

# Paweł Borkowski

---

## Woluntaryzm w polityce

---

Człowiek w Kulturze 20, 223-235

---

2008

Artykuł został zdigitalizowany i 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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**Paweł Borkowski**

## **Woluntaryzm w polityce**

Papież Paweł VI zauważył, że „polityka jest sposobem trudnym [...] wykonywania chrześcijańskiego obowiązku służby drugim”<sup>1</sup>. Wyjątkowa trudność działań politycznych wynika z faktu, że dotyczą one dobra wspólnego, które wśród dóbr ludzkich cechuje się najszerszym zakresem i najwyższym stopniem złożoności.

W polityce szczególnie łatwo o zło, i to zło brzemiennie w dalsze szkodliwe następstwa. Dobro wspólne obejmuje bowiem wiele przedmiotów i stosunków między nimi, na dodatek silnie zróżnicowanych kategoriałnie; w realnym świecie zachodzi więc duże prawdopodobieństwo, że któregoś z nich zabraknie – częściowo albo całkowicie, tymczasowo albo trwale. Zło zaś powstaje na skutek braku któregośkolwiek, nawet najdrobniejszego, elementu należnego danemu bytowi, co oddaje scholastyczna formuła *Bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu*<sup>2</sup>. W tej koniunkcji faktów i praw ontologicznych można, patrząc niejako od strony przeciwnej niż Paweł VI, upatrywać szczególną trudność polityki.

---

<sup>1</sup> Paweł VI, List apostolski *Octogesima adveniens*, 46, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 2, wyd. 2 zmien., Fundacja Jana Pawła II, NSZZ „Solidarność”, Rzym – Lublin 1996, s. 73.

<sup>2</sup> Zob. np. G. Dogiel, *Metafizyka*, wyd. 2, Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy, Kraków 1992, s. 96.

## 1. Elitarność i masowość

Uprawianie polityki, czyli rządzenie, w powszechnej opinii kojarzy się z pojęciem elitarnych kręgów władzy. Są one powołane – przynajmniej w teorii, która jednak wyrosła z praktyki i spontanicznego odczucia ludzi – do zarządzania dobrem wspólnym. Sam rzeczownik „elita” dostał się do polszczyzny, tak jak do wielu innych języków europejskich, z języka francuskiego, gdzie *élite* to zsubstantywowana forma żeńska dawnego imiesłowu biernego czasownika *élire* – ‘obrać, wybrać, mianować’<sup>3</sup>. W źródłowym, dosłownym sensie „elita” oznacza zatem grupę wybrańców. Aspekt etymologiczny omawianego rzeczownika pokrywa się z jego aspektem realnoznaczeniowym w ustrojach „otwartych”, gdzie rządzą ludzie faktycznie wybierani przez obywateli, przynajmniej niektórych (np. dorosłych mężczyzn). Natomiast w ustrojach „zamkniętych” przynależność do elity władzy bywa rozumiana mniej więcej jako funkcjonalna pochodna szlachectwa, które zgodnie z ujęciem Arystotelesa jest „[...] z dawna dziedziczonym bogactwem i cnotą”<sup>4</sup>. Przykładowo, w demokracji elita ma więc charakter bardziej formalny, gdyż stanowi rezultat zastosowanej procedury (wyborczej), a w arystokracji – bardziej materialny.

Teorii elit wyrosło wiele, szczególnie na żyznym gruncie XX-wiecznej socjologii<sup>5</sup>. Klasyczne opracowanie przedmiotu pod kątem filozoficznym dał Platon w dziele *Państwo*, zwłaszcza w księdze, w której zawarł słynną później metaforę pieczary, zwaną też mitem jaskini<sup>6</sup>. Można by wyszczególnić wiele cech konotowanych, zdaniem różnych myślicieli, przez ideę elity, a więc współczynników elitarności, nie tylko politycznej. Zgodnie z tytułem niniejszego tekstu skon-

<sup>3</sup> Zob. *Le grand Robert de la langue française. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française de Paul Robert*, wyd. 12, t. 3, Le Robert, Paris 1985, s. 857-858.

<sup>4</sup> Arystoteles, *Polityka*, IV 6, 5 (1294a), tłum. L. Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa 2001, s. 118. Por. tamże, V 1, 1 (1301b), s. 134-135.

