

Marcin Mazurek

Legalność władzy a tajność polityki

Najstarszym znanym z europejskiej literatury przykładem uzasadniania konieczności prowadzenia tajnej polityki przez władzę w stosunku do własnych obywateli jest *Państwo* Platona¹. Prewencyjna cenzura bądź manipulacja przy doborze partnerów w obrębie *polis* nie są jednak przez niego traktowane jako doraźne narzędzia umożliwiające skuteczniejszą kontrolę ludu. Wpisują się w strukturę władzy politycznej oraz strukturę samej *polis* jako ich integralny element. Cenzura, jak twierdzi Platon, jest niezbędna dla budowy i podtrzymywania powszechnego morale, ochrony obywateli przed wpływem idei mogących oderwać ich jako jednostki od monopolitycznej wspólnoty. Z kolei systemowa i trwała ingerencja w prokreację okazuje się niezbędna dla reprodukcji odpowiedniego materiału ludzkiego, zdolnego do realizowania wizji sprawiedliwego społeczeństwa, wraz z całym jego ciężarem organizacyjnym, psychologicznym i moralnym.

Pojawia się jednak zasadnicze pytanie, dlaczego zarówno cenzura, jak i praktyki eugeniczne władzy muszą pozostawać ukryte przed wzrokiem samych obywateli. Platon zdaje się sugerować,

Marcin Mazurek – absolwent Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, doktor nauk humanistycznych w dyscyplinie nauki o obronności, doktorant na Wydziale Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, adiunkt na Wydziale Bezpieczeństwa Narodowego Akademii Sztuki Wojennej. Redaktor naczelny półrocznika „Eryda”. Specjalizuje się w problematyce bezpieczeństwa w kontekście integracji kulturowej, gospodarczej i politycznej, decentralizacji władzy oraz ewolucji pojęć panowania i suwerenności.

¹ Zob. Platon, *Państwo*, w: *Państwo, Prawa*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.

że jako jawne byłyby po prostu nieskuteczne, mogłyby się spotkać z bardziej lub mniej otwartym oporem, zapewne dlatego, że dotyczą niezwykle ważnych sfer życia człowieka: reprodukcji i kultury. Można sobie oczywiście wyobrazić, że władca Persji nie musiałby zawracać sobie głowy podobnymi skrupułami, gdyby zechciał wprowadzić w czyn rady Platona. Ten drugi jednak mieszkał i tworzył w środowisku demokratycznych Aten, w którym jawność sfery publicznej stanowiła warunek *sine qua non* wszelkiej aktywności politycznej. Stanowiło to dla projektu Platona istotną przeszkodę; była to jednak przeszkoda twórcza, której przezwyciężenie pozwoliło mu dostrzec zasadniczą trudność związaną z wszelką inżynierią społeczną, odkrywaną na nowo przez myślicieli i polityków epoki nowożytnej.

Trudnością tą jest rozdźwięk między obiektywnym dobrem państwa, wspólnoty politycznej bądź ludzkości jako takiej – niezależnie od tego, jak owo dobro byłoby postrzegane – a partykularną wolą i motywacją jednostek. Powstała na gruncie kultury europejskiej idea autonomicznego, prawodawczego podmiotu już w samych swych początkach sproblematyzowała kwestię stosowalności – zrodzonej na tym samym gruncie – idei obiektywnych i uniwersalnych praw, bez względu na to, czy przybierają one postać prawdy, sprawiedliwości, prawa Bożego, prawa naturalnego czy woli powszechnej. Platon odkrył tajemnicę tajności w polityce jako heteronomicznej praktyki koniecznej do uzgodnienia tego, co obiektywne i powszechnie obowiązujące z tym, co subiektywne i partykularne. Dalsze losy tej tajemnicy stanowią swoiste kryterium wagi podmiotowości jednostki i wspólnoty politycznej względem znaczenia transcendentnego horyzontu, który jednocześnie tę podmiotowość funduje.

