

Konflikt a zasada autonomii

ANDRZEJ MACIEJ KANIOWSKI
UNIWERSYTET ŁÓDZKI

stanowisko

Fot. Kasia Trzcińska



Jeśli ktoś by twierdził, że życie społeczne przebiegać może bez konfliktów, walk i konfrontacji, należałoby go bez wątplenia uznać za człowieka, który bądź to z naiwności, bądź też świadomie, kierując się chęcią „zaczarowania” rzeczywistości, mistyfikując ją i czyni niemożliwym rozpoznanie jej faktycznej kondycji. Zaklinanie rzeczywistości, roztaczanie obrazu harmonii i dyktowane względami ideologicznymi rugowanie ze świadomości faktu istnienia konfliktów może być groźne i może służyć przestanianiu rzeczywistych krzywd, bezspornego wyzysku czy wykorzystywania innych dla własnych celów – z takim ideologicznym mistyfikowaniem rzeczywistości możemy się spotkać w wypadku relacji społecznych, z jakimi mamy do czynienia w rodzinie, w organizacji, w przedsiębiorstwie, w przeróżnych instytucjach, w społeczeństwie, w państwie i w relacjach międzynarodowych.

Niemniej groźne, a niekiedy nawet znacznie groźniejsze będzie obranie postawy biegunowo przeciwnej, to znaczy takiej, która konflikt, walkę, napięcie, czy konfrontację gloryfikuje bądź też demonizuje, czyniąc z konfliktu trwałą, w żaden sposób nieusuwalny element, na którym ufundowane są niektóre z podstawowych relacji społecznych. Nie znaczy to jednak, że w pewnych szczególnych wypadkach rzeczą całkowicie uzasadnioną nie będzie

właśnie eksponowanie konfliktu, jak też nadawaniu walce rangi fundamentalnego medium realizacji relacji społecznej – i to nie bynajmniej walce rozumianej na modłę sportowej rywalizacji, lecz walce o własne przetrwanie bądź walce tego typu, jak heglowska walka dwu świadomości, która jest „walką o uznanie”; ta ostatnia, podobnie, jak walka o przetrwanie, jest oczywiście „walką na śmierć i życie”, atoli prowadzoną nie li tylko w imię samego przetrwania (ale też nie po to tylko, by unicestwić drugą stronę), lecz po to by otrzymać od drugiej strony należne uznanie – taki byłby sens walki wcześniejszych „poddanych”, którzy nie chcieli już być dalej „poddanymi”, lecz domagali się dla siebie statusu „obywatela” (i domagali się też takiego samego statusu przyznania dotychczasowym „zwierzchnikom”); obydwie wskazane tu aspekty walki: „przetrwanie” i „uznanie” splatają się ze sobą w wypadku owej beznadziejnej walki, jaką podjęli powstańcy z warszawskiego Getta, którzy chcieli przynajmniej sami zdecydować o rodzaju śmierci, jaką przyjdzie im odejść z owego nieludzkiego świata. W podanych przypadkach obranie walki, i to walki na śmierć i życie, wydaje się czymś jak najbardziej uzasadnionym. Czym innym jednak będzie apoteozowanie walki i traktowanie konfliktu jako konstytutywnego momentu polityczności.

Przykładem wskazanej wcześniej postawy mistyfikującej rzeczywistość będą zarówno utopie w rodzaju idealnego państwa platońskiego, w którym każdy winien (z zadowoleniem) wypełnia to, do czego wypełniania jest najlepiej uposażony, jak i w rodzaju młodomarksowskiego wyobrażenia o komunizmie jako znoszącym podział pracy porządku, w którym „społeczeństwo reguluje ogólną produkcję i przez to właśnie umożliwia mi robienie dziś tego, a jutro owego, pozwala mi rano polować, po południu łowić ryby, wieczorem paść bydło, po jedzeniu krytykować, słowem – robić to, na co mam ochotę, nie robiąc przy tym ze mnie wcale myśliwego, rybaka, pasterza czy krytyka” [K. Marks, F. Engels, Ideologia niemiecka, w: Dzieła, t. 3, Warszawa 1961, s. 35]. O ile te wizje były wizjami postulowanej rzeczywistości, których realizacja miała dopiero nastąpić, o tyle metafizyczne tudzież ideologiczne interpretacje świata – w pierwszym wypadku mówiące, na przykład, że to zgodnie z boskim zrządzeniem i tym samym z mocy prawa naturalnego jedni są zwierzchnikami i prawodawcami, inni zaś poddanymi i sługami, w drugim zaś wypadku głoszące znowuż, iż umowa pomiędzy „kapitalistą” i (niezrzeszonym w związkach zawodowych) „robotnikiem” (czy pracobiorcą) jest wynikiem obustronnej wolności zawierania umów na „wolnym rynku” i tym samym jest wyrazem sprawiedliwości – są mistyfikującymi interpretacjami istniejącej rzeczywistości, wytwarzającymi ów *Verblendungszusammenhang*, o którym mówił Adorno jako pewnym całościowym układzie powiązań i zależności powodujących „umysłowe zaślepienie”, które nie pozwala rozpoznać rzeczywistości, jako takiej, w której mamy do czynienia z nieakceptowalnym już z racji moralnych wyzyskiem, realizacją partykularnego interesu bądź

z nieakceptowalnym nadmiarem przemocy. Podobnego „sortu” są normatywne iluzje harmonijnego ładu rodzinnego, wzbraniające w ogóle podejmowania spraw ujawniających fakty rażąco falsyfikujące tezę o „rodzinnej harmonii”, o braku zasadniczych konfliktów i nieistnieniu walki, w której chodzi jedynie o przeforsowanie czyichś partykularnych interesów.

