

ESEJE

BOGDAN SZLACHTA

CZYJA NIEPODLEGŁOŚĆ?

Termin, który często będzie przytaczany w niniejszym tekście, jest znaczeniowo różny od innego, „bardziej prawniczego” terminu „suwerenność”. O ile bowiem termin drugi jest „tradycyjnie” odnoszony – mimo wszelkich debat o jego sensach, toczonych zwłaszcza dzisiaj, z jednej strony w związku z procesami integracyjnymi, z drugiej zaś w związku z postępującym zjawiskiem wprowadzania unormowań wymkających się nie tylko poszczególnym państwom, ale także prawu międzynarodowemu tworzonemu przez państwa-strony umawiające się – do „wyłączności prawodawczej” danego „aktora politycznego”, o tyle termin pierwszy kieruje uwagę raczej ku „porządkowi politycznemu” niżli ku „porządkowi normatywnemu”. O ile termin „suwerenność”, którego sens miał się kształtować najwcześniej od połowy XI w. po Chr. (wówczas w związku z próbą uniezależnienia prawodawstwa Kościoła rzymskiego od wpływu cesarzy, a następnie także władców „monarchii narodowych”), najpóźniej zaś od XIV w. (w związku z próbami dostarczenia jurydycznego uzasadnienia niezależności prawodawczej północnowłoskich republik od innych republik i monarchii, także od cesarstwa i papieżstwa), eksponuje moment ewentualnej niezależności tylko w zakresie stanowienia norm prawnych, o tyle termin „niepodległość” ma sens szerszy: oprócz tamtego obejmuje on bowiem „nie-podleganie” również w innych obszarach, jak się wydaje, nie tyle w obszarze kulturowym (z racji orzekania o istnieniu kultur charakterystycznych dla wielu grup lub narodów posiadających ewentualnie niezależność polityczną), ile w obszarze politycznym. Różnica tkwiłaby tedy w relacji ściśle jurydycznej – w przypadku „suwerenności” i w relacji tamtą poprzedzającej, to jest w relacji politycznej – w przypadku „niepodległości”. Gdy weźmiemy pod uwagę istotny problem, podnoszony również niekiedy w dzisiejszych sporach toczonych w Polsce o identyfikację suwera („system prawa”, który wieńczy konstytucja, czy „narod polityczny”?), dotyczący źródła ładu normatywnego o charakterze prawnym, to na myśl przychodzi z jednej strony relacja prawa wobec jakiegoś ładu normatywnego o charakterze

