

HYBRIS nr 52 (2021)

ISSN: 1689-4286



JOANNA MIKSA

UNIwersytet Łódzki

MYŚL POLITYCZNA JACKA KURONIA W PERSPEKTYWIE REPUBLIKAŃSKIEJ

Wprowadzenie

Życie polityczne Jacka Kuronia okazało się być długą podróżą między dwoma odległymi biegunami, to jest marksizmem a liberalizmem. Przynależność do lewicy była w przypadku Kuronia dziedzictwem wyniesionym z domu, który był ukształtowany przez etos przedwojennej inteligencji socjalistycznej, a jego pierwsze doświadczenia polityczne przypadły na czasy stalinizmu w Polsce. W latach 90. XX wieku, a także po części w dekadach je poprzedzających, liberalizm wydawał się być dla poważnej części opozycji demokratycznej w Polsce rozwiązaniem oczywistym. Lata 90. to czasy popularności przypisywanego często Margaret Thatcher hasła TINA (*There Is No Alternative*), które wyrażało przekonanie, że jedyny możliwy do utrzymania w dłuższej perspektywie model życia gospodarczego oraz optymalny ustrój polityczny zostały już wypracowane i że jest

nim liberalizm właśnie. To przekonanie rozpowszechnione wśród polityków zdawali się wspierać liczni przedstawiciele świata akademickiego, deklaracja przypisywana premier Thatcher zbiegła się bowiem z ogłoszeniem przez amerykańskiego politologa Francisca Fukuyamę końca historii. Po roku 1945, a więc po kompromitacji faszyzmu, wydawało się, że podstawowe opcje światopoglądowe sprowadzają się do wyboru między rozmaitymi wariantami liberalizmu a myślą lewicową, od socjalizmu aż po różne warianty komunizmu, takich jak trockizm czy maoizm. Tymczasem od zakończenia II Wojny Światowej w świecie anglosaskim przebijało się przekonanie, że liberalizm nie stanowi jedynej tradycji, która mogłaby dostarczyć ram pojęciowych dla refleksji nad wolnością polityczną, a alternatywy dostarcza myśl określona jako republikańska. Zastrzeżenie, że chodzi o dyskusję rozpoczętą w obrębie anglosaskiej myśli politycznej jest o tyle ważna, że republikanizm przynajmniej od roku 1870 stanowi dominującą ideologię Republiki Francuskiej. Tradycja ta jednak nie stanowiła zasadniczo inspiracji dla odkrycia tradycji republikańskiej w myśli anglosaskiej i nie wpłynęła na nią w znaczącym stopniu.

Przywrócenie tradycji republikańskiej do głównego nurtu filozofii politycznej jest zasługą myślicieli o odmiennych zainteresowaniach, to jest Hanny Arendt i Quentina Skinnera oraz Philipa Pettita) Nazwiska te wyznaczają odmienne nurty republikanizmu, sięgającego odpowiednio do tradycji Aten i Rzymu. Renesans zainteresowania republikanizmem czerpiącym z tradycji politycznej Aten został zainicjowany pracą Hanny Arendt pod tytułem *Kondycja ludzka*, opublikowaną w 1958 roku. Arendt była oczywiście nie tylko historykiem myśli politycznej, ale także intelektualistką zaangażowaną w debaty polityczne. Nieco inaczej wyglądał początek zainteresowania republikanizmem czerpiącym z tradycji Rzymu. W tym przypadku

inicjatorem zmiany był brytyjski historyk myśli politycznej Quentin Skinner, który od lat 60. prowadził badania nad myślą polityczną wczesnej nowożytności, odkrywając różną od liberalizmu tradycję polityczną w myśli anglosaskiej. Badania samego Skinera i jego współpracowników, Johna Pococka i Johna Dunna miały charakter przede wszystkim historyczny, wśród badaczy republikanizmu inspirowanego tradycją Rzymu nie zabrakło jednak postaci nawołujących do wykorzystania tej myśli do rozwiązywania bieżących problemów politycznych: zwolennikiem zastosowania myśli republikańskiej w aktualnej polityce stał się na długi czas Philip Pettit, profesor Uniwersytetu Princeton. Filozof ten zdecydował się na otwarte zaangażowanie polityczne, namaszczając swojego czasu socjalistycznego premiera Hiszpanii, José Rodríguez Zapatero na polityka, którego działalność miałyby spełniać kryteria republikańskie. W 2010 roku, wraz z hiszpańskim profesorem nauk prawnych, José Luisem Martí wydał książkę zatytułowaną *A Political Philosophy in Public Life. Civic Republicanism in Zapatero's Spain*. Praca ta stanowi przykład zastosowania pojęć właściwych republikanizmowi do opisu działań polityka, który reaguje na bieżące wydarzenia. W momencie publikacji nie było wiadomym, że wydanie książki nastąpiło niedługo przed upadkiem rządu Zapatero, co nastąpiło w roku 2011.

W następnych akapitach dokonam rekonstrukcji najbardziej podstawowych założeń współczesnego republikanizmu, by następnie móc uzasadnić decyzję o zestawieniu postaci Jacka Kuronia z tą właśnie tradycją myśli politycznej. Na tym etapie można już jednak zasygnalizować fakt zainteresowania myślą republikańską w kręgach opozycji demokratycznej w Polsce przed rokiem 1989, o czym zaświadcza opublikowana w 1996 roku książka emigracyjnego autora Bronisława Świdorskiego, *Gdańsk i Ateny. Zainteresowanie*

tradycją republikańską w Polsce lat 80. skupiało się wokół tradycji ateńskiej, a wyrażało się ogromną popularnością myśli Hanny Arendt, autorki komentowanej w dyskusjach opozycjonistów i wydawanej w krakowskim „Znaku”, ale także i wydawnictwach tzw. „drugiego obiegu”, takich jak „Aletheia” czy „Krytyka”¹. 20 lat po nadejściu zmian ustrojowych badaczka Elżbieta Ciżewska wykorzystała tradycję republikanizmu do analizy debat toczonych w latach 1980 i 1981, to jest w czasach istnienia tzw. „pierwszej Solidarności”. W opublikowanej w roku 2010 pracy *Filozofia publiczna Solidarności. Solidarność 1980-1981 z perspektywy republikańskiej tradycji politycznej* autorka daje wyraz przekonaniu o potrzebie wykroczenia poza tradycję liberalną, nie wspominając już o myśli lewicowej, dla interpretacji osiągnięć Solidarności w obszarze wkładu tego ruchu w refleksję polityczną, wskazując na nieadekwatność ram pojęciowych zawartych w tych tradycjach dla uchwycenia bogactwa tematów i rozwiązań artykułowanych spontanicznie przez uczestników debat z lat 1980 – 1981 (Ciżewska 2010, s. 8-11). W moim przekonaniu także przegląd dominujących zagadnień obecnych w wypowiedziach Kuronia, formułowanych często w odpowiedzi na bieżące wydarzenia polityczne, w których brał przecież udział, skłania do przekonania, że tradycja republikańska dostarcza ram pojęciowych pozwalających rozpoznać bogactwo wątków proponowanych przez tego polityka. Z drugiej strony także stwierdzenie różnic w stosunku do tradycji republikańskiej będzie pomocne dla zrozumienia charakteru zmian i decyzji bronionych przez Kuronia w trakcie jego długiej aktywności politycznej. By móc podać

¹ Świdorski wskazuje na trzy ośrodki refleksji nad myślą Hanny Arendt - grupę skupioną wokół „Res Publici”, czyli Marcina Króla, Jerzego Jedlickiego i Pawła Śpiewaka, gdańskich liberałów publikujących w „Przeglądzie Politycznym” oraz krakowskich publicystów „Arki” (Świdorski 1996, s.80).

więcej argumentów na rzecz tego stanowiska, konieczne jest przedstawienie podstawowych charakterystyk myśli republikańskiej.

Tradycja republikańska

W niniejszym artykule interesować mnie będzie republikanizm jako tradycja polityczna przywoływana przez myślicieli deklarujących się jako zwolennicy tej filozofii politycznej, nie jest natomiast moim zadaniem rekonstrukcja różnych form republikanizmu występujących w historii Zachodu od Aten po Stany Zjednoczone. Linia demarkacyjna między badaczami republikanizmu jako pewnego zjawiska historycznego a filozofami politycznymi głoszącymi potrzebę powrotu do tradycji republikańskiej w uprawianiu polityki dziś bywa dość cienka. Opowiadanie się za republikanizmem w polityce bieżącej zaczyna się od rekonstrukcji wcześniejszych doświadczeń republikańskich, co świadczy o poczuciu zerwania ciągłości pewnej tradycji politycznej. Nawoływanie do powrotu do tradycji republikańskiej miało miejsce najpierw w uniwersytetach angielskiego obszaru językowego, a więc w krajach o długiej tradycji politycznej liberalizmu, stąd właśnie poczucie, że republikanizm stracił ciągłość historyczną i przestał odgrywać znaczenie w bieżących sporach politycznych. Republikanizm nie potrzebował takiego przebudzenia we Francji, ponieważ po powrocie w refleksji Oświecenia, stał się najpierw żywą siłą polityczną we Francji rewolucyjnej, aby w 1870 roku stać się wręcz podstawową ideologią legitymizującą podstawowe instytucje państwa francuskiego. Także tradycja niemiecka, w której znajdowała się myśl polityczna Immanuela Kanta, nie wybrzmiała wśród pierwszych autorów szukających inspiracji w myśli republikańskiej i to pomimo zainteresowania tą myślą u Hanny Arendt, która poświęciła filozofii politycznej Kantowi serię wykładów

(Arendt 2012, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*). Wynika to z pewnością z faktu, że w przypadku współczesnych myślicieli republikańskich dowartościowuje się praktykę zaangażowania politycznego. Nie poszukuje się zatem co do zasady autorów cennych ze względu na proponowane przez nich modele teoretyczne, ale poświęca się dużo miejsca analizom działania instytucji i postaci czynnych politycznie, których refleksja mogła stanowić na początku komentarz do podejmowanych działań, korzysta się także z prac historyków, u których poszukuje się inspiracji i objaśnienia rodowodu oraz sensu wartości wpisanych w republikanizm.