<sup>5</sup> Zob. np. Cz. Znamierowski, *Elita i demokracja*, Narodowy Instytut Postępu, Poznań 1946; E. Canetti, *Masa i władza*, tłum. E. Borg, M. Przybyłowska, Czytelnik, Warszawa 1996; Th. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. J. Frentzel-Zagórska, Muza, Warszawa 1998.

<sup>6</sup> Zob. Platon, *Państwo*, VII (514a-517a).

centrujemy się na czynniku wolicjonalnym (wolitywnym), próbując w miarę możliwości naświetlić zagadnienie w odniesieniu do pewnych poglądów filozoficznych.

Rozważania warto rozpocząć od definicji sformułowanej przez Immanuela Kanta. Określił on wolną wolę jako „[...] zdolność zaczynania całkowicie samodzielnie pewnego szeregu w czasie [...]”<sup>7</sup> albo „[...] zdolność do rozpoczynania przez nią samą [tj. wolę] szeregu następujących po sobie rzeczy lub stanów”<sup>8</sup>. Tego rodzaju głęboko zakorzeniona umiejętność, a zarazem spontaniczna chęć odkrywania, podejmowania i realizowania tego, czego dotychczas w ogóle albo wystarczająco nie znano czy nie posiadano, stanowi charakterystyczne, ponadczasowe znamię elit. Mobilizują się one samorzutnie do realizacji dalekich celów, jak gdyby odpowiadając na wołanie poety: „[...] wyjdź nad wieczorem / z pokoju twego, w którym wszystko znasz; / już dal przed tobą stanęła otworem, / przed dałą tylko dom twój trzyma straż”<sup>9</sup>. W tego typu zachowaniu głównie przejawia się osobista i społeczna wolność elit.

Z kolei rezydium, czyli ludzie z jakichkolwiek powodów nienależący do kręgu elitarnego – nazwijmy ich w uproszczeniu masą – manifestują swoją wolność w podążaniu bądź niepodążaniu za tym, czego dokonała elita i co dzięki jej wysiłkom stało się dobrem ogólnie dostępnym. Wedle tego ujęcia masie właściwa byłaby zwłaszcza wola rozumiana jako *proairesis* (przez łacinników nazywana *liberum arbitrium*), która „[...] jest arbitrem rozsądzającym pomiędzy kilkoma możliwościami”<sup>10</sup>. W takim rozumieniu zakłada się, że owe możli-

<sup>7</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 478, tłum. R. Ingarden, t. 2, PWN, Warszawa 1957, s. 192.

<sup>8</sup> Tamże, B 477, s. 190. Por. H. Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat, Czytelnik, Warszawa 1996, s. 29, 54-57, 97.

<sup>9</sup> R. M. Rilke, *Wycisze*, w: tenże, *Poezje*, tłum. W. Hulewicz, C and T Editions, Toruń 1995, s. 5. Zauważmy, że w tym leży źródło częstej dezaprobaty albo wręcz pogardy dla jednostek wybitnych, jak też źródło ich nierzadkich niepowodzeń. Kto bowiem wychodzi z pokoju, zwłaszcza „nad wieczorem”, naraża się na kłopoty, co stwierdził francuski filozof w słowach: „[...] całe nieszczęście ludzi pochodzi z jednej rzeczy, to jest, że nie umieją pozostać w spokoju i w izbie” (B. Pascal, *Mysli*, 205, tłum. T. Żeleński [Boy], wyd. 10, IW Pax, Warszawa 1996, s. 96).

<sup>10</sup> H. Arendt, dz. cyt., s. 97.

wości wcześniej zostały przez elitę otwarte, a następnie ukazane ogólnie. Rozszerzają się one z biegiem czasu, ponieważ elita nie poprzestaje na jednorazowych dokonaniach, lecz w miarę potrzeby je rewiduje, koryguje i przenosi na wyższy poziom. Wyraził to też Rainer Maria Rilke w końcowych wersach swego utworu: „I uczyniłeś świat. [...] / A gdy twoja wola pojmie sens tajemny, / oczy go twoje porzucają tkliwie...”<sup>11</sup>. Przykładów opisanej prawidłowości dostarczają choćby przedsiębiorcy, którzy nie zadowolają się nawet wysoce zyskowym osiągnięciem gospodarczym, lecz wyznaczają sobie nowe, ryzykowne cele w tej dziedzinie, ponieważ działalność na wolnym rynku uznają za wyzwanie i sprawdzian dla własnych sił i umiejętności.