Niniejszy tekst jest poświęcony kategorii tajności w polityce, a dokładniej rzecz ujmując: temu, z jakich powodów niektóre działania legalnej władzy są określane jako tajne. Hipotezę organizującą refleksję na ten temat stanowi przypuszczenie, że kategoria tajności jest nieodłączna od formy politycznej organizacji opartej

na autonomicznej, prawodawczej podmiotowości człowieka, poza nią jest zaś pojęciem nieadekwatnym i bezprzedmiotowym. Wiąże się z nim kolejne przypuszczenie, w myśl którego opór społeczny i niechęć wobec tajnego wymiaru polityki mają charakter natury moralnej, w znaczeniu, które moralności przypisywał Georg Wilhelm Friedrich Hegel, odróżniając ją od etyczności.

W punkcie wyjścia warto przypomnieć uwagi Johna Stuarta Milla z jego słynnego traktatu *O wolności* na temat różnicy między władzą „tradycyjną” a władzą sprawowaną nad społeczeństwem wyemancypowanym politycznie. W przypadku tej pierwszej, jak zauważa Mill: „rząd składał się z jednej osoby, rodu lub kasty, które otrzymywały władzę dziedzicznie lub zdobywały na drodze podboju, a w każdym razie nie sprawowały jej na życzenie rządzonych, i których zwierzchnictwa ludzie nie ośmielali się, a może nie pragnęli, łamać, bez względu na to, jakie środki ostrożności można było przedsięwziąć przeciw temu uciskowi”².

Obraz przedstawiony przez Milla jest oczywiście nieco uproszczony. Jak wskazuje choćby Jan Baszkiewicz, buntury chłopskie i mieszczańskie przeciw władzy feudałów wpisywały się w krajobraz stosunków społecznych i politycznych średniowiecznej Europy³. Nie inaczej przedstawiała się sprawa posłuszeństwa ludów podbijanych przez Greków i Rzymian we wcześniejszej epoce. Istotne jest jednak to, że Mill zwraca uwagę na pewien proces przebiegający od czasów, w których panowanie wywodziło się ze stosunku zorganizowanej politycznie i prawnie przemocy do epoki szerokiej emancypacji, epoki, która wolność zdefiniowała jako „ochronę przed tyranią władców politycznych”⁴. Myli się on jednak, gdy za podstawę szerokiej emancypacji politycznej bierze to, że „ludzie przestali uważać niezależne rządy władców mających przeciwne

² J.S. Mill, *O wolności*, w: *idem, Utylitaryzm. O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, T. Kotarbiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 93.

³ Zob. J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1970.

⁴ J.S. Mill, *O wolności...*, s. 93.

im interesy za konieczność natury”⁵. Mówiąc wprost, co najmniej od czasów Hegla i Karola Marksa wiemy, że to nie sprzeciw wobec interesów władzy stanowi zarzewie buntu, lecz proces wcześniejszy – zidentyfikowanie interesów władzy jako obcych czy wręcz przeciwnych interesom ludu. Należy dodać, że ów proces, którego skutkiem jest porzucenie „fałszywej świadomości”, jest długotrwały i niezwykle złożony.

Max Weber w punkcie wyjścia swojej typologii panowania przyjmuje, że „panowanie [...] może wynikać w konkretnym przypadku z najrozmaitszych motywów podporządkowania: poczynając od tępego przyzwyczajenia aż do czysto celoworacjonalnych względów”⁶. Samo panowanie określa jako „szansę posłuszeństwa pewnej grupy ludzi wobec określonych (lub wszystkich) rozkazów”⁷. W zasadzie jedynie w przypadku celoworacjonalnego panowania legalnego, charakterystycznego dla nowoczesnego państwa, mamy do czynienia z podporządkowaniem nie osobie, ale prawu i procedurom. Osoby sprawujące władzę reprezentują pewien porządek panowania, stosując procedury wynikające z prawa, które jest „wedle swej istoty, kosmosem abstrakcyjnych, zwykle celowo ustanowionych reguł”⁸. Abstrakcyjny i racjonalny charakter prawa skutkuje z kolei tym, że jest ono uniwersalne i powszechne. Wymusza również obiektywizację celów, którym służy, dzięki czemu podlegają one racjonalnej refleksji, krytyce i debacie. W przypadku demokratycznej formy rządów zarówno ustrój państwa, zakres kompetencji osób sprawujących władzę, jak i cele, którym ta władza służy poddawane są debacie i negocjacji, są uzgadniane z interesami poszczególnych klas i grup społecznych oraz interesem społeczeństwa jako całości.