moralnym (co wywołuje spory o istnienie „moralności absolutnej” czy „uniwersalnej”, która ma źródło w Bogu, naturze gatunkowej, rozumie człowieka lub gdzie indziej, albo istnienie wielu „hierarchii wartości”, by nie rzec wielu godnych honorowania „projektów moralnych”, związanych z poszczególnymi narodami lub kulturami, tradycjami moralnymi lub religiami itd.), z drugiej zaś relacja jakoś pojmowanego, dobiegającego się niepodległości lub już ją posiadającego „podmiotu zbiorowego” (w tym miejscu rodzą się spory o to, czy „podmiotem” tym ma być „naród etniczny”, czy raczej „grupa obywateli” albo „naród polityczny”; mawia się też niekiedy – podobnie jak w przypadku „suwerenności” – o niepodległości poszczególnej jednostki) do innych podmiotów zbiorowych (zwłaszcza tych, które określane są dzisiaj mianem państw). Pomijając kwestię pierwszą, niezwykle ważną, gdy idzie o ustalenie relacji między wolą danego „podmiotu zbiorowego” a ewentualnie istniejącym planem moralnym, wskażmy jedynie, że w dominującej w naszej części świata tradycji pozytywistyczno-normatywistycznej znajdujemy rozwiązanie szczególne: pozytywiści definiowali bowiem prawo jako „regułę” zawartą w „rozkazie suwerena”, wyprowadzając powinność określaną przez normę prawną z rzeczywistości rozkazu będącego eksplikacją woli suwerena, natomiast twórcą normatywizmu prawniczego, Hans Kelsen, związał normę jedynie z powinnością, mając za błędną każdą koncepcję relacjonującą ją do różnie pojmowanej rzeczywistości: norma określana przez rozkaz suwerena obowiązuje dopóty, dopóki trwa jego wola, a przecież normy prawne obowiązują nawet wówczas, gdy jego „psychologiczna wola” ustała; ich moc należało tedy uzasadniać inaczej niż przez odniesienie do woli; ustawy uchwalane przez legislaturę (ciało prawodawcze), która ujawnia w nich swą „wolę prawodawczą”, nie są w istocie jej rozkazami, skoro obowiązują nawet po śmierci wszystkich członków legislatury, gdy więc nie jest już niczyją wolą; choć ów „rzeczywisty akt woli” jest konieczny dla tworzenia prawa, to ustawy, mające ostatecznie inne uzasadnienie niż ów akt większości ciała prawodawczego, wiążą i mniejszość ciała sprzeciwiającą się ich uchwaleniu, i wszystkich adresatów normy, niezależnie od trwania tego aktu. Jeśli nie wola, to norma prawna musi wyznaczać podstawę danej normy prawnej: normy zyskują walor prawny z woli organu je stanowiącego, ich kompetencja musi więc opierać się na „normie upoważniającej do normodawstwa”, zakładanej jako ostatnia i najwyższa, nieustanawiana już przez żadną wolę. Taka „norma najwyższa” (*Grundnorm*), o której podstawę normatywną nie można pytać, uznawana za oczywistą przez rozum praktyczny, mająca największą wartość, ustanowiona przez kompetentny organ, ma stanowić ostateczne źródło obowiązywania pozostałych norm, składających się na system normatywny jako pewną całość o walorze autonomicznym; normę podstawową miała jednak określać zasadniczo skuteczna, faktycznie ustanowiona konstytucja utworzona przez zwyczaj lub stanowienie. Ten sposób myślenia, owszem, czyni dany „system prawny” odrębnym, traktuje jednak nie tyle o ewentualnie niepodległym „podmiocie zbiorowym”, ile o odrębności tego systemu od innych systemów normatywnych, w tym moralnego.

Daleko ciekawsze dla refleksji o niepodległości jest zagadnienie drugie, wyraźniej sygnalizowane przez pozytywistów prawniczych, eksponujących problem woli prawodawcy; by być niepodległym, „podmiot zbiorowy” wolę taką posiadający i ewentu-