Republikanizm jako filozofia polityczna jest postulowany w dwóch wariantach, ateńskim i rzymskim. Przedstawię teraz krótką charakterystykę tych dwóch nurtów, sygnalizując od razu, że chodzi mi przy tym jedynie o zasygnalizowanie listy najważniejszych pojęć związanych z każdym z tych nurtów, by móc w następnym kroku skorzystać z opracowanej w ten sposób siatki pojęciowej do analizy myśli Jacka Kuronia. Samo występowanie lub brak pewnych tematów kluczowych dla tradycji republikańskiej w myśli Kuronia będzie bowiem ważnym narzędziem pozwalającym na określenie stopnia pokrewieństwa Kuronia z tradycją republikańską.

Ateńska tradycja współczesnego republikanizmu zaczyna się od myśli Hanny Arendt, ze szczególnym uwzględnieniem jej pracy *Kondycja ludzka*. Powodem zainteresowania myślą Arendt jest rola, jaką przypisuje ona słowu i działaniu w polityce. W tradycję republikańską wpisane jest przekonanie, że wartości powinny być przedmiotem debaty toczonej w przestrzeni publicznej i obawa przed skutkami nieograniczonej prywatyzacji wyborów aksjologicznych. Polityka zyskuje wymiar humanistyczny, jest jednym z ważnych sposobów, na jaki człowiek może znaleźć spełnienie jako istota rozumna. Arendt przywołuje obecne

u Arystotelesa rozróżnienie na rozumność pozwalającą na kontemplację prawdy oraz rozumność wyrażającą się przez używanie słowa do przekonywania i rozpoczynania działań w przestrzeni wspólnej, to jest w obszarze polityki. O ile pierwszy rodzaj rozumności dostępny jest bogom i niewielkiej liczbie ludzi, to jest filozofom, rozumność wyrażająca się w użyciu słowa jako narzędzia perswazji można uważać za potencjalnie obecną u ludzi jako gatunku (Arendt 2010, s. 44-46). Niesłuchanie ważnym wątkiem w myśli Arendt jest jednocześnie obawa przed rezygnacją z publicznej debaty o dobru publicznym i wartościach. Skutkiem prywatyzacji wyborów aksjologicznych może być zgoda na dowolność czy też arbitralność tych wyborów, co może wiązać się z ryzykiem przemocy, ponieważ radykalna prywatyzacja wartości prowadzić może do zanegowania racjonalnego charakteru wyborów światopoglądowych. Arendt zauważa, że tylko dzięki istnieniu przestrzeni publicznej, a więc tego, co jest ludziom wspólne, czyli poprzez działanie — a w zakresie znaczeniowym tego pojęcia mieszczą się także akty mowy, komunikowanie się — możliwa jest ochrona prywatności. Społeczeństwo pozbawione publicznej przestrzeni działania byłoby skazane na tyranie, wchłonięcie przez bezosobową masę, podczas gdy istnienie przestrzeni publicznej zapewnia ochronę wielości indywidualnych perspektyw (Arendt 2010, s. 70-81).

Dostrzeżenie fundamentalnej roli debaty nad wartościami w życiu publicznym zostało bardzo szybko przyjęte przez myślicieli szukających propozycji alternatywnej dla liberalizmu w latach 80. Liberalne przekonanie, że wybory aksjologiczne obywateli są ich sprawą prywatną u badaczy i zwolenników tradycji republikańskiej budzi obawę przed zredukowaniem polityki do udziału w wyborach i wytracenia zainteresowania polityką u obywateli, którzy w ten sposób mogą się stać niezdolni do zaangażowania w obronę demokracji. Tego rodzaju obawy

widoczne były także u obserwatorów odrodzenia demokracji w Polsce po 1989 roku, jak widać to w przywoływanej już analizie Świderskiego: „Wydaje się, że ustrój demokracji parlamentarnej nagradza obywatelską pasywność, że proponuje demokrację rozumianą jako akt wyborczy, a nie jako ciągły i dynamiczny proces polityczny, że coraz chętniej zadawała się on wyborcą, który raz na jakiś czas oddaje głos na którąś z partii” (Świdorski 1996, s.7). Zwrot ku tradycji ateńskiej miałby stanowić szansę na odzyskanie zainteresowania obywateli dla polityki².

Rzymska tradycja republikańska doczekała się najżywszej obrony w pracach Philipa Pettita, filozofa zaangażowanego przez kilka lata w promowanie tradycji republikanizmu we współczesnej polityce. Pettit korzystał przy tym z tradycji anglosaskiej, rekonstruowanej w badaniach Quentina Skinnera i jego następców. Tradycja ta z kolei w dużej mierze odwołuje się do rzymskiej tradycji prawnej. Podstawowym motywem przewijającym się w tym nurcie myśli republikańskiej jest szczególne rozumienie wolności, której kryterium czyni z niedominacji (*nondomination*). Niepodleganie cudzej dominacji zakłada równość osób należących do pewnej wspólnoty politycznej. Właściwym narzędziem zabezpieczania owej równości nie jest jednak pozostawienie swobody działania podmiotom zaangażowanym w działalność polityczną, tak by rzecz rozegrała się w wyniku podlegającej jedynie proceduralnym ograniczeniom gry interesów, co jest istotą właściwej liberalizmowi definicji wolności, gdzie wyznacznikiem jest brak interwencji ze strony

² W latach 90. można było odnaleźć także głosy przeciwne, jak na przykład ten sformułowany w 1990 roku przez Teresę Bogucką: „Litość i trwoga. Wracamy do Europy. A tam jest właśnie tak, że społeczeństwo zajmuje się swoimi sprawami, od rządu ma zawodowych polityków i raz na parę lat wskazuje, którzy politycy mają to teraz robić” (Bogucka 1997, s. 20). W dalszej części tekstu opublikowanego po raz pierwszy w 1990 roku autorka wyraża zaniepokojenie brakiem krystalizacji polskiej sceny politycznej na wyraźnie wydzieloną prawicę i lewicę (Bogucka 1997, s. 17-23).

państwa w działalność obywateli (Pettit 1999, s. 41-44). Wolność podmiotów może zostać zagwarantowana poprzez dbałość o byt pospólny, udział w którym umożliwia realizację wolności obywatelskiej. Owa dbałość o dobro wspólne nie da się jednak wyjaśnić jako dbałość o interes każdej jednostki z osobna, tak, że suma zrealizowanych pragnień indywidualnych przekładałaby się na pomyślność bytu pospólnego. Według republikanów takie — właściwe klasycznej filozofii liberalnej — założenie jest błędne, ponieważ odpowiadająca mu definicja pomyślności społeczeństwa przyzwala na wygraną pewnej przypadkowo dobranej grupy obywateli, których cechą wspólną jest to, że stanowią większość dzielącą określone preferencje w obrębie danej społeczności, co z kolei sprawia, że są w stanie zdominować mniejszość w sposób arbitralny, wynikający z przypadkowej konfiguracji wyborów światopoglądowych większości. Troska o byt pospólny zakłada myślenie w kategoriach wspólnoty i dobra ogólnego, dbałość o które może przekładać się na wymóg ograniczenia wolności pojmowanej jako swoboda działania (tamże).

