

DYKTATURA

Carl Schmitt

JEŚLI DYKTATURA z konieczności stanowi „stan wyjątkowy”, to przez wyliczenie tego, co uznaje się za normalne, można wskazać rozmaite możliwości pojęciowe. Z punktu widzenia prawa państwowego może ona oznaczać zniesienie państwa prawa, przy czym państwo prawa może z kolei oznaczać różne rzeczy: rodzaj sprawowania władzy państwowej dopuszczający ingerencję w prawa obywateli, ich osobistą wolność oraz własność jedynie na podstawie ustawy lub będącą ponad ingerencjami ustawowymi konstytucyjną gwarancję pewnych wolności, które neguje dyktatura. Jeśli konstytucja państwa ma charakter demokratyczny, to dyktaturą można nazwać dowolne zniesienie zasad demokratycznych występujące w drodze wyjątku i każde sprawowanie władzy państwowej niezależne od zgody większości rządzących. Jeśli tego rodzaju demokratycznie sprawowaną władzę ustanowić powszechnie obowiązującym ideałem politycznym, to każde państwo, które nie przestrzega tych zasad, jest dyktaturą. Jeśli za normę uznać liberalną zasadę niezbywalnych praw i wolności, to złamanie tych praw musi wydawać się dyktaturą, nawet gdy opiera się na woli większości. Z tej racji dyktatura może oznaczać wyjątek zarówno od zasad demokratycznych, jak i liberalnych, nie jest to jednak konieczne. *

To, że każda dyktatura stanowi wyjątek od normy, nie oznacza jednak negacji dowolnej normy. Wewnętrzna dialektyka pojęcia dyktatury polega na tym, że negowana jest ta norma, której obowiązywanie w historyczno-politycznej rzeczywistości dyktatura ma zapewnić. Między panowaniem normy, którą należy urzeczywistnić, a metodą jej urzeczywistnienia może zatem powstać sprzeczność. Z punktu widzenia filozofii prawa na tym polega istota dyktatury: na ogólnej możliwości rozdziału norm prawa i norm realizacji prawa. Dyktatura nie odnosząca się do normatywnego wyobrażenia właściwego rezultatu, który należy osiągnąć w konkretny sposób, a więc ta, która nie ma od celu własnej zbędności, sta-

nowi arbitralny despotyzm. Osiągnięcie konkretnego rezultatu oznacza ingerencję w przyczynowy przebieg wydarzeń za pomocą środków, których słuszność opiera się na użyteczności i zależy wyłącznie od faktycznego kontekstu procesu przyczynowego.

Dyktatura znosi cały stan prawny właśnie z racji tego, czego ma bronić, ponieważ oznacza ona panowanie działania nakierowanego wyłącznie na osiągnięcie konkretnego rezultatu. To skutkuje nieuwzględnianiem sprzeciwiającej się woli podmiotu prawa, kiedy ta wola stanowi przeszkodę w osiągnięciu tego rezultatu. Dla prawa kluczowe jest uwzględnienie tej woli. Tu cel został uwolniony od prawa. Kto ów cel uznaje za sedno samego prawa, ten w ogóle nie jest w stanie dojść do pojęcia dyktatury, ponieważ jego zdaniem każdy porządek prawny jest utajoną lub osłabioną dyktaturą. Rudolf von Jhering wyraził to następująco: prawo stanowi środek do celu, jakim jest istnienie społeczeństwa; jeśli prawo okazuje się niezdolne do ratowania społeczeństwa, to wkracza przemoc i za jej pomocą przeprowadza się to, co konieczne, a zatem stanowi ona „ratujący akt władzy państwowej” i punkt, w którym prawo łączy się z polityką i historią (*Zweck im Recht*, t. I–II, 1877–1883). Mówiąc dokładniej, byłby to punkt, w którym prawo ukazuje swoją prawdziwą naturę i znikają elementy łączące jego czyśto celowy charakter, które może aprobowano z racji ich użyteczności. Wojna przeciwko zewnętrznemu wrogowi i tłumienie buntu wewnętrznego nie stanowiłyby zatem stanów wyjątkowych, lecz idealny przypadek normalny, w którym prawo i państwo ukazują z bezpośrednią siłą swoją wewnętrzną celowość.

Uzasadnienie dyktatury, które opiera się na założeniu, że wprawdzie ignoruje ona prawo, ale tylko po to, by je urzeczywistnić, ma zatem sens całkowicie treściowy. Nie jest jednak wnioskowaniem formalnym, a więc nie stanowi uzasadnienia w sensie prawnym, ponieważ ten tak dobry – prawdziwy lub rzekomy – cel nie może uzasad-

niać naruszenia prawa, a zaprowadzenie stanu zgodnego z zasadami normatywnej słuszności nie przydaje autorytetu prawnego. Formalną cechą charakterystyczną dyktatury jest upoważnienie pochodzące od najwyższego autorytetu, który posiada zdolność prawa do uchylecia prawa i autoryzowania dyktatury, tzn. może pozwolić na konkretny wyjątek o znacznie bogatszej treści niż inny przypadek konkretnego wyjątku, czyli ulaskawienie. Ujmując rzecz abstrakcyjnie, problem dyktatury to problem konkretnego wyjątku, który jak dotąd w niewielkim stopniu został przedstawiony w sposób systemowy na gruncie ogólnej nauki o prawie. *

Sukces, który ma zostać osiągnięty dzięki działaniom dyktatora, otrzymuje wyrażną treść przez bezpośrednie wskazanie przeciwnika, którego należy zwalczyć. Wyobrażenie stanu, który należy zaprowadzić, psychologicznie nigdy nie jest tak jasne jak wyobrażenie stanu dostępnego bezpośrednio, więc dokładne określenie możliwe jest przez jego negację. Zależność od działania przeciwnika, którą Locke przywołał dla uzasadnienia szczególnych właściwości *federative power*, uzasadnia prawdziwą naturę postępowania. Podobnie jak działanie w obronie koniecznej zgodnie ze swoją definicją stanowi odparcie bezprawnego ataku i jest bliżej określane przez cechę obecności tego ataku, tak w przypadku pojęcia dyktatury należy trzymać się bezpośredniej aktualności stanu, który należy usunąć, w tym sensie, że jego usunięcie ukazuje się jako zadanie prawne, które prawnie uzasadnia pełnomocnictwo określone jedynie przez sytuację i cel w postaci usunięcia pewnego stanu. Jak pojęcie obrony koniecznej jest niezależne od szczególnych cech sytuacji, od techniki rzeczowej charakterystycznej dla ataku, a więc i dla obrony koniecznej – rozwój broni palnej całkowicie odmienił konkretną treść działania w obronie koniecznej – tak pojęcie dyktatury ma zróżnicowaną treść zależną od sytuacji, przy czym to jeszcze nie uzasadnia prawnego rozróż-

nienia między dyktaturą komisaryczną a suwerenną.

Podobnie jak działanie w obronie koniecznej, dyktatura to zawsze nie tylko akcja, lecz także kontrakcja. Zakłada zatem, że przeciwnik nie stosuje się do norm prawnych, które dyktator uznaje za miarodajną podstawę prawną – za podstawę prawną, ale naturalnie nie za techniczne narzędzie swojej operacji. Przeciwstawienie normy prawnej i normy realizacji prawa, które przebiega przez całe prawo, staje się tutaj przeciwstawieniem normy prawnej i technicznej reguły działania. Dyktatura komisaryczna uchyla konstytucję *in concreto*, by tę konstytucję chronić w jej konkretnym istnieniu. Od dawien dawna powtarzano argument (najczęściej i najgwałtowniej czynił to Lincoln): kiedy istnienie konstytucji jest zagrożone, należy je zabezpieczyć za pomocą przejściowego zawieszenia konstytucji.

Dyktatura chroni określoną konstytucję przed atakiem, który grozi jej zniesieniem. Zarysowuje się tu najdobitniej metodologiczna niezależność problemu realizacji prawa jako jednego z problemów prawnych. Działanie dyktatora ma doprowadzić do stanu, w którym prawo może zostać urzeczywistnione, ponieważ każda norma prawna zakłada stan normalny jako homogeniczne środowisko, w którym obowiązuje. Wskutek tego dyktatura stanowi problem konkretnej rzeczywistości, nie przestając być problemem prawnym. Konstytucja może zostać zawieszona, nie przestając obowiązywać, ponieważ zawieszenie oznacza jedynie konkretny wyjątek. Tak należy również wyjaśnić fakt, że konstytucję można zawiesić tylko dla pojedynczych obszarów państwa. Zdanie *non potest detrabi a jure guantitas* (łac. wielkości nie można usunąć z prawa – przyp. tłum.) musiałoby przeczyć i tutaj obowiązywać pod względem logicznym, ponieważ w państwie, które przez konstytucję zostało ukonstytuowane jako pojęcie prawne, nie istnieje terytorialnie opisana przestrzeń, którą można by wyłączyć spod jej obowiązywania, czy odcinek czasu, w któ-

rym nie miałyby obowiązywać, czy określony krąg osób, które nie przestają być obywatelami, powinny być traktowane jak pozbawieni praw „wrogowie” czy „rebelianci”. Takie wyjątki należą jednak do istoty dyktatury i są możliwe, ponieważ w jej przypadku chodzi o komisaryczne pełnomocnictwo operacyjne określane przez sytuację.

Dyktatura suwerenna cały istniejący porządek uznaje za stan, który pragnie usunąć za pomocą swoich działań. Nie zawiązuje istniejącej konstytucji na mocy prawa opartego na konstytucji, a zatem z nią zgodnego, lecz dąży do zaprowadzenia stanu umożliwiającego konstytucję, którą uznaje za prawdziwą. Nie powołuje się na istniejącą konstytucję, lecz na tę, którą należy wprowadzić. Można by sądzić, że takie przedsięwzięcie wymyka się wszelkiej analizie prawnej. Skoro państwo może zostać ujęte w sposób prawny jedynie przez swą konstytucję, totalna negacja istniejącej konstytucji musiałaby zatem w istocie oznaczać rezygnację z jakiegokolwiek uzasadnienia prawnego, gdyż zgodnie z przesłankami nie istnieje jeszcze konstytucja, którą należy zaprowadzić. Chodziłoby tutaj więc o samą kwestię władzy (*Macht*). Nie jest tak jednak w przypadku, kiedy zakłada się istnienie władzy (*Gewalt*), która choć nie jest ukonstytuowana zgodnie z konstytucją, to pozostaje w tego rodzaju związku z każdą istniejącą konstytucją, że ukazuje się jako władza uzasadniająca również wtedy, gdy konstytucja nigdy nie obejmuje jej samej, a zatem nie może zostać zanegowana dlatego, że neguje istniejącą konstytucję. Taki jest sens *potest constituant* (fr. władza konstytuująca – przyp. tłum.). ■

przetłumaczyła Kinga Wudarska

Prezentowany wyżej tekst cytujemy za: Carl Schmitt, „Dyktatura. Od źródeł nowożytnej idei suwerenności do proletariackiej uwaliki klas”, tłum. Kinga Wudarska, wstęp i red. nauk. Piotr Nowak, „Biblioteka Kwartalnika Kronos”, Fundacja Augusta Brabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2016.



Ernst Cassirer: IDEA USTROJU REPUBLIKAŃSKIEGO

Szanowni państwo!¹

Jeśli za sprawą senatu Hamburga przypadło mi w udziale zaszczytne zadanie przemawiania w tym uroczystym momencie do państwa, to stało się tak dlatego, że w tego rodzaju zleceniu, o ile poprawnie je rozumiem, wyraża się pewne powszechne przeświadczenie, mianowicie przekonanie, że istotnych problemów historyczno-politycznych, które zdominowały i nurtują naszą współczesną epokę, po prostu nie sposób oddzielić od owych najbardziej ogólnych, fundamentalnych zagadnień ducha, jakie filozofia systematyczna stawia przed sobą, i o których rozwiązanie w trakcie swoich dziejów nieustannie walczyła. Potęgi, które w tym przypadku konfrontują się ze sobą, nie są dwoma heterogenicznymi, a tym bardziej wrogimi siłami; przeciwnie, wszędzie mamy do czynienia z żywym wzajemnym oddziaływaniem pomiędzy światem myśli i światem czynu, pomiędzy konstruowaniem idei a budowaniem państwowej i społecznej rzeczywistości. Jak zauważył kiedyś Goethe: *Ruchy wabadla rządzą czasem, ruch zurotny od idei do doświadczenia i od doświadczenia do idei – światem moralności i nauki*². Otóż z tego nieustannego ruchu zwrotnego chciałbym wybrać na potrzeby obecnej uroczystości pewną konkretną fazę i spróbować ją przed państwem zaprezentować z możliwie plastyczną dokładnością. To, o czym zamierzam mówić, to zagadnienie stosunku teorii i praktyki, tak jak prezentuje się ta kwestia w koncepcjach prawa naturalnego i prawa państwowego niemieckiego idealizmu filozoficznego. Niemiecka filozofia idealistyczna swoją dojrzałość i doskonałość osiąga w dziele Kanta – w *Krytyce czystego rozumu*, która ukazuje się w 1781 roku, oraz w *Krytyce praktycznego rozumu*, która wychodzi w roku 1788. A niewiele potem, 26 sierpnia 1789 roku, francuska Konstytuanta uchwała Deklarację Praw Człowieka i Obywatela, która stała się w gruncie rzeczy przełomowym momentem dla sił politycznych, stanowiących żywotne zasoby francuskiej rewolucji. Czy obie te sekwencje zdarzeń, z których każda zawiera w sobie ogromny dziejowy zwrot, po prostu sąsiadują tylko ze sobą w czasie, czy może są one – w jakimkolwiek, niechby i pośrednim sensie – ze sobą spowinowaczone; czy następują one jedynie po sobie jako ciąg zewnętrznych wydarzeń, czy też są one w ich wewnętrznym znaczeniu, w porządku idei wzajemnie ze sobą powiązane? To, że będę próbował udzielić odpowiedzi na to pytanie, nie może wszakże oznaczać i nie oznacza, że zamierzam szczegółowo zaprezentować państwu indywidualne, zupełnie osobne stanowisko, jakie Kant zajmował wobec podstawowych założeń politycznych rewolucji francuskiej³. Ten aspekt Kantowskiej biografii był zresztą wielokrotnie i gruntownie analizowany,

co wszakże w żadnym razie nie wyczerpuje przecież zagadnień historii idei, jakie otwierają się tutaj przed nami. Kant, jak prawie wszyscy obserwatorzy wielkiego dziejowego dramatu rewolucji francuskiej, wielokrotnie zmienił swój osąd na temat dokonujących się w jej trakcie konkretnych wydarzeń i działań – przemierzył w związku z jej oceną całą niemal skalę ludzkich nastrojów i uczuć, od najwyższego dla rewolucji podziwu i zachwyty w jej początkach, po kategoryczne odrzucenie aktów przemocy, gdy dobiegała ona końca. Tylko jedno pozostawało w nim ciągle takie samo i nie ulegało zmianie: ogromne zainteresowanie, z jakim śledził kolejne etapy rewolucji. O tej jego fascynacji zapewniają nas zgodnie wszyscy jego biografowie. W dodatku z ich relacji wyłania się często zupełnie inny obraz Kanta, niż ten, jaki ukształtowaliśmy sobie na jego temat na podstawie wcześniejszych przekazów – że to myśliciel pochłonięty abstrakcjami, obojętny, wolny od jakiegokolwiek afektu. Gdy tymczasem Kant w latach trwania rewolucji z całym wewnętrznym zaangażowaniem zwraca się ku wydarzeniom bieżącej polityki. Był to okres, w którym – jak relacjonują jego biografowie, Borowski i Jachmann – zawiądnął nim prawdziwie wilczy apetyt na gazety, skłaniający go może nawet do wychodzenia spory kawał drogi naprzeciw pocztylionowi; okres, w którym niczym bodaj nie można mu było sprawić większej radości, niż jakąś świeżą, autentyczną, poufną informacją. A przy tym Kant nigdy nie miał zwyczaju powstrzymywać się od wygłaszania swoich politycznych przekonań i opinii. *To był w Królewcu czas* – jak informuje nas profesor Wydziału Medycznego Królewskiego Uniwersytetu, Metzger – *kiedy każdy, kto wypowiadał się na temat rewolucji francuskiej nie tyle może nawet życzliwie, lecz choćby tylko łagodnie, zyskiwał miano jakobina i trafiał na czarną listę. Kant ucale tym się nie przestraszył i w najznamienitszych gremiach opowiadał się za rewolucją, a ponieważ żywiono ogromnie dużo uznania wobec człowieka cieszącego się poza tym tak powszechnym szacunkiem, nie brano mu tych jego zapatrywań za złe*⁴. Ale nie ma potrzeby wnikać w tego rodzaju biograficzne szczegóły, o ile naszym celem jest uchwycenie związku pomiędzy kantowskim światem idei, a światem idei rewolucji francuskiej w jego faktycznym znaczeniu i w jego rzeczywistej głębi. Nasuwa się natomiast tutaj nieco inna kwestia: mianowicie zagadnienie, czy i w jakim stopniu zasadnicza tendencja myślowa, określająca filozofię teoretyczną Kanta oraz jego etykę, jest zbieżna z owymi tendencjami, z których wziął swój początek ruch rewolucyjny we Francji. Na tego rodzaju pytanie nie uda się odpowiedzieć, jeśli poprzestaniemy na tym, że „rewolucję sposobu myślenia”, dokonaną przez Kanta w filozofii, zestawimy po

prostu z wielkim politycznym przewrotem – będziemy musieli wrócić do źródeł ich obu, aby znaleźć ten właściwy im wspólny punkt.