alnie ją ujawniający nie mógłby podlegać wpływowi ze strony innych podobnych mu „podmiotów”. Więcej nawet, nie tylko prawodawstwo, ale również rządzenie na pewnym terytorium, wydawanie orzeczeń w odniesieniu do grupy obywateli itp. miałyby pozostawać w jego wyłącznej dyspozycji, nie mógłby on zatem podlegać wpływowi jakichkolwiek innych podmiotów. Na początku XXI stulecia ten, powiedzmy: „absolutystyczny”, sposób myślenia o niepodległości jest trudny do utrzymania z powodu niezwyklej współzależności, głównie gospodarczej. Niepodobna już przecież poważnie myśleć choćby o „zamkniętych państwach handlowych”, bo szczególnie handel, rozwój technologiczny i bezpieczeństwo energetyczne wymagają współdziałania (z uwzględnieniem atoli nie tylko interesów, ale i woli ewentualnie niepodległego „podmiotu zbiorowego”, z perspektywy „absolutystycznej” rzecz ujmując, niepodległego względnie). Sprawa dotyczy tu jednak współzależności gospodarek, które coraz wyraźniej przekraczają granice polityczne; granice, które nie tyle były determinowane przez nie, ile przez poczucie mające walor kulturowo-polityczny. W tym zakresie problem współzależności nie jest tak łatwo rozstrzygalny: o ile w planie ekonomicznym bowiem współzależność jest znakiem wyraźnym, a nawet coraz wyraźniejszym, jeśli w tym planie zasadnie wskazuje się na pogłębianie się procesu globalizacji (choć w ostatnim okresie można przecież dostrzec liczne znaki wskazujące na problematyczność „absolutyzowania” także tego procesu), o tyle w planie ważniejszym, jak się wydaje, przynajmniej wciąż ważniejszym, mianowicie w planie kulturowo-politycznym, mimo zakłęb dotyczących globalizacji, przekraczania granic, poszukiwania nowych tożsamości integrujących się, odrębnych dotąd „podmiotów zbiorowych”, rzecz wydaje się tak złożona, że znaczenie terminu „niepodległość” wciąż może być wielce interesującym polem badań. Idzie nie tylko o tożsamości owych „podmiotów zbiorowych”, wraz z kształtującymi je pamięciami, decydującymi w wielkiej mierze o ich odrębności i różnorodności, ale także o odmienności i mnogości ich „interesów partykularnych”. Wciąż przecież istnieją państwa, niekiedy „państwa narodowe”, z wyraźnie dominującą większością honorującą pewną wspólnotową tożsamość, kiedy indziej wielonarodowe lub – jak mawia się dzisiaj częściej – wielokulturowe, w których albo podobna większość traci pozycję, zamazując swą dawną tożsamość, albo liczne a mnożące się mniejszości dobijają się znaczenia i wypierają dawną tożsamość, wymuszając trud szukania nowej podstawy dla państwa jako zbiorowości obywateli raczej niżli zbiorowości przedstawicieli już to jednej, już to dominującej grupy narodowej.

Te potęgujące się zjawiska w dawnych państwach narodowych są na początku XXI w. niezwykle interesujące, gdyż zdają się zapowiadać potrzebę krytycznego przemyślenia problemu niepodległości. Potrzebę, która wiąże się już nie tyle z dostrzeganiem ewentualnego wpływu „macierzy” na „diasporę”, a przez to jej oddziaływania na grupę dominującą, w której diaspora ta występuje, ile z uwzględnieniem stosunkowo nowego zjawiska prowokującego do zadania pytania, jakie pojawiło się w tytule niniejszego eseju: „Czyja niepodległość?”. Wiemy, że tzw. nowożytny państwa kształtują się od schyłku późnych wieków średnich, że zwykle mówi się o wypieraniu przez nie tzw. monarchii i tzw. republik średniowiecznych, że zwraca się uwagę na ich „abstrakcyjny walor”, niepoprawność kojarzenia ich już to z monarchią (tą oto konkretną osobą,