Philip Pettit podkreśla, że republikańska definicja wolności jest pierwszą i najstarszą tradycją polityczną świata zachodniego, sugerując w ten sposób, że najważniejsze konkurencyjne pojęcie wolności politycznej, które właściwe jest liberalizmowi i które utożsamia wolność z nieinterwencją jest wynalazkiem stosunkowo nowym. Metrykę należałoby jednak uznać za rzecz drugorzędną o tyle, że kwestią najistotniejszą jest stopień, w jakim każde z tych konkurencyjnych pojęć wolności odpowiada na wyzwania określonej epoki. Republikanizm nie jest wcale myślą odkrywaną dzięki powrotowi do starożytności, jego dzisiejsza żywotność wynika raczej z roli, jaką odgrywał nawet w średniowieczu, przede wszystkim w miastach włoskich, i z rangi, jaką przypadła mu w kształtowaniu horyzontu politycznego świata

anglosaskiego do końca XVIII wieku. W szczególności myśl republikańska była punktem odniesienia dla walki o niepodległość kolonii Ameryki Północnej od Korony Brytyjskiej, a więc tym samym dla powstania Stanów Zjednoczonych. Świat anglosaski przyjął republikanizm w wersji rzymskiej, dlatego jego szczególną cechą jest nacisk na instytucję prawa stanowionego jako narzędzia, które powinno gwarantować wolność obywateli należących do określonej wspólnoty politycznej (tamże, s. 19-27). Takie podejście zakłada szczególny stopień zaufania do państwa, które to zaufanie może być rzeczą oczywistą, ale nie musi. Właśnie zaufanie do instytucji państwa siłą rzeczy jest jedną z ważniejszych różnic między republikanizmem opisywanym przez anglosaskich teoretyków a ewentualnymi polskimi wariantami, o ile brać pod uwagę refleksję polityczną sprzed 1989 roku czy namysł nad państwem podjęty po tej dacie. W warunkach polskich czasu komunizmu na przykład ani państwo nie było gwarantem wolności, ani myśl opozycyjna nie stawiała na państwo — nawet wybiegając w najbardziej odległą przyszłość, co do której trudno było przecież zakładać, że ułoży się tak pomyślnie, jak to się stało w 1989 roku — jako pierwszą, podstawową instancję chroniącą wolność. Większą rolę siłą rzeczy odgrywało społeczeństwo, a więc ruchy obywatelskie czy instytucje zaufania publicznego, a nie instytucje państwa i prawa jako takie.

Podstawowe rozumienie pojęcia „wolność” w republikanizmie, to jest niepodleganie dominacji, ma także wymiar ekonomiczny. Ten wymiar tradycji republikańskiej stał się w myśli Pettita szczególnie ważny w okresie jego zainteresowania polityką socjalistycznego rządu Zapatero w Hiszpanii (2004-2011). W pracy poświęconej hiszpańskiej recepcji filozofii republikańskiej Pettit wraz z José Luisem Martí pokazuje, że utrwalenie się liberalnego rozumienia wolności w świecie Zachodu w dużej mierze wynikało ze względów ekonomicznych. Zasada

równości może być realizowana w polityce jedynie przy braku zbyt poważnego rozwarstwienia majątkowego, demokratyzacja społeczeństwa Zachodu w ciągu XIX wieku doprowadziła do sytuacji, w której społeczność obywateli obdarzonych pełnią praw politycznych zaczęła być bardzo rozwarstwiona pod względem stanu posiadania. Wprowadzenie pojęcia wolności rozumianej jako nieinterwencja w miejsce niedominacji pozwalało na usankcjonowanie nierówności ekonomicznych, które w sposób niebudzący wątpliwości przekładają się na polityczną dominację jednych nad innymi. Myśl republikańska zakłada zatem zorientowanie na egalitaryzm, z tym zastrzeżeniem jednak, że nie jest on celem samym w sobie, a jedynie środkiem ochrony biedniejszych obywateli przed dominacją ze strony zamożnych. Ponadto, zorientowanie na egalitaryzm nie może kłócić się z już istniejącymi stosunkami własności (tamże, s. 111-119). Obawa przed dominacją o podłożu ekonomicznym właśnie, jak twierdzą Martí i Pettit, była przyczyną, dla której myśl socjalistyczna i ruchy walczące o prawa kobiet określiły się jako stanowiska opozycyjne w stosunku do liberalizmu (Martí, Pettit 2010, s. 46-48). Stąd program republikański obejmuje walkę o zapewnienie pewnych minimalnych praw, gwarantujących równość, takich jak dostęp do bezpłatnego szkolnictwa, podstawowej opieki medycznej czy ułatwień w korzystaniu z systemu sprawiedliwości. By owe warunki chroniące przed możliwą dominacją ze strony grup uprzywilejowanych ekonomicznie były możliwe, konieczne jest prowadzenie określonej polityki podatkowej, zapewnianie równych szans jest nie do pogodzenia z właściwym klasycznemu liberalizmowi postulatem możliwie jak najniższych podatków. Za postulatem tym kryje się oczywiście przekonanie, że pobieranie podatków, a więc ograniczanie prawa do własności jest formą interwencji i z liberalnego punktu widzenia stanowi ograniczenie wolności definiowanej jako swoboda

działania. Rozumowanie republikańskie zakłada, że interwencja ta jest usprawiedliwiona dążeniem do ochrony słabszych, którzy przy braku aktywności ze strony państwa nie mieliby równych szans obrony swoich praw politycznych. W szczególności groźna miałyby być sytuacja, w której osoby o niższym statusie ekonomicznym, wobec wycofania się państwa są poddane arbitralnej woli osób prywatnych (tamże, s. 54-58).

Jacek Kuroń a tradycja republikańska

Zestawianie postaci Jacka Kuronia z myślą republikańską nie jest rzeczą oczywistą. Jest pewną szczególną przypadłością najnowszej polskiej myśli społecznej i politycznej — a na dobrą sprawę dotyczy to przecież nie tylko myśli najnowszej — że nurty polityczne, które są reprezentowane przez rodzimych polityków i myślicieli powstały w nieco innej tradycji kulturowej, są one adaptowane do polskich warunków. Szczególnie wyraźne jest to, gdy mowa jest o liberalizmie, w przypadku którego trudno byłoby wskazać na jakąś tradycję, która stanowiłaby przygotowanie do popularności tego nurtu wśród pokolenia aktywnych aktualnie polityków. W przypadku myśli republikańskiej można oczywiście wskazać na republikanizm przedrozbiorowy, stanowiący dorobek polityczny Rzeczypospolitej szlacheckiej, ale to nie ta postać republikanizmu stanowi punkt odniesienia w niniejszej analizie myśli Jacka Kuronia. Moim celem w niniejszym artykule nie jest właściwie stwierdzenie, czy Jacek Kuroń jako myśliciel społeczny jest republikaninem, czy nie. Republikanizm pełniłby tu raczej funkcję pewnego typu idealnego, z pomocą którego można by podjąć analizę myśli politycznej Jacka Kuronia jako jednego z czołowych przedstawicieli opozycji demokratycznej przed 1989

rokiem i jednego z ważniejszych aktorów polskiej sceny politycznej po zmianie systemu. Dzięki takiemu zabiegowi można ująć w pewne ramy pojęciowe analizę myśli Kuronia, a to poprzez zestawienie pojęć istotnych dla republikanizmu z pojęciami obecnymi w analizach polskiego polityka. Łatwo jest zauważyć pewne pokrewieństwa, tematy kluczowe dla republikanizmu pojawiają się jako ważne tematy w myśli Kuronia. Wspólnym mianownikiem byłoby przede wszystkim przywiązanie do pojęcia dobra wspólnego oraz sceptycyzm czy też opozycja w stosunku do liberalnej koncepcji wolności, a nawet, szerzej rzecz ujmując, do liberalnej koncepcji państwa. Argumentem za dokonaniem takiego zabiegu jest również fakt, że Kuroń należał do opozycji antysystemowej przed rokiem 1989, co wiązało się z krytyką istniejącego państwa i propozycjami o charakterze normatywnym, które dotyczyły pożądanego kształtu państwa oraz był współautorem przemian ustrojowych po 1989 roku, prezentując pewną wizję tworzącego się państwa. Nie był jednak teoretykiem, ale uczestnikiem życia politycznego i stąd jego refleksja nie jest usystematyzowana, większość jego pism stanowi odpowiedź na bieżące wydarzenia. Zestawienie jej z pewnym — jak sądzę pokrewnym tej myśli — światopoglądem, który z kolei odznacza się pewną spójnością pomaga dokonać jej usystematyzowania, wprowadzić pewien porządek w wielość uwzględnionych przez Kuronia wątków.