Że najsilniejsze pobudki w przypadku rewolucji francuskiej miały charakter intelektualny, że rewolucja od samego początku zdominowana była określoną ideologią, i że ta ideologia miała decydujący wpływ na wszystkie poszczególne etapy w jej dalszym rozwoju – to kwestie w każdym zakresie klarowne i najzupełniej jasne. Jest to w głównej mierze zasługa Hippolyta Taine'a, który w swoim wielkim dziele poświęconym narodzinom nowoczesnej Francji badał ten związek na wszystkie strony i przedstawił go z historycznym mistrzostwem. W opinii Taine'a cała francuska rewolucja to nic innego jak dojrzały owoc klasycznego ducha francuskiej filozofii: owego *esprit classique*, tak jak się on ucieleśnia w dziełach Monteskiusza i Woltera, Rousseau i Condorceta, Diderota i Holbacha⁵. Wręcz namacalny wydaje nam się ten związek, gdy przypominamy sobie głębokie i wszechstronne następstwa, jakie wyniknęły zwłaszcza z dzieła Rousseau. Czy francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela oznaczała w ogóle coś innego niż to, że stanowiła rodzaj pieczęci, którą realne wydarzenia, która

świat rzeczywistości historycznej podstępował fundamentalne idee Rousseau – czy była ona czymś innym niż przekształceniem myśli Rousseau w polityczny postulat oraz wpręgnięciem jej w kluczową praktykę polityczną? Wystarczy, że człowiek, niczym biblijny Bóg – czytamy u Heinego w rozprawie *Z dziejów religii i filozofii w Niemczech – wypowiedź swą myśl, a już kształtuje się oblicze świata, staje się światło i staje się ciemność, wody oddzielają się od lądów, a tu i ówdzie wyrastają wcale dzikie bestie. Świat jest sygnaturą słowa. Dobrze to sobie zapamiętajcie wy, dumni ludzie czy. nu. Nie jesteście niczym innym, jak tylko nieświadomymi sługami ludzi myśli, którzy nierzadko w upokarzającej dotkliwie ciszy zaplanowali w najdrobniejszych szczegółach wszystkie wasze uczynki. Maksymilian Robespierre nie był niczym innym jak tylko dłonią Jana Jakuba Rousseau, krwawą dłonią wyciągającą z łona czasu ciało, którego duszę stworzył Rousseau⁶. To, co Heine formułuje tutaj w formie błyskotliwego *aperçu*, przez długi czas uchodziło, również w obrębie nauki o prawie państwowym, za pewną i powszechnie akceptowaną prawdę. Dopiero Georg Jellinek był tym, który w krótkiej, lecz wnikliwej i treściwej rozprawie poświęconej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela przyjrzał się krytycznie temu pogładowi i który z całą stanowczością go zakwestionował⁷. Jellinek zwraca z naciskiem uwagę, że pomiędzy światem idei *Contract social* Rousseau i światem idei, w obrębie którego 26 sierpnia 1789 roku wyłoniła się deklaracja francuskiej Konstytucji, nie tylko nie ma zgodności, lecz że mamy tu raczej do czynienia z generalnym i wyraźnym konfliktem. Albowiem jednostka u Rousseau, przystępując do wspólnoty poprzez zawarcie umowy społecznej z innymi, poddaje sama siebie, bez ograniczeń, woli tejże wspólnoty. Zrzeka się wszystkich swoich pierwotnych praw – i właśnie to zrzeczenie się jest tym, co stanowi najwyższą zasadę teorii państwa w ujęciu Rousseau. Wszystkie postanowienia umowy społecznej, co Rousseau wyraźnie podkreśla, sprowadzają się ostatecznie do jednego: *aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits a toute la communauté*. Takie wyzreczenie się nie zna żadnych granic i nie czyni żadnych zastrzeżeń: *l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle**

⁶ Heinrich Heine, „Z dziejów religii i filozofii w Niemczech”, tłum. Tadeusz Zatorski, Kraków 1997, s. 110 – przyp. tłum.

⁷ Georg Jellinek, „Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte”, wyd. 2., Leipzig 1904; wyd. 3. opracował w 1919 Walter Jellinek. [Jerzy Jellinek, „Deklaracja praw człowieka i obywatela”, przeł. z drugiego uzupełnionego wydania Zofia Libkind-Lubodziecka, Warszawa 1905 (<http://rcin.org.pl/ljts>) – przyp. tłum.].

peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer. Oznacza to wszakże, że powrót do pism Rousseau – i podobnie, jak daje się wykazać, powrót do Monteskiusza czy Woltera – w żadnym razie nie wystarczy, aby odsłonić faktyczną przyczynę pojawienia się postulatu niezbywalnych praw podstawowych jednostki, czyli że musimy, aby dotrzeć do właściwego źródła tego postulatu, obrać inną, niewątpliwie dłuższą i bardziej uciążliwą drogę. Przenieść się mianowicie w sam środek owego wielkiego ruchu umysłowego, jaki został zapoczątkowany w Niemczech w siedemnastym wieku przez Leibniza. To, czego dokonał Leibniz jako myśliciel-teoretyk, co osiągnął jako metafizyk, jako logik, jako matematyk i jakie ma on znaczenie dla rozwoju uniwersalnej, ogólnoeuropejskiej filozofii – tego nie sposób tutaj szczegółowo omówić. Im lepszy mamy dostęp do ogromu materiałów zgromadzonych w archiwum w Hanowerze, tym większym napawa nas zdumieniem zakres i głębia tych jego czysto teoretycznych dokonań. A przecież stanowią one tylko jedną ze stron, tylko szczególny moment w życiu i twórczości tego ogarniającego wszystko umysłu. Jego polityczne szkice i noty, już choćby tylko ze względu na swą objętość, stoją niemal na równi z pismami filozoficznymi i matematycznymi – i także i one pełne są wartościowych i oryginalnych pomysłów, genialnych antycypacji i rozpoznania. Filozoficzna teoria wszędzie opiera się tutaj na prawdziwej i głębokiej, politycznej znajomości rzeczy; wszędzie wyczuwa się w niej bezpośredni puls historycznego życia epoki oraz jej napierającą, polityczną i społeczną, problematykę. A i zaproponowana przez Leibniza teoria państwa podporządkowana jest zasadzie, która dominuje w całej jego filozofii, mianowicie założeniu, że pomiędzy światem wyobrażonym i światem realnym nie może istnieć przepaść nie do przebycia, lecz że oba te światy, w prawdziwej harmonii, pozostają ze sobą w relacji i wzajemnie się przenikają. *Le réel ne laisse pas de se gouverner par l'idéal et l'abstrait* – prawdziwie wyobrażone jest to, co ostatecznie nadaje rzeczywistości jej formę, jej kształt i jej charakter. A przy tym Leibniz był również – o ile wiem – pierwszym pośród wielkich europejskich myślicieli, który w założeniach swojej etyki oraz swojej filozofii państwa i prawa z ogromnym naciskiem i z całą stanowczością bronił zasady niezbywalnych praw podstawowych jednostki. Nie ma wątpliwości, że oparł się w tym przypadku na antycznych, przede wszystkim na stoickich wzorcach, jak również na Hugonie Grocjusz, twórcy nowożytnej teorii prawa naturalnego. Ale z drugiej strony, u niego wszystkie te elementy myślowe zespalają się w nowe centrum i niejako ześrodkowują w nowe duchowe ognisko. Albowiem przeciwieństwo indywidualizmu i uniwersalizmu oraz kwestia możliwo-

ści ich pogodzenia nie stanowi już u Leibniza osobnego problemu filozofii państwa; przeciwnie, jest to wielki, wspólny motyw, który przenika wszystkie dziedziny jego filozofii, zespalając je w jeden, spójny, duchowy kosmos. Nie mam wystarczających powodów, by kontynuować w tej chwili rozważania na temat tego związku – porzucam więc tylko na zacytowanie pewnego fragmentu z politycznych i etycznych pism Leibniza, w którym najbardziej może wyraźnie i najtrafniej wyrażony został postulat konkretnych, niezbywalnych praw podstawowych jednostki. Gdy Leibniz, biorąc za podstawę zasady prawa naturalnego, poddaje analizie kwestię legalności niewolnictwa, dochodzi do wniosku, że nawet wówczas, kiedy w aspekcie czysto prawnym daje się uzasadnić prawo własności jakiegoś człowieka do innego człowieka, to wykonywanie tego prawa zawsze musi być osadzone w określonych granicach. Gdyż „ściślemu prawu” przeciwstawia się w tym przypadku inne prawo, wyższe: prawo rozumnych dusz, które z natury i na sposób absolutnie niezbywalny są wolne; prawo Boga, który jest władcą najwyższym nad ciałami i duszami, i pod którego władzą panowie są współobywatelami swoich niewolników, albowiem ci korzystają w Królestwie Bożym z praw obywatelskich tak samo jak oni. *Można przeto powiedzieć – kontynuuje Leibniz – że prawo własności do ciała człowieka przysługuje wyłącznie jego duszy i że prawo to nie może zostać jej odebrane. A ponieważ dusza nie jest bynajmniej dobrem do nabycia, to tym samym nie można też nabyć własności do ciała człowieka, co oznacza, że prawo, jakim dysponuje pan względem niewolnika, nigdy nie może być rozumiane jako własność w ścisłym znaczeniu tego słowa, lecz zawsze tylko jako pewien rodzaj użytkowania. Każde użytkowanie ma wskazać swoje granice: musi być wykonywane *salva re, tzn. w taki sposób, żeby przedmiot, na który użytkowanie się rozciąga, nie doznał żadnej szkody albo nie uległ zniszczeniu**⁸. Zasada, którą formułuje tutaj Leibniz, i na której opiera swoją analizę prawa naturalnego, została teoretycznie rozpracowana i wszechstronnie rozwinięta za sprawą jego najwierniejszego ucznia, Christiana Wolffa. Wolffa, gdy idzie o spekulatywną głębię i kreatywność myślenia, w żaden sposób nie da się porównać z Leibnizem; lecz jego nieocenioną historyczną zasługą było to, iż zebrał, zachował i z największą starannością intelektualną zabezpieczył wszystko, co Leibniz stworzył. Mógł dzięki temu pełnić w osiemnastym wieku taką samą funkcję, jaka w pierwszych dziesięcioleciach reformacji przypadła w udziale Melanchtonowi – mógł

⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, „Méditation sur la notion commune de la justice”, *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, red. Georg Mollat, Leipzig 1893, s. 68.

¹ Prezentowany tekst to przemówienie z okazji święta konstytucyjnego wygłoszone w senacie Hamburga 11 sierpnia 1928 roku; pochodzi z publikacji Ernsta Cassirera „Die Idee der Republikanischen Verfassung”, [w:] „Zum Gedenken an Ernst Cassirer (1874–1945)”, Dölling und Galitz Verlag, Hamburg 1999, s. 34–51.

² Johann Wolfgang Goethe, „Aphorismen zur Morphologie”, Weimarer Ausgabe, wyd. 2., VI, s. 354 [odstępujemy od przyjętego powszechnie obowiązku cytowania tekstu w istniejącym przekładzie, gdyż zbiór „Refleksje i maksymy”, przeł., oprac. i opatrzył wstępem Jerzy Prokopiuk (Warszawa 1977), zawiera uprzedzone ten aforyzm (426, s. 117), ale w wersji niezbieżnej z tekstem Goethego (zob. przyp. J. P., s. 270) i, co za tym idzie, nieadekwatnej wobec rozważań Cassirera – przyp. tłum.].

³ Dokładniejsze informacje na temat stanowiska Kanta wobec zagadnień politycznych współczesnej mu epoki zob. np. Karl Vorländer, „Kants Leben”, *Philosophische Bibliothek*, tom 126, s. 61 i nn., oraz rozprawę Vorländera: „Kants Stellung zur französischen Revolution, Philosophische Abhandlungen zu H. Cobens 70. Geburtstag”, Berlin 1912, s. 247 i nn. Por. także najnowsze podsumowanie Kurta Borriesa: „Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus”, Leipzig 1928.

⁴ Johann Daniel Metzger, „Äußerungen über Kant, seinen Charakter und seine Meinungen. Von einem billigen Verehrer seiner Verdienste” (1805), s. 15 i nn.; por. K. Vorländer, op. cit., s. 250.

⁵ Por. przede wszystkim Hippolyte Taine, „Les origines de la France contemporaine, L'ancien régime, Livre troisième”.