Przykładem skrajnej odmiany drugiej postawy będzie zabsolutyzowanie opozycji „wróg”-„przyjaciel”, jak to uczynił Carl Schmitt, podnosząc tę opozycję do rangi fundamentalnej – w warunkach nowoczesnego świata – zasady polityczności. Z absolutyzowaniem konfliktu, sprzeczności i walki mamy też do czynienia w wypadku wizji, wedle których naprawa świata jest możliwa tylko przez eliminację z tego świata wrogiego podmiotu – tym wrogiem podmiotem może być jakaś rasa, jakaś cywilizacja czy klasa społeczna. Na marginesie należy tu wprowadzić odnotować pewną teoretyczną różnicę (która może w praktyce walki o naprawę świata nie mieć *de facto* istotnego znaczenia) pomiędzy tymi „manichejskimi” wizjami świata, które jego naprawę realizować mogą tylko poprzez eksterminację wrogiego podmiotu (jak niemiecki nazizm), a tymi, które (jak marksowski komunizm) drogę do naprawy świata widzą, na przykład, w rewolucyjnej przemianie stosunków własności, czyli pozbawieniu dotychczasowych „wyzyskiwaczy” oraz tych, którzy dysponują w inkryminowanej rzeczywistości przymusem i środkami przemocy, ich dotychczasowego statusu: odebranie własności, będącej źródłem uprzywilejowanej pozycji, jak też pozbawienie godności i tytułów, tudzież odebranie przywilejów jest wszak czymś innym niż fizyczna eksterminacja. Nierzadko jednak podmioty skądinąd zrozumiałych i usprawiedliwionych działań

rewolucyjnych posługują się – czując się do tego zmuszone – narzędziem fizycznej eliminacji: zamierzona „zmiana stosunków społecznych” przestaje w faktycznej realizacji różnić się od „fizycznej eliminacji przeciwnika”.

Z powyższej ogólnej charakterystyki dwu skrajnych postaw w kwestii konfliktu czy antagonizmu wysnuć można dwa wnioski natury ogólnej: (1) o ile głoszenie tezy, że w stosunkach społecznych panuje harmonia, a konflikt nie istnieje bądź jest jakimś przejściowym stanem patologicznym (który daje się całkowicie przezwyciężyć), może być świadectwem – niekiedy zapewne niezbyt szkodliwej – naiwności, kiedy indziej zaś będzie świadectwem czegoś groźniejszego, mianowicie świadomego zamazywania prawdziwego obrazu rzeczywistości, o tyle ekspozowanie konfliktu, napięcia i nieuchronności walki może prowadzić do katastrofalnych konsekwencji, takich mianowicie, że metody walki nie będą poddawane niemal żadnym moralnym ograniczeniom (kwestią tą zajmowała się Maria Ossowska w rozprawce: *O pewnych przemianach etyki walki*) a definitywna nieusuwalność konfliktu, skutkująca ostatecznie walką na wyniszczenie, stanowić będzie *ultima ratio* w postrzeganych przez pryzmat takiego konfliktu stosunkach społecznych; (2) drugi zaś nasuwający się tu wniosek dotyczy kwestii możliwości przeprowadzenia linii demarkacyjnej, w jednym wypadku, pomiędzy naiwnym zamazywaniem prawdy o rzeczywistości a owym groźnym i mającym poważne skutki fałszowaniem obrazu rzeczywistości, który służy przestąpieniu wyzysku, niesprawiedliwości i nieuzasadnionej przemocy, w drugim zaś wypadku, pomiędzy zasadnym ekspozowaniem konfliktu – i głoszeniem w konsekwencji tezy o nieuchronności walki – a jego demonizowaniem, jego

sztucznym potęgowaniem bądź też jego gloryfikowaniem i apoteozowaniem.

Konflikty i sprzeczności są oczywiście czymś, czego definitywnie z życia społecznego usunąć się nie da, co jednak nie oznacza, że rozmaitych konfliktów i sprzeczności nie można rozładowywać, zmniejszać stopień ich natężenia, czy wręcz eliminować poprzez wykazanie w toku operującej argumentami dyskusji, iż mają charakter pozorny; istnieją jednakże konflikty, które „rozwiązać się” dadzą tylko na drodze „walki na śmierć i życie”. Rzeczą wymagającą rozważenia jest więc, po pierwsze, kwestia sposobów i narzędzi „cywilizowanego” radzenia sobie z konfliktami, po drugie zaś, możliwości rozróżnienia konfliktów, z którymi w „cywilizowany” sposób – niezależnie od tego, podług jakich standardów byśmy mierzyli ów stopień ucywilizowania (czy np. „walka” za pomocą moralnie dyskredytujących epitetów jest jeszcze ucywilizowana formą walki, czy już nie?) – można sobie radzić i tymi, których rozstrzygnięcie przynieść może tylko zwycięstwo odniesione w walce przez jedną ze stron konfliktu, tą mianowicie – o ile rozstrzygnięcie ma mieć charakter trwały – której (zwykle *ex post*) przyznana będzie przez wyraźną większość moralna słuszność (tak, jak z czasem przyznano rację tym, którzy byli przeciwko niewolnictwu, tym, którzy byli przeciwko nieograniczonemu kapitalistycznemu wyzyskowi i pracy dzieci, jak też tym, którzy byli przeciwko nazizmowi, apartheidowi czy komunizmowi).

Zacznijmy najpierw od tej ostatniej kwestii, a do sprawy „cywilizowanego” sposobu radzenia sobie z konfliktami przejdziemy w drugiej kolejności. Przypadkiem skrajnie patologicznej wizji świata był hitlerowski nazizm, który ostatecznie uznał eksterminację narodu żydowskiego za pierwszy i najważniejszy krok na drodze