Pojęcie dobra wspólnego w myśli Jacka Kuronia

Pojęcie dobra wspólnego jest bez wątpienia wpisane w całą biografię polityczną Kuronia, która zaczyna się, jeśli brać pod uwagę jego życie dojrzałe i pominąć przy tym subtelności związane z wpływem domu rodzinnego, od marksizmu. Można jednak wspomnieć

przy tej okazji o tradycji zaangażowania społecznikowskiego w jego rodzinie, uczestnictwie dziadka i ojca w ruchu robotniczym i niepodległościowym. Kwestia zaangażowania w życie społeczne pojawia się przy okazji formułowania obaw wynikających ze spadku zaangażowania w życie społeczne. W tekście *Postawy ideowo-etyczne a więź społeczna* z 1972 roku, opublikowanym w „Znaku”, wychodząc z pozycji marksistowskich Kuroń pisał: „Zwracając się przeciw temu, co społeczne, jednostka ludzka zwraca się przeciwko drugiemu człowiekowi, a więc w konsekwencji przeciwko sobie i swoim najbliższym” (Kuroń 2010, s. 11). Przedmiotem zaniepokojenia Kuronia w 1972 roku było zubożenie na kwestie społeczne, zwrot ku prywatności, która nie była jednak rozumiana jako wartość, ale jako konkurencja i zagrożenie życia społecznego. Odwrót od zaangażowania w życie społeczne miał w ocenie Kuronia doprowadzić do oddania pola instytucjom państwowym, które wobec bezideowości społeczeństwa, równoznacznej według Kuronia z kryzysem więzi społecznej, miały doprowadzić do zniewolenia społeczeństwa poprzez biurokrację. Przełamanie tego rodzaju zapaści musiałyby się wiązać z przemianą lub nawet wymianą systemu, najważniejsze jednak według Kuronia byłoby rozstrzygnięcie miejsca, jakie będzie w systemie zmienionym lub wymienionym przysługiwać jednostce. Kryterium oceny systemu i jednocześnie punktem wyjścia jego przemiany byłoby miejsce jednostki:

Ludzie idei, którzy chcą zanegować istniejący system społeczny, muszą odwołać się do etyki jednostki ludzkiej, do jej niezbywalnych praw, z których jest ona przez system wywłaszczana. Ruch, który osobę ludzką i pełne możliwości jej rozwoju przyjmie za wartości nadrzędne, musi stworzyć utopię i zanegować istniejący porządek społeczny (tamże, s.14).

Ten postulat nie odnosi się jedynie do sytuacji polskiej, określonego systemu politycznego ale także do zmian właściwych społeczeństwu przemysłowemu, gdzie jednostka ma dość ograniczony wpływ na funkcjonowanie całego społeczeństwa:

Żyjemy w czasach wielkich przewartościowań w kulturze ogólnoludzkiej. Działanie każdego z nas w coraz większym stopniu staje się udziałem w globalnej współpracy społecznej. Stąd dramatyczny rozróż między rosnącym znaczeniem naszej pracy i niezmiennym, a więc malejącym wpływem, jaki na jej skutki możemy wywierać. Tylko ruch społeczny może tę rozbieżność przezwyciężyć. Tylko ruch w imię osoby ludzkiej i jej społecznego ładu (tamże).

Jako system, który byłby odpowiedzią na problemy Kuroń wskazuje chrześcijaństwo, ale także marksizm, doszukując się w każdej z tych propozycji poszanowania człowieka. O chrześcijaństwie pisze w następujący sposób:

Bóg Ewangelii narodził się jako człowiek i dla człowieka. Żył jak człowiek i zupełnie jak człowiek został zamordowany. Zmartwychwstał, a czy człowiek, mimo wszystko nie zmartwychwstaje stale, bo nieustannie jest mordowany? (...) stale mordujemy drugiego człowieka w sobie, bo codziennie, kilka razy dziennie mordujemy człowieka, a przecież on zmartwychwstaje dla nas i dzięki nam (tamże, s. 15).

O Marksie zaś pisał następująco:

...jak pisał Marks, istotą człowieka jest całokształt stosunków społecznych. A więc, że Bogiem dla człowieka jest drugi człowiek. Daje życie i nadaje mu ludzki sens. Jeśli przyjmie się, że wartość to obiekt pozytywnych nastawień psychicznych, zdanie, że drugi człowiek jest wartością nadrzędną, ma charakter nie tylko normatywny, ale i opisowy (tamże, s.14).

To podkreślanie przez Kuronia roli drugiego człowieka jest dość szczególne, powołuje się bowiem na radykalnie odmienne systemy myślowe zakładające jednak koncepcję wolności, do definicji której przynależy pewna materialnie określona wizja człowieka. Być wolnym znaczy tyle, co urzeczywistniać pewne zadanie, dorastać do pewnych wymagań, za którymi powinna podążać empirycznie dana jaźń. Opozycję w stosunku do takiego pojmowania człowieka stanowiłaby tradycja liberalna wraz z właściwą jej negatywną koncepcją wolności, zakładającą według Izajasza Berlina, że wolnością jest realizowanie własnych pragnień w dowolnym zakresie, dopóki jednak nie narusza to cudzego prawa do czynienia tego samego. Nie zakłada się przy tym, by były jakieś pragnienia obowiązkowe, choć da się wskazać, które z nich są bardziej, a które mniej sprzyjające współżyciu członków społeczeństwa (Berlin 1994, s. 183-185). Udowodnienie tezy, że zaufanie empirycznie danej jaźni jest optymalną wersją troski o dobro jednostki jest zasadniczo dużo łatwiejsze niż wykazanie, że w imię ratowania godności i autonomii człowieka trzeba by odwołać się do wartości innej niż wybory jednostek, które mogą być zupełnie przypadkowe. Pomimo odwoływania się do tradycji zorientowanych na wolność pozytywną, Kuroń zakłada, że szacunek dla aktów woli empirycznie danej jaźni jest najlepszą drogą do ocalenia jednostki, jej niepowtarzalności. Owo ocalenie indywidualnej autonomii i wolności miałoby się odbywać dzięki uczestnictwu w życiu społecznym, którego przeciwieństwem byłoby zamknięcie się na dobro wspólne poprzez izolację, zamknięcie się w prywatności³.

³ Skoro została już przywołana myśl Hanny Arendt, warto zwrócić uwagę na odmienną rozumienia terminu *społeczeństwo* przez Arendt i Kuronia. Arendt wiąże z pojęciem społeczeństwa zagrożenie umasowieniem, konformizmem, zdominowaniem jednostki przez anonimowe siły, które są zdolne pozbawić jednostkę jej indywidualnej tożsamości. Społeczeństwo byłoby więc zagrożeniem dla przestrzeni publicznej, jego rozwój od czasów nowożytnych stanowi zagrożenie dla polityki rozumianej jako przestrzeń działania. Kuroń natomiast zdaje się utożsamiać społeczeństwo właśnie z przestrzenią publiczną. Jako zagrożenie dla działania

W roku 1981 Kuroń opublikował w „Krytyce” trudny tekst *Zło, które czynię*. Bronił w nim przekonania, że życie człowieka realizuje się najpełniej we wspólnocie, w trosce o innych i w przeżywaniu ich odrębności, ale dostrzegał, że jednocześnie wspólnota, projekty wiodące do jej naprawy, mogą być przyczyną zniewolenia. Uczestnictwo we wspólnocie jest zatem czymś nieuchronnie ambiwalentnym:

...wbrew pozorom wszystkim nam, ludziom politycznej aktywności, tym z lewa i z prawa, wierzącym i niewierzącym, Polakom, Rosjanom, Czechom i Ukraińcom — wszystkim nam grozi, że czyny nasze zaprzeczą najlepszym intencjom. (...). Zakorzenione w kulturze przekonanie, że nikt z nas nie jest bez grzechu, nieustannie potwierdzane jest przez doświadczenie jednostkowe i społeczne. Ponieważ jednak zło i dobro w działaniu ludzkim występuje w różnych proporcjach, rozsądek nakazuje na tych proporcjach skupić uwagę (Kuroń 2010, s. 297).

Kuroń wymienia następujące trudności wyboru celów działania, które mogą być definiowane jako dobre, ale których realizacja może być nieuchronnie obciążona ryzykiem skrzywdzenia kogoś. Dbanie o dobro własnej wspólnoty narodowej może wyrażać się wrogością wobec wspólnoty obcej. Być może w ogóle miłość do wspólnoty jest podejrzana — czy będzie to naród, wspólnota wyznaniowa, cywilizacyjna, bo praca na jej rzecz może odbywać się kosztem najbliższych. Z drugiej strony, troska o najbliższych jest możliwa tylko dzięki korzystaniu z dóbr będących owocem cudzej pracy, a podział owoców tej pracy nie da się określić z pominięciem kategorii moralnych. Nie jest to bowiem

publicznego i źródło zniewolenia wskazuje państwo, w szczególności ze względu na instytucję biurokracji, zagrażającą inicjatywom obywatelskim. Bardzo ciekawa jest w tym kontekście wypowiedź Kuronia z 1997 roku, kiedy to Kuroń w trakcie publicznej dyskusji o pojednaniu z Ukrainą powiedział: „Ja po prostu od piętnastego roku życia podjąłem aktywną działalność społeczną, czy jak ktoś woli z łacińska – bo to z greki – polityczną (...)” (Kuroń 2010, s. 557).

rachunek czysto ekonomiczny, rodzaj specjalistycznej wiedzy, którą dysponują eksperci, mogący przeprowadzić go za nas w sposób naukowy, bez angażowania wyborów światopoglądowych i pojęcia etycznie definiowanej odpowiedzialności (tamże, s. 298-299). O próbie ucieczki przed ryzykownymi, być może złymi decyzjami ku prywatności Kuroń pisał następująco:

Domniemanie, że można zwiększyć swój udział w dobrach, nikogo nie krzywdząc, jest odwołaniem się do idealnego ładu społecznego, co przy założonym braku troski o wszystko, co nie jest dobrem moich najbliższych, stanowi przerzucenie odpowiedzialności na innych skazanych na grzech ludzi, których dobrem są sprawy wspólnoty (tamże).