Rodzają się pytania: Czy działalność elit nosi znamiona frenetycznego aktywizmu? Czy elita zakreśla sobie cele w sposób czysto arbitralny, to znaczy niezdeterminowany żadnym wyznacznikiem poza samym aktem wolnej woli – czyli działa woluntarystycznie? Na odpowiedź naprowadza obserwacja José Ortegi y Gasseta zanotowana w eseju *Bunt mas*: „[...] człowiek wybitny tym się różni od człowieka pospolitego, że ten pierwszy ma duże wymagania wobec siebie samego, natomiast ten drugi [...] niczego od siebie nie wymaga, będąc zupełnie zadowolony z tego, czym jest. [...] ludzie wybrani, a nie masy, żyją w prawdziwym poddaństwie. Życie nie ma dla nich smaku, jeśli nie polega na służeniu czemuś transcendentnemu”<sup>12</sup>. Elita zmierzła zatem ku jakiemś *novum*, ale po torach wytyczonych przez wyższą normę czy wzniosły ideał. Literacką ilustracją tej zależności stanowi biblijna opowieść o trzech mędrcach ze Wschodu, czyli ludziach należących do ówczesnej elity: wyruszyli oni z rodzinnych stron w nieznaną, ponieważ na nieboskłonie ujrzeni tajemniczą gwiazdę, która następnie wskazywała im kierunek na szlaku<sup>13</sup>. W ich wędrówce wolność – w wyżej przywołanym sensie kantowskim – utworzyła płodną syntezę z osobistym posłuszeństwem nadrzędnemu czynnikowi transcendującemu bieg życia.

<sup>11</sup> R. M. Rilke, dz. cyt., s. 5.

<sup>12</sup> J. Ortega y Gasset, *Bunt mas*, tłum. P. Niklewicz, w: tenże, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, PWN, Warszawa 1982, s. 68-69.

<sup>13</sup> Zob. Mt 2, 1-12.

## 2. Dwa rodzaje ironii

Elita nieustannie przekracza rezultaty swoich działań. Tak rozumiane przekraczanie polega na tym, że pozostawia ona coś za sobą i podąża ku czemuś nowemu, co dostrzegła na horyzoncie i obrała sobie za cel. Aby ten proces mógł nastąpić, konieczne jest nabranie dystansu do swoich dotychczasowych osiągnięć, przekonań, ideałów. Umiejętność dystansowania się od tego, czego dokonaliśmy, co posiadamy, jak myślimy i kim jesteśmy, wymaga tej cechy umysłu, którą zwie się ironiczną. Ściślej biorąc, chodzi o autoironiczną (autoironię), adresowaną przez podmiot, co oczywiste, personalnie do siebie samego, ale też do całości rodzaju ludzkiego, a raczej do ontyczno-egzystencjalnego statusu człowieka, czyli po prostu *conditio humana*. W antynomicznym na pozór wyznaniu Sokratesa: „Wiem, że nic nie wiem”<sup>14</sup>, zawiera się esencja autoironii. Polega ona na tym, że zdajemy sobie sprawę z niedoskonałości wiedzy i dokonań człowieka i potrafimy je zakwestionować w poszukiwaniu pełniejszych form, a po znalezieniu tych – tamte unieważnić<sup>15</sup>.

Dla zilustrowania tego pravidła dopowiedzmy, że omawianą cechę, nazywając ją ironią, szyderstwem, sceptycyzmem albo poczuciem humoru, wielokroć przypisuje arystokracji Giuseppe Tomasi di Lampedusa na kartach swej słynnej powieści historycznej<sup>16</sup>. Warto też powołać się na anegdotę o Jacku Woronieckim OP, którą podaje jego brat zakonny i uczeń Józef Maria (Innocenty) Bocheński<sup>17</sup>. Wynika z niej, że o. Woroniecki – notabene pochodzący z wielkoszlacheckiego rodu<sup>18</sup> – bardzo cenił rolę humoru w życiu ludzkim, a na-

<sup>14</sup> Zob. Diogenes Laertios, *Żyoty i poglądy słynnych filozofów*, II 5 (32).