choćby powołującą się na legitymację uzyskaną od Boga), już to ze zbiorem jednostek współtworzących republikę/wspólnotę, bo powiązanych m.in. tym samym dziedzictwem kulturowym. Już w tym miejscu możemy dostrzec niejaki paradoks tkwiący (i często ongiś wydobywany) w zestawieniu „abstrakcyjnego państwa nowożytnego”, które ma być „neutralne” wobec interesów grupowych, z republiką/wspólnotą, wszak wspólnotą jednak jakichś konkretnych jednostek tworzących pewną zbiorowość. Zachowując w pamięci ten paradoks, wskażmy nie tylko problem przypisywania niepodległości już to państwu (czy jednak „abstrakcyjny byt” może być niepodległy?), już to pewnej grupie, która traktuje państwo tylko jako nazwę własną, nieróżną od niej, lecz znaczącą jej polityczne a jedno oblicze, ale także na dwa sposoby traktowania o „podmiocie zbiorowym” nazywanym narodem. Z jednej strony mawia się bowiem, iż istnieją „narody obywatelskie”, dla których państwo jest niczym innym, jak tylko środowiskiem umożliwiającym współdziałanie jednostek, przypominającym swoistą „spółkę celową”, powołaną do istnienia i istniejącą po to jedynie, by jednostki w nią wstępujące mogły łatwiej realizować swe partykularne interesy, a w szczególności bezpieczniej korzystać ze swych tzw. uprawnień przyrodzonych. Z drugiej strony jednak mówi się o tzw. narodach etnicznych, mających inne, dawniejsze korzenie, kształtujących się nieświadomie, niebędących tedy tworam sztucznymi, lecz „wspólnotami naturalnymi” (niekiedy odsyła się w tym wypadku ku tradycji arystotelesowskiej, by unaocznic ów „naturalny” walor, wszelako z dopełnieniem dotyczącym momentu scalającego jednostki, którym ma być wspólnotowa kultura oparta na jednym, względnie niewiele zróżnicowanym dziedzictwie). O ile pierwsze ujęcie prowadzi do pojmowania niepodległości narodu w związku ze spełnianiem przez jego „państwowe struktury” celów, dla których „środowisko polityczne” powstało, szczególnie zaś celu, jakim jest zapewnianie bezpieczeństwa jednostkom raczej niżli jakiejś istniejącej realnie całości, o tyle ujęcie drugie wiąże niepodległość z ową całością właśnie, a nie z jednostkami na nią się składającymi. O ile pierwsze ujęcie może prowadzić do problematyzacji niepodległości w sytuacji niespełniania celów istnienia zbiorowości, czynić ją pozorną lub nawet zbędną w takiej sytuacji, którą można poświęcić, by zyskać szczególnie bezpieczeństwo gdzie indziej lub dzięki „komuś z zewnątrz”, o tyle ujęcie drugie wymaga dostrzegania znaczenia całości jako pierwszej wobec jednostek i przenosi namysł z poziomu jednostek na poziom wspólnotowy. Jeśli jednak tak dzieje się w przypadku drugim, jeśli niepodległość ma być wiązana z jednością i całością o zapewne właściwej jej tożsamości ją scalającej, to pojawienie się i potęgowanie wielu kultur wiedzie niezwykle już mocno ku interesującemu nas pytaniu. Jeśli w wypadku pierwszym mamy do czynienia z „indywidualizacją” obywateli, relacjonowaniem ich tylko do państwa jako swoistego „neutralnego” punktu odniesienia mającego zapewniać szczególnie bezpieczeństwo każdej z jednostek, to identyfikacja całości zdaje się problematyczna, kultura i dziedzictwo ją scalające wręcz kłopotliwe, bo potrzeba niepodległości winna być orzekana przez każdego z osobna, dbającego nie tyle o całość, ile nade wszystko o siebie. Niepodległość zdaje się być w tym przypadku odnoszona do jednostki raczej niżli do owej całości, ewentualnie zaś do struktur politycznych skutecznie chroniących ową „niepodległość” poszczególnych a wielu indywiduów. Inaczej rzecz się ma w wypad-

ku drugim, wydobywającym nie tylko kwestię „racji stanu” (zatem zagadnienie trwania, zachowywania istnienia danej całości w jej politycznej formie), ale także szerszą kwestię, „samorządzenia” opartego na tym, co całość tę scala. W przypadku państwa wielokulturowego rodzi to pytanie o to, czy kultura dominująca, dzięki której scalenie to nastąpiło i trwa, wciąż ma stanowić podstawowe odniesienie w dziele i stanowienia norm prawnych, i zarządzania grupą. Czy tedy idzie o niepodległość państwa jako zbiorowości jednostek-obywateli traktujących państwo jako środowisko dające poczucie bezpieczeństwa jedynie, chroniące nade wszystko uprawnienia indywidualne, czy raczej o niepodległość państwa jako wyraziciela kultury charakterystycznej dla pewnej całości, jako politycznego dopełnienia istniejącej wspólnoty o względnie spójnym dziedzictwie? Albo: czy niepodległość odnosić należy do jednostek korzystających z państwa jako użytecznego środowiska realizowania własnych uprawnień (kojarzonych dzisiaj często z indywidualnymi upodobaniami czy preferencjami), czy raczej do wspólnoty o pewnej tożsamości, która korzysta z państwa jako politycznej formy nie tylko pozwalającej wyrazić, ale i wyrażającej treści właściwe kulturze ją scalającej?

