przekonana, że należy propagować amerykański model demokracji na świecie, w tym na Bliskim Wschodzie²⁶ (co zresztą spotyka się z bezlitosną krytyką). Wydaje się więc, że czerpanie wzoru z amerykańskiego modelu tworzenia wspólnoty politycznej stanowi wciąż istotne zagadnienie. Pozostając w pierwszym rzędzie przy sprawach UE, należy pytać *co właściwie miałyby znaczyć wzorowanie się na myśli politycznej USA?* Problem tej postaci oczywiście znacznie przekracza ramy pojedynczego artykułu, niemniej możemy wskazać na kilka istotnych punktów. Rozważmy przynajmniej dwie możliwe, najogólniej sformułowane odpowiedzi na tak postawione pytanie:

- Przeszczepienie *aktualnych rozwiązań* instytucjonalnych, które sprawdzają się w USA na grunt UE.

Jest jednak zupełnie jasne, że tę możliwość bardzo trudno byłoby uczynić faktem, a także że można mieć daleko idące wątpliwości w odniesieniu do owoców takiego zabiegu, zupełnie obojętnego na kontekst. Przyjmijmy zatem, że to nie wchodzi w grę. Co pozostaje?

- Wydobyć pewnych *idei* oraz *mechanizmów* tworzących *wspólnotę polityczną*, w szczególności u początków państwowości USA, a następnie wytworzenie

²⁵ Babiński [2006] s. 204.

²⁶ Patrz: Kapiszewski [2006].

konkretnych rozwiązań w *nowym* kontekście.

W tej perspektywie należałoby zacząć nie od dzisiejszych rozwiązań instytucjonalnych, lecz od uchwycenia specyfiki sytuacji zaistniałej na początku państwowości Stanów Zjednoczonych w możliwie ogólnych kategoriach. Zauważmy zatem co najmniej dwie sprawy:

1. Wspólnota Amerykanów to wspólnota wyzwolenców.
2. Jest to wspólnota istotnie *wytworzona*, nie zaś powstała w wyniku długotrwałych, można rzec „naturalnych” przemian; wytworzona w sytuacji zupełnego nieomal braku podstaw we wcześniejszych tradycjach oraz instytucjach społecznych.

Ad.1. Wyzwolenie ma tu podwójne znaczenie. Po pierwsze – co jasne – chodzi o wyzwolenie grupy ludzi jako całości spod panowania określonego państwa. Po drugie, ponieważ jest to wspólnota imigrantów, to każda jednostka z osobna może postrzegać siebie jako osobę uwolnioną, bądź jako potomka tych, którzy uwolnili się w Nowym Świecie z niekorzystnych dla siebie uwarunkowań panujących w kraju urodzenia, związanych z tamtejszym porządkiem społecznym, sytuacją ekonomiczną itd.

Już na tym etapie widać istotną różnicę między tak opisaną sytuacją Stanów Zjednoczonych a Europą. Następnie zachodzi pod tym względem różnica między społeczeństwami zachodniej Europy a społeczeństwami krajów Europy Środkowo-Wschodniej. Otóż Polacy, Litwini, Czesi i inni mieszkańcy tego regionu mają wszelkie podstawy postrzegać siebie jako wyzwolenców. Nie przypadkiem pojawiła się w ostatnich latach teza – choć ma ona raczej charakter publicystyczny – że kondycja społeczeństwa polskiego ma wiele cech charakterystycznych dla społeczeństw postkolonialnych. Aby dostrzec praktyczne konsekwencje tego stanu rzeczy powróćmy na moment do wczesnego amerykańskiego rozumienia dobra wspólnego.

Było ono, jak powiedzieliśmy, czymś redukowanym do dóbr poszczególnych jednostek. Ktoś mógłby argumentować, że to za słaba kategoria – dobro wspólne jest wprawdzie nadbudowane nad dobrami jednostek, lecz jednak pozostaje tworem emergentnym, a więc czymś istotnie nowym w stosunku do nich. Dopiero w takim ujęciu można wytłumaczyć konflikt między tymi dwoma poziomami, który czasem rzeczywiście ma miejsce. Weźmy za przykład dobro wspólne wszystkich Polaków jakim jest Stare Miasto w Krakowie i dobro konkretnego właściciela sklepu, który krzykliwym szyldem przyciąga klientów. Ten szyld jest jednak nie do przyjęcia na mocy uchwały o Parku Kulturowym, który ma chronić właśnie wizerunek Starego Miasta jako dobra wspólnego nas wszystkich. Z drugiej strony zauważmy, że takie słabe rozumienie dobra wspólnego było

z perspektywy wyzwolenców bezpieczne. Jako wspólnota potrzebowali pewnego jednoczącego dobra, lecz jednocześnie nie mogli zgodzić się na coś, co mogłoby prowadzić w perspektywie do innej formy zniewolenia. Dlatego to właśnie jednostka stanowiła wartość centralną, do której wszystkie inne się redukują.