W tym właśnie przypadku pojawia się miejsce na nadużycia władzy, przekroczenie prawa oraz, rzecz jasna, na tajną politykę.

⁵ *Ibidem*, s. 94–95.

⁶ M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, tłum. D. Lachowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 158.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, s. 161.

Niektóre decyzje i działania podejmowane przez przedstawicieli władzy nie mogą (w ich ocenie) być podawane do publicznej wiadomości ani tym bardziej podlegać publicznej debacie. Działania władzy wymykają się w ten sposób społecznej kontroli, a ich zgodność z demokratyczną wolą większości staje pod znakiem zapytania, rodząc nieufność i stanowiąc pożywkę dla politycznego populizmu.

Problem ten jest niezauważalny w przypadku dwóch pozostałych wymienianych przez Webera typów panowania: tradycyjnego i charyzmatycznego oraz ich form pośrednich. W przypadku tego pierwszego mamy do czynienia z posłuszeństwem wobec osoby władcy, posiadającego godność na mocy tradycji. Władca ma prawo do arbitralnych decyzji oparte „głównie na zasadniczej bezgraniczności posłuszeństwa wynikającego z obowiązku czci”⁹. Tradycja określa porządek dziedziczenia oraz podstawowe źródła legitymizacji władzy. Nie przesądza jednak ani o celach bieżącej polityki, ani o środkach, jakie stosuje władca. Panowanie ma charakter ekskluzywny, nie podlega kontroli ze strony poddanych ani negocjacom. W tym sensie polityka z definicji nie jest jawna, chociaż nie sposób nazwać jej tajną – jest po prostu suwerenną polityką prowadzoną przez głowę państwa. Uwagi te odnoszą się w równym stopniu do władzy charyzmatycznej oraz do jej modyfikacji, zmianie ulega jedynie źródło legitymizacji władzy: z czci wobec tradycji na cześć wobec osoby władcy jako obdarzonego nadludzkimi zdolnościami. Powyższym regułem posłuszeństwa podlegają również późniejsze, zinstytucjonalizowane formy obu typów panowania (feudalizm lenny, państwo stanowe). Buntury chłopskie lub mieszczańskie nie wynikają z tego powodu, że władza prowadzi politykę niezależną, nieznaną i niezrozumiałą dla poddanych, ich celem nie jest również podważenie porządku i całego stojącego za nim zaplecza normatywnego, ale jedynie uzyskanie pewnych przywilejów mieszczących się w ramach dotychczasowego układu.

⁹ *Ibidem*, s. 169.

Dopiero w epoce nowożytnej, wraz ze wzrostem znaczenia mieszczaństwa kosztem klas tradycyjnie uprzywilejowanych, wraz z kryzysem Kościoła i zinstytucjonalizowanej wiary, a także rozwojem techniki i handlu, jedność interesów władzy i ludu, poszczególnych grup i klas społecznych staje się problematyczna i niewiarygodna. Tradycja przestaje odgrywać rolę autorytetu dla stanowionego prawa i stosunków społecznych, a na niezbyt odległym horyzoncie zaczynają się pojawiać załączki nieznanymi dotychczas form podmiotowości politycznej.

Warto zwrócić uwagę na to, że jeszcze w twórczości rewolucyjnego jak na owe czasy pisarza, Niccolò Machiavellego, utrzymany zostaje dualizm władzy i ludu. I choć nie sposób wątpić w jego republikańskie motywacje, którym daje wyraz w *Rozważaniach nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*¹⁰. Wprawdzie przeprowadza tam między innymi atak na włoską szlachtę jako na wrogi i obcy ogółowi ludności element systemu władzy, to jednak z całą pewnością rację ma Isaiah Berlin konstatując, że sednem myśli politycznej Machiavellego jest nie amoralizm, ale wyróżnienie dwóch typów moralności: jednej, ludowej oraz drugiej, charakterystycznej dla władzy. Pierwsza z nich ma charakter egalitarny i opiera się na wartościach chrześcijańskich. Druga przynależy władcy (władzy) i odwołuje się do przedchrześcijańskiej *virtù*¹¹. Opiera się na elitarnych i wolicjonalnych cnotach, takich jak siła, honor, sprawność polityczna. W przeciwieństwie do powszechnej moralności chrześcijańskiej ma ona, zdaniem Machiavellego, charakter publiczny, a nie prywatny.