do – przeprowadzanej na narodowo-socjalistyczną modłę – „naprawy” świata. W wypadku tej „ideologii” nie było możliwości doprowadzenia do jakiegoś „rozwiązania konfliktu” – jeśli słowo „konflikt” jest tu jeszcze w ogóle na miejscu; jedyną drogą było pokonanie „w walce na śmierć i życie” tej ideologii i jej rzeczników. Podobnie, nie był też możliwy żaden „kompromis”, żaden „cywilizowane” rozwiązanie „godzące” ze sobą strony konfliktu w wypadku niewolnictwa i w wypadku doktryny apartheidu – w jednym i w drugim wypadku obrońcy tych stanowisk musieli przestać ich bronić a ich poglądy mogły otrzymać jedynie status ich prywatnych, idiosynkratycznych (a zarazem, można tak powiedzieć, patologicznych) poglądów, nie zaś szerzej akceptowanych wizji urzędzenia rzeczywistości społecznej (co nie znaczy, że całe niemal społeczeństwo nie mogą co i raz ulegać siłom propagującym tego rodzaju wizje). Nieco inaczej będzie wyglądał przypadek wizji i diagnoz komunistycznych, które zarówno w sytuacji, kiedy wizje te były jedynie ideologicznymi propozycjami, jak w sytuacji, kiedy kształtowały konkretną rzeczywistość społeczną, polityczną i gospodarczą, mogły zostać przez jej rzeczników poddane dość radykalnym rewizjom, pozwalającym wszelako zachować ważność pewnych zgłaszanych w ramach tej ideologii roszczeń, przy jednoczesnej rezygnacji z podstawowego postulatu radykalnego zniesienia prywatnej własności środków produkcji. Można zatem powiedzieć, że „komuniści” musieli „pójść na kompromis” z właścicielami środków produkcji, czyli z „kapitałem” (oraz całym, acz istotnie zmodyfikowanym, systemem gospodarki kapitalistycznej), jak też z „burżuazyjnym” systemem politycznym (który również musiał ulec modyfikacjom pod wpływem praktyki komunistycznej), czyli z porządkiem

demokracji liberalnej; w istocie, owi komuniści musieli zrezygnować z ich fundamentalnego niegdyś żądania – zniesienia prywatnej własności środków produkcji – a poprzestać na żądaniach, którym zadość uczynić można w drodze kompromisu.

Na szczególną uwagę zasługuje dziś w naszych warunkach walka, jaką od czasów Oświecenia prowadzono z doktryną uznającą przyrodzony charakter podziału na prawodawców i poddanych, na zwierzchników i tych, którzy mają dawać posłuch zwierzchności – walka, którą prowadzono w imię zasady równości wszystkich oraz tego, iż wszyscy są prawodawcami, czyli są uprawnieni do stanowienia o sobie, czyli walka mająca na celu urzędzenia życia społecznego i politycznego w oparciu o zasadę autonomii. Strona przeciwko której się w tej walce zwracano, uznawała, że właściwą zasadą, na której opierać się musi porządek społeczny i polityczny jest natomiast zasada heteronomii. Kompromis pomiędzy tymi przeciwnymi stanowiskami nie był możliwy, albowiem chodziło tu o fundamentalne zasady urzędzenia porządku społecznego i porządku politycznego. W wypadku konfrontacji ze sobą myślenia reprezentowanego przez głosicieli tezy o pochodzeniu władzy od Boga (czyli – mówiąc językiem encyklik Leona XIII a też językiem używanym dziś w Polsce – głosicieli tezy o »świętości« władzy), którzy stali na gruncie zasady heteronomii, ze stojącymi na gruncie zasady autonomii głosicielami tezy, iż władza jest wyrazem zespolonej woli rzeczywistego suwerena, jakim są – według rzeczników zasady autonomii – właśnie owe jednostki, „kompromis” jest w istocie niemożliwy, a zatem z przewyższeniem konfliktu będziemy mieli do czynienia dopiero wówczas, gdy jedna ze stron odstąpi od głoszonej tezy, co – jak pokazuje doświadczenie

historyczne – oznacza odstępianie od zasady heteronomii i zaakceptowanie zasady autonomii. Dokonuje się to wprawdzie w wyniku walki toczony w imię zasady autonomii, ale owa walka wsparta jest też rozumowymi racjami, a zatem uzasadnieniami, które mogą pretendować do tego, by spotkały się z akceptacją każdej jednostki (czego nie można powiedzieć ani o „argumentach” wspierających niewolnictwo, „uzasadniających” ustawy norymberskie, zniesienie prywatnej własności czy segregację rasową).

Z racji dającej się wyraźnie zauważyć w naszych polskich warunkach aktualności tegoż właśnie fundamentalnego konfliktu, konfliktu pomiędzy rzecznikami zasady heteronomii i zasady autonomii (czego ilustracją w Polsce jest obstawanie jednej ze stron konfliktu za podrzędnością prawa stanowionego w stosunku do mającego stać wyżej odeń prawa naturalnego bądź prawa boskiego) warto przypomnieć główne tezy rzeczników (zasady) heteronomii.

Nim jeszcze fundamentem porządku politycznego stała się zasada autonomii i zanim ustanowiona została świeckość państwa, w którym dopuszczona została wolność słowa i wolność religijna, a zatem zanim mogło dojść do tego, że władza świecka poczyniała działać całkowicie nie po myśli Kościoła katolickiego (lub wręcz wbrew jego zamiarom i interesom) – czego przykładem będą liczne zdarzenia, zjawiska i procesy zachodzące w wieku XIX, jak zjednoczenie Włoch pociągające za sobą likwidację państwa Kościelnego, jak tocząca się w wielu państwach Europy, nie tylko w Bawarii, Saksonii i Prusach „wojna kulturowa” (czyli sławny *Kulturkampf*) – panującą zasadą była zasada podporządkowania „zwierzchności” i teza o „konieczności posłuszeństwa wobec władzy”. Z głoszącymi ten pogląd enuncjacjami spotykamy