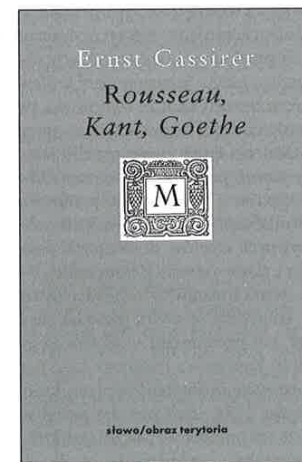
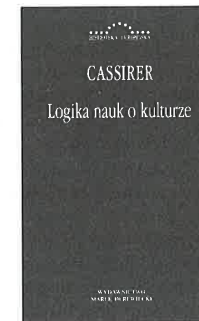
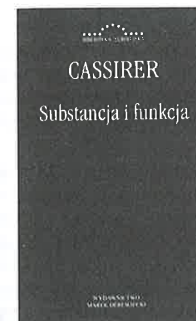
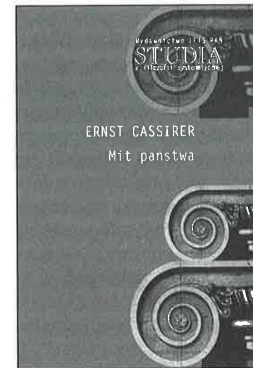
stać się dzięki temu prawdziwym *praeceptor Germaniae*. A przy tym ta jego gruntowność jest cechą, która znamionuje również jego filozofię państwa i prawa. Co bowiem u Leibniza było tylko aforystycznie wzmiankowane i aforystycznie rozproszone, w rozległych dziełach Wolffa, w jego *Jus naturae methodo scientifica pertractatum* (1744) oraz w jego *Instantiones juris naturae et gentium* (1750), zyskuje nader obszerną, rozbudowaną wykładnię. Intelktualne bogactwo Leibniza teraz dopiero zostaje tak naprawdę ujawnione i wyeksponowane; zostaje przetworzone, otrzymując formę szkolnego i naukowego podręcznika, oraz rozpisane na kilkadziesiąt poszczególnych paragrafów. Dopiero w rezultacie owego przetworzenia, które mało było rzecz jasna korzystne dla precyzji, wyrazistości, zwięzłości myśli, koncepcje Leibniza stały się niejako obiegową monetą. I to tutaj, w dziełach Wolffa, pojawia się też pierwsza, kompletna, zbiorowa logicznie konstrukcja, która rozpatruje koncepcję przyrodzonych i niezbywalnych praw na gruncie filozofii nowożytnej. Pod pojęciem prawa przyrodzonego (*jus connatum*) Wolff rozumie każde prawo, które wypływa bezpośrednio z istoty człowieka, z jego pojęcia i esencji; natomiast wszystkie prawa, które, zamiast wynikać z istoty człowieka, ufundowane są tylko na akcydentalnym postanowieniu, na przypadkowym i zmieniającym się stanie rzeczy, określone zostają jako prawa nabyte (*jura contracta*)⁹. Tego ostatniego rodzaju są wszystkie poszczególne przywileje, wszelkie prerogatywy, jakie przypadają danemu człowiekowi w udziale z racji jego pochodzenia, jego stanu itd. Jednakże w kontekście rzeczywistych praw podstawowych każda taka prerogatywa traci znaczenie. W ich obszarze obowiązuje bowiem zasada absolutnej równości podmiotów prawa. Do prawa równości przyłącza się potem, jako drugie, prawo bezpieczeństwa osobistego, *jus securitas*: każdej jednostce przysługuje prawo podejmowania bez przeszkód wszelkich działań, na których opiera się jej dalsze trwanie jako istoty fizycznej oraz jej doskonalenie się jako istoty duchowej. Nieustanne oddziaływanie tych wypracowanych przez Christiana Wolffa podstawowych idei daje się dostrzec w niemieckiej filozofii osiemnastego wieku na wszystkich polach; wszelako nie ograniczyło się ono bynajmniej do samych tylko Niemiec. Jedno z najważniejszych i najbardziej wpływowych dzieł angielskiej teorii państwa tej epoki – słynne *Commentaries on the laws of England* Blackstone'a z 1765 roku – obok wpływów Locke'a, wyraźnie wykazuje również ślady oddzia-

⁹ Więcej na temat prawa naturalnego w koncepcji Wolffa zob. w mojej rozprawie: „Freiheit und Form”, [w:] „Studien zur deutschen Geistesgeschichte”, wyd. 3, Berlin 1922, s. 492 i nn.

ływania Wolffa¹⁰. Tym samym znajdujemy się więc już w punkcie, w którym koncepcja niezbywalnych praw podstawowych jednostki ze sfery czystej teorii wkracza do politycznej praktyki. Gdyż komentarze Blackstone'a, które niezmiernie rozpowszechniły się nie tylko w samej Anglii, lecz również w Ameryce, stanowią teoretyczny wzorzec, według którego tworzone konstytucje, jakie nadawały sobie kolejne amerykańskie stany po ich odezwaniu się od angielskiej macierzy. Kluczową rolę we wszystkich tych amerykańskich *declarations of right* – z których najwcześniejszą i najważniejszą była deklaracja republiki Wirginii z 12 czerwca 1776 roku – odegrała koncepcja, zakładająca że wszyscy ludzie są z natury w równym stopniu wolni i niezależni, oraz że posiadają oni określone, przyrodzone naturalnie prawa, których nie odbiera im przynależność do wspólnoty państwowej, i z których sami, z mocą wiążącą dla ich potomków, nigdy nie mogą zrezygnować¹¹. I w ten oto sposób, skoro prześledziliśmy wszystkie poszczególne fazy kształtowania się idei naturalnych praw człowieka i obywatela, domknął się krąg interesujących nas zagadnień. Znaleźliśmy się ponownie w punkcie, z którego wyszliśmy. Albowiem za sprawą szczegółowo udokumentowanych analiz Jellinka, które w wyniku późniejszych badań zostały jeszcze poszerzone i w znacznej mierze dodatkowo wzmocnione, nie może być cienia wątpliwości, że *bills of right* poszczególnych republik amerykańskich stały się faktycznym modelem dla Deklaracji Zgromadzenia Narodowego z 26 sierpnia 1789 roku. Krok po kroku, ba, nierzadko słowo po słowie daje się prześledzić tutaj to przenikanie. Wszędzie, nie tylko we francuskiej literaturze ulotnej tego czasu, widoczne są nawiązania do pól-

¹⁰ Dokładniej na temat stosunku Blackstone'a do Wolffa formuluje Hermann Rehm, „Allgemeine Staatslehre”, Freiburg 1899, par. 61, s. 239 i nn.

¹¹ Por. zwłaszcza tekst „Deklaracji Praw Wirginii” z 12 czerwca 1776 roku, zob. Jellinek, wyd. 3., Anhang II, s. 81 i nn., oraz najnowszą rozprawę w tym przedmiocie: G. A. Salander, „Vom Werden der Menschenrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte unter Zugrundelegung der virginische[n] Erklärung der Rechte vom 12. Juni 1776”, „Leipziger rechtswissenschaftliche Studien”, zeszyt 19, Leipzig 1926; a także artykuł Erica Voegelina: „Der Sinn der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789”, [w:] „Zeitschrift für öffentliches Recht”, VIII (1928), s. 82 i nn. Jak silna była świadomość zależności od północnoamerykańskich Deklaracji w samym francuskim Zgromadzeniu Narodowym, dowodzą słowa Rabauda de Saint-Etienne'a wygłoszone w trakcie debaty 18 sierpnia: „c'est que, comme les Américains, nous voulons nous régénérer: la déclaration des droits est donc essentiellement nécessaire” (Voegelin, op. cit., s. 85).



nocnoamerykańskich Deklaracji; nawet w tak zwanych *Cabiers* z 1789 roku, tzn. w urzędowych pismach, w których poszczególne stany we Francji spisywały zarówno skargi, jak żądania i przekazywały swoim deputowanym, raz za razem natrafiamy na ich ślad¹². No i ostatecznie są też ludzie, którzy na forum Zgromadzenia Narodowego sami domagali się przeciw Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela i nadali jej słowny kształt – byli to niemal bez wyjątku zdeklarowani zwolennicy i admira-torzy konstytucji amerykańskich republik. W pierwszej kolejności, jako pośrednika tych idei i ich aktywnego orędownika, wymienić tutaj należy Lafayette'a, który jako młody człowiek wyjechał do Ameryki i w sposób jak najbardziej godny uznania uczestniczył w wielkiej walce o wolność. On sam w listach i wspomnieniach nazwał pobyt w Ameryce i przyjaźń z Georgem Washingtonem

¹² Dokładniejsza dokumentacja zależności Deklaracji francuskiego Zgromadzenia Narodowego od północnoamerykańskich „bills of right” znajduje się w rozprawie Fritz Kloverkorna, „Die Entstehung der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte”, „Historische Studien”, zeszyt 90, Berlin 1911; por. zwłaszcza s. 129 i nn. Zaprezentowany tutaj pogląd, że rzeczywistego początku podstawowych idei amerykańskich „declarations of right” należy szukać nie w przeświadczeniach i nakazach religijnych, lecz w koncepcjach filozoficznych i prawnych, jest we wszystkich istotnych kwestiach zgodny z wnioskiem, do jakiego doszedł J. Hasbagen na podstawie szczegółowych badań okresu poprzedzającego ogłoszenie poszczególnych amerykańskich Deklaracji. „Od dawien dawna – stwierdza w podsumowaniu swojego wniosku Hasbagen – prawa człowieka były gałęzią omszałego ze starości drzewa prawa naturalnego. Pod wpływem ożywczego wiatru rewolucji odwieczne soki prawa naturalnego znowu popłynęły samoistnie ku górze. Składowe tego procesu, pierwotnie religijne, były już wtedy na rozmaite sposoby zsekularyzowane. W okresie rewolucji amerykańskiej nie było już w każdym razie potrzeby korzystania z drogi okrzęnej, przez wolność religijną, aby owe soki zaczęły krążyć i przynosiły owoce [...] Stąd też rewolucjoniści, redagując swoje prawa, uznali je nie tylko za prawa angielskiego czy amerykańskiego ludu, lecz, odwołując się do prawa naturalnego, całkiem ogólnie, za prawa człowieka [...] Korzenie tego północnoamerykańskiego prawa naturalnego tkwią przede wszystkim w kształtowanej świecko od końca epoki wojen religijnych europejskiej doktrynie prawa naturalnego, która to doktryna dawno zaważnięta świadomością przywódców ruchów niepodległościowych [...] Wiele wskazuje też na to, że prawo naturalne, zarówno w debacie prawnej dotyczącej praw człowieka, jak i w trakcie ich merytorycznego formułowania, służyło nie tylko do argumentu, ale i też za inspirację do działania”, J. Hasbagen, „Zur Entstehungsgeschichte der nordamerikanischen Erklärung der Menschenrechte”, [w:] „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft”, rocznik 78, 1924, s. 482 i nn.

prawdziwą szkołą swoich politycznych zapatrywań. Nie dziwi więc, że był też i pierwszym, który z opracowanym już projektem Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela wystąpił przed Zgromadzeniem Narodowym: z projektem, który zawierał w sobie wszystkie istotne założenia późniejszej, ostatecznej wersji Deklaracji i ściśle nawiązywał w sformułowaniach do frazeologii amerykańskich konstytucji.

Jeśli teraz, z tej perspektywy, kolejny raz spojrzymy wstecz i całość tego rozwoju, tak jak on nam się dotąd przedstawiał, poddamy w duchu rekapitulacji, to zauważymy godną uwagi wędrówkę i przemianę interesujących nas idei. Oto najpierw wszechstronny, filozoficzny umysł, jeden z faktycznych twórców nowoczesnego, europejskiego świata myśli, nadaje zasadzie naturalnych i niezbywalnych praw jednostki mocny i konkretny zarys oraz wyznacza jej miejsce w obrębie systemu filozofii. Nie wypracowuje on co prawda zawartości owej idei; ta istniała już bowiem jako dziedzictwo antyku, zwłaszcza stoickiej filozofii i etyki. Wszelako ta nowa forma, którą teraz idea ta otrzymała, jej systemowe ujęcie i uzasadnienie, jakim została opatrzona, zapewniają jej odtąd także nowy zakres oddziaływania, promieniujący na wszystkie strony duchowego kosmosu. To, co u Leibniza staje się wielką koncepcją filozoficzną i wielką koncepcją polityczną, zyskuje z kolei swoje istnienie i trwanie dzięki temu, że zostało podjęte i wszechstronnie rozpracowane przez Christiana Wolffa, uczono go o prawdziwie niemieckim charakterze. Niewykluczone, że niejedno w rozprawach Wolffa wyda nam się obecnie przestarzałe, nieznosnie rozwlekłe albo pedantyczne: tyle tylko że ta pedanteria wynika przecież z samego ducha logicznej dokładności i logicznej skrupulatności. Jest więc tak, jakby ta nowa, poruszająca świat idea, musiała najpierw przejść przez ten rodzaj ciasnoty – ale i przez kontemplacyjną ciszę izby niemieckiego uczonoego – aby osiągnąć swoją pełną precyzję, ponieważ też swoją rzetelność. I teraz zaczyna zataczać szersze kręgi; gdyż w kształcie, jaki nadał jej Wolff, oddziałuje odtąd na Anglię. Lecz w rezultacie znowu ulega przy tym rzecz jasna charakterystycznej przemianie. *Commentaries on the laws of England* autorstwa Blackstone'a, na co wskazuje zresztą sam tytuł, nie są pomyślane wyłącznie w kategoriach czysto abstrakcyjnych czy ogólnych: zostały napisane przez Anglika i dla Anglików. *Dla Blackstone'a* – jak ujął to Jellinek – *mimo jego poglądów, na teorii prawa naturalnego opartych, jednostką uprawnioną nie jest człowiek po prostu, lecz poddany angielski*¹³. Wszędzie bowiem w jego, wydawałoby się, całkowicie uniwersalnych, racjonalnych dedukcjach przebiega

¹³ J. Jellinek, „Deklaracja...”, op. cit., s. 55 – przyp. tłum.

pamięć o zdarzeniach z angielskiej historii i specyficznych problemach angielskiego ustroju. Tak zarysowana perspektywa widzenia tych zagadnień zostanie przełamana dopiero wówczas, gdy kolejny raz ulegnie zmianie ich kulturowa i polityczna sceneria – gdy idee Wolffa i Blackstone'a zostaną przyjęte i proklamowane przez młode republiki Północnej Ameryki. Teraz znowu przestrzega się je i kształtuje w sposób naprawdę uniwersalistyczny: jednostka jako taka (*every individual*), ludzkość jako całość (*all mankind*) stanowią, w przypadku niezbywalnych praw podstawowych, faktyczny podmiot prawa. A w konsekwencji, w kontekście tych praw, ulegają zniesieniu nie tylko wszelkie ograniczenia stanowe, ale i również wszelkie ograniczenia narodowe – zostają uznane za nieważne i niebyłe. Teraz z kolei ta iskra przekazuje z Ameryki Północnej niejako bezpośrednio do Francji, a że napotyka tutaj na gromadzony przez stulecia materiał zapalający, więc wznieca pożar na światową skalę. Ta czysta w swej istocie idea zdaje się wskutek tego tracić co prawda swoją siłę; nie jest już w stanie poskramiać duchów, które wywołała, i nimi władać, musi więc – jak się zdaje – ustąpić pola innym, wytaniającym się z głębi mocom.

Ale z kolei w Niemczech zaczyna się w tym czasie nowy, czysto intelektualny ruch, zmierzający w przeciwnym kierunku. Albowiem niemiecka filozofia, w kształcie nadawanym jej wtedy przez Kanta, nie jest bynajmniej skłonna tym nowym potęgom, z którymi konfrontuje się w realnym świecie, oddać się po prostu w niewolę; przeciwnie – oddając się im, domaga się zarazem jak najostrejszej ich krytyki. I ta krytyka, mimo silnej wewnętrznej sympatii Kanta dla wielkiej idei, której ucieleśnienie widział we francuskiej rewolucji, była nieprzekupna i bezlitosna, gdy chodziło o ocenę jej dalszego biegu. Stracenie pary królewskiej i wydarzenia okresu terroru Kant ze stanowiska swojej podstawowej zasady etycznej bezwarunkowo potępił; epokę Komitetu Ocalenia Publicznego określił jako rewolucyjny czas, *gdy panuje publiczna niesprawiedliwość ogłoszona jako zgodna z prawem*. Ale jedno pozostało dla Kanta, również w przypadku wszystkich tych zdecydowanie negatywnych osądów, dotyczących poszczególnych wydarzeń i aktów rewolucji francuskiej, kwestią niewzruszoną: „wiera rozumu” w samą ideę ustroju republikańskiego. Polityczny przewrót jako taki nie mógł go ani zaskoczyć, ani przestraszyć – od dawna go przecież przewidywał. Kantowska rozprawa *Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym*, która napisana została w roku 1784, czyli pięć lat przed wybuchem rewolucji, za cel politycznej historii ludzkości uznaje uzyskanie doskonałego wewnątrznie – a dla osiągnięcia tego ce-

lu doskonałego także zewnętrznego – ustroju państwa¹⁴. *Choćby organizm taki* – dodaje Kant – *przedstawia się nam dzisiaj tylko w bardzo surowym zarysie, to potrzebę jego zaistnienia zaczynają już odczuwać wszyscy jego członkowie, z których każdemu zależy na utrzymaniu całości. Daje to nadzieję, że po pewnych rewolucjach i przeobrażeniach w końcu powstanie to, co jest najważniejszym zamiarem przyrody: powszechny stan kosmopolityczny, jako łono, na którym rozwiną się wszystkie źródłowe predyspozycje ludzkiego rodzaju*¹⁵. Nie jest to zatem rezultat wpływu zewnętrznych wydarzeń, lecz tylko powtórzenie sformułowanego niegdyś przez niego postulatów, gdy ponad dziesięć lat później, w rozprawie *O wiecznym pokoju*, w pierwszym z definitywnych artykułów wiecznego pokoju, Kant posunął się do stwierdzenia, że ustrój obywatelski w każdym państwie powinien być republikański¹⁶. Bo wyłączenie tego typu ustrój, jak sądzi, odpowiada idei „umowy pierwotnej”, na której koniec końców opierać się musi całe ustawodawstwo prawne tego czy innego narodu. Kant podkreśla przy tym, że autentyczność i uczciwość ustroju republikańskiego nie jest pochodną zewnętrznej formy sprawowania władzy, lecz że zależy jedynie od zasady ustawodawczej, niejako od wewnętrznej formy państwa jako całości. Zasada ta musi być skonstruowana w taki sposób, żeby dzięki niej zyskiwały moc prawną tylko takie ustawy, jakie mogą wynikać ze zjednoczonej woli całego narodu. Poddany nie powinien być wyłącznie poddanym – powinien on być zarazem obywatелеm, tzn., że należy postrzegać go w taki sposób, jakby razem z innymi opowiadał się za wspomnianą wyżej wolą: *gdyż taki jest w istocie kamień probierczy prawomocności wszelkiego publicznego prawa*¹⁷. Przy tym, jak Kant wyraźnie podkreśla, w żadnym razie nie jest konieczne założenie, że wspomniana umowa spo-

¹⁴ Immanuel Kant, „Antropologia w ujęciu pragmatycznym”, paragraf 77, przeł. Ewa Drzazgowska i Paulina Sosnowska, Warszawa 2005, s. 205; Immanuel Kant, „Idea powszechnej historii w aspekcie kosmopolitycznym”, [w:] tenże, „Rozprawy z filozofii historii”, przeł. Mirosław Żelazny, Kęty 2005, s. 40.