Wracając na grunt UE, zauważmy, że znacznie mocniejszą kategorię dobra wspólnego wszystkich Europejczyków, a więc rozumienie go jako czegoś emergentnego w stosunku do dóbr jednostek i (kolejny poziom o wciąż kluczowym znaczeniu w Europie) narodów, gotowi są zaakceptować mieszkańcy zachodniej części kontynentu niż wyzwoleni i wciąż umacniający swoją wolność mieszkańcy Europy Środkowo-Wschodniej. Wydaje się, że tego faktu nie powinniśmy ignorować.

Ad.2. Można argumentować, że przybysze w USA wnosili całą tradycję krajów swego pochodzenia, w związku z czym nie powinniśmy mówić o zupełnym braku podstaw do budowania wspólnoty. To jasne, lecz jeśli weźmiemy grupę dziesięciu osób i każda z osobna nosi w sobie odmienną ideę na temat tworzenia jakiejś wspólnoty, to z perspektywy tej konkretnej, którą powinni oni razem zbudować, można powiedzieć, że jednoznacznej podstawy nie ma. Dziesięć różnych możliwych podstaw nie składa się naturalnie w żadną jedną aktualną podstawę. Nie przypadkiem tą podstawą w USA okazała się ostatecznie jednocząca ludzi sytuacja, a więc to wszystko, co ich łączy jako wyzwolenców i pionierów, a nie to, co mogłoby ich ewentualnie łączyć jako Irlandczyków, Polaków, Żydów itd.

Świat zagospodarowany przez wspólnotę ludzką jest zawsze światem ujętym w pewne normy albo widzianym w świetle pewnych norm: jak należy postępować w określonych sytuacjach; co jest dobre, a co złe, itd. Te normy – a więc w pewnym sensie także ujęty w nie świat – ewoluują, a wraz z nimi także same wspólnoty, formy ich rządów itp., tak iż z reguły nie sposób empirycznie wyróżnić ów punkt zerowy, w którym ta ewolucja się rozpoczęła. Interesujące w analizie procesów tworzenia się wspólnoty Amerykanów jest to, że w wielu przypadkach można powiedzieć, że budowali oni wspólnotę od punktu zerowego, który można czasowo zlokalizować, na ziemi w żadne normy jeszcze nie ujętej, i osiągnęli w tym spektakularny sukces. O Zachodzie, który z trudem ujmowano w ramy dobra, zła, powinności czy przyzwoitości, opowiada przecież jedno z największych dzieł w amerykańskiej literaturze – powieść Cormaca McCarthy'ego pt. *Krwawy południk*²⁷. O grupie łowców skalpów czytamy tam:

²⁷ Za tę obserwację wraz ze zwróceniem uwagi właśnie pod tym kątem na dzieło McCarthy'ego dziękuję Konradowi Wernerowi.

Jeźdźcy-zjawy, bladzi od kurzu, anonimowi w niezłomnym upale. Nade wszystko wydawali się zdani na łaskę losu, pierwotni, prowizoryczni, pozbawieni porządku. Jak istoty wydobyte z litej skały, które – bezimienne i spętane własnymi mirażami – skazane są na niemą wędrówkę niczym gorgony włączące się po bezludziach Gondwany w czasach, gdy nie wymyślono jeszcze nazw, a jedno było wszystkim²⁸.