<sup>15</sup> Sam Sokrates, a za nim i Platon, ironizował oczywiście *ad usum Delphini*, na potrzeby swojej dydaktyki filozoficzno-mądrościowej. Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tłum. E. I. Zieliński, RW KUL, Lublin: t. 1, *Od początków do Sokratesa* (1999), s. 369-382; t. 2, *Platon i Arystoteles* (1996), s. 57-59.

<sup>16</sup> Zob. G. Tommasi di Lampedusa, *Lampart*, tłum. Z. Ernstowa, wyd. 2, PIW, Warszawa 1963, s. 29, 126, 159, 172, 224, 242, 252.

<sup>17</sup> Zob. J. Bocheński, *Wspomnienia*, Philed, Kraków 1994, s. 64-65.

<sup>18</sup> Zob. M. L. Niedziela, *Kalendarium I. Życie i działalność ojca Jacka Woronieckiego*, w: tenże (red.), *Sługa Boży ojciec Jacek Woroniecki uczy*, Warszawa 2006, s. 13 i nn.

wet przypisywał mu genezę nadprzyrodzoną. Zapewne dlatego uważał, że „[...] honor można stracić, ale humoru nie”<sup>19</sup>. Człowiek elity wie, że wszystkie jego zabiegi poznawcze i praktyczne to tylko nieudolne próby zbliżenia się do bytu.

O ile zdolność dystansowania się od swoich już osiągniętych celów każe elicie poszukiwać wciąż nowych, o tyle zdolność dystansowania się od celów dopiero planowanych skłania do ostrożności we wszelkich przedsięwzięciach. Znając własne ograniczenia, zawodność swojej wiedzy i swoich umiejętności, nie działa się pochopnie. Stąd pochodzi pewien konserwatyzm wszystkich kręgów autentycznie elitarnych. Wiedzą one bowiem, że człowiekowi łatwiej przychodzi coś zepsuć, aniżeli poprawić, dlatego wolą zmiany ewolucyjne, dokładnie przemyślane i wolno wprowadzane niż rewolucyjne.

Pseudoelity w polityce są to elity zdegenerowane bądź masy, które doszły do rządów. Elita polityczna, kiedy się wynaturza, traci cechę autoironii (w powyżej wyjaśnionym sensie). Masa, w pewnych okolicznościach przejmująca władzę, tej cechy zgoła nie posiada. W takich przypadkach kręgi rządzące cenią o wiele wyżej „honor” niż „humor” (by posłużyć się terminologią o. Woronieckiego). Stąd pochodzi, że w ustrojach totalitarnych, kierowanych przez pseudoelity, panuje śmiertelna – i przymiotnik ten należy brać *la lettre* - powaga.

Pseudoelity władzy są pozbawione cnoty autoironii, przez co wykazują całkowite niezrozumienie dla własnej ograniczoności. Mimo to w ustrojach totalitarnych i biurokratycznych odbywa się pewien postęp. Można wręcz powiedzieć, że nie dokonuje się w nich nic prócz swoiście rozumianego postępu. Znaki tego są dwa: wzrastająca *ad infinitum* liczba urzędów i coraz bardziej drobiazgowych przepisów prawnych oraz nieustannie wprowadzane w nich zmiany. Dążność pseudoelit do przekształcania rzeczywistości w imię założonych ideałów wynika jednak nie ze świadomości własnych ograniczeń i braków (jak u elit), ale z przekonania, że na drodze do ideału ciągle tkwią lub wyrastają jakieś przeszkody. Dlatego pseudoelity stale gło-

<sup>19</sup> J. Bocheński, dz. cyt., s. 65.

szą tezy o jakimś wrogu i nawołują masy do jego zwalczania za wszelką cenę, co ma przybliżyć i zapewnić realizację ideału.