¹⁵ Ibidem, s. 41.

¹⁶ Immanuel Kant, „Zum ewigen Frieden” (1795), [w:] „Werke VI”, s. 434; por. również: „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis” (1793), [w:] „Werke VI”, s. 380 i nn. [wyd. polskie: „O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny”, przeł. Feliks Przybylak, Wrocław 1995; „O porządku: to może być słuszne w teorii, ale nie jest warte w praktyce”, przeł. Mirosław Żelazny, Toruń 1995 – przyp. tłum.].

¹⁷ I. Kant, „O porządku...”, op. cit., s. 27 – przyp. tłum.

łączna to coś w rodzaju historycznego faktu, bo oznaczałoby to, iż najpierw trzeba by na podstawie minionych dzieł udowodnić, że naród musiał kiedyś takiego uroczystego aktu dopełnić. Przeciwnie, umowa ta nie jest niczym innym – lecz też i niczym mniej – niż czystą ideą rozumu, która ma wskazać swoją niebudzącą wątpliwości praktyczną rzeczywistość, zobowiązującą mianowicie każdego ustawodawcę, aby od ogółu narodu nie domagał się niczego innego, niż tego, co ów ogół, kierując się etycznymi postulatami i zasadami, mógłby o sobie samemu postanowić. Widzimy więc tutaj, jak ten ruch, który śledziliśmy, znowu kieruje się do swego punktu wyjścia, jak wraca on, poniekąd regresywnie, do swego początku. Postulat niezbywalnych praw zrodził się bowiem w sferze idei, i dopiero dużo później utworzył sobie drogę do królestwa empirii, do królestwa prawdziwej historii. Teraz wskazuje ta historyczna realność i ten historyczny produkt znowu zostaje przekształcony przez niemiecką filozofię w to, co pomyślane – dzieje się tak za sprawą rzutowania ze sfery bytu na sferę powinności, za sprawą podstawienia imperatywu etycznego w miejsce historycznego faktu.

W Niemczech osiemnastego wieku było dwóch ludzi, posiadających niebywały dar postrzegania wielkich wydarzeń historii powszechnej, w których centrum się znaleźli, nie tylko jako takich, nie tylko w kategoriach empirycznych faktów, lecz którzy potrafili je zarazem intelektualnie objaśnić i symbolicznie je rozumieć. Prócz Kanta potrafił to też Goethe, który sam o sobie mówił, że zdarzenia o światowym znaczeniu oraz swoją własną działalność i poczynania zawsze rozpatrywał wyłącznie w wymiarze symbolicznym. Tyle tylko że w przypadku Goethego forma symbolicznego oglądu zmierza przy tym w innym kierunku, niż dzieje się to w przypadku Kanta. Pamiętacie zapewne państwo fragment słynnego opisu Goethego z *Kampagne in Frankreich*, kiedy to, obserwując bitwę pod Valmy, wyczuł on dokonującą się w świecie istotną zmianę i z wyprzedzeniem ją zapowiedział. *Tutaj i dzisiaj* – zwrócił się do towarzyszących mu osób – *rozpoczyna się nowa epoka w dziejach świata, a wy możecie powiedzieć, że byliście przy tym*¹⁸. W tej wypowiedzi uwidacznia się najbardziej charakterystyczny dla Goethego dar umysłu: ów dar, który nazywał kiedyś w rozmowie z Eckermannem *wyobraźnią zdolną do wyimaginowania sobie prawdy o rzeczach*

¹⁸ Johann Wolfgang Goethe, „Kampagne in Frankreich 1792”, zapis pod datą 19. September nachts. Niniejszy cytat w tekście Cassirera oznakowano nieadekwatnie jako przypis „14. Goethe, „Gespräche mit Eckermann, 25. Dezember 1825”; „Maximen und Reflexionen”, Ausgabe Hecker, Nr. 314 – przyp. tłum.

realnych¹⁹. To ona dawała mu możliwość ekstrapolowania momentu, w którym aktualnie się znajdował, ponad jego czasowe granice, pozwalając dostrzec w nim szereg następstw, jakie miały się z nim w przyszłości wiązać. Na tym polega symbolika wielkiego artysty, w przypadku którego, na tle przeżywanego konkretnie chwili, pojawia się nieoczekiwane uogólnienie, ogarniające świat ludzkich losów i losy narodów. *Z prawdziwą symboliką – jak stwierdza sam Goethe – mamy do czynienia tam, gdzie to, co szczególnie, reprezentuje to, co ogólne, nie w postaci marzenia sennego czy cienia, lecz jako żywe, momentalne objawienie tego, co niezbadane*²⁰. Ten sposób ujmowania, pozwalający w tym, co szczególnie dostrzec to, co ogólne, jest tak samo charakterystyczny i kluczowy dla Goethego jako poety, jak i dla Goethego – badacza przyrody. On sam zresztą, kiedy próbował za pomocą jednej zasady zrozumieć i wyjaśnić całość swoich rozważań dotyczących przyrody i świata, doszedł do wniosku, że przyjęty przez niego całościowy sposób postępowania nieustannie odwołuje się do metody „dedukowania” [*des Ableitens*]: *Nie spocznię, dopóki nie znajdę jakiegoś istotnego punktu, z którego wiele daje się wyprowadzić [ableiten], czy też raczej, który wiele z siebie dobrowolnie wyda i mi przyniesie, a wówczas ja, ostrożny i stały w dążeniu i przyjmowaniu, zabieram się do dzieła*²¹. Taki właśnie „istotny punkt” politycznych wydarzeń uchwycił Goethe w bitwie pod Valmy: obserwowana bezpośrednio teraźniejszość stała się dla niego od razu brzemienne w następstwa: *pragnans futuri*, jak chętnie określał to Leibniz. Czyli że posłużył się on w przypadku historycznej rzeczywistości wypróbowanym sposobem, stosowanym zazwyczaj przez niego w poezji. Dostrzegł przed sobą „eminentny przypadek”, który wydawał się reprezentatywny dla wielu innych, który zawierał w sobie pewną totalność i dzięki temu zewnętrznie i wewnętrznie sprawiał wrażenie pewnej jedności i całości.

To symboliczne rozumowanie w przypadku Kanta myśliciela podąża jednak innymi drogami, niż dzieje się to w przypadku artysty i przyrodnika Goethego. Nie zastrzymuje się ono na sekwencji fenomenów, na przyrod-

nich czy historycznych zjawiskach, żeby w którymś z nich uchwycić i przedstawić ich rozmaitość i totalność; robi coś więcej – odnosi tę całość zjawisk do ich pierwotnej przyczyny; pozwala nam ono, że świata uchwytanego zmysłowo, empirycznie realnego, dokonać wglądu w sferę *intelligible*. A *intelligible* to wszakże dla Kanta nie innego jak świat wolności. Symboliczne ujęcie historycznego wydarzenia oznacza zatem w jego przypadku, że wnosi się je w inny porządek niż kauzalność przyrody; że myśli się o nim nie tylko jako o przynależnym do królestwa przyrody, lecz przynależnym zarazem, bardziej nawet naturalnie, do królestwa celów. A z kolei ten sposób myślenia Kanta nigdzie być może nie okazał się tak wyraźnie, tak zdecydowanie i tak charakterystycznie skuteczny, jak w jego ujęciu rewolucji francuskiej. Wystarczy zacytować w tym celu jeden tylko fragment, który o tyle bardziej jest znaczący, że pochodzi z najpóźniejszych rozpraw Kanta, ze *Sporu fakultetów* z roku 1798. Jeszcze raz Kant dokonuje teraz, w wieku siedemdziesięciu czterech lat, całościowego bilansu rewolucji francuskiej. Tyle że obecnie już go ona nie interesuje i nie porusza jako coś bezpośrednio bliskiego, jako wydarzenie o wymiarze empiryczno-rzeczywistym – Kant przesuwając teraz rewolucję francuską w myślową dal po to, aby ją dzięki tej intelektualnej perspektywie zrozumieć i ocenić. Ponownie zadaje sobie pytanie, które nurtowało i poruszało wewnętrznie całą filozofię oświecenia, a mianowicie pytanie, czy rodzaj ludzki podąża nieustannie ku lepszemu? Lecz Kant dobrze wie i formułuje to z całą krytyczną bezwzględnością, że tego typu kwestii nie jest już w stanie podjąć żadne czysto empiryczne rozwiązanie. Wszelkie bowiem zagłębianie się w kauzalny związek zdarzeń, w empiryczny tok przyrodniczych zjawisk, nie zdoła dostarczyć nam informacji na temat drogi, którą ludzkość jako „inteligibilny” podmiot, jako podmiot wolności, może pójść i będzie szła. Jednakże daje się, podług Kanta, pomyśleć inne, pośrednie odniesienie tego, co empiryczne do tego, co *intelligibilne*, świata doświadczenia historycznego do świata idei etycznej. W trakcie sekwencji empiryczno-historycznych zdarzeń pojawiają się bowiem niekiedy pojedyncze, znaczące wydarzenia, co do których myślący, filozoficznie obserwator od razu sobie uświadamia, że nie są one związane wyłącznie z daną sekwencją, lecz że posiadają one uniwersalną wagę etyczną. I taki typowo etyczny wymiar Kant przypisuje teraz przede wszystkim rewolucji francuskiej. Uznaje ją za takie wśród wydarzeń w dziejach współczesnych, które najwyraźniej i w sposób najbardziej przekonujący dowodzi moralnej tendencji rodzaju ludzkiego. Wydarzenie to nie polega bynajmniej na dokonanych przez ludzi ważnych czynach lub zbro-

niach, w wyniku których to, co dla ludzi wielkie, staje się małe, to zaś, co małe – wielkie. Nie dotyczy również dawnych imponujących gmachów państwa, które znikają jak pod wpływem czarów, zaś w ich miejsce jak spod ziemi, wyrastają inne. Nie – nic z tych rzeczy. [...] Rewolucja narodu bogatego duchowo, którą śledzimy w naszych czasach, także może się powieść lub nie; może jej towarzyszyć taki ogrom nędzy i potwornych zbrodni, że zdrowo myślący człowiek, chociażby nawet miał nadzieję, iż następnym razem uda się ją przeprowadzić szczęśliwie, nigdy za cenę tak wysokich kosztów nie odważy się na ten eksperyment. Ta rewolucja, powiadam, w uczuciach wszystkich obserwatorów [...] wzbudza uczucie współuczestnictwa graniczące nieomal z entuzjazmem [...]. Bo takiego fenomenu w ludzkiej historii nie da się zapomnieć, gdyż odsonił on w ludzkiej naturze takie predyspozycje i możliwości dążenia ku temu co lepsze, których żaden polityk nie byłby w stanie wydedukować z dotychczasowego biegu rzeczy, a które jako jedyne są w stanie w obrębie ludzkiego gatunku, zgodnie z wewnętrznymi zasadami prawa zjednoczyć przyrodę i wolność. [...] Jeśli jednak wiązany z tym wydarzeniem cel nawet i nie zostanie teraz osiągnięty, jeśli rewolucja czy też reforma ustroju narodu ostatecznie nie powiedzie się, albo też po upływie pewnego czasu wszystko znów powróciło do dawnego trybu (jak to dziś przepowiadają politycy), to i tak owo filozoficzne proroctwo nie straciłoby nic ze swej mocy. Bo wydarzenie to jest zbyt wielkie, za bardzo splecione z interesem ludzkości i z powodu wpływu jaki wywarło na świat zbyt powszechne we wszystkich jego częściach, ażeby narody przy jakiegokolwiek sprzyjającej okazji nie miały ponownie przywołać go do swej pamięci, by pobudzić powtórne próby tego rodzaju. Bo w sprawie tak ważnej dla całego ludzkiego rodzaju ów wymarzony ustrój kiedyś wreszcie będzie musiał osiągnąć taką trwałość, która dzięki długotrwałemu doświadczeniu na pewno zostawi ślad w sercach wszystkich ludzi²². Właśnie w tego rodzaju sformułowaniach najczęściej i najczytelniej prezentuje się ów rodzaj symbolicznego oglądu, który cechuje Kanta-etyka, Kanta-filozoficznego idealistę. On nie pyta o bezpośrednie skutki działania w przypadku szeregu realnych wydarzeń, lecz pyta o duchowe i etyczne przyczyny, z jakich dana aktywność wynika; aby to działanie ocenić, patrzy nie na jego rezultat, lecz na jego etyczny motyw, na „zasadę” [*Maxime*], na której działanie się opiera oraz na zasadnicze ukierunkowanie woli, o którym ono infor-

²² Immanuel Kant, „Spór fakultetów”, przeł. Mirosław Żelazny, [w:] tenże, „Dzieła zebrane”, Toruń 2011, tom V, s. 260–263.

muje. Może się zdarzyć, że owa zasada nie odniesie wewnętrznie sukcesu, wszelako jej treść jak i jej wartość nie ulegnie przez to zmianie. Miarą bowiem w przypadku tej wartości nie jest to, co wskutek działania zostało osiągnięte, co przez działanie w obszarze empirycznej rzeczywistości zostało bezpośrednio zrealizowane, lecz forma prawa, której się ono podporządkowuje i którą stara się ona w sobie ucieleśniać.