Skutkiem tego, jak dowiadujemy się z *Księcia*, rządzenie państwem jest nie tylko złożoną i trudną sztuką, jest również z definicji „polityką gabinetową”. Skuteczność władcy wynika z jego nieprzewidywalności, książę musi być zdolny do wszelkich decyzji i działań, ograniczonych jedynie prawidłami sztuki rządzenia,

¹⁰ N. Machiavelli, *Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza*, tłum. K. Żaboklicki, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009.

¹¹ Zob. I. Berlin, *Pod prąd*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 147–157.

nigdy moralnością prywatną wraz z jej systemem wartości. Prawdomówność, lojalność, miłosierdzie, sprawiedliwość stanowią fundament życia prywatnego poddanych, w polityce bywają jednak szkodliwe. W obrębie tej koncepcji polityki społeczna kontrola władzy jest nie do pomyślenia. Dlatego kategoria tajności nie znajduje zastosowania w *Księciu*, niezależnie od tego, czy miałyby dotyczyć polityki wewnętrznej, czy polityki zagranicznej państwa. Mówiąc wprost: poddani nie mają prawa oczekiwać jawności działania władzy; jeśli wierzyć Machiavellemu, rzeczywiście jej nie oczekują, skupiając się na swoich prywatnych interesach¹². W tym sensie można stwierdzić, że Machiavelli obnażył mechanizmy realnej polityki, jednocześnie podnosząc je do rangi reguły politycznej – polityka z definicji jest tajna, zatem nazywanie jej tajną jest zwykłą tautologią. Z kolei krytyka tajności polityki jest nieporozumieniem wynikającym z politycznego analfabetyzmu.

Dopiero w późniejszym czasie „moralność niewolników”, jak ją określił Fryderyk Nietzsche, zaczęło mieć znaczenie polityczne, występując przeciwko okrucieństwu, bezwzględności i samowoli (!) elit politycznych¹³. Dążenie do spokoju i bezpieczeństwa, tak charakterystyczne dla wszelkiego rodzaju egalitarnych form organizacji społecznej i politycznej, zostanie przeciwstawione niepodzielnemu rządowi obcych i „nieprzewidywalnych” elit. Tajność polityki stanie się nieomal symbolem wrogości. Zanim to jednak nastąpi, problem tajnej polityki ujawni się z pełną mocą w filozofii Thomasa Hobbesa.

Podstawowe, dobrze znane tezy stawiane przez Hobbesa są następujące: celem państwa jest zapewnienie powszechnego i trwałego bezpieczeństwa poddanym. Aby to osiągnąć, władca musi dysponować nieograniczoną, suwerenną władzą, co odnosi się nie tylko do jego poszczególnych decyzji i działań. Suwerenność manifestuje się w pierwszej kolejności w ustanowieniu porządku

¹² Zob. N. Machiavelli, *Książę*, tłum. Cz. Nanke, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1999.

¹³ Zob. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003.

prawnego wraz z przynależną mu aksjologią. Prawo nie jest budowane na fundamencie powszechnie uznanych wartości, które miałyby zachowywać i chronić, ale definiuje te wartości i nadaje im odpowiednią wagę. Dobro i zło, sprawiedliwość i niesprawiedliwość, własność prywatna nie istnieją, są pustymi kategoriami dopóty, dopóki nie zostaną zdefiniowane mocą prawa ustanowionego przez suwerena oraz zagwarantowane wizją nieuniknionej, surowej kary¹⁴.