Znów zwróćmy uwagę na odmienną sytuację panującą w Europie, jak również na różnice w samej Europie. Oczywiście trudno porównać narody Europy Środkowo-Wschodniej do „gorgonów włączających się po bezludziach Gondwany”, a więc po ziemi nie tkniętej żadną miarą wytworzoną przez rozum, niemniej należy pamiętać o olbrzymich kosztach związanych z kilkudziesięcioletnim niszczeniem struktury społecznej przez zależne od Związku Radzieckiego rządy komunistyczne; o – jak to nazywał Czesław Miłosz – zniewoleniu umysłów i o fizycznym eliminowaniu najbardziej wartościowych jednostek. W Polsce moglibyśmy dołożyć wyniszczanie elit społecznych w XIX wieku, a nawet ich wcześniejszą degradację w wieku XVIII. Wszystko to powoduje, że w tym regionie Unii Europejskiej podstawy wspólnot są znacznie słabsze niż we Francji czy w Anglii (Niemcy, z uwagi na powojenne rozbitcie państwa są szczególnym przypadkiem, ale pamiętajmy też, że to Niemcy Zachodnie wchłonęły NRD, a nie odwrotnie), a ponadto istnieje szczególnie *możliwa* podstawa wspólnoty wszystkich europejskich wyzwolenców, która w ogóle nie występuje w wymienionych krajach – wspólna historyczna i geopolityczna *sytuacja*. Wspólnota europejska jako całość wprawdzie od początku definiowała się *sytuacyjnie* – chodzi o odniesienie do II Wojny Światowej – ale ponieważ dla narodów Europy Środkowo-Wschodniej koniec jednej okupacji rozpoczynał nową, to w gruncie rzeczy nie można mówić nawet o *jednej* powojennej sytuacji dla wszystkich narodów Europy, lecz co najmniej o *dwoch*, bardzo różnych *sytuacjach*. Poza tym odniesienie do wojny jest dziś dla Zachodu bardzo odległe, zaś odniesienie do niewoli komunistycznej dla Polaków czy Czechów dość bliskie, a więc żywsze.

Podsumowując tę część rozważań, widzimy, że przeszczepienie amerykańskiego modelu budowania wspólnoty na grunt europejski napotyka dwie trudności, przy czym nie chodzi tylko o oczywiste różnice między USA a Europą wziętą w całości, lecz – być może przede wszystkim – o różnice wewnątrz Europy, które *ukazują nam się wyraźnie przez porównanie ze wspólnotą Amerykanów*. Po pierwsze, Europa Środkowo-Wschodnia jest zamieszkała przez wspólnoty wyzwolenców,

²⁸ McCarthy [2010] s. 230.

a nie można tego raczej powiedzieć o mieszkańcach zachodniej części kontynentu. To determinuje *zupełnie inne oczekiwania w stosunku do ogólnoeuropejskiego dobra wspólnego*. Po drugie, wspólnoty Francji czy Anglii są oparte na trwałych fundamentach, podczas gdy fundamenty wspólnot środkowej i wschodniej części kontynentu były systematycznie niszczone i wymagają odbudowy. Jeśli ich stan – jak twierdzi Rafał Ziemkiewicz²⁹ – rzeczywiście przypomina kondycję społeczeństw postkolonialnych, to ten fakt upodabnia je do pierwszych Amerykanów, a w każdym razie w większym stopniu do nich niż do narodów zachodniej Europy. Przykładowo, choć tradycja polityczna Polski i Rzeczypospolitej Obojga Narodów jest nie mniej ciekawa i nie mniej doniosła niż znana w całym świecie tradycja angielska³⁰, to jednak nie można mówić o rzeczywistej ciągłości instytucjonalnej między obecną Polską a ówczesnym państwem Polaków, Litwinów i Rusinów. Ciągłość ta, zdaniem niektórych, dopiero powinna być zrekonstruowana³¹.

Dalej, jeśli wziąć pod uwagę rozważania Franklina, to narzucają się dwie kolejne sprawy, które należałoby uwzględnić, o ile czerpanie z idei wspólnoty Stanów Zjednoczonych ma posiadać jakąkolwiek wyraźną treść. Po pierwsze, stosunek do religii, a właściwie do religijności; po drugie – praktyczny i zarazem etyczny (w duchu arystotelesowskim) wymiar franklinowskiej myśli.

Rozważania Franklina o roli religii w budowaniu wspólnoty i państwa zasługują na krytyczną analizę w kontekście nowej idei sprawowania władzy w UE, którą J. Staniszkis nazywa „zarządzaniem złożonością”³². Różnorodność religii i systemów wartości, sekularyzacja, a jednocześnie z jednej strony powiększająca się społeczność muzułmańska, z drugiej strony nowa ewangelizacja prowadzona przez kościoły chrześcijańskie, stanowią wyzwanie dla poszukiwanego modelu. W teorii Franklina różnorodność religii o tyle jest wartością, o ile służy budowaniu i utrzymywaniu *równowagi* oraz *pokoju* społecznego. Można jednak również postawić pytanie, w jakim stopniu religia może być narzędziem społecznej zmiany (tej ewentualności Franklin zdawał się nie doceniać). Wiara wszak bywała w dziejach interpretowana jako zagrożenie dla władzy i częstokroć stanowiła czynnik kształtujący nowy system społeczny, moralny i polityczny. W każdym razie powstaje pytanie, czy świeckość państwa będzie rozumiana w UE jako obojętność w stosunku do religijności obywateli, czy też (pomijając jawną wrogość) jako ta

²⁹ Patrz Ziemkiewicz [2004].