Pozwólcie mi, szanowni państwo, zakończyć na tym niniejsze rozważania. Że, z punktu widzenia ścisłej nauki, tematu, który sobie wyznaczyłem, bynajmniej nie wyczerpałem, że go tylko w kilku rysach, tylko fragmentarycznie i niedoskonale naszkicowałem – jestem tego w pełni świadomy. Ale i też sens dzisiejszej uroczystości nie zakładał tego, że mielibyśmy się pochylić naukowo nad jakimś czysto historycznym czy czysto filozoficznym problemem. To, co moje rozważania miały państwu przybliżyć, to fakt, że idea ustroju republikańskiego, idea ta jako taka, nie jest bynajmniej czymś obcym w całokształcie niemieckiej historii prądów intelektualnych ani tym bardziej jakimś intruzem z zewnątrz, że, przeciwnie, wyrosła ona na rodzimym gruncie i żyła dzięki sile oryginalnie własnych zasobów – dzięki sile filozofii idealistycznej. Jednakże i ten historyczny wgląd pozostałby jałowy i nieskuteczny, jeśli chcielibyśmy go pojmować li tylko jako wiedzę o rzeczach przeszłych, o tym, co było i minęło. Największy pożytek z historii – powiada Goethe – to entuzjazm, jaki budzi ona w ludziach²³. Stąd też i zanurzenie się w historię idei ustroju republikańskiego nie powinno być nakierowane wyłącznie wstecz, lecz powinno umacniać w nas wiarę i ufność, że siły, z których idea ta pierwotnie wyrosła, będą jej wskazywać też drogę ku przyszłości i że dopomogą one po części tę przyszłość zrealizować.

przetłumaczyli
Anna i Antoni Klubowicz

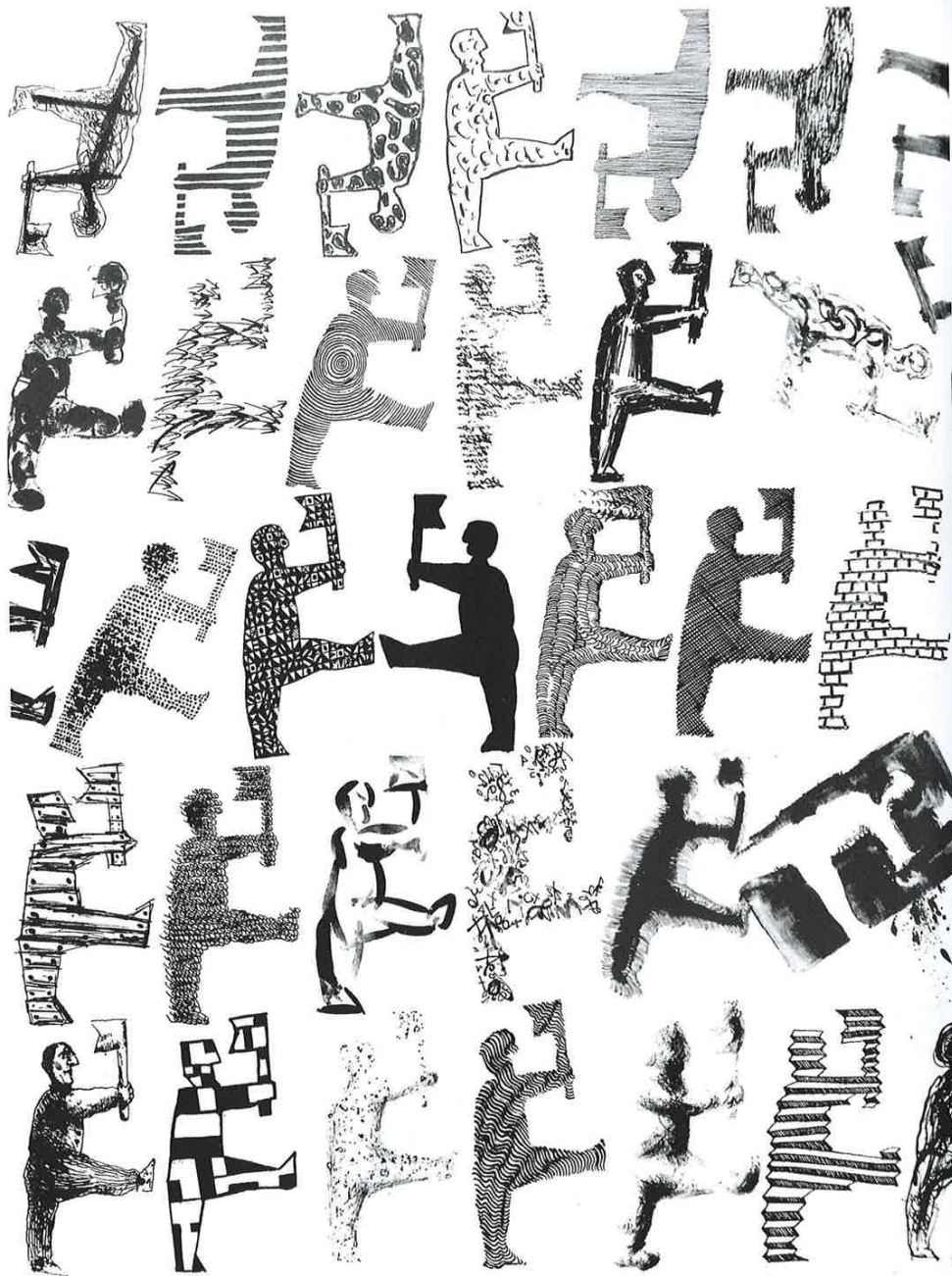
²³ Johann Wolfgang Goethe, „Refleksje...”, (779), s. 186 – przyp. tłum.

Ernst Cassirer (1874–1945) – niemiecki filozof, neokantysta, przedstawiciel szkoły marburskiej, stworzonej przez Cohena i Natorpa. Studiował w Berlinie, Lipsku i Heidelbergu; doktoryzował się w Marburgu, wykładał na uniwersytecie w Hamburgu. Po opuszczeniu III Rzeszy w 1933 r. emigrant, wykładał na uniwersytetach w Szwecji i w Stanach Zjednoczonych. Jest autorem m.in. wielkiego dzieła o historii nowożytnej teorii poznania „Das Erkenntnisproblem” (t. I 1906, t. II 1907, t. III 1920, t. IV 1957 – pośmiertnie). Na język polski zostały przetłumaczone „Esej o człowieku” (1971), „Mit państwa” (2006), „Rousseau, Kant, Goethe” (2009), „Filozofia oświecenia” (2010).

¹⁹ Johann Peter Eckermann, „Rozmowy z Goethem”, tłum. Krzysztof Radziwiłł i Janina Zeltzer, Warszawa 1960, t. I, s. 255 (miedziela, 25 grudnia 1825 r.) – przyp. tłum.

²⁰ Johann Wolfgang Goethe, „Refleksje...”, (126), s. 46 – przyp. tłum.

²¹ Johann Wolfgang Goethe, „Weimarer Ausgabe, 2. Abteilung, XI”, s. 63 [Cassirer cytuje tu „Bedeutende Fördernis durch ein geistreiches Wort”, [w:] „Naturwissenschaftliche Schriften I” – przyp. tłum.]; por. list Goethego do Schillera z 16 sierpnia 1797.



Carl Schmitt

ABSOLUTYZM

Absolutyzm w państwie

Terminem absolutyzm najczęściej określa się pewną formę nowożytnego państwa, tak zwaną monarchię absolutną, będącą przeciwieństwem feudalnej lub stanowej monarchii średniowiecznej oraz konstytucyjnej lub parlamentarnej monarchii dziewiętnastego i dwudziestego wieku. Określenie to posiada zwykle relatywny sens historyczny i dotyczy stadium rozwoju nowożytnego państwa europejskiego. Epoka absolutyzmu rozpoczyna się w szesnastym wieku wraz z powstaniem suwerennych państw w Hiszpanii, Francji, Anglii oraz w krajach niemieckich po wojnie trzydziestoletniej. Za klasyczną formę absolutyzmu uznaje się francuską monarchię z okresu panowania Ludwika XIV. W niej zrodziło się też słynne zrównanie państwa i króla: *L'État c'est moi*. Z punktu widzenia prawa państwowego monarchia absolutna oznacza państwo, w którym cała nieograniczona władza należy do monarchy, zaś wszelkie działania władzy państwowej umocowane są w jego woli i mają miejsce z jego poruczenia i w jego imieniu; jest to *państwo, w którym bezpośrednim organem państwa jest tylko monarcha* (G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, s. 677), podczas gdy wszystkie pozostałe kompetencje państwa istnieją z mocy królewskiego nadania. Monarcha skupia w swej osobie *pełnię władzy państwowej, plenitudo potestatis*, by w dalszej kolejności przekazać jej wykonywa-

nie aż do odwołania swym urzędnikom. W każdym dowolnym momencie tworzenia prawa, administrowania czy sprawowania władzy sądowej możliwa jest interwencja monarchy. Jego wola jest najwyższym prawem i może się ona uzewnętrznić zarówno w ogólnych zarządzeniach, jak i w indywidualnych rozkazach. Owa „wszechmoc” absolutnych książąt jest w sensie historycznym wyrazem nowego myślenia o państwie, mianowicie nowożytnego zcentralizowanego i jednolitego państwa, które wyłoniło się w Europie w następstwie rozpadu jedności wyznaniowej i niemieckiego cesarstwa, podczas gdy szczególnie energiczni i bezpardonowi panujący przy pomocy wojska i niejednokrotnie zewnętrznych urzędników (komisarzy książęcych) przezwyciężyli stanowo-feudalne ograniczenia władzy nad swym terytorium i tym samym stworzyli nowy ład. Panujący i urzędnicy byli dwoma głównymi narzędziami wspomnianego procesu. Podani w konsekwencji znaleźli ochronę przed uciskiem

Źródło: C. Schmitt, „Absolutismus” (1926), [w:] „Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969”, red. Günter Maschke, Duncker & Humblot, Berlin 1995.

licznych drobnych panów feudalnych; w interesie porządku publicznego położono kres prywatnym wojenkom i samopomocy indywidualnej lub stanowej; handel i manufaktury znalazły się pod nadzorem państwa, które wspierało je zgodnie z zasadami merkantylizmu. Zatem w miejsce wszelkiego rodzaju stosunków feudalnych i stanowych, odziedziczonych po średniowieczu, wchodzi scentralizowane i jednolite państwo. Jego ideałem jest oświecona warstwa urzędnicza, która pod kurtelą oświeconego monarchy w rozsądny sposób zabiega o dobro poddanych. Państwo w swym całokształcie jawi się jako wielki, kunsztownie skonstruowany i funkcjonalny mechanizm, jako dobrze działająca pod nadzorem absolutnego księcia maszyna.

W celu swego uzasadnienia absolutyzm ten odwoływał się do pojęcia *racji stanu*, *ratio status*, dążąc do pokonania prawnego i moralnego sprzeciwu, który pojawiał się podczas jego urzeczywistniania. W sensie prawnym na drodze do koncentracji władzy księcia absolutnego stawała wielka ilość stanowych praw nabytych, zaś w sensie moralnym – wzgląd na zastane stosunki. W renesansie budzi się czysto techniczne zainteresowanie zdobyciem, utrzymaniem i powiększeniem władzy politycznej, wypierając tym samym dotychczasowe średniowieczne ujęcie tych kwestii w kategoriach moralno-prawnych. Dzieło Machiavellego poświęcone książętom (wydane w 1532 r., tj. pięć lat po śmierci autora) jest słynnym i klasycznym wyrazem wspomnianego poglądu i towarzyszących mu ideałów politycznej wirtuozerii. Stąd też praktyki absolutyzmu zaczęto od szesnastego wieku określać często mianem makiawelizmu, poprzez który rozumiano poszukiwanie usprawiedliwienia dla naruszania prawa i niemoralnych czynów ze względu na cel polityczny. Nawiązując do Machiavellego doktryna racji stanu pojawia się w szesnastowiecznej i siedemnastowiecznej literaturze włoskiej, niemieckiej i francuskiej. W domenie prawa państwowego absolutyzm ugruntowuje się za pomocą doktryny *suwerenności* jako najwyższej, niedelegowanej i niepodległej żadnej innej ziemskiej sile państwowej władzy, która nie jest związana prawem, jest we właściwym sensie *legibus solutus*. Ojcem tej doktryny był francuski prawnik Jean Bodin, którego fundamentalne dzieło (*Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*) ukazało się w 1576 r. Racja stanu i suwerenność były typowymi pojęciami od szesnastego do osiemnastego wieku.

By zrozumieć ten absolutyzm, konieczne trzeba przyjrzeć się właściwemu mu *przeciwnikowi*, na którego natrafiał na przestrzeni ostatnich stuleci. Początkowo napotykał sprzeciw stanów, których prawom nabytym zagrozili książęta absolutni. W obliczu bezwzględności

racji stanu powoływano się na prawo i moralność, prowadząc walkę przeciwko „tyranom”. Po paryskiej Nocy Św. Bartłomieja (24 sierpnia 1572) pojawiają się liczne pisma wymierzone w książęcy absolutyzm, których autorzy weszli do historii literatury poświęconej teorii państwa jako *monarchomachowie*. Do najważniejszych przedstawicieli należą: Hotman, Buchanan i Junius Brutus (Duplessis-Mornay), zaś spośród katolików znany z doktryny tyranobójstwa jezuita Mariana. Nazwa monarchomachowie rozpowszechniona została przez polemikę Wilhelma Barclaya *De regno et regali potestate adversus Monarchomachos* (Paryż, 1600). Duża część ich argumentacji została przeniesiona do dyskusji między absolutnymi książętami i teoretykami nowoczesnej reprezentacji narodu, jak również doktryny państwa prawa, przy czym oczywiście należy zwrócić uwagę, że pojęcie państwa prawa jest czymś relatywnym i nawet państwo książęcego absolutyzmu w żadnym razie nie może być przedstawiane jako stan absolutnego bezprawia na równi z azjatyckim despotyzmem bądź jakąkolwiek inną samowolą. Co więcej, już z technicznych uwarunkowań uregulowanej biurokracji, następnie z daleko posuniętej autonomii sądownictwa, wyłaniają się prawne gwarancje i pewna równość wobec prawa – to znaczy wobec woli księcia.

Całkiem odmienna opozycja względem nowoczesnej monarchii absolutnej pojawia się od momentu rewolucji angielskiej z 1640 r., mianowicie w postaci doktryny *podziału i równowagi władz*. Opiera się ona na twierdzeniu, że władza państwa nie powinna być skoncentrowana w jednym jedynym punkcie, niezależnie od tego, czy będzie to książę czy parlament; w interesie obywateli jest raczej, aby sprawowana była przez kilka względnie autonomicznych i wzajemnie niezależnych czynników w ramach podziału odmiennych funkcji państwowych (ustawodawstwo, egzekutywa i sądownictwo). Za teoretycznych ojców wspomnianej doktryny uchodzą Locke (*Dwa traktaty o rządzie*, 1689) i Monteskiusz (*O duchu prawa*, 1745). Najlepiej zrozumiemy tę wymierzoną w koncentrację absolutnej władzy książęcej naukę posilując się ideą *równowagi (balance)*, która począwszy od szesnastego wieku zawiązała rozmaitymi obszarami europejskiego myślenia, polegającej na równoważeniu przeciwstawnych sił i doprowadzeniu do stabilności będącej stanem właściwego porządku. Zatem *podział władz* oznaczał próbę wzajemnego zrównoważenia wszelakich sił i tendencji w obrębie państwa, w ramach którego książę jako szef egzekutywy oddzielony został od pozostałych władz, w tym szczególnie od ustawodawstwa i sądownictwa. Doktryna podziału władzy w decydujący sposób wpłynęła na niemal wszystkie

współczesne konstytucje europejskie i amerykańskie. Podział władz oznaczał tutaj pewien charakterystyczny sprzeciw wobec zcentralizowanej jednostki absolutyzmu zarówno książęcego, parlamentarnego, jak i narodowego; uznawany był za kryterium wolności, a nawet w ogóle prawdziwej konstytucji.

Na końcu wyłania się ostatni przeciwnik monarchii absolutnej, który uznaje zarówno dobrze funkcjonującą jednostkę nowoczesnego absolutystycznego państwa, jak i podział i równowagę władz za pozbawiony życia mechanizm, przeciwstawiając temu obrazowi państwa jako kunsztownego martwego mechanizmu, wyobrażenie państwa jako naturalnie wzrastającego w historii żywego *organizmu*. Pogłąd ten pojawia się od końca osiemnastego wieku i zdobywa uznanie w dziewiętnastowiecznych Niemczech. W dyletanckim uzusie językowym określane bywa często mianem romantyzmu. W rzeczywistości czerpie on po części ze starych analogii przyrodniczych, tradycyjnych wyobrażeń i wreszcie z historycznej sytuacji, w ramach której od rewolucji francuskiej i niemieckich walk o niepodległość aktywnie występujący *naród* zaczął nadawać państwu nową treść.