Pseudoelitom nie brak wszakże ironii skierowanej ku naturze „spraw ludzkich”, jak powiedziała by Arystoteles: spraw społecznych, moralnych, gospodarczych itp. Władza taka traktuje rzeczywistość zewnętrzną jako całkowicie plastyczną, dającą się dowolnie kontrolować i modelować regulacjami prawnymi, restrykcjami, zalegalizowaną przemocą, a nawet terrorem – zależnie od stopnia degeneracji rządzących. Przez działania biurokratyczne, policyjne itp. próbuje więc zmieniać przyrodzony porządek rzeczy. W tym przejawia się ich ironia, jeżeli „[...] ironią jest wszelka działalność zastępująca ruch zasadniczy wtórnym [...]”<sup>20</sup>. Tę swoistą ironię względem naturalnego porządku w dużym stężeniu dało się obserwować kiedyś w ZSRR, a obecnie – w Unii Europejskiej, będącej „[...] najstraszniejszym tworem biurokratycznym, jaki istniał kiedykolwiek w historii [...]”<sup>21</sup>.

### 3. Liberalizm czy woluntaryzm?

Dzisiaj za wszelkie niedociągnięcia występujące w dziedzinie publicznej zwykło się w kręgach katolickich winić postawę i mentalność, które przyjęto nazywać liberalnymi. Niektórzy upatrują w nich nawet całe zło tego świata<sup>22</sup>. Wydaje się jednak, że chodzi o liberalizm bardzo szczególny, o jakim w XIX wieku pisał włoski filozof i teolog Antonio Rosmini: „Obłąkańczo przyznana ludowi wszechwładzę przelewa się na posłów, którzy [...] nabierają przekonania, że to już nie sprawiedliwość, ale właśnie wszechwładza jest racją stanowienia praw. [...] rozgłaszają oni [...], że wola ludu może wszystko, obojętnie: sprawiedliwe czy niesprawiedliwe. [...] Oto sofizmat egoizmu poli-

<sup>20</sup> J. Ortega y Gasset, *Zadanie naszych czasów*, tłum. M. Iwińska, w: tenże, *Po co wracamy do filozofii?*, Wydaw. Spacja, Warszawa 1992, s. 68.

<sup>21</sup> Cz. Bartnik, *Przemiany koncepcji Unii Europejskiej*, „Nasz Dziennik”, 07.03.2007, nr 2769.

<sup>22</sup> Zob. W. Bojarski, *Gospodarka na złej liberalnej drodze*, „Nasz Dziennik”, 13.12.2006, nr 2700. Por. S. Michalkiewicz, *Głos za liberalizmem*, „Nasz Dziennik”, 05.01.2007, nr 2717.



tycznego, który skrywa się [...] szczególnie pod prześlicznym imieniem liberalizmu. Tego rodzaju liberalizm polega zaś na tym, że na zgiętych plecach ludzi stawia się gmach wszechwładnego rządu, czyli narzuca się im tak rozhukany sofistyczny despotyzm, jakiego nie było nigdy na ziemi od czasów Nemroda, nazywając go [...] wolnością!”<sup>23</sup>.

W tym fragmencie włoski filozof opisuje ni mniej, ni więcej tylko status dzisiejszych demokracji parlamentarnych. Aż za dobrze już bowiem wiadomo, że nie istnieje na tyle niepotrzebna, szkodliwa i sprzeczna z rozumem ustawa, za którą nie mogliby się opowiedzieć bezbożni albo pobożni parlamentarzyści. To poniekąd naturalne, skoro obowiązuje formalistyczna zasada większości. Ma ona wprawdzie tę bezsprzeczną zaletę, że – jak zasada dynastyczna w ustrojach monarchicznych – jest prosta do zrozumienia i stosowania; w polityce zaś, tak jak w nauce<sup>24</sup>, umysł ludzki, wybierając rozwiązania danego problemu, trzyma się m.in. reguły prostoty. Atoli sama większość nie wystarcza: potrzebne jest kierowanie się prawdą o rzeczach, a tego nierzadko brakuje, choć bywa zachowana uzgodniona procedura.