Zarówno pojęcie suwerenności, jak i figurę monarchy jako boga zaczerpnął Hobbes z angielskiej praktyki politycznej. Tym jednak, co w jego teorii rewolucyjne jest wyprowadzenie źródeł legalności władzy nie z tradycji, ale na mocy umowy społecznej. Zasadnicze są naturalne prawa człowieka, jego obowiązki względem suwerena mają charakter wtórny i obowiązują go tylko w takim wymiarze, jaki jest niezbędny do zachowania tych pierwszych. W tym sensie Leo Strauss nazwał Hobbesa pierwszym filozofem liberalnym¹⁵. Podstawowym podmiotem politycznym jest według Hobbesa nie stan, warstwa społeczna ani nawet rodzina, lecz człowiek jako jednostka, człowiek uposażony przez naturę w rozum, dzięki któremu jest w stanie rozpoznać prawo natury i stosować się do niego dla własnego dobra.

Struktura władzy oraz struktura społeczeństwa stają się przejrzyste i w zasadzie dość proste. Niezwykle złożone, wielostronne współzależności między przedstawicielami arystokracji, szlachty, mieszczaństwa i chłopami, wynikające z różnorodnych przywilejów oraz tradycji, zostają usunięte. Każdy poddany, niezależnie od jego „kondycji” społecznej, podlega w równym stopniu i w takim samym zakresie niepodzielnej i absolutnej władzy suwerena. Pokój, stabilność i bezpieczeństwo, do którego w efekcie prowadzą, wynikają z tej niezwyklej przejrzystości systemu władzy i struktury społecznej, regulowanej jednym, powszechnym prawem.

¹⁴ Zob. T. Hobbes, *Lewiatan*, tłum. Cz. Znamierowski, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2005.

¹⁵ Zob. L. Strauss, *Prawo naturalne w świetle historii*, tłum. T. Górski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1969, s. 168.

Wszelako suwerenność władzy jest niczym nieograniczona, w innym wypadku byłaby suwerennością jedynie częściową, więc nie byłaby nią w ogóle. Suwerena nie ogranicza zatem również samo prawo, ponieważ to właśnie wola suwerena stanowi prawo. Ten tok rozumowania umożliwia Hobbesowi uniknięcie kwestii legalności polityki prowadzonej przez głowę państwa, jednocześnie jednak skutkuje swoistą słabością całej teorii oraz pojawieniem się obszaru tajnej polityki. Jeśli ogłoszone i powszechnie znane prawo ma stanowić gwarancję stabilności oraz bezpieczeństwa, jest to gwarancja słaba w sytuacji, gdy prawo to, jako wola suwerena, może w każdym momencie ulec istotnym zmianom. Co jednak najważniejsze: z racji tego, że podstawowy interes każdego poddanego, mianowicie bezpieczeństwo, jest celem prawa, podlega ono ocenie ze strony najbardziej kompetentnych sędziów – samych poddanych. W ten sposób pojawia się szerokie pole dla wszelkich form nieposłuszeństwa nie wynikającego jednak ze względów ideowych, ale z samej struktury legitymizacji władzy. Choć zatem dualizm władzy i poddanych zachowuje ważność, choć inicjatywa prawodawcza spoczywa całkowicie w gestii władcy, to jednak celem samej władzy jest bezdyskusyjny i zrozumiały dla każdego rozumnego człowieka jego własny podstawowy interes, którym jest żywo zainteresowany – bezpieczeństwo.

Tutaj właśnie pojawia się szerokie pole dla tajnej polityki, dla działań, które muszą być ukrywane przed samym ludem, aby były skuteczne i nie doprowadziły do rozchwiania całej struktury władzy. O ile zatem Machiavelli mógł utrzymywać na gruncie własnych założeń, że lud nie interesuje się polityką sprawowaną przez księcia, że wręcz nie ma kompetencji intelektualnych i moralnych, aby się nią interesować, o tyle Hobbes z wyżej omówionych względów nie mógł sobie na to pozwolić. Pojawia się bowiem wcześniej zasygnalizowany problem skutkujący koniecznością prowadzenia tajnej polityki przez legalną władzę: istotny rozdźwięk między obiektywnym dobrem całego ludu a subiektywną wolą jego poszczególnych przedstawicieli. Jest to zatem kwestia „uzgodnienia” wszelkimi