się w licznych dokumentach papieskich z pierwszej i drugiej połowy XIX wieku; źródłem tych poglądów są nauki św. Pawła a głębokie teoretyczne uzasadnienie owa odwołująca się do zasady heteronomii koncepcja władzy uzyskuje w nauce Tomasza z Akwinu. Oczywiście władza, na gruncie tego metafizyczno-teleologicznego myślenia, nie mogła być rozumiana jako pochodząca od tych, którzy władzy owej są podporządkowani – dlatego też ci, co zwierzchności są podporządkowani, nie mogli być „obywatelami”, a jedynie „poddanymi” lub „sługami”, zaś owa „zwierzchność”, czyli władza była władzą z boskiego ustanowienia, a nie z woli „podwładnych”; dlatego też zwierzchności tej winnym się było posłuszeństwo, zaś sprzeciw wobec zwierzchności winien być rozumiany jak sprzeciw wobec bożego postanowienia. Nauczał był tego już św. Paweł: „Wszelka dusza niechaj poddana będzie wyższym zwierzchnościom. Albowiem nie masz zwierzchności jedno od Boga. A które są, od Boga są postanowione. Przeto kto się sprzeciwia zwierzchności, sprzeciwia się postanowieniu Bożemu”, (List do Rzymian, 13, 1,2, przekład Jakuba Wujka). To właśnie ten sposób myślenia stał za jasno wyartykułowaną tezą papieża Grzegorza XVI mówiącą o „konieczności posłuszeństwa wobec władzy”. Jak twierdził bowiem ów papież w ośławionej encyklice „Cum primum”, adresowanej po powstaniu listopadowym do biskupów polskich: „posłuszeństwo, które ze strony ludzi należy się ustanowionym od Pana Boga władzom, jest prawem bezwzględnym, któremu nikt, chyba, gdyby się zdarzyło, iż one coś boskiemu i Kościoła prawu przeciwnego rozkazują, sprzeciwiać się nie może”. Najdobitniejszy wyraz temu stanowisku Kościoła dawać będzie Leon XIII, za którego pontyfikatu ogłoszona została największa ilość encyklik,

w których jednoznacznie przedstawione zostało stanowisko Kościoła w fundamentalnej kwestii, jaką dla Kościoła była (i wciąż też jest, przynajmniej w takich krajach jak Polska) kwestia „chrześcijańskiego ustroju świeckiego społeczeństwa ludzkiego” (*civilis hominum societatis christiana*). Myślenie to, które stało na gruncie zasady „zwierzchności”, czyli właśnie zasady heteronomii, dopuszczało wszelako w jednym przypadku odstępstwo od głoszonej „konieczności posłuszeństwa wobec władzy”: konieczność taka nie zachodzi bowiem wówczas – a zatem dopuszczone (a jak się niebawem okaże, nawet nakazane) jest „nieposłuszeństwo” – gdy to, co owa zwierzchność rozkazuje sprzeciwia się „boskiemu i Kościoła prawu” (przy czym wykładni jednego i drugiego dokonuje oczywiście sam Kościół). Ten sposób myślenia o władzy ma swoje ugruntowanie w metafizycznie-teleologicznym widzeniu rzeczywistości, wedle którego porządek bytu to porządek hierarchiczny i to, co w tym porządku znajduje się wyżej w istotny sposób przesądza też o tym, co znajduje się niżej, a zatem też o tym, co ono czynić winno, a czego czynienie jest wręcz wbrew jego naturze. Czymś oczywistym jest też więc dla Tomasza z Akwinu – i dla tych, którzy wciąż myślą tak jak on byt myślał (i jak myśli – a z pewnością przez wieki myślał, co udokumentowane jest w dziesiątkach dokumentów kościelnych – Kościół katolicki), „że podwładny jako taki i sługa jako taki nie mają kierować i rządzić, lecz być kierowanymi i rządzonymi” (św. Tomasz z Akwinu, S. theol. II-II, q. 47, art. 12).

Z czasem pogląd ten ulega pewnej modyfikacji. Obowiązujący w Stanach Zjednoczonych, od końca XVIII wieku, rozdział Kościoła od państwa, w Europie urzeczywistniany przez władzę świecką nierzadko z użyciem przemocy, wpływał

na zmianę myślenia Kościoła w kwestii „zwierzchności”: zasada zwierzchności bezwzględnie miała obowiązywać katolików ale jedynie w stosunku do władzy boskiej i kościelnej, ale już nie w stosunku do władzy świeckiej. Procesy zachodzące w wieku XIX prowadziły do tego, że – jak stwierdza w Encyklice „*Sapientiae christiane*” papież Leon XIII – „spaczeniu” ulega „porządek naturalny”, zgodnie z którym winniśmy wprowadzić „kochać (...) naszą ziemską ojczyznę, która nam śmiertelne życie dała”, ale „winniśmy oczywiście o wiele większą miłość Kościołowi, któremu zawdzięczamy życie nie mające końca”; spaczenie to zaś – do którego dochodzi „wskutek niepomyślnych czasów, bądź to ludzkiej przewrotności” – bierze się stąd, „że ci, którzy stoją u steru państw albo nie szanują świętej władzy Kościoła, albo pragną aby im podległą była”. W tej sytuacji, czyli w sytuacji owego dwuwładztwa, zwłaszcza „gdy prawa państwa zbaczą od prawa Bożego, gdy sprzeciwiają się prawom religii chrześcijańskiej i Kościoła, gdy naruszają nawet władzę Jezusa Chrystusa w osobie najwyższego Jego Namiestnika, wtenczas zdrożnym jest ich słuchać, obowiązkiem zaś opierać się im i to nie tylko w interesie Kościoła, lecz także we własnym interesie państwa samego, na którego zgubę wszystko obrócić się musi, co się dzieje z krzywdą religii”. W wypadku tych, którzy działają wbrew „prawom państwa”, wówczas, gdy „prawa państwa zbaczą od prawa Bożego”, nie można też w żadnym razie, stwierdza Leon XIII w przywołanej encyklice, mówić o jakimś „nieposłuszeństwie”, albowiem „jasną [...] jest rzeczą, że nie odmawiają oni sprawiedliwego posłuszeństwa władzy i ustawom swego kraju, lecz tylko w tych rzeczach nie są im powolni, w których te nie mają żadnej władzy, ponieważ są ustanowione bez upoważnienia Bożego

i przeciw woli Bożej i dlatego nie są ani prawem, ani ustawą”.