Absolutyzm państwa

W rozważanym powyżej pierwszym znaczeniu słowo absolutyzm oznacza absolutyzm w państwie, to znaczy absolutyzm książęcy, zwrocony przeciwko stanom, lub w dziewiętnastym wieku przeciwko reprezentacji narodu. Termin absolutyzm można jednak przenieść na samo państwo i wówczas oznacza on jego wszechmoc zarówno względem obywateli, jak i względem każdej prawnej czy moralnej normy, bądź innych sił społecznych i duchowych, w tym szczególnie Kościoła. W istocie monarchia absolutna nigdy nie stała się, jeśli można tak rzec, absolutnym absolutyzmem. Miała ona daleko posunięty wzgląd na społeczne pochodzenie, szlachtę i wymogi warstwy urzędniczej; we wszystkich europejskich monarchiach absolutnych pozostawiono w spokoju nie tylko liczne tradycyjne formy prawne i społeczne, lecz również czymś oczywistym było, że władza królewska zaznaje ograniczenia za sprawą prawa Bożego i naturalnego, w tym szczególnie w zakresie własności prywatnej. Dobitnie dowodził tego Bodin. O absolutyzmie państwa można mówić po raz pierwszy dopiero wówczas, gdy tracą się wspomniane prawnonaturalne i religijne bariery, zaś państwo jako takie staje się najwyższą instancją i ostatecznym sędzią dobra i zła. W teorii ujawnia się on po raz pierwszy w Hobbesowskiej doktrynie państwa (*De cive*, 1642; *Leviatan*, 1651). W klasycznej postaci odnajdujemy go w *Umowie społecznej* Rousseau (1762), zgodnie z którą chociaż państwo uzasadnia się w oparciu

o wolę obywateli, to jednak z chwilą jego powstania bez reszty pochłania ono wszystkie obszary ludzkiego życia. Dyktatura jakobińska z 1793 r. jest pierwszym przykładem zastosowania w praktyce nowoczesnego absolutyzmu państwa. Urzeczywistnia się w niej po raz pierwszy, przygotowany wprawdzie przez monarchię absolutną, niemniej całkiem inny absolutyzm państwa.

Absolutyzm państwa powodował często wyłonienie się pozornie polemicznych, *liberalnych idei* i tendencji, zaś dziewiętnasty wiek w coraz większym stopniu zaczął charakteryzować imperatyw wolności. I choć ruch liberalny szczególnie walczył z monarchią absolutną, to zarazem podporządkowywał państwu dotąd autonomiczne obszary (wychowanie, szkoła, małżeństwo i rodzina), z myślą o wydarciu ich spod wpływów kościelnych. Kiedy religia staje się sprawą prywatną i jest przedstawiana jako coś zbyt wysokiego, w ogóle niedostępnego dla zewnętrznej kontroli, wówczas w praktyce państwo może zakazać wszelkich widzialnych manifestacji religijności. Ostatecznie, w wyniku prywatyzacji wszystkich wartości duchowych i moralnych, państwo stało się ostatnią instancją dla doczesnej rzeczywistości życia społecznego. Pomimo że zazwyczaj liberalizm czynił z państwa zbrojnego sługę społeczeństwa, które powinno osłaniać wolną grę sił społecznych i gospodarczych (a w praktyce niekontrolowaną władzę silniejszych), w walce z Kościołem liberali niepodziwianie ujawnili się jako adwokaci władzy państwa nad szkołą, wychowaniem, małżeństwem i rodziną i przewodził z wysoce niekonsekwentnym patosem tak zwanej wojnie kulturowej państwa z Kościołem.

W innych nurtach dziewiętnastego wieku, w postaci nowoczesnej demokracji masowej i komunistycznego socjalizmu, mamy do czynienia z przeciwnym ukierunkowaniem, skoro wolność jednostki nie jest uznawana za najwyższą wartość.

Przykładem wybitnej syntezy rozmaitych tendencji wiodących do absolutyzmu państwa jest Hegłowska filozofia państwa i prawa. Państwo zostaje w niej usytuowane ponad rozbieżnymi egoistycznymi interesami społeczeństwa jako jednocząca etyczna siła i najwyższy autorytet, obiektywna rzeczywistość idei etycznej, która rozwija się w dziejach pod postacią potężnych państw, komponując jednostkę i umożliwiając jej zyskanie prawdziwej wolności. Socjologicznym odzwierciedleniem tego systemu jest dziewiętnastowieczne *pruskie państwo biurokratyczne*, w którym znalazło się miejsce dla historycznej wielkości monarchii, oświeconej liberalnej warstwy urzędniczej, tradycyjnej starej szlachty, gospodarzo rozbudzonego mieszczaństwa, a nawet tendencji państwowo-socjalistycznych.

Absolutyzm państwa jest czymś oczywistym dla *radikalnej* doktryny socjalistycznej. W szczególności teoria bolszewicka ujmując państwo, także państwo proletariackie, w kategoriach dyktatury klasy panującej. Nieskrępowana władza i środki przymusu bolszewickiej dyktatury zostają uzasadnione koniecznością pokonania przy użyciu siły przeszkód stojących na drodze przekształcenia mieszczańsko-kapitalistycznej struktury społecznej w idealny ustrój komunistyczny. Doświadczenie ostatnich stuleci w pełni dowodzi zatem, iż do nowoczesnego absolutyzmu państwa prowadzić mogą w równej mierze idee liberalne, demokratyczne i socjalistyczne.

Absolutyzm państwa a Kościół katolicki

Zgodnie z katolicką doktryną państwo ma boskie pochodzenie o tyle, o ile jest ono koniecznym rezultatem społecznej natury człowieka, będąc tym samym instytucją niesprzeczną z wolą Bożą. Wszelka władza pochodzi od Boga (Rz. 13,1), także w demokracji. Władza państwowa jest władzą rzeczywistą, posiadającą zwierzchniczy charakter, nie zaś – jak w nowoczesno-demokratycznej doktrynie Rousseau – tylko powiernikiem ludu. Jednakże obok państwa i niezależnie od niego istnieje Kościół jako wolna i samodzielna *societas perfecta*, która we właściwych sobie obszarach (tj. w powierzonych jej sprawach duchowych) nie dopuszcza ingerencji państwa i sama nie powinna ingerować w doczesne sprawy państwa. Obie władze – Kościół i państwo – są swoiste i sprawując najwyższą władzę nad właściwymi sobie obszarami, obie są w tym sensie suwerenne. Kościół katolicki podkreśla słowa Chrystusa: *Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga* (Mt. 22,21).

Wynika stąd, iż zgodnie z katolicką nauką absolutyzm państwowy w sensie bezgranicznej, rozstrzygającej swobodnie o swej kompetencji wszechmocnej władzy jest tak samo nie do przyjęcia, jak pogańskie państwo starożytne, które władało nad całym człowiekiem i nie znało życia prywatnego. Sylabus z 1864 r. w punkcie 39 wprost potępia jako niechrześcijańską ideę omnipotencji państwa. *Bardziej trzeba słuchać Boga niż ludzi*. Państwo napotyka ograniczenia w postaci prawa Bożego i naturalnego. Jednakże nie każdy dowolnie może decydować o tych granicach; uznanie, że przekroczono granice i odmowa posłuszeństwa, mogą mieć miejsce dopiero wówczas, gdy doszło do niewątpliwego i jawnego (*aperte*) naruszenia prawa Bożego albo naturalnego (Encyklika Leona XIII, *Diuturnum illud*, 29 czerwca 1881 r.).

przetłumaczył Arkadiusz Górnisiewicz

O DEMOKRACJI

JĘJ ISTOCIE I WARTOŚCI

HANS Kelsen

IDEA DEMOKRACJI jednoczy w sobie dwa postulaty praktycznego rozumu, daje ujęcie dwóm prainstynktom istoty społecznej. Ideał demokracji jest przede wszystkim wynikiem reakcji przeciw przymusowi tkwiącemu w życiu społecznym, jest protestem przeciwko cudzej woli, której ulegamy, przeciwko więzom heteronomii. Postulat wolności – to bunt natury ludzkiej przeciwko społeczeństwu. Tym trudniej jest znieść ucisk cudzej woli, nieodłączny od porządku społecznego, im silniej wrodzone człowiekowi poczucie własnej wartości przejawia się w negowaniu wyższości innych ludzi, im bardziej żywiołowo jednostka uświadamia sobie, że władca, wydający rozkazy, jest równym jej człowiekiem – i zadaje sobie pytanie, jakim prawem sprawuje nad nią rządy? Tak więc negatywnemu postulatowi wolności przychodzi w sukurs również negatywna i na wskroś antyetyczna idea równości.

Z założenia, że ludzie są sobie w zasadzie równi, można wprawdzie wysnuć wniosek, że jeden człowiek nie powinien panować nad drugim. Doświadczenie uczy jednak, że jeżeli chcemy rzeczywiście pozostać równi, to musimy poddać się jakiejś władzy. Przez to jeszcze ideologia polityczna nie rezygnuje bynajmniej z połączenia wolności z równością. Właśnie synteza tych dwóch zasad znamionuje demokrację. Wyraził to jeden z mistrzów ideologii politycznej, Cyцерo, w sławnym powiedzeniu: *Haec nullo alia in civitate, nisi in qua populi potestas summa est, ullum domicilium libertas habet: qua quidem certe nihil potest esse dulcius et quae, si aequa non est, ne libertas quidem est*.

Wcielenie idei wolności do negowanego przez nią systemu społecznego czy nawet polityczno-państwowego, może nastąpić tylko w drodze przeobrażenia pojęcia, przez które od absolutnego zaprzeczenia wszelkiej więzi społecznej, a państwa w szczególności, dochodzimy do specjalnej formy bytu politycznego i państwowego, jaką jest demokracja. Ta zaś, łącznie ze swym przeciwieństwem dialektycznym – tj. z autokracją, wyczerpuje wszystkie możliwe formy państwa i nawet społeczeństwa.

W społeczeństwie, a zwłaszcza w państwie, istnieć musi jakiś porządek, wiążący ludzi w ich wzajemnych stosunkach, musi być jakaś władza. A jeśli już musi istnieć jakaś władza, to niechaj to będzie przynajmniej nasza własna władza. Wolność naturalna przeistacza się w wolność społeczną albo polityczną. Wolny politycznie jest ten, kto wprawdzie podlega, ale tylko własnej, nie zaś cudzej woli. W tym zawiera się zasadnicza antyteza form państwowych i społecznych.

Zazwyczaj odróżnia się antyczną i germańską koncepcję wolności. Starożytni upatrywali w wolności autonomię polityczną obywatela, to jest jego udział w kształtowaniu woli rządzącej w państwie; u Germanów temu pojęciu odpowiadało wyzwolenie się spod władzy, wyzwolenie z jarzma państwowego. Nie jest to tylko różni-

ca historyczno-etnograficzna. Przejście od „germańskiej” do tzw. „antycznej” koncepcji wolności stanowi dopiero pierwsze stadium tego nieuniknionego przekształcenia, jakiemu ulega pierwotny instynkt wolnościowy na drodze, przebytej przez świadomość ludzką od stanu natury, do przymusowego porządku państwowego. Ta przemiana pojęciowa jest nad wyraz charakterystyczna dla mechaniki naszej myśli społecznej. Olbrzymie, nieocenione wprost znaczenie zasady wolności w ideologii politycznej można tym tylko objaśnić, że wypływa ona z głębi natury ludzkiej, z tego właśnie wrogiego państwu instynktu pierwotnego, który stawia jednostkę w opozycji do społeczeństwa. A jednak, pod wpływem niezrozumiałego wprost złudzenia, stosuje się ideę wolności do pewnego określonego położenia jednostki w otaczającym społeczeństwie. Wolność anarchiczna przekształca się w wolność demokratyczną.

Ta przemiana jest większa, niżby się zdawało na pierwszy rzut oka. Rousseau, najwybitniejszy może teoretyk demokracji, wysuwa zagadnienie najlepszego ustroju państwowego – równoznaczne w jego pojęciu z zagadnieniem demokracji – w następujących słowach: *Jak znaleźć taki ustrój społeczny, w którym osoba i dobra każdego członka znalazłyby obronę i opiekę ze strony zbiorowości, jednostka zaś jednocząc się z całością ulegałaby zarazem tylko samej sobie i zachowałaby pełnię dawnej wolności*.

Jak dalece Rousseau widzi w wolności założenie i punkt ciężkości swojego systemu politycznego, tego dowodzi również jego wypadek przeciwko angielskiej zasadzie parlamentaryzmu: *Naród angielski sądzi, że jest wolny, myli się jednak bardzo; jest wolny tylko w chwili wyboru członków parlamentu; po ukończeniu wyborów popada znowu w niewolę, staje się niczym*. Rousseau, jak wiemy, wyprowadza stąd wniosek o konieczności wprowadzenia bezpośredniej demokracji. Ale nawet jeżeli naród bezpośrednio wyraża kierowniczą wolę państwową, jednostka korzysta z wolności tylko chwilowo, w momencie głosowania, i to jedynie wówczas, gdy głosowała z większością, nie zaś z pokonaną mniejszością. Dlatego demokratyczna zasada wolności zdaje się wymagać, by zredukowano do minimum możliwość narzucenia woli mniejszości; gwarancję wolności indywidualnej daje jednomyślność lub co najmniej kwalifikowana większość. Wiadomo jednakże z doświadczenia, że taki stan rzeczy jest nieosiągalny wobec sprzeczności interesów w biegu powszedniego życia politycznego. Toteż nawet taki apostoł wolności jak Rousseau żąda jednomyślności wyłącznie dla pierwotnego aktu tworzenia państwa. To ograniczenie zasady jednomyślności do hipotetycznego aktu założenia państwa nie tłumaczy się bynajmniej – wbrew panującej opinii – zwykłymi względami oportunistycznym. Albowiem rozumując konsekwentnie, jeżeli w imię wolności wymaga się jed-

nomyślnie uchwały przy zawieraniu umowy społecznej, powinno się także uzależnić trwanie porządku umownego od stałego przyzwolenia wszystkich, a więc pozwolić każdemu na opuszczenie zbiorowości w dowolnej chwili, na uchylenie się od sankcji porządku społecznego przez samą jeno odmowę uznania. Objawia się tutaj wyraźnie nierozwiązalny konflikt pomiędzy wolnością indywidualną a porządkiem społecznym, który z konieczności mieć musi walor obiektywny, niezależnie od roli podległych mu jednostek. Obiektywna ważność porządku społecznego pozostaje wprawdzie nietknięta z punktu widzenia nauk społecznych nawet wówczas, gdy wola jednostek wpłynęła w jakikolwiek sposób na ukształtowanie się jego treści. Jednakże obiektywizm formalny wymaga również obiektywizmu materialnego. W wypadku krańcowym, w którym głos nakazu społecznego „musisz” byłby uwarunkowany przez słowa „jeżeli chcesz i tak jak chcesz”, skierowane do jednostki – porządek straciłby wszelkie znaczenie społeczne. Dlatego też istnienie społeczeństwa, a zwłaszcza państwa, związane jest z możliwością istnienia różnic między treścią porządku społecznego a wolą wchodzących w jego skład jednostek. Gdyby rozpiętość między tymi dwoma biegunami, pomiędzy tym, co być powinno, a tym, co jest, równała się zeru, czyli gdyby wolność jednostki była nieograniczona, nie istniałoby w ogóle pojęcie „poddanego”. Z postulowanej przez wolność jednomyślności, zastosowanej hipotetycznie w momencie tworzenia porządku zbiorowego drogą umowy, demokracja rezygnuje przy utrwalaniu tego porządku i zadowala się już tylko decyzją większości, stanowiącą jedynie przybliżenie się do ideału pierwotnego. Jeżeli pod rządem zasady większości mówi się nadal o samostanowieniu i o podleganiu każdego tylko swojej własnej woli, jest to dalszy krok ku metamorfizie idei wolności.