Odnosząc się do własnej biografii politycznej, wpisanej w nią zwrotów Kuroń odwoływał się do historii Abrahama, tak jak ją opisywał Kierkegaard: „...każdy z nas, gdy staje przed tak okrutnym dylematem, zadaje sobie dwa pytania: czy to, co słyszę, jest głosem Boga?” (tamże, s. 302).

Kuroniowi chodziło w szczególności o odpowiedzialność, jaka wiąże się z decyzją zaangażowania w życie społeczne, co — jak wiedział aż nadto dobrze ze swojego doświadczenia — może się odbyć także kosztem najbliższych. Chodzi jednak także o cały szereg decyzji, które wiążą się z rozstrzygnięciem wszelkich racji w życiu społecznym:

Zastanówmy się, czy konieczność nieustannego przeciwstawienia się człowiekowi człowiekowi jest tylko następstwem faktu, że każdy ład społeczny zrodzony jest z konfliktu i że w związku z tym ten konflikt utrwała. A może ta konieczność wyrasta przede wszystkim stąd, że niepowtarzalnie odrębne jednostki ludzkie mogą się realizować tylko wspólnie. Jeśli tak jest, to przeciwstawienia międzyludzkie są warunkiem niezbędnym dla pełni społeczeństwa (tamże, s. 305).

Lata po 1989 roku są ważne przede wszystkim ze względu na bogatą działalność Kuronia jako człowieka zaangażowanego w sprawowanie władzy. Być może jednak najciekawszym rodzajem działalności tego polityka byłby moment, w którym powrócił do roli działacza społecznego jako współzałożyciel i pierwszy rektor Uniwersytetu Powszechnego im. Jana Józefa Lipskiego w Teremiskach. Jego misją jest założenie, że społeczeństwo obywateli, opierające się na idei zaangażowania społecznego jest wyjściem alternatywnym dla demokracji liberalnej zbudowanej wobec negatywnego jedynie pojęcia wolności. Jest bardzo znamienne, że instytucja ta — w projekcie Kuronia — zakładała przede wszystkim troskę o jednostkę, zwłaszcza tą słabszą, wykluczoną poprzez znalezienie jej miejsca w strukturze społecznej. Jest to w końcu ośrodek adresowany przede wszystkim do młodzieży o utrudnionym dostępie do edukacji i do pełnego udziału w kulturze, gdzie zamierza się jednocześnie pokazać, że społeczeństwo nie musi być rozumiane jako zbiór anonimowych sił, ale taki punkt odniesienia, który zapewnia jednostce zakotwiczenie. Jeśli chodzi o okres po 1989 roku szczególną cechą dyskursu Kuronia i zadaniem, jakie sobie stawiał było ponowne przemyślenie instytucji państwa, której reprezentantem był już nie jako społecznik, ale jako polityk. Autor monografii o myśli Kuronia, Tomasz Sylwiusz Ceran uznaje uniwersytet w Teremiskach za szczególnie istotny przejaw działalności Kuronia w wolnej Polsce, powrót do idei społecznikowskich z młodości, budowanie „szklanych domów” było wyrazem zatroskania powstającymi obszarami wykluczenia społecznego. Teremiski miały dostarczyć kadry instruktorów, którzy mieliby pokazać, że popegeerowskie wsie nie mogą i nie muszą pozostać poza zasięgiem procesów modernizacyjnych (Ceran 2010, s.166-167). Pozyskanie przez Kuronia wielu autorytetów do pracy

w Teremiskach — wykładali tam między innymi Zygmunt Bauman, Bronisław Geremek, a więc uczeni, którzy osiągnęli międzynarodową sławę — pokazuje jak się zdaje, że troska o wykluczonych jest wyrazem odpowiedzialności elit za państwo i niesłuchanie cennym rodzajem zaangażowania w politykę. W ten sposób polityka rozumiana jako działanie w sferze publicznej pozwala na urzeczywistnienie się wymiaru, który za tak istotny uznała Hannah Arendt, a mianowicie perspektywy indywidualnej (Arendt 2010, s. 70-77).

Szczególnym wkładem Kuronia w budowę demokracji po 1989 roku byłaby właśnie próba pogodzenia wrażliwości społecznika z logiką polityka, który działa w imieniu państwa jako instytucji opartej na systemie prawnym. Można wspomnieć na przykład następującą wypowiedź na temat roli państwa właśnie, akurat odnoszącą się do roli państwa w walce z bezrobociem:

(...) potrzebna jest aktywność państwa i różnych organizacji społecznych w niesieniu pomocy najsłabszym. A więc pomoc w poszerzaniu kwalifikacji i szukaniu pracy, zwłaszcza dla tych, którzy stracili już zasiłek. Z tego wynika, że potrzebna jest aktywność państwa i różnych organizacji społecznych w niesieniu pomocy najsłabszym (Kuroń 2010, s. 57).

Po zaprzestaniu sprawowania funkcji państwowych zupełnie otwarcie Kuroń nadzieję lepszego jutra wiązał nie z instytucją państwa, której zawsze grozi biurokratyczna alienacja od społeczeństwa, a w ruchach społecznych, aktywności obywatelskiej. W wywiadzie, który przeprowadził Witold Gadomski mówił:

[Ruch społeczny jest] współdziałaniem grupy ludzi, których łączy cel pokrywający się z dążeniami każdego członka ruchu. To spoiwo ważniejsze od struktur formalnych. Taki charakter miał na przykład np. ruch opozycji demokratycznej w Polsce lat 70 (tamże, s. 473).

Idea ruchu społecznego i samorządu w myśli Jacka Kuronia

W okresie opozycyjnym, do roku 1989 roku podstawową koncepcją uczestnictwa w życiu publicznym było według Kuronia organizowanie się w ruch społeczny, który definiował następująco:

Za ruch społeczny uważam tu takie współdziałanie wielkich zbiorowisk ludzkich, w których każdy uczestnik realizuje swoje dążenia, działając w małej, samodzielnej grupie. Takie małe, samodzielne grupy stają się ruchem społecznym wówczas, gdy łączy je wspólnota najogólniejszego celu. W sprzyjających warunkach w ślad za wspólnotą celu następuje porozumienie i wspólne podejmowanie przez cały ruch czy jakąś jego część wspólnych zadań doraźnych lub trwałych (tamże, s. 86).

Podkreślić należy przy tej okazji pewną nieufność Kuronia — wieloletniego opozycjonisty— wobec instytucji państwa. Moment nastania demokracji parlamentarnej był dla Kuronia okazją do sformułowania postulatu zorganizowania się społeczeństwa w samorządy. Sama demokracja parlamentarna nie była jeszcze w jego ocenie systemem gwarantującym pełnię wolności obywatelskiej, ponieważ państwo podejmujące decyzję w imieniu obywateli zawsze stwarza zagrożenie uprzedmiotowienia tych ostatnich. Jedynie demokracja bezpośrednia, której podstawową instytucją byłyby samorządy stwarza szansę, że obywatele nie będą jedynie rządzeni w mniej lub bardziej arbitralny sposób, ale sami będą decydować o sprawach, które ich dotyczą. Instytucja państwa zawsze jest bowiem obciążona ryzykiem alienacji, podczas gdy samorząd, stanowiąc wyraz troski społeczeństwa o interes całości gwarantuje autonomię wszystkim członkom tegoż społeczeństwa. Kuroń opozycjonista wierzył,

że w ramach samorządu możliwe jest osiągnięcie stopnia samodyscypliny, jaka jest konieczna do przewyciężenia partykularyzmów oraz myślenie w kategoriach dobra wspólnego:

Demokracja parlamentarna to nie samorząd, to przeciwieństwo samorządu. Polega na tym, że ogół obywateli w ramach systemu przedstawicielskiego posiada wpływ na działalność ustawodawczą państwa, któremu każdy podporządkowuje się w sferze wykonawczej. (...) Społeczeństwo może się organizować w pełni samorządnie — jeżeli w ogóle może — tylko wtedy, gdy jego członkowie zechcą w swoim wolnym czasie aktywnie działać w samorządach (tamże, s. 98).

Właśnie idea samorządu jest propozycją, która pokazuje, że idea dobra wspólnego może stać się pewnym namacalnym wymiarem życia publicznego. Nie sposób oprzeć się wrażeniu, że pisząc o samorządzie Kuroń kierował się dość optymistycznym założeniem, że zaangażowanie w życie bytu wspólnego, do którego dany podmiot należy, jest rodzajem naturalnej niemal potrzeby. Z całą pewnością jednak dobro wspólne zaczyna się wedle Kuronia od zaangażowania na poziomie samorządu właśnie. Stanowi on narzędzie odzyskania państwa dla obywateli, udział w nim jest jedynym możliwym zabezpieczeniem przed możliwą tyranią ze strony państwa, które pozbawione obywateli zaangażowanych w dbanie o sprawy wspólne, będzie traktować ich przedmiotowo. Dzięki zaangażowaniu natomiast obywatele są w stanie odzyskać autonomię, potwierdzić swoją podmiotowość. Chodzi przy tym o pewną postawę, ponieważ rozstrzygnięcie, jakie treści należałoby uznać za składowe pojęcia dobra wspólnego w jakimś szczególnym kontekście historycznym czy kulturowym z konieczności będzie zależeć od zmiennych historycznie okoliczności, idea samorządu, której broni Kuroń, jest określona formalnie. Chodziłoby zatem o samo pojmowania

się człowieka jako istoty rozumnej, co jest konstytutywną częścią jego tożsamości. Oczywiście, w rzeczywistości empirycznej to założenie może być realizowane w różnym stopniu, nic nie zmienia to jednak w jego ważności rozpatrywanej na poziomie normatywnym.