Pomiędzy przedstawionymi tu dwoma przeciwstawnymi sposobami myślenia – jednego odwołującego się do zasady heteronomii, drugiego zaś do zasady autonomii – nie może dojść do jakiegoś „kompromisu”: albo jest bowiem tak, że suwerenem są ci, którym dane jest żyć w obrębie danego porządku prawnego a wówczas ów porządek prawny ma umocowanie w ich zjednoczonej woli i ich prawodawczym rozumie, albo też suwerenem jest jakaś władza zwierzchnia, a wówczas porządek prawny ma ostateczne umocowanie w najwyższej „zwierzchności”, czyli w rozumie boskim i w boskiej woli tudzież w je odzwierciedlającym „obiektywnym” porządku teleologiczno-metafizycznie pomyślanej natury, którego właściwej, to znaczy wiążącej wykładni dokonać może oczywiście jedynie Kościół, czyli najwyższa ziemská „zwierzchność”; teoretycznie jest to najwyższa zwierzchność tylko w sprawach duchowych, *de facto* jednak we wszystkich sprawach, albowiem nie ma spraw, które nie mogłyby się okazać – z punktu widzenia Kościoła – istotnymi również ze względu na kwestie duchowe. Jak zatem widać, w wypadku tego myślenia, które odwołuje się do zasady heteronomii i uznaje istnienie obiektywnego, hierarchicznego porządku władz czy hierarchicznego układu zwierzchności, drugą w całym porządku bytu, ale zarazem najwyższą w porządku stworzenia, a też w porządku ziemskim, musi być Kościół i dlatego też on władny jest dokonać ostatecznej wykładni tego, co ma mieć moc wiążącą, dokonać definitywnej wykładni prawa i tym samym dokonać definitywnej, ostatecznie wiążącej oceny prawa stanowionego, czyli stanowionych praw i uchwalanych ustaw. Ostatecznej wykładni nie dokonuje zatem

sam podmiot owego prawa, lecz najwyższa zwierzchność, z jaką możemy mieć do czynienia w porządku ziemskim. Natomiast w wypadku myślenia odwołującego się do zasady autonomii do dokonania tej ostatecznej wykładni powołany jest sam „suweren”, jakim jest w tym wypadku nie najwyższa zwierzchność – jaką w myśl pierwszego stanowiska będzie Bóg i jego Namiestnik w porządku ziemskim – lecz same owe zespolone w jedną wolę prawodawczą jednostki, które ustanawiają ów porządek prawny i dobrowolnie mu się podporządkowują; jednostki te są jednocześnie zobowiązane do dokonania – w sytuacji rodzenia się pewnych wątpliwości co do prawowitości stanowionego prawa – ponownego krytycznego namysłu nad wiążącą mocą tego prawa, a miarą podług której o tym mają orzekać, jest prawodawcza wola owych suwerennych jednostek, dla których prawem może być tylko to, na co zgodę wyrazić by mogła każda z jednostek, która znaleźć by się miała pod rządami tego właśnie prawa, przy czym owe jednostki – o czym trzeba pamiętać – postrzegane są jako istoty rozumne, czyli zdolne przedstawić sobie pewną regułę postępowania jako prawo powszechne, to znaczy: rządzące bezwarunkowo zachowaniem każdej jednej jednostki. Na gruncie myślenia odwołującego się do zasady autonomii tym ostatecznym arbitrem może stać się ogół obywateli (którzy w referendum dokonują ostatecznego rozstrzygnięcia, które jednakże nie może uniemożliwić dalszej dyskusji nad zasadnością tegoż rozstrzygnięcia), ale też powołane przez tych obywateli specjalne ciało, w rodzaju sądu konstytucyjnego. Istotna różnica pomiędzy powyższymi stanowiskami, gdy chodzi o kwestię ostatecznego rozstrzygnięcia o tym, co jest prawem, a czego prawem nazwać się nie godzi, polega na tym, że na

gruncie myślenia heteronomicznego, tym ostatecznym arbitrem w wymiarze doczesnym ma być instancja najwyższej usytuowana w hierarchicznym porządku władzy (zwierzchność najwyższego szczebla), a jest nią Kościół, zaś w wypadku myślenia odwołującego się do zasady autonomii tą najwyższą instancją jest sam prawodawczy podmiot, czyli obywatele, którzy mocą swej woli i swego rozumu ustanawiają porządek prawny, któremu nadają moc rządzenia nimi. W myśl stanowiska czyniącego z heteronomii zasadę organizującą byt „początek władzy państwowej Bogu, a nie ludowi przypisywać należy”, jak to jednoznacznie stwierdził Leon XIII w Encyklice „Immortale Dei” (z 1.XI.1885), w której przedstawiony został obraz „chrześcijańskiego ustroju świeckiej społeczności” (*civilis hominum societatis christiana temperatio*), a co jeszcze dobitniej i w sposób rozbudowany wyłożył wcześniej w encyklice „Diuturnum illud” (z 29.VI.1881). W dokumentach tych jak najbardziej trafnie zidentyfikowana została całkowicie sprzeczna z nauką Kościoła fundamentalna teza, na której opiera się odrzucone przez Kościół myślenie o porządku państwowym i politycznym, czyli teza o „suwerenności ludu”. Analizując „zasady i podwaliny nowego prawa, nieznanego dotychczas, a pod niejednym względem chrześcijańskiemu i nawet naturalnemu prawu przeciwnego” uznaje Leon XIII w przywołanej encyklice za najgłówniejszą spośród tych opacznych zasad właśnie zasadę autonomii. Ona to, jako fundament nowoczesnego pojmowania państwa, zostaje – jak w ogóle całe to „nowoczesne pojmowanie państwa” – zakwestionowana i poddana zasadniczej krytyce. Zasada ta, jak i oparta na niej teoria są całkowicie fałszywe i niezgodne z nauką Kościoła; rzeczą całkowicie nie do zaakceptowania, jak czytamy w encyklice

„Immortale Dei”, jest stanowisko uznające, „że wszyscy ludzie jak z natury są do siebie podobni, tak i w życiu są równi, że każdy tak dalece jest niezawisły, że żadnej zgoda nie podlega władzy, że wolno mu myśleć o wszystkim co chce i działać jak mu się podoba, a prawo rozkazywania innym nie przysługuje nikomu”. Negatywną konsekwencją przyjęcia się w społeczeństwie takiego myślenia – jeśli oceniać to z punktu widzenia Kościoła katolickiego i poglądów na władzę i porządek społeczny wyłożonych w licznych encyklikach Leona XIII – jest to, że „społeczeństwo nie zna innej władzy, jeno wolę ludu, lud zaś samowładny wybierając tych, którym się powierza, nie przelewa na nich prawa, tylko urząd im porucza, który w jego imieniu winien być sprawowany”. Spójną z powyższą krytyczną charakterystyką będzie też i ostateczna ocena zasady autonomii i na niej ufundowanego porządku politycznego, który – postrzegany przez pryzmat myślenia ufundowanego na zasadzie heteronomii – widziany jest jako władza mnogich, jako władza tłumu: „W taki sposób, jak widać, państwo (*respublica*) niczym innym nie jest, tylko tłumem (*multitudo*), co sam sobie jest mistrzem i panem [...]” („Immortale Dei”).