możliwymi środkami woli człowieka z jego własnym dobrem wynikającym z jego natury. Państwo jest w tym procesie niezbędne, tak naprawdę zadanie to stanowi na gruncie filozofii Hobbesa jedyną rację jego istnienia. Sęk w tym, że Hobbes wyprowadził naturę człowieka z jego aktualnych i niezaprzeczalnych pragnień oraz instynktów, a te nie ulegają zmianie – są stałe i odtwarzane wraz z każdym nowym pokoleniem. Wiedział o tym również Machiavelli. Obaj potrzebowali tego założenia, w przeciwnym razie uniwersalna nauka o rządzeniu byłaby niemożliwa. Hobbes wywiódł stąd wniosek, że państwo jako pośrednik między namiętnościami a rozumną naturą człowieka jest bezdyskusyjnie i niezmiennie konieczne.

Kompetencje państwa w pośredniczeniu między człowiekiem jako indywiduum a nim samym jako integralną częścią politycznej całości zaczęły być podważane – zresztą nie bez powodu – niedługo po śmierci Hobbesa. Intencje oświeceniowych krytyków absolutyzmu państwowego streścił w syntetyczny sposób Isaiah Berlin: „Namiętności, przesady, lęki, nerwice rodzą się z ignorancji i przyjmują formę mitów i iluzji. Podleganie władzy mitów, czy rodzą się one z bujnej wyobraźni szarlatanów pozbawionych skrupułów, którzy zwodzą nas, aby wyzyskiwać, czy też z przyczyn psychologicznych albo socjologicznych, zawsze jest rodzajem heteronomii, jako że to czynniki zewnętrzne popychają osobę działającą w kierunku, w którym niekoniecznie chciała zmierzać”¹⁶. Chodzi zatem o powrót do samego siebie poprzez rozum, dzięki któremu wiemy, co jest możliwe, co konieczne, a co niemożliwe: o samo-realizację prowadzącą do samostanowienia. W tym sensie można stwierdzić, że książkę Machiavellego, suweren Hobbesa, w przeciwieństwie do ludu, są wolni: wolni od błędów, od niemożliwych celów, wolni jako ci, którzy kreuja rzeczywistość, nie zaś jedynie podlegają jej niezrozumiałym prawidłom.

Z perspektywy jednak myślicieli oświeceniowych jest to nie tyle wolność, ile samowola, wynikająca z partykularnych i egoistycz-

¹⁶ I. Berlin, *Cztery eseje o wolności*, tłum. H. Bartoszewisz, D. Grinberg, D. Lachowska, A. Tanalska-Duleba, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 203.

nych, więc nierozumnych pobudek. Cytując Johna Locke'a: „[...] tyrania jest sprawowaniem władzy poza prawem, do czego nikt nie może być uprawniony. Jest to robienie użytku z władzy, jaką się ma w rękę nie dla dobra tych, którzy jej podlegają, ale dla własnej, prywatnej, wyłącznej korzyści, kiedy rządzący, niezależnie jak utytułowany, podnosi do rangi normy nie prawo, ale swą wolę, kiedy jego polecenia i działania zmierzają nie do zachowania własności ludu, lecz do zaspokojenia własnej ambicji, zawiści, chęci odwetu bądź innych niepożądanych namiętności”¹⁷. Prawo wyraża obiektywny interes ludu, jeśli władza go nie rozpoznaje, jeśli prawo stanowione pozostaje z nim w sprzeczności, wówczas polityka państwowa może mieć charakter jedynie prywatny, irracjonalny i niemoralny. Dochodzi do fundamentalnego odwrócenia porządku politycznej racjonalności – już nie perspektywa nadrzędnej władzy, ale samego ludu ma stanowić punkt odniesienia. Co równie ważne, interes ludu wywodzony jest bezpośrednio z niezmiennego prawa natury, państwo zaś pełni jedynie funkcję ochronną wobec tego interesu. Jeśli w opinii obywateli nie wywiązuje się z tego zadania właściwie, traci legitymizację, a rząd podlega rozwiązaniu. To właśnie miał na myśli David Hume stwierdzając, że interes poddanych jest jedynym legalnym i skutecznym źródłem posłuszeństwa względem władzy: „[...] ten interes, jak znajduję, polega na bezpieczeństwie i opiece, z jakich korzystamy w społeczności państwowej i jakich nigdy nie moglibyśmy osiągnąć całkowicie wolni i niezależni. Skoro więc interes jest bezpośrednią sankcją władzy, to ta ostatnia nie może istnieć dłużej niż ten pierwszy [...]”¹⁸.