Ekonomiczny wymiar równości

Ekonomiczny aspekt równości jest dostrzegany w republikańskiej analizie wolności dokonanej przez Pettita. Świadomość ekonomicznego wymiaru pojęcia równości jest szczególnie ważna przy ocenie polityki społecznej premiera Zapatero, jego polityka podatkowa jest uznawana za jeden z ważnych argumentów za uznaniem hiszpańskiego męża stanu za człowieka idei republikańskiej (Martí, Pettit, s. 74-81). Zbyt wysoki poziom rozwarstwienia ekonomicznego jest czynnikiem utrudniającym korzystanie z wolności politycznej, duża liczba osób żyjących w ubóstwie jest czynnikiem sprzyjającym opresji, polegającej na podleganiu arbitralnej woli współobywateli. 30 listopada 2005 roku parlament hiszpański przyjął przygotowaną przez rząd Zapatero ustawę o pomocy osobom, które nie są w stanie samodzielnie zapewnić sobie utrzymania materialnego (*La Ley de la Dependencia*). Prawo to weszło w życie 1 stycznia 2007 roku i zakładało rozwój szeroko pojętego systemu zasiłków finansowych dla osób dotkniętych biedą, które miały być wypłacane do 2015 roku, co nie stało się jednak faktem wobec przegranej PSOE, partii socjalistycznej na czele której stał Zapatero, w wyborach parlamentarnych z 2011 roku. W działalności Kuronia ekonomiczny aspekt równości był szczególnie interesujący w okresie po 1989 roku, kiedy między innymi pełnił urząd ministra pracy i polityki socjalnej w rządach Tadeusza Mazowieckiego (1989-1990) i Hanny Suchockiej (1992-1993). Kuroń był na początku lat 90. jedną z tych osób,

które promowały liberalne reformy gospodarcze, to jest zdecydowane wprowadzenie gospodarki wolnorynkowej, co wiązało się z wysokimi kosztami społecznymi, przede wszystkim w postaci wysokiego bezrobocia i pojawiania się obszarów biedy i wykluczenia. Jako polityk Kuroń nie miał wątpliwości co do słuszności kierunku przeprowadzania tego rodzaju reform, zdecydowanie bronił samej konieczności trzymania się obranego kursu i był osobiście współodpowiedzialny za sposób wdrażania tychże reform w życie. Za wyraz poczucia odpowiedzialności za te procesy właśnie można uznać cykl krótkich programów telewizyjnych, które były emitowane przez Telewizję Polską w każdy wtorek w okresie, kiedy był członkiem rządu Tadeusza Mazowieckiego. W programach tych jako minister polityki społecznej odnosił się do działań rządu i bronił wprowadzanych rozwiązań. Nie jest moim zadaniem ocenianie słuszności decyzji podejmowanych przez Kuronia w okresie, kiedy sprawował urzędy państwowe, a próba oceny postawy Kuronia z perspektywy wartości republikańskich. Jest niezaprzeczalnym faktem, że Kuroń jest jednym ze współautorów, a przede wszystkim zwolenników liberalnych reform ustrojowych i gospodarczych, które zostały podjęte po 1989 roku. W tekstach publicystycznych z tamtego okresu wyrażał się z dużym realizmem na temat tych skutków reform, które bez wątpienia były niepożądane — na przykład mówiąc o prywatyzacji odnosił się do uprzywilejowanego dostępu do sprzedawanej własności państwowej, którym dysponowali przedstawiciele starej nomenklatury (tamże, s. 134 - 142). Zaznaczyć trzeba też, że wspominając o tego rodzaju niepożądanych skutkach Kuroń uważa je za nieuniknione, nie był to według niego argument za zaprzestaniem samego procesu prywatyzacji albo istotną zmianą jego charakteru.

Liberalny model gospodarki nie był przez Kuronia kwestionowany, ale nie jest on też kwestionowany przez Zapatero, co nie przeszkadza w tym, by był uznawany za promotora myśli republikańskiej. Oczywiście, hiszpański polityk po prostu zastał ten ustrój wchodząc do polityki, nie można jednak zapominać, że jednym z architektów tego porządku był charyzmatyczny przywódca jego własnej partii — Partido Socialista Obrero Español — Felipe Gonzales. Kuroń zaś jest jedną z osób, która podejmowała decyzje o budowaniu gospodarki liberalnej i to pomimo krytyki wskazującej na koszty społeczne tych przemian właśnie. Argumentacja Kuronia była przy tym pragmatyczna, wskazywał przede wszystkim na brak innych możliwości wobec modelu wolnorynkowego (tamże, s. 89, 96 - 100), co było też w dużej mierze wynikiem szczególnej sytuacji historycznej. Upadek Muru Berlińskiego i rozpad Związku Radzieckiego były źródłem przekonania, że liberalny model gospodarczy wygrał historycznie. Jedną z konsekwencji takiego stanu rzeczy stał się kryzys lewicy, która po zbudowaniu w Europie państwa opiekuńczego utraciła rację bytu, jako że zbudowanie tego państwa stało się ostatecznie w ciągu 20. wieku podstawowym postulatem socjaldemokracji europejskiej (Sassoon 1996, s. 445-449). Dodatkowo upadek komunizmu w Europie Środkowo-Wschodniej sprawił, że przyjęcie modelu liberalnego w wersji anglosaskiej, wraz z nieufnością wobec państwa i rozumieniem wolności jako nieinterwencji — szczególnie w wymiarze ekonomicznym — wydawało się rozwiązaniem oczywistym. O jego słuszności świadczyła historyczna wygrana systemów politycznych, na czele których stali tak radykalni gospodarczo neoliberalowie jak Margaret Thatcher i Ronald Reagan, odwołujący się do teorii Milтона Friedmana i Friedricha von Hayeka. Jako zupełną kapitulację przed rozumieniem wolności jako nieinterwencji ze strony lewicy interpretuje Pettit propozycję Trzeciej

Drogi, stworzoną przez socjologa Anthony'ego Giddensa i stanowiącą zaplecze intelektualne rządu Tony'ego Blaira. Według José Luisa Martí, który bynajmniej nie jest osamotniony w takiej interpretacji Trzeciej Drogi, ideologia ta oznaczała *de facto* zgodę na wycofanie się państwa wobec imperatywów podyktowanych przez kalkulację ekonomiczną (Martí, Pettit, 2010, s. 8 - 9). Republikanizm miałby, w zamiarze Pettita być ponownym i tym razem otwartym podniesieniem kwestii równości, także w wymiarze odpowiedzialności państwa za równoważenie nierówności społecznych, co ma fundamentalne znaczenie dla budowy społeczeństwa opartego na wolności (tamże, s. 54 - 58).

Można zaryzykować twierdzenie, że Kuroń z lat 90. był politykiem pod wieloma względami typowym, jeśli brać pod uwagę jego zaufanie dla neoliberalnego modelu gospodarczego. Z drugiej strony jednak Kuroń był obrońcą krytykowanego systemu ochronnego w postaci szeroko przyznawanych zasiłków dla bezrobotnych, które zyskały przecież od jego nazwiska nazwę „kurońiówki”. Kuroń dostrzegał także obowiązki państwa w zakresie równoważenia prowadzących do powstawania nierówności społecznych mechanizmów gospodarki liberalnej. Polegałyby one jednak przede wszystkim na wspieraniu aktywności społecznej, a nie na wdrażaniu rozwiązań inicjowanych w sposób technokratyczny przez państwo. Państwo miałoby za zadanie być partnerem społeczeństwa, które — wedle diagnozy Kuronia — troszczy się i troszczyć się będzie, a więc aktywnie zabiegać o swoje interesy:

Gospodarka rynkowa zawsze preferuje bogatszych. Można to jednak równoważyć, wspierając rządowymi programami organizowanie się — do własności i władzy — ludzi z przeciętnymi i niskimi dochodami (Kuroń 2010, s. 145).

Kuroń zakładał, że społeczeństwo pozostanie, według jego określenia, „roszczeniowe”. Roszczeniowość była w diagnozie tego polityka paliwem napędzającym antysystemowy bunt pierwszej Solidarności, liczył też, że będzie przekładać się w zaangażowanie obywateli na poziomie lokalnym. Niewykluczone, że protesty społeczne początku lat 90. znajdujące wyraz w demonstracjach i strajkach kazały Kuroniowi wierzyć w możliwość liczenia na dużą aktywność obywatelską, którą dałoby się zorganizować w sposób konstruktywny. Społeczeństwo roszczeniowe to społeczeństwo, które jest potencjalnym partnerem państwa, ale także partnerem, który potrafi postawić granice i wziąć na siebie część zadań, dzięki czemu ma kontrolę nad kierunkiem i sposobem wprowadzania zmian:

Jedynym sposobem przewycięzania sprzeczności między roszczeniami społecznymi a wymogami budowy gospodarki rynkowej jest uspołecznienie tego ostatniego procesu. Roszczenia nie będą blokowały procesu przebudowy, jeśli staną się celami zbiorowego działania, a nie żądaniem wobec *obcego* państwa (tamże, s.143).