Pytania takie rodziły się znacznie wcześniej, nie tyle w związku z wielokulturowością, ile w związku z zasadniczym problemem wynikającym z przewrotu nominalistycznego XIV i następnych stuleci, gdy jednostkę korzystającą z wolności, postrzeganą jako podmiot różny od innych i pierwszy wobec grup, a nawet gatunku, zaczęto traktować jako swoistego konkurenta dla wspólnoty (także politycznej), do której należy. Już w XV i następnych wiekach zaczęto tedy szukać momentów jednoczących jednostki, momentów różnych od natury gatunkowej, o której tak wiele (i nadal) wspominali nade wszystko wyznawcy arystotelizmu, przekonani, że również społeczeństwa kształtują się nie z woli poszczególnych jednostek, lecz z naturalnego, przyrodzonego dążenia właściwego każdej jednostce, dopełniane zaś są „momentem politycznym” ułatwiającym utrzymywanie ich w istnieniu. Powstające wówczas koncepcje nie tylko monarchy absolutnego, ale także – choć nieco później – państwa jako swoistego bytu o walorze abstrakcyjnym, którego nie należy kojarzyć wprost ani z królem, ani z poddanymi (z czasem, i w relacji do państwa, zyskującego walor obywatelski), miały dostarczać nowych „znaków jedności”. Niekiedy uznaje się, że polska tradycja już w tym okresie znaczone jest podobnymi poszukiwaniami; że już w XV–XVI stuleciu pojawia się – choćby u Jana Ostroroga – pytanie o to, co jest pierwsze: całość polityczna czy interes jednostki, choćby chroniony jakimiś „uprawnieniami”, król czy zbiorowość mu podlegająca albo dostarczająca mu legitymacji. Niezwykłe (na skalę europejską, a przez to globalną) doświadczenie polskiej myśli politycznej XVI w. wiąże się z podobnymi poszukiwaniami: wówczas tzw. moment republikański (który – zdaniem np. Quentina Skinnera – rychło miał zostać wyparty przez indywidualistyczną refleksję liberalną, czego skutków ma doświadczać tzw. Zachód do dziś), obecny głównie w skojarzeniach z tradycją arystotelesowską i cyceroniańską, zatem grecką i rzymską, uwzględniający jednak również ważne ustalenia płynące z tradycji chrześcijańskiej, kierował uwagę ku całości kształtującej się w sposób nieprojektowany przez kogokolwiek. Nie dość tedy, że odsyłał on ku ładowi normatywnemu wywodzonemu wprost z Bożej woli lub wiązanemu z naturą gatunkową, a przez nie relacjonowanemu do bytu politycznego,