Pomiędzy dwoma wyżej wskazanymi sposobami myślenia musi toczyć się walka; kompromis nie jest bowiem w wypadku tych sprzecznych zasad możliwy. Walka ta swego czasu miała postać zbrojnej walki, walki z użyciem drastycznych środków przemocy – częstokroć nie obyło się bez przelewu krwi (podobnie jak w walce, jaką prowadzili innowiercy czy heretycy o prawo do swej „odmienności”). W dzisiejszych warunkach nie musi ona przybierać tak drastycznych postaci: rzecznicy zasady heteronomii – niegdyś nie tylko Kościół, ale byli to przede wszystkim księżęta i monarchowie – nie dysponują na ogół siłami

militarnymi, a więc tą drogą pokonanie rzeczników zasady autonomii nie jest możliwe; z kolei rzecznicy zasady autonomii działali by wbrew własnej zasadzie a także regułom porządku ustanowionego na gruncie głoszonej przez nich zasady autonomii, który to porządek gwarantuje wszystkim podstawowe wolności obywatelskie, gdyby z rzecznikami zasady heteronomii walczyli zbrojnie. Niemniej jednak dopóki liczni, głośni wpływowi będą rzecznicy zasady heteronomii, walka będzie się nadal toczyć, gdyż samych przeciwnych sobie zasad, podług których urządzona miałyby być rzeczywistość, pogodzić się ze sobą nie da. Sądząc po wyniku procesów zachodzących od wieku XIX w krajach Europy zachodniej również w Polsce rozstrzygnięcie tej walki wypadnie ostatecznie na korzyść zasady autonomii.

Warto też zauważyć, że zasada autonomii – chociaż wprowadzanie jej w życie nie obyło się bez gwałtu i przemocy – przyczyniła się ostatecznie do ucywilizowania walk, konfliktów, nieuchronnych konfrontacji. Przez to, że każdy jest *idealiter* prawodawcą (a zatem zarazem podwładnym jak i zwierzchnikiem), nikt z kręgu tych, których dane prawo dotyczy, nie jest wykluczony i dlatego nie może tu mieć miejsca zwykła przemoc i eliminacja ze strony rzeczników innego poglądu. Ponieważ jednak pluralizm poglądów i porządków wartości jest już faktem, jak też nie są usunięte – bo i nie da się tego zrobić – konflikty interesów, przeto walka, konflikt i konfrontacja muszą mieć miejsce; zasada autonomii sprawia jednak, że konfrontacja ta i walka przebiegać muszą w bardziej cywilizowany sposób: będą to kampanie propagandowe, walka prasowa, spory parlamentarne, konfrontacja stanowisk i wysuwanie wzajemnych oskarżeń i wzajemnych zarzutów, niemniej jednak przeciwnik w tej walce nie zostaje

uwięziony, wykluczony, czy w inny sposób całkowicie wyeliminowany. Jest rzeczą oczywistą, że niektórzy sięga

będą po nieczyste chwyt, że użyty język będzie niekiedy plugawym pod względem moralnym. Ciekawym zjawiskiem, godnym głębszego nieco namysłu, będzie też operowanie w tej „ucywilizowanej” walce zarzutem – wysuwaniem wobec tych, którzy zdecydowanie przeciwstawiają się owemu plugawemu językowi i którzy chcieliby, by w sferze publicznej funkcjonował język, który nikogo nie urazi, a więc wobec tych, którzy, mówiąc krótko, opowiadają się zdecydowanie za „polityczną poprawnością” – iż ich poprawność polityczna to postać „liberalnego totalitaryzmu”. Zważywszy, że z zarzutem tym występują ci, których uznać należy raczej za zwolenników zasady heteronomii, zaś przedstawiciele strony przeciwnej są zdecydowanie rzecznikami zasady autonomii, możemy tu mówić rzeczywiście o konflikcie natury fundamentalnej, jednakże dzięki temu, iż nasz świat zachodni ufundował nasze życie społeczne i życie polityczne raczej na zasadzie autonomii, to i sposoby manifestowania się tych konfliktów mają zdecydowanie ucywilizowaną postać. Podkreślić trzeba jednak jedno: nadal mamy do czynienia z „walką o uznanie”, z „walką na śmierć i życie” – albowiem pomiędzy wizją świata opartą na jednej zasadzie (zasadzie heteronomii) i wizją świata opartą na drugiej zasadzie (zasadzie autonomii) kompromisu być nie może (tak, jak nie mogło być kompromisu pomiędzy obrońcami i przeciwnikami apartheidu); niemniej jednak zwycięstwo jednej – zasady autonomii – nie pociągnie za sobą eliminacji rzeczników przeciwnej zasady, a jedynie stałe pomniejszanie się liczby jej zwolenników. Nie można wykluczyć, że to właśnie dlatego, że rzecznicy zasady heteronomii świadomi są tego, iż

stoją na pozycjach, jak się wydaje, przegranych, demonizują oni ten konflikt, a czemu służyć też ma m.in. zarzut mówiący o „liberalnym totalitaryzmie” (tej samej proweniencji będą też formułowane w publicznie toczonych walce na słowa – nie na argumenty – zarzuty i diagnozy mówiące o „pankonsumpcjonizmie”, czy o „cywilizacji śmierci”).