³⁰ Na ten temat przykładowo patrz Bernacki [2011].

³¹ Powstaje pytanie co miałyby być tym łącznikiem. Na ten temat na przykład patrz Mazur [2010].

³² Patrz Staniszkis [2009].

specyficzna, instrumentalna, metareligijna strategia, wspierająca wszelkie wspólnototwórcze aspekty religijności, która sprawdziła się w USA.

Wreszcie zauważmy, że refleksja o charakterze społecznym i politycznym ma u Franklina zastosowanie w codziennym życiu. Wprawdzie jego dobór cnót oraz system ich treningu może się dziś wydać arbitralny, odległy od umysłowości współczesnego Europejczyka i nazbyt prostoduszny w świetle rozbudowanej wiedzy europejskiego intelektualisty, niemniej skłania do rozważenia istotnej kwestii. Mianowicie wspólnota amerykańska, przynajmniej w zamierzeniach teoretyków, miała być budowana nie tylko, by tak rzec, wysiłkiem instytucjonalnym, lecz także (może przede wszystkim) wysiłkiem moralnym jej członków. Powodzenie tego twórczego procesu istotnie zależało od moralnej doskonałości obywateli.

Uogólniając – zgodnie z tą ideą nie tylko nie ma przepaści, ale nawet istnieje silny związek pomiędzy tym, w jaki sposób konkretny człowiek, nawet w najdalszym od stolicy zakątku kraju wykonuje swoją codzienną pracę, a powodzeniem wspólnoty politycznej zarządzanej z tej stolicy. Nie chodzi o samo istnienie takiego związku – to rzecz w jakimś sensie oczywista – lecz o jego *świadomość* i *afirmację*. Jednym słowem o pewien *etos* codziennego życia *widzianego w perspektywie* losu wspólnoty.

Podsumowując, jeśli jednostka jest – a wydaje się w pierwszej chwili, iż mamy tu do czynienia z paradoksem – ośrodkiem myślenia o wspólnocie, to wraz z najwyższą wartością i szeregiem praw nałożone są na nią także liczne *obowiązki*. Jest tak *właśnie dlatego*, że na niej spoczywa i do niej ostatecznie się sprowadza trwanie dobra wspólnego. W tym świetle wspomniana paradoksalność znika.

Podsumowanie

W przekonaniu takich myślicieli jak Benjamin Franklin, a więc tych, którzy dostarczyli teoretycznej podstawy dla tworzącej się wspólnoty Amerykanów, związek między moralnym kształtowaniem jednostki a dobrem wspólnym jest ścisły. Ich zdaniem tylko w demokratycznych instytucjach obywatel może doświadczyć wolności ujawniającej się w kształtowaniu własnej osoby. Jednocześnie tylko obywatele, którym dana została możliwość osobistego rozwoju, mogą brać udział w pracy nad sferą publiczną, sferą dobra wspólnego. Ład i porządek jako efekt wysiłku wspólnoty może być utrzymany jedynie dzięki pracy kolejnych jednostek, które wzrastają w dialogu i tolerancji. Z drugiej strony moralne doskonalenie się ostatecznie prowadzi do odkrycia, iż współtworzenie dobra wspólnego jest powinnością. Tym sposobem, jak pisze Tocqueville: „interesem powszechnym początkowo zajmujemy się z konieczności, potem z wyboru – to co było wyra-

chowaniem, wchodzi w krew. I dzięki temu, że pracujemy dla dobra współobywateli, nabieramy na koniec nawyku i chęci, by im służyć”³³.

Stany Zjednoczone, pomimo osłabienia ich imperialnej pozycji w świecie, wciąż są przywoływane i stanowią punkt odniesienia dla tworzących się wspólnot politycznych – w tym dla Unii Europejskiej. Czerpanie z ich idei oraz z ich doświadczenia wymaga jednak zrozumienia początków amerykańskiej wspólnoty, nie tylko jej aktualnych instytucji, a następnie stosownego uogólnienia, które pozwoli zastosować albo odrzucić pewne idee w innych kontekstach.