jakim była potężna wówczas monarchia Jagiellonów i ich pierwszych następców, to wymagał nadto dostrzegania pierwszeństwa „całości narodu” (prawda, nieobejmującego każdego mieszkańca ziem pozostających we władaniu króla) wobec jednostki. Podwójna relacja: ku owemu ładowi, niezależnemu od woli człowieka, nawet od woli króla czy sejmu, i ku wspólnocie powstałej spontanicznie, była dostrzegana i analizowana jako istotniejsza niżli poszukiwanie jakiegoś ładu instytucjonalnego, zwykle kojarzonego wówczas z tzw. rządem mieszanym. W każdym razie już w tym czasie wyraźnie dostrzegano potrzebę zachowania niepodległości przez ów wspólnotowy byt, eksponowano potrzebę dbałości władcy, jego doradców, a wreszcie ciał przedstawicielskich, o jego niezależność, i to nie tylko w planie jurydycznym. Doświadczenie polskie było przy tym o tyle specyficzne, że myślano o wspólnotowym bycie w kategoriach nie tyle absolutystycznie ujmowanej monarchii, ile raczej w kategoriach republikańskich, miano tę wspólnotę nie jako twór, któremu istnienie zapewnia król, ile jako całość wobec króla jakoś jednak pierwszą, obejmującą wielu, choć wielu mogło mieć różne „interesy partykularne”. Wydaje się, że o niezależności czy wolności jednostki myślano jeszcze wtedy jako warunkowanej przez niezależność czy niepodległość wspólnoty, której jest ona członkiem, zatem właśnie na sposób republikański. Z czasem, i znów jest to doświadczenie charakterystyczne, ów „moment wspólnoty” jako pierwszej wobec jednostki tracił znaczenie; jak polska myśl polityczna nie szła w kierunku absolutyzmu monarszego, tak nie szła jednak w kierunku jurydyzacji uprawnień jednostek, nie uwzględniała tedy – wyraźnego poczynszy od XVII w. na tzw. Zachodzie – tendencji, która stała się właściwą tradycji liberalnej; zamiast uwzględnić uprawnienia, które miały gwarantować nienaruszalność osoby i jej mienia, dostarczała argumentów na rzecz uprawnień prawodawczych jednostek, umożliwiających choćby tylko negowanie dążeń już to króla, już to ciała przedstawicielskiego do regulowania zachowań członków wspólnoty. Tym samym, choć z innym nastawieniem, myśl ta zmierzała w tym samym kierunku co myśl liberalna: uwalniała jednostki ze wspólnoty, czyniła je pierwszymi wobec nich, co sprawiało, iż niepodległość wspólnoty przestawała być warunkiem wolności jednostek. To raczej one niż ona (one pierwiej niż ona) miały się cieszyć niezależnością, bo to one decydowały o jej kształcie, a nie ona o istnieniu i zakresie ich wolności. Pytanie: czyja niepodległość?, znajdowało zatem odpowiedź, ku której zbliżamy się dzisiaj, myśląc już to o wolnych jednostkach, już to o grupach pretendujących do pierwszeństwa wobec całej politycznej wspólnoty; myśląc o państwie już to jako amalgamacie jednostek, już to jako amalgamacie grup.

Utrata niepodległości przez Rzeczpospolitą, przez zbiorowość jednostek już raczej niżli przez wspólnotę, przez rzeczpospolitą właśnie, mającą jedynie monarchiczną formę, zrodziła nowy kontekst. W sytuacji nadzwyczajnej myślenie o partykularyzmach jednostkowych słabło; choć myślenie o partykularyzmach stanowych wciąż było obecne, uzasadniając zwłaszcza pretensje „rewolucyjne” radykalnych demokratów nade wszystko emigracyjnych, to znaczenie dominujące zyskiwało myślenie o wspólnocie, która utraciła byt polityczny. Postulaty „czynu nadzwyczajnego” z jednej strony, ochrony narodu z właściwą mu tożsamością kulturową, m.in. nadbudowaną na dziedzictwie katolickim, atakowanym co najmniej przez dwóch zaborców, ze strony drugiej, to znaki tego myśle-