Z tego powodu Kuroń był zwolennikiem możliwie daleko posuniętej decentralizacji i rozwoju samorządu lokalnego:

Wiemy już, że nie może być wolności bez rynku; rzeczywistość ostatnich lat przypomniła nam brutalnie, że rynek nie jest tożsamy z wolnością. (...) Trafnej krytyce rozdawnictwa towarzyszy w myśli liberalnej przeświadczenie, że jedyny właściwym regulatorem popytu jest pieniądz. Tymczasem regulatorem może być także aktywność własna i aktywność społeczna (tamże, s. 98).

W przypadku Pettita wspomnianie o równości ekonomicznej przekłada się przede wszystkim na uzasadnienie polityki nakładania względnie wysokich podatków, których można finansować politykę

wspierania słabszych. Według Pettita jest to rodzaj ingerencji ze strony państwa który chroni wolność obywateli, stanowiąc zabezpieczenie przed dominacją. Ponadto tego rodzaju polityka stanowi odpowiedź na narastające różnice społeczne, które są zagrożeniem dla wolności obywateli, nieradzących sobie w obszarze ekonomicznym. Owe różnice majątkowe są szczególnie wyraźnym przykładem zagrożenia, które wynika z wolności definiowanej jako nieinterwencja. Wycofanie się państwa przekłada się na nierówności społeczne, co potrafi przekreślić szanse na urzeczywistnianie postulatu równości w obszarze politycznym. Ekonomiczny wymiar równości towarzyszy świadomości politycznej świata Zachodniego od czasów Rewolucji Francuskiej, dzięki odnowieniu myśli republikańskiej możliwa jest polemika z prezentowanym przez wielu liberalnych autorów — szczególnie dobrym przykładem byłby Robert Nozick — przekonaniem, że nierówność jest nieuchronnym kosztem wolności, a wysiłki na rzecz zmniejszenia kontrastów ekonomicznych podejmowane przez państwo muszą zawsze być traktowane jako ryzyko tyranii. Nieograniczona swoboda działania nie jest synonimem wolności, państwo ma swoje miejsce jako arbiter. Kuroń nie zgadzałby się jednak z Pettitem w poparciu dla odgórnie wprowadzanych inicjatyw Zapatero w tym obszarze. Państwo ma co prawda obowiązki pod względem zabezpieczania równych szans na uczestnictwo w życiu politycznym, a więc jest zobowiązane do walki z biedą, która nieuchronnie przekłada się na wykluczenie społeczne, ale nie chodzi o jednostronne, centralnie planowane działania, a imperatyw udzielania wsparcia inicjatywom oddolnym.

Problematyka wartości w myśli Kuronia

Pojęcie wartości jest być może najbardziej kłopotliwym kryterium, ze względu na które można zestawiać myśl Kuronia z tradycją republikańską. Jest ono bowiem brane przez Kuronia pod uwagę w perspektywie indywidualnej, ze względu na relacje, w jakie ludzie wchodzić jako konkretne podmioty. Autor ten nie bierze właściwie pod uwagę wartości jako pewnego zestawu przekonań podzielanych przez empirycznie dane społeczeństwo, nie przyjmuje perspektywy badacza, który zastanawia się nad funkcją wartości podzielanych przez pewną empirycznie daną wspólnotę w budowaniu tożsamości tejże wspólnoty. Problematykę wartości Kuroń podjął szczególnie obszernie w opublikowanym w „Znaku” w 1975 roku tekście *Chrześcijanizm bez Boga*. Jest to tekst dość wyjątkowy, w którym Kuroń, dystansując się od wiary w Boga osobowego, określa się jednak jako chrześcijanin. Właściwą wartością, którą można uznać za pewną stałą w światopoglądzie Kuronia byłby drugi człowiek, przeżycie kontaktu z nim oraz odpowiedzialność za tegoż człowieka.

Zacznijmy od poczucia odpowiedzialności. Pojęcie odpowiedzialności ma u Kuronia dwie ważne cechy: po pierwsze, odpowiedzialność jest wartością, która towarzyszy wszystkim relacjom międzyludzkim; po drugie łączy przede wszystkim jednostki, dotyczy pojedynczego człowieka, a nie ludzkości. Jeśli chodzi o pierwszą cechę odpowiedzialności, jej nakierowanie na drugiego człowieka, Kuroń pisze we wspomnianym tekście w następujący sposób: „(...) nie mogę, nie potrafię i nie chcę zwolnić się z odpowiedzialności za czyny tych, którzy mi uwierzyli” (tamże, s. 61). Jest to definicja bardzo szczególna, zakłada bowiem poczucie odpowiedzialności za cudze czyny, co nie jest przecież oczywiste, a jest nawet założeniem dość kontrowersyjnym.

Przy takim rozumieniu pojęcia odpowiedzialności sam akt czynienia publicznym własnego światopoglądu, życie pośród ludzi jest traktowane nie tylko jako pewien akt ekspresji jednostki, urzeczywistnienie zawartego w niej potencjału, ale raczej działanie skierowane pod adresem innych, zarazem coś, z czego trzeba będzie być może zdać rachunek poprzez uznanie swojego wpływu na cudze biografie. Ponadto, odpowiedzialność jest relacją łączącą jednostki, jest w ten sposób elementem rozmowy, dialogu. Taka definicja odpowiedzialności została uznana przez Kuronia za podstawę doświadczenia etycznego:

(...) wprowadzie odpowiedzialność za innych jest darem, który od nich otrzymujemy, (obdarzyć odpowiedzialnością), ale zarazem ciężarem, który dla nich dźwigamy. Jest to jednak tak elementarna intuicja etyczna, że czuję się zwolniony z obowiązku jej uzasadnienia (tamże).

Dopełnieniem odpowiedzialności byłaby miłość, najbardziej chyba według Kuronia fundamentalna więź między ludźmi:

Bóg chrześcijański jest dla mnie Bogiem ludzi, których kocham. Zaś miłość, tak jak ją rozumiem, stanowi pragnienie utożsamienia, nieustannego przewyżczania nieustannie odkrywanej odrębności drugiego człowieka (tamże).

Miłość łączy się według Kuronia z zasadą poszanowania jednostki, właściwym adresatem tego uczucia jest zawsze bowiem poszczególny człowiek, nigdy byt zbiorowy. Autonomia drugiego jest zdefiniowana jako granica mojego własnego świata ale i zaproszenie do odbycia podróży, poznania nowego terytorium:

Zasada autonomii osoby ludzkiej to zatem radykalne wymaganie, aby zaakceptować drugiego człowieka takim, jakim jest. Zaakceptować

bezwzględnie, a jeśli trzeba — to przeciw sobie. Może nawet przeciw sobie, bo wolna wola jest przede wszystkim wolnością do działania, a więc i do grzechu (tamże, s. 63).

Postawa Kuronia wobec wartości jest zaskakująco pozbawiona terminów ogólnych. Oczywiście, mowa jest o odpowiedzialności i o miłości, które to pojęcia mają rangę uniwersalną, ale zawsze chodzi tu o relację między jednostkami. Kuroń nie wypowiadał się na temat możliwego przejścia, między tak zdefiniowanym namysłem nad wartościami a obszarem polityki. Nie dookreślił także, czy takie rozumienie wolności dotyczy wymiaru prywatnego, czy też podział na prywatne i polityczne jest w kontekście wartości nieuzasadniony. Można zaryzykować twierdzenie, że ten sposób rozumienia wartości jest pokrewny z republikańską zasadą przywoływaną przez Pettita, według której wolność polityczną można mierzyć za pomocą kryterium, jakim jest pytanie o to, czy obywatele mogą sobie patrzeć w oczy jako osoby równe sobie nawzajem (Pettit 1999, s. 31-35).