We wszystkich wspomnianych wyżej wypadkach walka była i jest rzeczą nieodzowną. Zmianie, na szczęście, uległy formy tej walki; bez walki pochłaniającej wiele ofiar nie „zniknąłby” hitlerowski nazizm, bez walki nie stworzone też by zostały warunki do znajdowania w sposób ucywilizowany kompromisu i rozwiązań w jakimś stopniu godzących materialne interesy i porządki wartości stron pozostających ze sobą w konflikcie, jak też bez walk nie doszłoby do oddzielenia Kościoła od państwa, nie doszłoby do przewyciężenia metafizyczno-teleologicznej wizji heteronomicznego porządku władzy; efektem tych walk jest natomiast ustanowienie warunków pozwalających szukać kompromisów oraz toczyć te walki w sposób ucywilizowany, czyli w formie sporów w wolnej przestrzeni publicznej i w formie walki parlamentarnej.

Odpowiadając na postawione wcześniej pytania: o rozgraniczenie pomiędzy kwestiami, co do których jest możliwy kompromis i kwestiami, których na drodze kompromisu rozstrzygnąć się nie da, jak też na pytanie o cywilizowane formy rozwiązywania konfliktu, stwierdzić należy przede wszystkim rzecz następującą: zwycięstwo w cywilizacji zachodniej – a przynajmniej znacząca siła – zasady autonomii stworzyły warunki dla rozstrzygnięcia wszelkich konfliktów w sposób cywilizowany. Nie znaczy to, że wyeliminowana została potrzeba prowadzenia walki. W warunkach zdecydowanej przewagi i instytucjonalnej akceptacji w podstawowych obszarach życia zasady

autonomii, istotnej transformacji ulec musi też sama walka, która w warunkach tych prowadzona winna być jednak metodami cywilizowanymi, czyli bez zadawania gwałtu innym. Walka przybierać tu może postać świadomego naruszania pewnych przepisów – czego przykładem może na przykład być przypinanie się przez ekologów do drzew, które w imię jakiś interesów ekonomicznych mają zostać wycięte, czy blokowanie przejazdu pociągów z odpadami radioaktywnymi. O tego rodzaju konfliktach, w których dana strona konfliktu przystępuje do walki – a nie ogranicza się do wysuwania w dyskursach publicznych merytorycznych argumentów – nie można powiedzieć, że są konfliktami o charakterze fundamentalnym; w tego rodzaju konfliktach chodzi raczej o uzmysłowienie, iż w danym wypadku czyjs partykularny interes bierze górę nad interesem publicznym, czy też uzmysłowienie, jakiego rodzaju poważnymi konsekwencjami grozi lekceważenie przez społeczeństwo pewnych zagrożeń. Oczywiście co i raz będą nasilały się konflikty na tle ekonomicznym, związane z brakiem pracy, czy niesprawiedliwym obciążeniem poszczególnych grup społecznych kosztami kryzysu ekonomicznego. Ale w wypadku również tych konfliktów obydwie strony konfliktu wiedzą, że konieczne jest znalezienie jakiegoś satysfakcjonującego obie strony rozwiązania a strona atakowana przez tych, których do sprzeciwu i do podjęcia walki pchnęła świadomość własnej krzywdy i poczucie niesprawiedliwości, ma – a przynajmniej winna mieć – świadomość, że konflikt jest do rozwiązania na drodze kompromisu, a dojść do niego można drogą negocjacji i rozwiązań politycznych. Tym, czego nie ma – a z pewnością nie powinno być – w wypadku konfliktów rozgrywających się w rzeczywistości społecznej, której kształt

i charakter uformowane zostały w istotnym stopniu przez zasadę autonomii, jest odbieranie sprzeciwu czy wręcz buntu przez stronę, ku której skierowany jest ów sprzeciw czy na którą przypuszczony jest ów atak, jako godzenie w jakiś uświęcony porządek, jako godzenie w uzasadnioną tym porządkiem czyjąś nadrzędność, wyższość czy czyjeś zwierzchnictwo, albo też naruszenie, jakiś fundamentalnych zasad, na których naruszenie przyzwolenia być nie może.

Ten sposób odbioru konfliktu, jak też reagowania na atak skierowany przez protestujących wobec drugiej strony konfliktu, znamieny jest przede wszystkim dla scharakteryzowanego powyżej myślenia odwołującego się do zasady heteronomii. Jest jednak też jeden przypadek reagowania przez stronę odwołującą się do zasady autonomii w sposób odbiegający od standardu: reakcją jest wówczas odrzucenie możliwości szukania kompromisu, opowiedzenie się za walką bądź wręcz koniecznością użycia przemocy. Z taką reakcją ze strony tych, których myślenie zbudowane jest wokół zasady autonomii, mamy do czynienia na przykład wówczas, gdy bojówki wkraczające na uniwersytet uniemożliwiają dyskusje, polemikę, czy nawet przeprowadzenie w cywilizowany sposób krytyki, jak też wówczas, gdy druga strona z zasady samej wyklucza możliwość jakiegokolwiek dyskusji, wyklucza jakąkolwiek możliwość spierania się w sposób cywilizowany. W świetle powyższych wywodów za całkowicie nietrafne uznać należy stwierdzenie obrońców tezy Carla Schmitta (mówiącej, jak wiadomo, o fundamentalnym charakterze opozycji: „wrog”-„przyjaciół”), że uniemożliwianie faszystom głoszenia przez nich swych poglądów czy raczej próba ograniczenia możliwości głoszenia przez nich swych poglądów w przestrzeni publicznej, jest niczym innym, jak tworzeniem