nia. Prawda, pojawiali się autorzy zbliżający się do apostazji, w dramatycznych chwilach rabacji galicyjskiej szukający nadziei dla ginącej elity na obcych dworach, dominowało jednak myślenie o istnieniu „podmiotu zbiorowego”, który ma racje uzasadniające batalię o niepodległość. Świadomość jego istnienia, uwzględniająca mnogość grup (dwór, gmina) i odmienność spojrzeń (zróżnicowana sytuacja w „kraju”, perspektywa lub wielość perspektyw wyznaczających ogląd „spraw krajowych” z zagranicy), była – jak się wydaje – niewzruszona, uzasadniając postulaty autonomii kulturalnej lub nawet politycznej, a w dalszej kolejności niepodległości. Starania i o autonomię, i o niepodległość można śledzić nie tylko w związku z pytaniem „bić się czy nie bić?”, ale także w związku z próbami kreślenia ładu Rzeczypospolitej już to wewnątrz poszczególnych mocarstw rozbiorowych, już to po uniezależnieniu się od nich: i wszczynane powstania, i starania Wielopolskiego, a wreszcie autonomia galicyjska, to ich znaki, znaki starań niekiedy dramatycznych, kiedy indziej zaś pokazujących różne kierunki myślenia politycznego odwołujące się jednak do tego samego fundamentu: autonomii lub niepodległości pewnego podmiotu zbiorowego, pewnej całości, która wprawdzie utraciła polityczną formę, niemniej trwa, zachowuje istnienie i usiłuje dobić się względnej przynajmniej niezależności po to, by istnienie to lepiej zabezpieczyć. Wydaje się, że czas rozbiorów unaoczniał, iż niepodobna pojmować wolności jednostki w skojarzeniu z *liberum veto*, z możliwością sprzeciwienia się przez nią nowym rozstrzygnięciom o charakterze prawnym przez odpowiednie ciała prawodawcze, iż niepodobna ujmować jednostki jako wolnej od uwikłania w grupy, nade wszystko narodową i religijną, jako „pierwszej” wobec tamtych, od nich niezależnej, wręcz abstrakcyjnej; iż – przeciwnie – należy każdego Polaka widzieć jako zakorzenionego głównie w obu grupach, od nich zależnego, wobec nich „wtórnego”, bo z nich czerpiącego swą tożsamość obok innych, współnależących do nich jednostek.

Momentowi temu, który wpływał na treść rozważań dotyczących zobowiązań ograniczających swobodę wyborów woli członka narodu o podstawie katolickiej, odsyłającej go i ku służbie wspólnocie, i ku służbie Bogu Jedynemu, towarzyszył moment inny, dzisiaj bodaj mniej już kontrowersyjny. Oto rzecz dotyczyła władzy, sprawowanej wszak – tak wobec autonomicznej, a nie niepodległej Galicji – przez obcych, przez przedstawicieli innych narodów, a w dwóch przypadkach także przez przedstawicieli religii innej niż katolicka. Dzisiaj, gdy Polska nie jest już rządzona przez obcych, gdy skończyły się zabory i okupacje, problem działań władających, a nawet potrzeba istnienia władzy są postrzegane mniej jaskrawo, snadź każdy wie lub wydaje się wiedzieć, że ktoś musi nim władać, lecz władać za jego przyzwoleniem. Dla Polaków pozostających w różnych zaborach, niemających „własnego” państwa, wiedza taka była problematyczna. Niepodobna się dziwić, że szczególnie galicyjscy czy krakowscy „stańczycy” przekonywali o potrzebie jej istnienia, choćby była ona sprawowana przez „narodowo innych”. Dostrzegali oni, że w przeciwnym razie – jak ongiś, w okresie rozprzęgania się i grabienia I Rzeczypospolitej – nie będzie można utrzymać ograniczeń wskazywanych przez grupy narodową i religijną. Wiedzieli atoli, że zaborcy, także Austriacy m.in. w 1846 r. – nie respektują żadnego ładu, że dążą do zniszczenia warstwy przewodzącej narodowi polskiemu. Uświadamiając sobie groźbę takich dążeń, w okresie ich