Inaczej niż w przypadku myśli Hobbesa, państwo nie stwarza już horyzontu aksjologicznego i prawnego. Nie reprezentuje tego, co racjonalne, jeśli działa według własnych reguł. Społeczna kontrola władzy okazuje się jednak konieczna nie tylko ze względu

¹⁷ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 305.

¹⁸ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1963, t. 2, s. 365.

na jej skłonność do deprawacji, ale dlatego, że władza polityczna jest pod każdym względem wtórna względem samego społeczeństwa i jako taka pozostaje w stosunku do niego obca. Myśl tę wyraził dobitnie jeden z najbardziej radykalnych reprezentantów oświecenia, Nicolas de Condorcet: „[...] ci, którzy kierują sprawami publicznymi i bezpośrednio wpływają na losy narodu, niezależnie od typu ustroju nie dorastają nawet do poziomu tej opinii [opinii ludu – MM]: idą w ślad za nią, nie doganiają jej jednak, a tym bardziej nie wyprzedzają jej, stale pozostając w tyle o wiele lat i o wiele prawd”¹⁹.

Dobro ludu wyrażane przez jego wolę jest obce władzy. Interes ludu nie daje się uzgodnić z interesem władzy. Państwo jako suwerenny podmiot polityczny, górujący nad ludem, stanowi wyraz tyranii i samowoli. Z całą pewnością nie jest w stanie wyrażać woli ludu, a jego dominująca pozycja wynika jedynie z prostego stosunku siły. Jean-Jacques Rousseau kwituje ten stan rzeczy słowami: „[...] siła jest potęgą fizyczną: nie dostrzegam, co dla moralności może z jej skutków wynikać. Ustąpić wobec siły oznacza akt konieczności, nie zaś woli; jest to, co najwyżej, akt rozważli. W jakim znaczeniu może to się stać obowiązkiem?”²⁰. U schyłku epoki oświecenia „zrzucenie jarzma tyranii” okazuje się więc w dużym stopniu jedynie problemem taktyki politycznej i kwestią czasu. Nawiazując do uwagi Milla, lud nie tylko rozpoznał interes władzy jako obcy, lecz również przestał uważać za konieczne, aby mu się podporządkowywać. Mówiąc słowami Rousseau: „dopóki lud jest zmuszony do posłuszeństwa i słucha, czyni dobrze; skoro tylko może zrzucić jarzmo i zrzuca je, czyni jeszcze lepiej”²¹.

W tych warunkach wolność negatywna jako niepodleganie arbitralnej władzy tradycyjnych elit politycznych musi zostać przekuta

¹⁹ A.N. Condorcet, *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, tłum. E. Hartleb, J. Strzelecki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957, s. 156.

²⁰ J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2002, s. 14.

²¹ *Ibidem*, s. 12.

w wolność pozytywną, aby spełniać konstruktywną rolę prawodawczą. Isaiah Berlin oświeceniową ideę wolności pozytywnej określa w następujący sposób: „to posiadanie przez wszystkich, a nie tylko niektórych, w pełni uprawnionych członków społeczeństwa udziału we władzy publicznej mającej prawo ingerować w każdą dziedzinę życia każdego obywatela”²². Od tej pory podleganie prawu stanowi wyraz politycznej wolności, ponieważ podlega się jedynie własnej prawodawczej woli. To wielkie odkrycie Rousseau prowadzi do pełnej reinterpretacji i rekonstrukcji państwa – jako instytucji dysponującej jedynie organizacyjnymi zdolnościami do wprowadzenia w czyn woli powszechnej. Natomiast jakiegokolwiek działania tak rozumianej legalnej władzy, wymykające się kontroli społecznej, niejako z definicji stawiają państwo w opozycji wobec społeczeństwa i rodzą ważne pytania o ich legalność. Jawność polityki stanowi niezbędny wymóg dla legitymizacji władzy, podobnie jak tajna polityka okazuje się niezbędna dla jej skuteczności, choć pozostaje w stosunku do całej struktury legitymizacji heteronomiczna.