Ale nawet ten, kto głosuje z większością, nie podlega odtąd wyłącznie swojej woli. Doświadcza tego natychmiast z chwilą, kiedy zmienia poglądy, wyrażone w głosowaniu. Bezskuteczność prawna takiej zmiany unaocznia mu aż nadto wyraźnie, że podlega cudzej woli, lub – wyrażając się bez przenośni – obiektywnie obowiązującemu porządkowi. Swoją wolność indywidualną mógłby odzyskać tylko w tym wypadku, gdyby znalazła się większość, dzieląca jego nowy pogląd. Zbieżność pomiędzy wolą poszczególnych jednostek a rządzącą wolą państwa daje się tym trudniej osiągnąć, gwarancja wolności indywidualnej tym jest słabsza, im bardziej kwalifikowana większość wymagana jest do zmiany porządku społecznego. Zgoda byłaby niemal wykluczona, gdyby wymagano jednomyślności. Przejawia się tutaj nader ciekawa dwoistość skutków mechanizmu politycznego. Co pierw, w procesie budowania porządku państwowego, opartym całkowicie na idei wolności, służyło ku ochronie wolności

indywidualnej, teraz zakuwa ją w pęta, odtąd jednostka nie może się już wyłamać z norm porządku społecznego. Otóż rzeczywistość społeczna nie ma na ogół do czynienia ze zjawiskami takimi, jak zakładanie państw i pierwotne tworzenie ładu prawnego czy woli państwowej; rodzimy się najczęściej w istniejącym już porządku państwowym, w którego tworzeniu nie braliśmy udziału, wyuczamy go więc jako przejaw cudzej woli. Pozostaje jedynie kwestia doskonalenia czy zmiany tego porządku. Z tego punktu widzenia zasada bezwzględnej, niekwalifikowanej większości stosunkowo najbardziej przybliża nas do idei wolności.

Z tej idei należy wyprowadzić zasadę większości, nie zaś, jak się to zwykle czyni, z idei równości. Niewątpliwie przesłanką zasady większości jest równość woli wszystkich jednostek. Ale ta równość jest tylko przenośnią, nie oznacza istotnej wymierności, możliwości zsumowania przejawów woli jednostkowej lub zsumowania istot ludzkich. Nie można motywować zasady większości tym, że większa ilość głosów przeważa w sumie mniejszą ilość. Z czysto negatywnego założenia, że pojedyncza, dowolna jednostka nie znaczy więcej od innych, nie wynika jeszcze pozytywnie, że powinna obowiązywać wola większości. Wyprowadzanie zasady większości wyłącznie z idei równości nadaje jej te cechy mechaniczne, a nawet absurdałne, które zarzucają jej przeciwnicy demokracji. Byłoby to płytkim sformułowaniem tej znanej prawdy empirycznej, że siła rośnie wraz z liczebnością; oznaczałoby równocześnie konieczność uznania tezy o faktycznym pierwszeństwie siły przed prawem. Jedną tylko ideą prowadzi drogą rozsądnego wnioskowania do zasady większości: idea, że jeżeli nie wszyscy ludzie, to przynajmniej możliwie wielu spośród nich powinno korzystać z wolności, to jest, innymi słowy, że należy dążyć do takiego porządku społecznego, w którym by konflikt między powszechną wolą porządku zbiorowego a wolą jednostek sprowadzał się do minimum. Takie rozumowanie opiera się niewątpliwie na równości jako na podstawowym założeniu demokracji; dowodzi tego fakt, że usiłuje się zapewnić wolność nie pewnym określonym jednostkom, którym przyznano większą wartość niż innym, ale jak największej ilości ludzi. W takich i warunkach tym łatwiej osiągnąć zgodność woli indywidualnej i państwowej, im mniej trzeba przyzwolenia indywidualnych, by zmienić porządek społeczny. Najwyższą granicę stanowi tu bez wątpienia absolutna większość. Gdyby się jej nie wymagało, mogłoby się zdarzyć, że w chwili objawienia woli państwowej ilość jej przeciwników przewyższałaby ilość zwolenników; większe zaś obostreżenie pozwalają niekiedy mniejszości decydować o porządku społecznym wbrew woli większości drogą uderzania wszelkiej zmiany.

Przekształcenie się koncepcji wolności, która oznacza pierwotnie niezależność jednostki od władzy pa-

ństwowej, a następnie udział tej jednostki we władzy, stanowi zarazem o oddzieleniu się demokracji od liberalizmu.

Skoro ideał demokratyczny urzeczywistnia się o tyle, o ile jednostki podległy porządkowi państwowemu uczestniczą w jego kształtowaniu, to ideał ten uniezależnia się zarazem od stopnia, w jakim państwo ograniczyło ich „wolność”. Nawet państwo, które posiada nieograniczoną władzę nad jednostką, takie, które zupełnie obróciło wniwecz „wolność” indywidualną i całkowicie przeciwstawiło się ideałowi liberalizmu, może jeszcze być państwem demokratycznym, jeżeli władza państwowa leży w rękach podległych jej jednostek. Historia dowodzi, że demokratyczna władza państwowa niemniej od autokratycznej skłania się ku ekspansji.

Wobec nieuniknionej rozbieżności pomiędzy wolą jednostki, która stanowi punkt wyjścia postulatów wolnościowych, a porządkiem państwowym, który występuje wobec jednostki jako przejaw cudzej woli, i to nawet w państwie demokratycznym, redukującym tę rozbieżność tylko w przybliżeniu do minimum – odbywa się dalsze przekształcenie pojęcia wolności politycznej.

Wolność indywidualna, nie dająca się w gruncie rzeczy zrealizować, ustępuje na plan dalszy, wyparta przez wolność zbiorowości społecznej, która zajmuje jej miejsce. Bunt przeciwko panowaniu jednych równych ludzi nad innymi prowadzi w świadomości politycznej do przesunięcia podmiotu nieuniknionej nawet w demokracji władzy: do konstrukcji anonimowej osobowości państwa. Od niej, nie zaś od konkretnych istot ludzkich, pochodzi ma władza, imperium. Stwarza się tajemniczą wolę zbiorową i nieomal mistyczną osobowość zbiorową, odrębną od woli i osobowości jednostek. To fikcyjne rozróżnienie dotyczy nie tyle woli podwładnych, ile woli tych ludzi, którzy w istocie sprawują władzę i występują odtąd jako organy uosobionego podmiotu władzy. W ustroju autokratycznym uważa się za władcę człowieka z krwi i kości, chociaż czczono go jak bóstwo. W ustroju demokratycznym samo państwo staje się podmiotem władzy; tutaj zasłona personifikacji ukrywa fakt panowania człowieka nad człowiekiem – fakt, którego nie może znieść wrażliwość demokracji. Nie ulega wątpliwości, że personifikacja państwa, która stała się jednym z fundamentów teorii prawa publicznego, tkwi korzeniami także w omawianej ideologii demokratycznej.

Skoro jednak raz już odrzucono wyobrażenie, że równi panują nad równymi, dlaczegożby nie przyznać, że jednostka nie jest wolna w zakresie podlegania porządkowi państwowemu? Wraz z podmiotem władzy przesuwa się po prostu także podmiot wolności. Podkreśla się wprawdzie z tym większym naciskiem, że jednostka, która tworzy porządek państwowy w organicznym związku

z innymi jednostkami, jest „wolna” właśnie w tym związku i tylko w nim. Idea Rousseau, według której poddany wyrzeka się zupełnie swojej wolności, aby ją odzyskać jako obywatel, jest dlatego tak charakterystyczna, że w tym rozróżnieniu poddanego i obywatela przejawia się całkowita zmiana punktu widzenia społecznego, zupełne przesunięcie postawionej zagadnienia. Poddany – to odosobniona jednostka indywidualistycznej teorii społecznej; obywatel – to, wprost przeciwnie, niesamodzielny członek, częśćka wyższej organicznej całości, mianowicie zbiorowej istoty, skonstruowanej przez uniwersalistyczną teorię społeczną. Ta istota zbiorowa posiada cechy transcendentalne, metafizyczne, jeżeli ją rozpatrywać z punktu widzenia czysto indywidualistycznego, ocenającego zjawiska pod kątem idei wolności. Zmiana scenarii jest tak zasadnicza, że w gruncie rzeczy stwierdzenie indywidualnej wolności każdego obywatela nie pokrywa się już z faktami lub co najmniej straciło zupełnie na wartości. Ponieważ obywatele są wolni tylko w swoim całokształcie, w państwie, należy stąd wywnioskować – jak to czyni konsekwentnie wielu autorów – że wolna powinna być osoba państwa, nie zaś poszczególny obywatel. Na miejsce wolności indywidualnej wkracza jako podstawowy postulat suwerenność narodu albo innymi słowy – wolne państwo. Taka jest ostatnia metamorfoza treści idei wolności. Ci, którzy nie chcą lub nie mogą podążyć za samorzutną ewolucją tego pojęcia drogą immanentnej logiki, niechaj krytykują sprzeczność pomiędzy jego pierwotnym a ostatecznym sensem i rezygnują ze zrozumienia wniosków, które wyciągnął najprzenikliwszy analityk demokracji. Nie cofnął się on mianowicie przed twierdzeniem, że obywatel jest wolny tylko poprzez wolę powszechną i że zmuszając go do posłuszeństwa tej woli zmuszamy go – do wolności.

W republice geneueńskiej widniał na drzwiach więziennych i na łańcuchach galerników napis „Libertas”. W tym paradoksie krył się symbol demokracji.

Jak wiemy, demokracja nowoczesnego państwa jest demokracją pośrednią, parlamentarną, w której miarodajną wolę zbiorową tworzy większość przedstawicieli, wybranych z kolei przez większość politycznie uprawnionych. Tak więc prawa polityczne – innymi słowy wolność – sprowadzają się w gruncie rzeczy do prawa głosowania. Spośród wszystkich czynników ograniczających ideę wolności, a więc i ideę demokracji, parlamentaryzm jest może czynnikiem najważniejszym. ■

przetłumaczyła Felicja Turynowa

Prezentowany użyty tekst publikujemy we fragmentach z rozprawą Hansa Kelsena „O istocie i wartości demokracji”, która ukazała się w ramach Biblioteki Umiejętności Prawnych i Politycznych pod redakcją Artura Millera i Stanisława Tylbora (Warszawa 1937).

MIESZCZAŃSKIE PAŃSTWO PRAWA

WEIMARSKA DEMOKRACJA KONSTYTUCYJNA

Carl Schmitt

1. Nowa Rzesza Niemiecka jest demokracją konstytucyjną. Ma konstytucję, podobnie jak miała ją w okresie monarchii. To tutaj, w „konstytucyjności”, leży istota kontynuacji między Rzeszą współczesną a dawną, z roku 1871. Co oznacza, że obie formy, w jakich funkcjonowała Rzesza Niemiecka, były modyfikowane z punktu widzenia mieszczańskiego państwa prawa i przez nie warunkowane. W ścisłym sensie prawnym nie może być mowy o jakimkolwiek rozróżnieniu między dawną a nową formą państwa, o jakiegokolwiek rewolucji. Demokracja konstytucyjna zastąpiła monarchię konstytucyjną. Rzesza Niemiecka nie jest po prostu demokracją, lecz demokracją konstytucyjną.

Konstytucją Rzeszy Niemieckiej, obywatelsko-prawnopañstwowym elementem nowej demokracji, jest Konstytucja Weimarska.

Jednak okazało się, że Konstytucja Weimarska nie jest, w przeciwieństwie do oczekiwań jej twórców i roszczeń jej akolitów, szczególnie żywo obecna w świadomości niemieckiego obywatela. Jak to się dzieje, że w powszechnym mniemaniu ma ona w sobie coś pustego i niezadowolającego? Wynika to z rozmaitych przyczyn.

Po pierwsze Rzeszy Niemieckiej odebrano znaczną część substancji politycznej, a to dlatego, że decydujące kwestie polityczne rozstrzyga się na zewnątrz. Traktat wersalski i jego realizacja, Plan Dawesa, jak również inne mniej lub bardziej dobrowolnie zawarte układy, na dziesięciolecie z góry określają zagraniczną politykę Rzeszy Niemieckiej, ale i częściowo także wewnętrzną. Rzesza wciąż nie jest w posiadaniu pełnej suwerenności, a spowodowany tym stanem rzeczy brak substancji politycznej obniżałby przecież rangę każdej konstytucji.

Do tego dochodzą czynniki historyczne: Konstytucja Weimarska jest w pewnym sensie tworem pośmiertnym. Urzeczywistnia żądania, ideały i programy aktualne już w roku 1848. Liberalno-prawnopañstwowo idee tamtego czasu tylko w niewielkiej części weszły w roku 1870, w okresie odrodzenia Rzeszy, do konstytucji Bismarcka. W pozostałych kwestiach odsunięto je na dwa pokolenia. Doczekały się realizacji dopiero wtedy, gdy w roku 1918, podczas upadku monarchii, zniknął przeciwnik z roku 1848 – nie dlatego, że został zwyciężony w polityce wewnętrznej, lecz dlatego, że usunęła go, sama z siebie, klęska w polityce zagranicznej, klęska militarna. Dwa pokolenia później idee roku 1848 zwyciężyły zatem bez walki. To tak, jak gdyby młody dwudziestoletni mężczyzna, który zabiegał o względy swojej rówieśniczki, został odrzucony na korzyść konkurenta, a dekady później poślubił wdowę po nim. Tak więc realizacja programu liberalnego, który w roku 1848 byłby – gdyby doczekał się zwycięstwa – wspaniałym zwycięstwem, w roku 1919, kiedy jego spadkobiercom sam spadł z nieba, nadszedł

Przedstawiony obok artykuł publikujemy za: Carl Schmitt, „Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916–1969”, red. Günter Maschke, Duncker & Humblot, Berlin 1995.

po prostu zbyt późno. Oto kolejny powód uczucia pustki i braku entuzjazmu, które widać dziś w stosunku do konstytucji.

Jednak właściwe przyczyny leżą w samej Konstytucji Weimarskiej. Spróbujmy w dwóch słowach odnieść się do jej struktury. Konstytucję tę stworzono według schematu typowego po roku 1789. Być może pojedynczy aktorzy tak zwanej rewolucji 1918 roku mają ideologiczną świadomość, że obecne czasy są całkowicie inne, jednak konstytucja nie nosi najmniejszych nawet tego śladów.

Albowiem jaka była decyzja, przed którą postawiono Niemcy pod koniec wojny? Nagle stało się jasne, w jakiej mierze leżą one między Zachodem a Wschodem. Okazało się wówczas, że Rosja w gruncie rzeczy tylko przejściowo była członkiem liberalnej krucjaty przeciwko Niemcom. Rewolucja bolszewicka dowiodła, w jak niewielkim stopniu Rosja może być państwem prawa w sensie zachodnioeuropejskim. Niemiecka konstytucja musiałaby zawierać w sobie owo rozstrzygnięcie między Wschodem i Zachodem lub też rozstrzygnięcie wynikające ze świadomości silnej niemieckiej odrębności. Poczucie istnienia takiej konieczności wyjaśnia społeczno-polityczny program drugiej części Konstytucji Weimarskiej. Decyzja polityczna, substancja konstytucji, zapadła na korzyść Zachodu, na korzyść obywatelsko-prawnopañstwowego tradycji roku 1789.

Mieszczańskie państwo prawa charakteryzuje się więc tym, że jego fundamentem są podstawowe prawa jednostki i zasada podziału władz. Przy czym wolność jednostki ustanawia się jako zasadniczo nieograniczona, natomiast wolność państwa i jego władzy jako ograniczona. To, co wolno państwu, jest dokładnie wymierzone. Wszędzie wprowadza się organa kontrolne i zabezpiecza je pod względem prawnym. Natomiast osobista wolność jednostki pozostaje nieograniczona. Nie regulują jej ustawy, a konieczne od niej wyjątki wymagają stosownych, wcześniej określonych norm. Punktem wyjścia jest sfera nieograniczonych możliwości jednostki; możliwość kontrolowania państwa ze wszystkich stron. Owa liberalna zasada podziału władz przenika całą organizację państwa. Dokonuje się precyzyjnego podziału kompetencji i wprowadza balans między zakresami władzy.