W istocie mamy więc powszechnie do czynienia nie tyle z liberalizmem, ile z woluntaryzmem w polityce. Elity szanują rzeczywistość, uznając, że ich wola powinna zawsze podążać o krok za prawdą. Natomiast pseudoelity lekceważą rzeczywistość w imię swojej wolności, czyli dają pierwszeństwo swej woli przed prawdą. Tę ironiczną postawę wobec faktów i realnych (a nie zaprojektowanych) reguł wypada określić mianem woluntaryzmu. Tak rozumianemu woluntaryzmowi przeciwstawia się realizm, który jest wiernością rzeczywistości dochowywaną w poznaniu, zamierzeniach, decyzjach i aktach politycznych. Gdy zamiast odczytywać prawdę i za nią podążać, próbuje się ją samodzielnie tworzyć i projektować na świat zewnętrzny, zachodzi w polityce proces analogiczny do idealistycznych przemian w filozofii, w której „prawdę [...] uzależniono od poznania, myśli,

<sup>23</sup> A. Rosmini, *Szczegółowe cele, do których została przyporządkowana nauka wyłożona w różnych dziełach autora*, 14, w: tenże, *Cele filozofii. Teksty wprowadzające w filozofię*, tłum. P. Borkowski, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, Warszawa – Lublin 2004, s. 60-61.

<sup>24</sup> Por. J. M. Bocheński, *Współczesne metody myślenia*, tłum. S. Judycki, W drodze, Poznań 1993, s. 123-124.

intelektu, przypisując tym czynnościom i przypadłościom [...] przewagę nad rzeczywistością, która powinna być taka, jak wymaga tego intelekt”<sup>25</sup>. Za narzędzie poznawcze woluntaryzmu politycznego powszechnie służy dzisiaj statystyka państwowa i światowa, będąca zbiorem „[...] ogólnych rachunków, w których całe narody ważą za niewielką cyfrę, a jednostka przepada jako nic nie znaczące zero”<sup>26</sup>. Oddalony i fragmentaryczny obraz rzeczywistości, jakiego dostarcza ją statystyki, sprzyja nastawieniu woluntarystycznemu.

#### 4. Egzemplifikacje

Rzeczywistość obfituje w przykłady woluntaryzmu politycznego. Powołajmy się na jeden z nich, dobrze znany. Obowiązującą w wielu państwach progresywną skalę podatku dochodowego od osób fizycznych uzasadnia się m.in. argumentem, że najbogatsi obywatele korzystają w najszerszym zakresie z dóbr publicznych, *ergo* powinni wносить do skarbu państwa proporcjonalnie największy wkład finansowy. Za przesłankę większą (i najczęściej entymematyczną) w tej argumentacji służy zasada solidarności, zasada dobra wspólnego czy też zasada geometrycznej (proporcjonalnej) sprawiedliwości legalnej<sup>27</sup>, a z tymi trudno dyskutować. Opór intelektualny budzi natomiast przesłanka mniejsza. By wykazać jej fałszywość, zgodnie z regułą metodologiczną, posłużmy się przykładem skrajnym: obywatel posiadający rozległą parcelę, przydomowy basen pływacki, śmigłowiec i zbrojną ochronę niewątpliwie korzysta mniej (o ile w ogóle) z rozmaitych *public facilities* – jak szosy i trotuary, publiczne parki,

<sup>25</sup> M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm (dwie drogi do metafizyki)*, Wydaw. ATK, Warszawa 1996, s. 24-25. Por. tamże, s. 10-11.

<sup>26</sup> A. Rosmini, *Łączna przyczyna trwania bądź upadku społeczności ludzkich wraz z Przedmową do dzieł politycznych*, tłum. P. Borkowski, Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, Warszawa – Lublin 2001, s. 80-81.

<sup>27</sup> Por. J. Majka, *Filozofia społeczna*, Wydaw. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1982, s. 188-192; tenże, *Etyka społeczna i polityczna*, ODiSS, Warszawa 1993, s. 53-56; B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, tłum. A. Marcol, Wydaw. Fundacji ATK Kontrast, Warszawa 1994, s. 40-46.

środki transportu miejskiego, komunalne pływalnie i usługi policji państwowej – aniżeli obywatel przeciętnie zamożny czy ubogi. Rzeczywistość wygląda więc dokładnie odwrotnie, niż zakłada się dzisiaj w prawodawstwie fiskalnym wielu państw. Stanowi ono przykład woluntaryzmu w polityce, rozmijającego się nie tylko z prawdą, ale i z porządkiem moralnym, bo „[...] jeśli ubodzy, dlatego że są w większości, podzielą się majątkiem bogatych, to czyż nie jest to niesprawiedliwość?”<sup>28</sup>.