aktywności znajdujących nie tyle już w austriackiej części monarchii Habsburgów, do której należała Galicja, ile w tendencjach germanizacyjnych (Prusy/Niemcy, kwestia również Kulturkampf zwróconego przeciwko katolikom) i rusyfikacyjnych (tereny poddane Rosji, represje po upadku powstania styczniowego), nie tylko przekonywali o potrzebie honorowania przez rządzących istnienia i tożsamości Polaków, ale także o potrzebie respektowania przez Polaków władz jako „czynnika rządu”, z którym uzgadniać należy „czynnik wolności” kojarzony z możliwością trwania przy własnej tożsamości narodowej i religijnej, chronionej dzięki udziałowi przedstawicieli narodu w ciałach prawodawczych lub – przynajmniej – doradczych obcego narodo-monarchy. Okazywało się, że „czynnik rządu”, jakiś tedy instytucjonalny kontekst dla poczynań narodu o kulturze jemu właściwej, uzupełniać winien rozważania nie tylko o granicach wolności jednostki, ale także o granicach wolności grupy, do której jednostka należy (był to niewątpliwie wstęp ważny do refleksji Polaków o potrzebie istnienia sprawnego systemu instytucji politycznych). Głównym elementem określającym treść tożsamości narodu jako odrębnego organizmu kulturowego okazywała się religia katolicka i uzasadniany nią plan normatywny wyznaczający także miary, przy użyciu których należało dyskutować o istniejącej rzeczywistości politycznej; religia właściwa członkom Kościoła traktowanego jako instytucja chroniąca jednostki przed państwem dążącym do pochłaniania kolejnych sfer aktywności obywateli; przed państwem, które – dla zbudowania politycznej jedności – skłonne jest kwestionować niezależność i jednostek, i narodów.

Zwłaszcza w Galicji i Austrii Franciszka Józefa I coraz wyraźniejszy stawał się znów dawny problem: pojawienie się partii masowych w końcu XIX w., eksponowanie przez nie już to „interesów narodowych”, już to „interesów klasowych”, znów stawiało kwestię relacji między partykularnymi składowymi a całością. „Idea całości”, eksponowana przez kilka dekad, była coraz mniej słyszalna w batalii politycznej o głosy coraz szerszego elektoratu, wedle części konserwatystów zwłaszcza nieprzygotowanego do podejmowania odpowiedzialnych decyzji. Obawy przed „dominacją liczby” i próbami przeprowadzenia przez większość liberalną lub socjalistyczną norm równających poddanych-obywateli, a przez to znoszących niezależność naturalnych i tradycyjnych wspólnot, z których składało się ciało polityczne, decydowały m.in. o ewolucji konserwatystów ku eksponowaniu roli „czynnika rządu” nawet kosztem szlachty jako „warstwy przodkującej narodu”. Orientacja ta, ustalana przez Michała Bobrzyńskiego i bliskich mu tzw. neokonserwatystów, była nie do zaakceptowania dla przywódców ugrupowań masowych, „absolutyzujących” idee polityczne dla zyskania poklasku i eksponujących rolę parlamentu tworzonego w wyborach opartych jedynie na liczbie. Już zatem na początku XX w., tuż przed wybuchem I wojny światowej i odzyskaniem przez Polskę niepodległości, można odnaleźć załączki dawnego sporu o relację całości do części, tym jednak razem spór ten toczyć się miał o „suwerenność sprawowaną przez lud” za pośrednictwem „sejmu partyjnickiego”, bo reprezentującego nie tyle całość, ile części partykularne, o własnych interesach czy odmiennych perspektywach, a później o zasadność „cezaryzmu demokratycznego”, uzasadniającego związek przywódcy z ludem mimo partii politycznych prezentujących partykularne punkty widzenia. Obie dysku-

sje były niezwykle interesujące, obie też kierowały (i kierują) uwagę ku zagadnieniom ogólniejszym, związanym z pytaniem „czyja niepodległość?": całości czy części na nią się składających?

BOGDAN SZLACHTA – prawnik i filozof, profesor zwyczajny Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, autor m.in. monografii *Z dziejów polskiego konserwatyzmu* (2000) i *Monarchia prawa? Angielska myśl polityczna doby Tudorów* (2008), kilku zbiorów esejów, kilkuset artykułów naukowych i haseł encyklopedycznych, redaktor wielu prac zbiorowych i wyborów tekstów, redaktor *Słownika społecznego* (2004) i współredaktor serii „Biblioteka Klasyki Polskiej Myśli Politycznej”; redaktor „Politei. Pisma Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych UJ” (od 2004) i dziekan tegoż Wydziału (2008–2016); członek Academia Europaea z siedzibą w Londynie i Komitetu Nauk Politycznych PAN.