Interesująca jest, polityczna we właściwym sensie, kwestia stosunku między mieszczańskim państwem prawa a formą państwa. Problem ów bywa zresztą tuszowany „podziałem władz”. Nie ma już w ogóle mowy o formie państwa, lecz o organizacji ustawodawczej, egzekutywie itp. Także demokracja nie jest formą państwa, lecz, dla przykładu, formą organizacji ustawodawstwa. W ten sposób dochodzi do zapobiegania skutkom demokracji w sensie politycznym. W przeciwieństwie

do tego egzekucja jest zorganizowana monarchicznie, albowiem nie można „dzielić władz”, nie organizując ich w oparciu o różnorodność, przeciwnie sobie zasady formalne. W rezultacie mieszczańskie państwo prawa to *status mixtus*, rozmyślnie próbujące zachować balans między wymierzonymi w siebie, sprzecznymi zasadami, wszelako nie w interesie politycznej jednności, ale jednostkowej wolności. Demokracja absolutna niszczy wolność w nie mniejszym stopniu co absolutna monarchia. Zawsze mamy do czynienia z takim skutkiem, jeśli formalny element monarchiczny, arystokratyczny lub demokratyczny jest obecny w swojej czystej postaci. Kiedy mieszczańskie państwo prawa zachowuje balans między wszystkimi tymi trzema elementami, nie trzymając się konsekwentnie żadnego, wówczas jego fundamentalna zasada, niemożność kontroli jednostki, pozostaje wprawdzie nietknięta, jednakże substancja polityczności ulega zniszczeniu.

Obie zasady mieszczańskiego państwa prawa, wolność jednostki i podział władz, są w równej mierze niepolityczne. Nie zawierają w sobie żadnych form państwowych, a tylko metody *powstrzymywania* państwa. Ujawnia się w tym bezpośredni wpływ myślenia liberalnego, wrogiemu wszelkim elementom formalnym. *Wolność niczego nie ustanawia* (Mazzini). Należy w szczególności podkreślić, że mieszczańskie państwo prawa nie jest żadną formą państwa ani żadnym ustrojem, a jedynie systemem kontroli nad państwem.

Typową formą liberalizmu prawnopañstwowego jest system parlamentarny. Zawiera on w sobie elementy arystokratyczne i monarchiczne i jako taki jest mieszaniną liberalnych dążeń do powstrzymania polityczności wszędzie tam, gdzie się ona objawia. To forma, jaką stworzyło sobie mieszczaństwo w celu ochrony przed państwem, a więc forma antypolityczna, podobnie jak czymś antypolitycznym jest samo liberalne mieszczaństwo.

Wciąż widzimy, jak pełen sprzeczności jest stosunek liberalnego mieszczaństwa do spraw polityki. Wygrywało ono monarchię przeciwko demokracji i odwrotnie, nie dokonując wyboru żadnej formy politycznej. Schemat obywatelskiego państwa prawa, którego sens zawiera się właśnie w tym, by uniknąć jakiegokolwiek formy politycznej, mieszczaństwo odnalazło ostatecznie w obowiązującej do dziś konstytucji francuskiej z roku 1875. Jego kulminację stanowi system parlamentarny. Niezależny od narodu [Volk – przyp. tłum.] parlament tworzy kulminacyjny punkt obywatelskiego państwa prawa. Parlamentaryzm przedstawia się jako skomplikowany system mieszaniny form politycznych. Obowiązuje demokratyczna zasada niezależności parlamentu od narodu, ale zachodzi przecież wystarczająco dużo sytuacji świadczących o czymś wręcz przeciwnym. Rząd jest równocześnie

śnie od parlamentu zależny i niezależny, najważniejsze pozostaje, objęte stosowną klauzulą, prawo do samorozwiązania. Pozycja prezydenta Rzeszy jest dokładnie taka jak tymczasowego monarchy, ale i tutaj polityczna forma monarchii spotyka się z arystokratyczną i demokratyczną. Nie ma w tym żadnej politycznej konsekwencji.

Jaki jest w tym sens? Zadanie parlamentu polega na budowaniu politycznej jedności, tzn. na tym, aby wciąż od nowa tworzyć polityczną jedność danego narodu, heterogenicznego pod względem klas, interesów, kultury i wyznań. Ażeby naród zaistniał w państwie jako byt polityczny, potrzeba pewnej jednorodności, homogeniczności. Organy państwa mają ową jednorodność umożliwić i codziennie budować od nowa. W systemie parlamentaryzm obywatelskiego państwa prawa chodzi o jasno określone zadanie: o to, aby mieszczaństwo, czyli grupę ludności odznaczającą się pospół własnością i wykształceniem, włączyć w istniejący dziewiętnastowieczny system monarchii. Należy teraz właściwie rozpoznać względny charakter owych prób stworzenia politycznej jedności na drodze parlamentarnej. Kiedy je podejmowano, nowa klasa mieszczańska znajdowała się po przeciwnej stronie państwa monarchicznego. Chodziło o jej włączenie w struktury tego ostatniego. Tymczasem jednak przeciwnik – monarchia, która czerpała swoje siły z innej epoki – odpadł z gry. Już choćby tylko dlatego cały system musi obecnie funkcjonować na jałowych obrotach.

Sens systemu zawierał się w próbach integrowania mieszczaństwa z państwem monarchicznym. I to zadanie zostało spełnione. Obecnie jednak sytuacja jest całkiem inna. Dzisiaj chodzi o to, aby polityczną jednością uczynić proletariatu, masę, która nie ma ani żadnej własności, ani wykształcenia. Aby wykonać to zadanie, które zresztą nie zostało właściwie rozpoznane, mamy teraz do dyspozycji jedynie takie urządzenia i maszyny, które służyły tamtemu dawnemu zadaniu zintegrowania wykształconego mieszczaństwa [z systemem monarchicznym – przyp. tłum.]. Takim urządzeniem jest konstytucja. To stałoby się wszystko wydaje nam się takie sztuczne, stąd poczucie pustki, tak łatwo odczuwanej w stosunku do Konstytucji Weimarskiej.

Zgodnie ze słynnym stwierdzeniem Oswalda Spenglera Konstytucja Weimarska to angielska konfekcja, którą w roku 1919 przejęła Rzesza Niemiecka. W roku 1919 nie potrafiono po prostu znaleźć innej formy. Konstytucja Weimarska to twór zrodzony z potrzeby chwili i jako taki ma swoją wartość.

Pierwiastek demokratyczny jest w niej uwypuklony wystarczająco silnie, tak iż naród w każdej chwili ma możliwość odnalezienia własnej formy politycznej, i to mimo wszelkich hamulców i przeszkód, i poza murami

wybudowanymi na fundamencie idei mieszczańskiego państwa prawa. Jeśli chodzi o przyszły rozwój konstytucyjności, to należy przede wszystkim zredzić z demokracji zasłone, w jaką owinął ją liberalizm. Tylko tak, w wyniku liberalnego zainteresowania dla kwestii formy państwa i konstytucji, można politycznie poprawić nową sytuację, będącą wynikiem wzrostu znaczenia proletariatu, po czym od nowa stworzyć polityczną jedność narodu niemieckiego¹.

2. Fakt, iż we współczesnej demokracji niemieckiej powszechnie unika się konsekwencji demokratyczności, można unaocznic na wielu przykładach. Demokracja to dzisiaj demokracja bez *demosu*, bez ludu [Volk – przyp. tłum.]. Zasada demokratyczna wymaga, aby cały lud odpowiedzialnie podejmował decyzje i sprawował rządy. Wszelako metody, z pomocą których obecna demokracja próbuje ustanowić suwerenność narodu, nie są metodami demokratycznymi, lecz liberalnymi. Decyzje polityczne narodu podejmuje się współcześnie poprzez *tajne, pojedyncze głosowania*. A to oznacza, że jednostki nie mają wpływu na jedną sytuację, w jakiej ponoszą za coś publiczną odpowiedzialność. Wolę narodu i możliwość podejmowania przezeń decyzji zamyka się, podobnie jak ma to miejsce podczas wyborów parlamentarnych, w lokalu wyborczym, w ten sposób jednostka oddaje swój głos. A przecież naród istnieje tylko wtedy, gdy jest ciałem zgromadzonym. Opinia publiczna nie jest sumą prywatnych opinii jednostek. Jeśli jednostka siedzi w domu i słucha radia, to jej opinia, niechby i zgodna z opinią innych, nie jest jeszcze opinią publiczną.

Dziwne, że w naszej demokratycznej konstytucji nigdzie nie pojawia się naród jako ciało zgromadzone, wszędzie mamy tylko do czynienia z jego zgromadzonymi przedstawicielami, wyjętymi z masy jednostkami. Jakie w ogóle miejsce w mieszczańskim państwie prawa zajmuje według tekstu konstytucji naród? Gdzie jest przestrzeń na aklamację, do której może dojść jedynie wtedy, gdy na fundamencie zgromadzonego narodu utworzy się opinia publiczna? Nie ma opinii publicznej bez narodu i nie ma narodu bez opinii publicznej. Gdzie zatem szukać dzisiaj, w systemie tajnych głosowań, jednego i drugiego?

Kolejna rzecz: demokracja to decyzje większości. Jej sens wyraża się w tym, że kwestie polityczne są regulowane w duchu politycznie odpowiedzialnych przekonań

¹ W orygl. „Staatsvolk”, w wolnym przekładzie „lud/naród tworzący państwo”. Obok „terytorium państwa” („Staatsgebiet”) i „władzy państwowej” („Staatsgewalt”) trzeci element konstytuujący według prawa międzynarodowego państwo w sensie politycznoprawnym. (przyp. tłum.).

większości narodu. Jednakże liberalizm zmierza do tego, aby tę właśnie możliwość polityczną zniszczyć, unieвозмоżliwić. Temu służy procedura tajnych pojedynczych głosowań. Albowiem ich skutkiem jest zawsze wzrost przewagi ludzi obojętnych kosztem tych, którzy ponoszą świadomą odpowiedzialność polityczną. Podejmowanie decyzji w oparciu o większość, w tajnych pojedynczych głosowaniach, z konieczności zmierza do tego, by utrzymać minimum politycznej decyzyjności.

Wszystkie plebiscyty napoleońskie przynosiły przeważającą większość głosów na „tak”. Było tak w roku 1799, 1804, 1814, ale również w 1851 i 1852. Po każdym puczu naród potwierdzał swoim „tak” ustanowioną w ten sposób władzę. Z kolei w Szwajcarii, przeciwnie, dostrzeżono, że głosowanie w sprawie nowych ustaw kończyło się zwykłe na „nie”. Powód był podobny jak we Francji: nikt nie chciał oddawać swojego głosu przeciwko *status quo*. Najbardziej znany pozostaje w tym względzie przypadek szwajcarskiego ubezpieczenia społecznego, które potrzebowało dziesięcioleci, by zostać przegłosowanym. Naród mówi „nie” zawsze wtedy, gdy wymaga się odeń czegoś nowego. Większość głosujących w tajnym głosowaniu skłania się ku temu, by zrzucić z siebie polityczną odpowiedzialność lub przynajmniej ograniczyć ją do minimum. W plebiscytach napoleońskich nie chodziło o odpowiedzialne przejęcie decyzyjności: lud został postawiony przed faktami dokonanymi, decyzja dawno zapadła. „Tak” zaświadcza jedynie, że dany proces uzyskał aprobatę. „Nie” obywateli Szwajcarii zaświadcza dokładnie to samo: nie chcemy, aby uprzykrzano nam życie decyzjami, chcemy pozostawić sprawy dotychczasowemu biegowi.

Podobnie można ocenić sposób, w jaki naród niemiecki „decyduje” w kwestii flag. Rzuca się w oczy zamilowanie do barw neutralnych, do kolorów wsi, miasta itd. Ludzie boją się zajmować stanowisko, nie chcą być obciążani sprawami politycznymi. Metoda tajnych pojedynczych głosowań prowadzi do tego, że o sprawach polityki decydują ludzie nią niezainteresowani i politycznie nieodpowiedzialni. Można powiedzieć: im bardziej jakaś grupa ludności próbuje uniknąć odpowiedzialności politycznej, tym większy jest – biorąc pod uwagę współczesne metody – jej wpływ polityczny. To nie przypadek, że w parlamencie rolę języczka u wagi zyskuje stronnictwo ekonomiczne, a w sprawach o decydującym znaczeniu dla życia decyduje większość, która zostaje w domu i nie głosuje. Konstytucja Weimarska raczej wspiera ten zły stan rzeczy aniżeli ogranicza jego skutki. np. w kwestii wywłaszczenia książąt można by doprowadzić do aklamacji narodu, popierającej książęta lub nie. Ale artykuł 75 Konstytucji Weimarskiej określa, że w tego rodzaju plebiscytach musi wziąć udział większość uprawnionych

do głosowania. Wszyscy mamy jeszcze w pamięci hasła, formułowane przez poszczególne stronnictwa, jak również ostateczny wynik kampanii. Rezultat został określony przez tych, co zostali w domu i nie podejmowali decyzji. Oto, co dziś realnie oznacza stwierdzenie: decyduje większość.

Każda demokracja zakłada pełną homogeniczność narodu. Tylko taki zjednoczony naród może nieść na swoim grzbiecie polityczną odpowiedzialność. Jeśli mamy do czynienia, tak jak w przypadku współczesnego państwa, z narodem o strukturze heterogenicznej, wówczas zadanie polega na stworzeniu z niego jedności. Metoda prawdziwie demokratyczna nie jest metodą integracji heterogenicznych mas. Współczesny naród jest podzielony w wielu wymiarach – kulturowo, społecznie, klasowo, rasowo, religijnie. Należy zatem szukać rozwiązania poza obszarem metod demokratyczno-politycznych, w przeciwnym razie parlament stanie się sceną, na której ujawniają się wszystkie sprzeczności.

Ta niezbędna jedność polityczna w Niemczech jest obecnie z konieczności budowana z zewnątrz. Rzesza Niemiecka to w pierwszym rzędzie jedność reparacyjna² i taką przyjmuje postać na zewnątrz. Wszelako nie ma zadania politycznie pilniejszego niż to, aby od wewnątrz zbudować polityczną jedność narodu niemieckiego. Do tego potrzeba nade wszystko refleksji teoretycznej i wyraźnego rozpoznania niebezpieczeństw i sprzeczności, tkwiących u źródeł obecnej sytuacji. Główne zaś zadanie – włączenie proletariatu w struktury nowego państwa – pozwoli dostrzec nieodpowiedniość metod stosowanych przez mieszczańskie państwo prawa. ■

przetłumaczył Łukasz Musiał

² W orygl. „Reparationseinheit”. Autor nawiązuje do sytuacji, w jakiej po zakończeniu I wojny światowej znalazły się Niemcy, zmuszone do wypłacania ogromnych odszkodowań wojennych – przyp. tłum.

Oryginalny tytuł prezentowanego tekstu to „Der bürgerliche Rechtsstaat”. Przymiotnik „bürgerlich”, kluczowy dla całego wywodu C. Schmitta, może oznaczać w języku niemieckim zarówno „mieszczański” jak i „obywatelski” – różnica, która w przekładzie nieistoty gnie. Co ważne, oba znaczenia w sposób istotny się uzupełniają: obywatelskie państwo prawa, takie jakie zna współczesna Europa, zrodziło się w znacznej mierze właśnie z emancypacyjnych dążeń warstwy mieszczańskiej w dziewiętnastym i dwudziestym wieku. Sam artykuł został opublikowany w roku 1928 w czasopiśmie „Die Schildgenossen” i stanowi rozwinięcie zapisów poczynionych przez jednego ze słuchaczy publicznego wykładu Schmitta, który następnie przejrzał skierowany do publikacji manuskrypt (przyp. tłum.).