Woluntaryzm polega zatem na próbach łamania praw rzeczywistości, które są zarazem prawami rozumu i moralności. Mogą one należeć np. do dziedziny ekonomicznej. Nierzadko podnoszą się głosy mówiące, że praw ustalonych przez nauki ekonomiczne nie sposób traktować na równi z bezwzględnymi prawami innych dyscyplin, zwłaszcza przyrodznawczych. To w świetle naszego naczelnego zagadnienia implikowałoby, że woluntaryzm polityczny jest dozwolony w zakresie spraw ekonomicznych, a ściślej biorąc – w tym zakresie pojęcie woluntaryzmu przestaje odgrywać rolę. Wynikła stąd kontrowersja wiąże się ubocznie z dwuznacznością wyrazu „prawo” (dwuznacznością w danym kontekście, bo w ogóle rzeczownik ten ma więcej znaczeń): problem dotyczy tego, czy ekonomia formułuje prawa-reguły (arbitralne, jak w grach sportowych), czy prawa-prawidła (rzeczowe, jak w fizyce, biologii itp.).

Aby rozważyć tę kwestię, weźmy za przykład prawo Kopernika-Greshama, które niewątpliwie jest prawem ekonomicznym. Co oznacza ta cecha „ekonomiczności”? To, że omawiane prawo dotyczy zachowań istoty ludzkiej działającej na polu gospodarczym, czyli aktywności człowieka gospodarującego (*homo oeconomicus*). Ekonomia bada tryby myślenia, decydowania i postępowania *homo oeconomicus*, tak jak religioznawstwo i filozofia religii eksplorują naturę *homo religiosus*, a etnografia i antropologia kulturowa – naturę *homo ludens*. Człowiek przestrzega prawa Kopernika nie dlatego, iż ktoś mu je promulgował i narzucił, ale dlatego, że postępuje zgodnie ze swoją naturą, w danym aspekcie zwaną naturą *homo oeconomicus*. Podobnie działają prawa podaży i popytu, efekt skali i inne zasady

<sup>28</sup> Arystoteles, *Polityka*, III 6, 1 (1281a), dz. cyt., s. 89-90.

pełniące w ekonomii rolę analogiczną do roli pierwszych zasad w metafizyce klasycznej. W tym sensie są one prawidłami, a nie regułami. Natomiast różnią się one od praw materii martwej i ożywionej tym, że poniekąd daje się je naruszyć. Można więc nakazami, regulacjami, podatkami, subwencjami itp. zniewolić jednostkowe i zbiorowe podmioty gospodarcze do tego, by w jakimś zakresie (dokładnie mówiąc, tym, którego nie daje się ukryć przed władzą) funkcjonowały wbrew tym prawom; natomiast na materii w sensie fizycznym nie sposób wymusić zachowań wykraczających poza jej wsobne – już znane lub jeszcze nieznanie człowiekowi – prawa. Niemniej gwałcenie tego rodzaju praw jest zawsze działaniem na wysoko oprocentowany kredyt; wcześniej czy później przychodzi go spłacić albo zbankrutować. Świadczy o tym choćby upadek ustroju komunistycznego w wielu państwach: nie tyle ugiął się on pod naporem opozycji (zorganizowana opozycja pojawia się dopiero wtedy, kiedy dominujący system ją dopuszcza z jakichś przyczyn wewnętrznych albo zewnętrznych), ile po prostu wyczerpał potencjał rzeczywistości – zawsze w pewnym zakresie elastycznej – wbrew której woluntarystycznie działał.

Prawa ekonomii nie powinny wszak odgrywać pierwszoplanowej roli w sferze publicznej, co stwierdza wyżej cytowany Rosmini: „Ekonomista pouczy nas, jak zwiększyć bogactwa prywatne i publiczne. Jednakże bogactwa stanowią tylko jeden składnik prawdziwej pomysłowości społecznej [...]. Dlatego potrzeba, aby ponad ekonomią polityczną była [...] jakaś mądrość, która by [...] określała, w jaki sposób i w jakich granicach bogactwo materialne może obracać się na prawdziwe dobro ludzkie, dla którego wyłącznie ustanowiono instytucje rządów politycznych. To samo można powiedzieć o wszystkich innych środkach, takich jak siła fizyczna, ustrój społeczny, ustawy państwowe, oświecenie publiczne itd.”<sup>29</sup> Sporu o publiczną rolę środków technicznych, np. ekonomicznych, i związanych z nimi praw nie daje się rozwiązać metodami właściwymi żadnej technice. Pisał na ten temat Carl Schmitt: „Żadnego wielkiego konfliktu społecznego nie można rozwiązać metodami ekonomicznymi. Jeśli pracodawca powie robotnikom: «ja was żywię», to oni odpowiedzą mu: «my ży-

<sup>29</sup> A. Rosmini, *Łączna przyczyna...*, dz. cyt., s. 75-76.

wimy ciebie». Ten spór nie dotyczy ani produkcji, ani konsumpcji. W ogóle nie dotyczy ekonomii<sup>30</sup>.