Nie dziwi zatem, że u schyłku oświecenia umysły filozofów polityki zajmowało zadanie przewyciężenia sprzeczności występującej między legalnością władzy a przynależną jej kategorią tajności. Jednocześnie, jak się okaże, wysiłki te ostatecznie sprowadzały się do wiary w ideę postępu – intelektualnego wytrychu mającego doprowadzić w naturalny sposób do samoistnego zaniknięcia omawianej sprzeczności systemu władzy. Doskonały przykład stanowi koncepcja polityki Immanuela Kanta, której zasady można wyprowadzić z imperatywu kategorycznego: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, żeby stała się powszechnym prawem”²³. Powszechność prawa jest ściśle związana z jego rozumnością, to zaś, co rozumne, jest z natury jawne. Dlatego też „wszystkie czyny, odnoszące się do praw innych ludzi, których maksyma nie daje się pogodzić z jawnością, są niesłusz-

²² I. Berlin, *Cztery eseje...*, s. 223.

²³ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 38.

ne”²⁴. Muszą być tajne, ponieważ jako niesłuszne są nierozumne, jednostkowe i egoistyczne, nie mają charakteru powszechnego, który znamionuje prawo – są zatem nielegalne. Z tej perspektywy, jak zauważa Marek J. Siemek, jawność staje się centralną kategorią filozofii polityki Kanta: „[...] zatajenie i kłamstwo są ze sobą jak najściślej związane, gdyż stanowią dwa zasadnicze rysy wszelkich wykroczeń przeciw powszechnej formie jawności, którą Kant nazywa też transcendentálną formułą publicznego prawa”²⁵.

Powszechna forma jawności stanowi jednak w filozofii Kanta za ledwie projekt, do którego mają doprowadzić widoczne już za jego życia społeczne oraz gospodarcze procesy emancypacyjne i integracyjne. Pojawienie się sfery opinii publicznej recenzującej poczynania władców, międzynarodowego rynku wymagającego pokoju i współpracy ponad granicami państwowymi, a także narodziny nowoczesnych idei republikańskich oraz związane z nimi emancypacja i wzrost znaczenia ludu miały zapewnić w przyszłości pełną kontrolę władzy, nade wszystko jednak usunąć w sposób trwałe źródła tajnej polityki. Jak płonne były to nadzieje, wykazał Jürgen Habermas²⁶. Niezależnie jednak od tego idea „państwa postwestfalskiego”, między innymi wskutek Kantowskiego projektu wiecznego pokoju, stała się co najmniej problematyczna. W tradycji postkantowskiej państwo jako zasadniczy podmiot polityki ustąpiło ludowi (John Rawls) bądź prawu (Ronald Dworkin). Samo jednak umniejszanie roli państwa w procesie pośredniczenia między obywatelem jako jednostką zatopioną w partykularności, a tym samym obywatelem jako podmiotem prawodawczym i autonomicznym, nie rozwiązuje sprawy. Tajność pozostaje wpisana w strukturę władzy i pozostaje problemem tak długo, jak długo władza ta jest legitymizowana przez społeczeństwo.

²⁴ I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 90.

²⁵ M.J. Siemek, *Rozum, wolność, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 115.

²⁶ Zob. J. Habermas, *Uwzględniając Innego*, tłum. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

The legality of power and the secrecy of politics

This article is devoted to the secrecy of politics in the context of sources and mechanisms of the legitimization of state power. The author formulates a thesis according to which the category of secrecy is inapplicable and inadequate beyond the form of power that is based on broad, purposive and rational legitimacy. Secret politics – which is in principle heteronomous and unjustifiable on the basis of the broadly understood idea of representation – is a technique that allows the power to mediate between the subjective motivations of individuals and social groups and the objective good of a political community. This, in turn, exposes the multifaceted contradiction between real political subjectivity and autonomy and the ‘objective’ metaphysical horizon that lies at the foundations of this subjectivity.

Keywords: secrecy, politics, power, legitimacy, subjectivity, emancipation, legality.