Wnioski

W samej myśli Kuronia za szczególnie ważny element należy uznać nacisk na aktywność społeczną. Prawidłowo funkcjonujące społeczeństwo i państwo to społeczeństwo obywateli aktywnie zaangażowanych w życie wspólnoty. Nie chodzi przy tym o liberalny model zabiegania o własne szczęście, co miałoby się przełożyć na powszechną szczęśliwość. Chodzi o działanie zorientowane na dobro wspólne. Republikanizm w wersji zaproponowanej przez Pettita, ale także Hannę Arendt, również jest propozycją możliwą tylko dzięki zaangażowaniu obywateli. W ujęciu Pettita państwo ma co prawda za

zadanie gwarantować stworzenie warunków, w których będzie można realizować wolność przysługującą obywatelom, ale republikańska wizja państwa zakłada, że życie polityczne będzie przyciągać uwagę i zaangażowanie obywateli. Bez tego zaangażowania nie jest możliwe prawidłowe funkcjonowanie państwa; zorientowanych na działalność publiczną obywateli nie zastąpią same tylko instytucje, choćby najrozumniej urządzone. Wolność nie jest zatem definiowana jako ochrona prywatności, do której nikt nie powinien mieć wstępu, ale przestrzeń działania zorientowanego na dobro wspólne, a zatem podlegające publicznej dyskusji. Zarzuca się jednak republikanizmowi, że pojęcie dobra wspólnego nie jest przez myślicieli tego nurtu, w tym także przez Pettita wystarczająco precyzyjnie zdefiniowane, łatwiej jest wskazać na pewien potencjał negatywny tej myśli, która może pełnić funkcję krytyki liberalizmu raczej niż stanowić pozytywnie określoną propozycję. Pod tym względem myśl Kuronia broni się całkiem dobrze, dobro wspólne pojawia się jako element aktywności obywatelskiej obecnej na poziomie samorządu i jest podstawą zaangażowania na poziomie każdej możliwej, a większej niż społeczność lokalna, wspólnoty. Troska o dobro wspólne jest w myśli Kuronia sposobem funkcjonowania w przestrzeni publicznej. W tym sensie myśl Kuronia byłaby bliska namysłowi nad państwem autorstwa Hanny Arendt. Szczególnie ważną cechą, łączącą Arendt i Kuronia byłoby traktowanie przestrzeni publicznej i polityki jako obszaru, w którym możliwe jest ocalenie perspektywy indywidualnej. Poprzez zaangażowanie w politykę, rozumianą jako troska o dobro wspólne i tylko dzięki temu zaangażowaniu obywatel jest w stanie ocalić swoją indywidualność w ramach bytu wspólnego. Tego wymiaru polityki boleśnie brakowało w niedawno minionym stuleciu, wydawało się, że rezygnacja z niego w społeczeństwie ponowoczesnym jest w jakiś sposób przesądzona.

Tymczasem powrót troski o dobro wspólne i postulat zaangażowania obywatelskiego pokazuje, że sprawa wcale nie jest przesądzona. Postać Kuronia uwiarygodnia republikański sposób myślenia o polityce, niesłychanie cenne jest też wskazanie lokalnego wymiaru polityki jako pierwszego – choć oczywiście nie jedyne, ale koniecznego jako warunek uczestnictwa w polityce na poziomie państwa lub organizmów ponadpaństwowych — stopienia wtajemniczenia w życie obywatelskie. Jest oczywiście pewną niezamierzoną ironią czy też osobliwym zbiegiem okoliczności, że społeczeństwo według Arendt było zagrożeniem dla polityczności, a więc dla indywidualności, podczas gdy zaangażowanie społeczne jest dla Kuronia równoznaczne z zaangażowaniem w walkę o dobro wspólne.

Myślenie Kuronia o dobru wspólnym nie zawiera jednak odpowiedzi na wiele wątpliwości, które być może nabrały większego znaczenia już po jego śmierci. Budowanie wspólnoty zorganizowanej wokół pojęcia dobra wspólnego siłą rzeczy zakłada pewną wspólnotę wartości, które mogłyby być wspólnym mianownikiem dla osób wchodzących w skład tejże wspólnoty. Republikanizm wiązał się zawsze z różnymi formami budowania narodu obywatelskiego, zrzeszonego wokół wartości, które dałoby się uczynić publicznymi. Pula tych wartości jest siłą rzeczy dość ograniczona, ponadto relacja między nimi a wartościami, które należy uznać za element prywatności jest zawsze dynamiczna. Problem ten można w tym miejscu jedynie zasygnalizować, stanowi on oczywiście odrębne zagadnienie, szczególnie jednak istotne w czasach, kiedy społeczeństwa Zachodu składają się w swojej większości z licznych tradycji kulturowych, w które to tradycje wpisane są różne wartości. Republikanizm zawiera postulat budowania przestrzeni wspólnej, sfery publicznej, która jest z jednej strony powszechnie dostępna, ale z drugiej strony nakłada na obywateli pewne

ograniczenia co do swobody czerpania z bliskiej im empirycznie danej tradycji kulturowej. Kuroń nie odnosił się do tego rodzaju problemów. Ponadto, problematyka wartości była przez niego analizowana zawsze na poziomie relacji, w które wchodzi jednostki. Chodziłoby raczej o zachętę do pewnej postawy, którą może przyjąć pewien podmiot, niż o określenie reguł funkcjonowania zbiorowości. Postawa troski o człowieka towarzyszyła Kuroniowi przez całą jego bardzo złożoną biografię. Właściwie trudno jest powiedzieć, czy owo postawienie na jednostkę, opowiedzenie się raczej za nią niż za tworem zbiorowym było punktem dojścia w ewolucji Kuronia, czy też wręcz przeciwnie, był to element od początku nadający dynamikę jego biografii. Kiedy czyta się wywiady i wypowiedzi Kuronia z ostatnich lat jego życia można odnieść wrażenie, że pod wieloma względami właściwie pozostał przy ideach z bardzo wczesnych okresów życia, adaptując je w jakimś stopniu do nowej sytuacji. Owo wprowadzenie namysłu nad jednostką do refleksji nad życiem zorientowanym na dbanie o dobro wspólne, stanowi szczególnie cenny wkład Kuronia w życie publiczne, przywraca wiarę, że polityka jest – jak pisała Hannah Arendt — działalnością specyficznie ludzką, z którego to powodu nie może tracić swojego humanistycznego wymiaru. Jest też jednocześnie decydującym, jak mi się zdaje, argumentem na rzecz uznania Jacka Kuronia za myśliciela i polityka bliskiego tradycji republikańskiej.

Bibliografia

- Arendt H. (2010), *Kondycja ludzka*, Warszawa: Wydawnictwo "Aletheia".
Arendt H. (2012), *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, Warszawa: Biblioteka Kwartalnika "Kronos".

- Berlin I. (1994), Cztery eseje o wolności, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bogucka T. (1997), Polak po komunizmie, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy "Znak".
- Ceran T. S. (2010), Świat idei Jacka Kuronia, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ciżewska E. (2010), Filozofia publiczna Solidarności. Solidarność 1980-1981 z perspektywy republikańskiej tradycji politycznej, Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Kuroń J. (2010), Opozycja. Pisma polityczne 1969-1989, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Martí J. L., Pettit Ph. (2010), A Political Philosophy in Practice. Civic Republicanism in Zapatero's Spain, Princeton and Oxford: Oxford University Press.
- Pettit Ph. (1999), Republicanism. A Theory of Freedom and Government, New York: Oxford University Press.
- Sassoon D. (1997), One Hundred Years of Socialism. The West European Left in the Twentieth Century, London: Fontana Press.
- Skinner Q. (1998), Liberty before Liberalism, Cambridge: Cambridge University Press.
- Świdorski B. (1996), Gdańsk i Ateny, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

Myśl polityczna Jacka Kuronia w perspektywie republikańskiej
The thought of Jacek Kuroń from the Republican Point of View

Abstract:

In this paper I propose to analyze the thought of Jacek Kuroń, a prominent oppositionist during communist era and an important

politician after 1989, from republican point of view. Kuroń's thought is analyzed with the use of Hannah Arendt's notion of public sphere and Philip Pettit's theory of republicanism. The major themes proposed by Pettit appear in Kuroń's thought as well, the most important of those being the citizens commitment in public life. Kuroń, as an active politician was responsible for building institutions of a liberal state after 1989, including a free market – a change that caused a dramatically high level of unemployment. In his political writings which are referred to in this paper we can find Kuroń's comments on economical dimension of democracy and proposals of solutions to the problem of economical inequalities that are formulated in a way that might be interpreted as coherent with the philosophy of republicanism.

Abstrakt:

W artykule przedstawiam propozycję analizy myśli Jacka Kuronia w perspektywie republikańskiej. Wykorzystuję przy tym pojęcie przestrzeni wspólnej w wersji zaproponowanej przez Hannę Arendt oraz pojęcia podstawowe dla współczesnego republikanizmu w wersji zaproponowanej przez Philipa Pettita. Podstawowe tematy i pojęcia obecne w filozofii Pettita są obecne także w myśli Kuronia, w szczególności przekonanie o potrzebie aktywnego uczestnictwa obywateli w życiu publicznym. Jako polityk aktywny Kuroń brał udział w budowaniu instytucji państwowych po 1989 roku, z wprowadzeniem modelu gospodarki wolnorynkowej włącznie. Zmiany te przełożyły się na pojawienie się dramatycznie wysokiego poziomu bezrobocia. W myśli politycznej Kuronia można znaleźć uwagi i propozycje rozwiązań tego problemu, które można zinterpretować jako zgodne z duchem republikanizmu.

Słowa kluczowe: republikanizm, liberalizm, przestrzeń publiczna, ekonomiczny wymiar równości.

Keywords: republicanism, liberalism, public sphere, economical dimension of equality.