Bibliografia

- Arystoteles [1982] – Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, PWN, Warszawa 1982.
- Babiński [2006] – G. Babiński, *Spółeczeństwo amerykańskie – jak je opisywał Alexis de Tocqueville, co podkreślali Richard i Doris Taub, i co z tych obserwacji jest aktualne obecnie*, [w:] A. Mania, P. Laidler (red.), *Amerykańska Demokracja w XXI wieku*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Bernacki [2011] – W. Bernacki, *Myśl polityczna I Rzeczypospolitej*, Arcana, Kraków 2011.
- Fiering [1978] – N.S. Fiering, *Benjamin Franklin and the way to Virtue*, „American Quarterly” 30 (2) 1978, s. 199-223.
- Forde [1992] – S. Forde, *Benjamin Franklin's Autobiography and the Education in America*, „The American Political Science Review” 86 (2) 1992, s. 357-368.
- Franklin [1964] – B. Franklin, *Autobiografia*, [w:] W. Furmańczyk, I. Sowińska (red.), *Myśl amerykańskiego oświecenia*, PWN, Warszawa 1964.
- Franklin [1964] – B. Franklin, *List do Ezry Stilesa*, [w:] W. Furmańczyk, I. Sowińska (red.), *Myśl amerykańskiego oświecenia*, PWN, Warszawa 1964.
- Franklin [2004a] – B. Franklin, *To...*, [w:] A. Houston (red.), *Franklin: The Autobiography and other writings on politics, economics, and virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 272-273.
- Franklin [2004b] – B. Franklin, *To Josiah and Abiah Franklin*, [w:] A. Houston (red.), *Franklin: The Autobiography and other writings on politics, economics, and virtue*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 172-173.
- Kaiser-Lechowicz [2006] – A. Kaiser-Lechowicz, *Poleganie na samym sobie: indywidualizm i demokracja amerykańska*, [w:] A. Mania, P. Laidler (red.), *Amerykańska Demokracja w XXI wieku*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Kapiszewski [2006] – A. Kapiszewski, *Promowanie demokracji w świecie arabskim – koncepcje prezydenta George'a W. Busha*, [w:] A. Mania, P. Laidler (red.), *Amerykańska Demokracja w XXI wieku*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Krzywicki [1958] – J. Krzywicki, *Filozofia amerykańska*, Boston University Press, 1958.
- Mazur [2010] – K. Mazur, *Polska ejdetyczna*, „Pressje” (22-23) 2010.

³³ Tocqueville [2005] s. 481, 487.

- McCarthy [2010] – C. McCarthy, *Krwawy południk albo wieczorna łuna na Zachodzie*, przeł. R. Sudół, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2010.
- McCoy [1978] – D.R. McCoy, *Benjamin Franklin's vision of Republican Political Economy for America*, „The William and Mary Quarterly” 35 (4) 1978, s. 605-628.
- Michina [2005] – F. Michina, *Krótką historia filozofii amerykańskiej*, przeł. M. Aleksadrowicz, KOS, Katowice 2005.
- Parrington [1968] – V.L. Parrington, *Główne nurty myśli amerykańskiej. Mentalność kolonialna 1620/1800*, przeł. H. Krzeczkowski, PIW, Warszawa 1968.
- Pułło [1997] – A. Pułło, *System Konstytucyjny Stanów Zjednoczonych*, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1997.
- Source [1975] – M.M. Source, *Benjamin Franklin and the Penal Laws*, „Journal of the History of Ideas” 36 (3) 1975.
- Staniszki [2009] – J. Staniszki, *Antropologia władzy. Między Traktatem Lizbońskim a kryzysem*, Pruszyński i S-ka, Warszawa 2009.
- Stourzh [1953] – G. Stourzh, *Reason and Power in Benjamin Franklin's Political Thought*, „The American Political Science Review” 47 (4) 1953, s. 1092-1115.
- Tindall, Shi [2002] – G.B. Tindall, D.E. Shi, *Historia Stanów Zjednoczonych*, przeł. A. Bartkiewicz, H. Jankowski, J. Ruszkowska, Zysk i S-ka, Poznań 2002.
- Tocqueville [2005] – A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Ziemkiewicz [2004] – R. Ziemkiewicz, *Polactwo*, Fabryka Słów, Lublin 2004.