opozycji „wrog”-„przyjaciół”, a tym samym potwierdzeniem słuszności tezy Carla Schmitta. Argument ten jest jednak nietrafny. Carl Schmitt wychodzi bowiem od owej opozycji – która ma charakter fundamentalny i której przewyciężyć się nie da – jako fundamentu polityczności a zatem w punkcie wyjścia uznaje, że inny modus polityczności jest z gruntu niemożliwy. Myślenie odwołujące się do zasady autonomii wychodzi od całkiem innego przeświadczenia: że mianowicie wszystkie człony bytu politycznego – również wtedy, gdy mają miejsce konflikty i ścierają się systemy wartości oraz kolidują ze sobą interesy – zdolne są dojść ze sobą do porozumienia, jako że mamy wszak do czynienia z istotami rozumnymi, które powszechną ważność wiążą z akceptowalnością ze strony każdej jednej istoty rozumnej. Fundamentalnie różne jest wyjściowe przeświadczenie i rozumienie polityczności przez Carla Schmitta i przez ukształtowaną w tradycji Oświecenia (ale też i chrześcijański uniwersalizm) „frakcję” opowiadającą się za zasadą autonomii. Trudno bowiem traktować – jeśli stoi się na gruncie logocentrycznej tradycji świata zachodniego – jako dające się sprowadzić do wspólnego mianownika i tym samym ze sobą „porównać” – jedno i drugie myślenie o polityczności. Z całą pewnością jednak można stwierdzić, że w konfrontacji ze stanowiskiem każącym postrzegać polityczność przez pryzmat opozycji „wrog”-„przyjaciół”, myślenie opowiadające się za zasadą heteronomii (w jego rzymsko-katolickim wydaniu) i myślenie opowiadające się za zasadą autonomii znajdują się po jednej stronie i będą w opozycji wobec poglądu Carla Schmitta. Faktem jednak jest, że rzeczony Carl Schmitt – sam będąc myślicielem arcykatolickim – stał się idolem części naszych rodzimych katolickich

intelektualistów. Być może jest to wyrazem świadomości tychże katolickich intelektualistów, iż pomocą św. Tomasza i rozumowo ufundowanej zasady heteronomii nie da się obronić politycznego przywództwa katolików i że w tej sytuacji właściwą drogą jest wsparta teoretycznie naukami Carla Schmitta teologia polityczna.

Zostawmy jednak ten wątek na boku. Przedmiotem rozważań jest tu bowiem kwestia konfliktu, myślenia odwołującego się do zasady autonomii i sięgania po instrument, jakim jest – prowadzona nawet w formie ucywilizowanej – walka. Walka ta – pominąwszy przypadek konfrontacji z myśleniem i frakcją pragnącą całkowicie usunąć porządek ufundowany na zasadzie autonomii (jak to chcieliby uczynić sulafici czy faszyci) – może też się jednak toczyć (przybierając jednak relatywnie mało groźne formy) również wewnątrz społeczeństwa ufundowanego na zasadzie autonomii. Wystarczy tylko, by „sprawujący władzę” w jakiejś instytucji publicznej (na przykład w uczelni publicznej, niepodlegającej rygorom wojskowym) zaczęli lekceważyć sobie opinię czy stanowisko „podwładnych” – z którymi bez problemów mogliby skonsultować planowane decyzje (np. dotyczące zamknięcia jakiejś wydziałowej biblioteki czy zablokowania rekrutacji na dany kierunek studiów) – a już mamy zarzewie konfliktu. To myślenie, lekceważące opinie samych zainteresowanych, jest myśleniem ufundowanym na zasadzie heteronomii. Postępowanie lekceważące roszczenia strony pragnącej praktykować autonomię w swym najmniejszym wymiarze (również w rodzinie) wywołać musi chęć walki, która w takim wypadku przybierać będzie określone formy. Jedną z nich jest wymuszenie na „zwierzchności” tego, by posłuchała „głosu ludu”, czego dokonać można przez odwołanie się do szerszego kręgu opinii

publicznej, to znaczy w drodze poinformowania – zewnętrznej w stosunku do stron konfliktu – opinii publicznej o istniejącym konflikcie i o ewentualnych budzących wątpliwości decyzjach „zwierzchności”.

W naszych polskich warunkach mamy jednak obecnie do czynienia przede wszystkim z jednym, podstawowym konfliktem – oprócz oczywiście konfliktów na tle niesprawiedliwego rozłożenia kosztów transformacji czy kosztów wzrostu gospodarczego – a jest nim konflikt pomiędzy instytucjonalnie zaakceptowaną zasadą autonomii, a walczącym o jej odrzucenie obozem zwolenników zasady zwierzchności. W tym konflikcie kompromisu nie będzie. W dłuższym okresie czasu strona opowiadająca się za porządkiem ufundowanym na zasadzie autonomii odniesie zapewne zwycięstwo – nie znaczy to jednak, że w okresie najbliższym nie mogą mieć miejsca różne wahnięcia i że rzecznicy zasady zwierzchności nie będą mogli przejąć steru rządów, co o tyle jest pożądane, że przyczynić się będzie musiało albo do tego, że wzrośnie świadomość potrzeby fundowania relacji społecznych w oparciu o zasadę autonomii, bądź też będzie wymuszało na rzecznikach zasady heteronomii odstępowanie od niej w praktyce życia politycznego. Zarówno jeden jak i drugi proces nie będzie jednak przebiegał bez konfliktów, walk i konfrontacji. 👁

prof. dr hab. Andrzej M. Kaniowski,

1951, (dr hab., prof. UŁ), Katedra Etyki IF UŁ: teoria krytyczna, etyka, filozofia praktyczna Kanta, filozofia społeczna i polityczna, bioetyka. Stypendysta Fundacji A. von Humboldta. Publikacje, m.in.: *Filozofia a polityka w krytycznej teorii społecznej J. Habermasa* (Warszawa 1989); *Supererogacja* (Warszawa 1999); współautor: *Leben mit Lärm?* (Berlin-New York 2006) Tłumaczenia: m.in. O. Höffe, *Immanuel Kant,*

Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, 20032; H.M. Baumgartner, *Rozum skończony*, Warszawa 1996; J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego*, t. 1, t. 2, Warszawa PWN, 1999, 2002; J. Habermas, *Rzecz o kondycji i konstytucji Europy* (w druku).

Afiliacja autora:

Katedra Etyki, Instytut Filozofii
Wydział Filozoficzno-Historyczny, Uniwersytet Łódzki
ul. Kopcińskiego 16/18, 90-232 Łódź
e-mail: maciek@filozof.uni.lodz.pl

Cytowanie

Kaniowski Andrzej M., (2014), *Konflikt a zasada autonomii*, „Władza sądenia”, nr 3, s. 19–31 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: www.wladzasadzenia.pl