Aby rozstrzygnąć spory, o których mowa powyżej, należy przemieścić dyskusję na poziom polityczny. Polityka mieści się zasadniczo w sferze *praxis*, jeżeli zaś roztrząsa kwestie spekulatywne, czyni to również w ścisłym przyporządkowaniu do praktyki. Jeżeli jest więc nauką, to nauką praktyczną – w znaczeniu, jakie nadawał temu pojęciu Rosmini<sup>31</sup>. Polityczne rozwiązania wspomnianych sporów niezadko przybierają charakter ideologiczny. W podanym przykładzie Schmitt w domyśle mówi o – powiedzmy umownie – ideologii kapitalistycznej (zdanie pracodawcy) i socjalistycznej (poglądy robotników), ale ideologia występuje w wielu odmianach. Co do treści zależą one od tego, jakiemu czynnikowi technicznemu (służebnemu) przyznaje się wiodącą albo wprost wyłączną rolę publiczną: potencjałowi wojskowemu (militaryzm), pieniądzu (monetaryzm), gospodarce (ekonomizm), podatkowi (fiskalizm), narodowi (nacjonalizm), terytorium państwowemu (ekspansjonizm), rasie (rasizm) itd. Niewoluntarystyczna aktywność polityczna polega na tym, aby w rządzeniu wykorzystywać poszczególne środki techniczne zgodnie z ich naturalnym porządkiem – o którym pisał choćby Arystoteles<sup>32</sup> – i w sposób dostosowany do bieżących potrzeb całej społeczności. Z tego właśnie wymogu metaprzeciwowości, który implikuje trzymanie się z dala od ideologii (będącej zawsze wariantem redukcjonizmu), oraz wymogu synoptyczności<sup>33</sup>, który oznacza unikanie rozwiązań parcjalnych, również bierze się szczególna trudność polityki w porównaniu z innymi dziedzinami ludzkiej działalności.

<sup>30</sup> C. Schmitt, *Rzymski katolicyzm i polityczna forma*, w: tenże, *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M. A. Cichocki, Znak, Kraków 2000, s. 96.

<sup>31</sup> Zob. A. Rosmini, *Zasady etyki*, tłum. A. M. Wierzbicki, TN KUL, Lublin 1999, s. 51 i nn.

<sup>32</sup> Zob. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, I 1-2 (1094a-1094b).

<sup>33</sup> Zob. Platon, *Prawa*, X (903b-904c); tenże, *Państwo*, IV (420b-421c); tamże, VII (520a-c). Por.: G. Reale, dz. cyt., t. 2, s. 311; W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 860-898.

---

## **The Voluntarism in Politics**

### **S u m m a r y**

Adjudicating on debates, mentioned in his article, the author locates his considerations on a political level. The politics generally belongs to a *praxis* sphere, and if it deliberates any speculative questions, it makes it in a close reference to the practice. So if it is a science, it is a practical one – in a sense given by Rosmini. Political solutions of the mentioned debates often have an ideological character. The author set an example of Schmitt, who seems to distinguish capitalist ideology (employer's opinion) and socialist ideology (workers' views), but the ideology can be found in many forms. With regard to the content they depend on what technical factor they assign a principal or exclusive public role: military potential, money, economy, taxes, nation, territory, race etc. A non-voluntarist political activity consists in using – while exercising power – particular technical means according to their natural order (indicated even by Aristotle), and in a way adjusted to current needs of the whole society. Because of this requirement of meta-objectivity, that implies keeping off any ideology (ideology which is always a form of reductionism), and that of synopticism, that denotes avoiding partial solutions, the politics finds its special difficulty in comparison with other domains of the human activity.