




OSRODEK
MYŚLI
POLITYCZNEJ



Ryszard Legutko

RAJ PRZYWRÓCONY



RYSZARD
LEGUTKO

Raj
przywrócony

Ośrodek Myśli Politycznej
Wyższa Szkoła Europejska im. księdza Józefa Tischnera
Kraków 2005

SPIS TREŚCI

Od autora	7
Dlaczego nie lubię liberalizmu	11
Prawo do wszystkiego	27
Dziwna wojna cywilizacyjna	35
Europa w odwrocie	43
Spółczeństwo otwarte a idea solidarności	53
Feminizm na uniwersytecie	63
Homoseksualiści wszystkich krajów, łączcie się	71
Intelektualista w Syrakuzach	77
Demokracja i republika	85
Demokratyczna brzydota	105
Demos i elity	113
Ostatni przesąd Europy	121
Ostrzał celibatu	127
Co filozof zawdzięcza chrześcijaństwu	135
Krzywe zwierciadło współczesności	143
Przemoc w rodzinie	151
W stronę umysłowej pospolitości	159
Polski problem numer jeden	167
Indeks	179

Od autora

Książka niniejsza jest zbiorem tekstów, jakie w ciągu ostatnich lat publikowałem (m.in. w „Rzeczpospolitej”, „Wprost”, „Europie”) oraz wygłaszałem przy różnych okazjach i w różnych miejscach. Odnosiłem się w nich do istotnych sporów, jakie toczą się obecnie w Polsce – w Polsce, czyli wszędzie. Niektórzy nazywają te spory wojną kultur, inni konfliktem światopoglądów, jeszcze inni, walką ideologii. Każda z tych nazw odsyła do odmiennych skojarzeń i sposobów argumentacji, ale utrzymuje dychotomiczny charakter. Współczesny świat już dawno przestał być w swoich sporach pluralistyczny, jeśli w ogóle kiedyś taki był. Nasz obszar polemiczny nie zawiera pluralizmu w tym znaczeniu, iż mielibyśmy różnorodne stanowiska, których rzecznicy toczyliby równoprawny bój o kształt przyszłości, teraźniejszości, a także przeszłości. Z pewnością bliższa rzeczywistości jest diagnoza, wedle której dochodzi do coraz wyraźniejszej polaryzacji, a więc do grupowania się antagonistów po dwóch stronach. Żyjemy więc w czasach, w których dualizm zawładnął ludzkim myśleniem. Jak większość rzeczy tak i ta ma swoje dobre strony i złe. Dobre jest zapewne to, iż widzimy podstawowe sprawy wyraźniej; złe, że często uchodzą nam z pola widzenia subtelności.

Jak nazwać owe dwie strony? Nie jest to na pewno starcie liberałów z konserwatystami, religiantów z ateuszami, utopistów z realistami, czy progresistów z tradycjonalistami. Żadna identyfikacja – z uwagi na zakres sporu i jego głębokość – nie oddaje sprawiedliwości temu, co się dzieje. Moja propozycja również nie ma oczywistej przewagi nad innymi, poza tą, iż mnie oraz kilku moim znajomym wydaje się czytelniejsza. Otóż – twierdzę – główna linia dzisiejszych sporów przebiega między tymi, którzy uważają, iż mają pewien pomysł na uporządkowanie świata oraz tymi, którzy głoszą, iż mają pomysły na uporządkowanie człowieka. Ci pierwsi mniemają, iż należy czym prędzej rozbudować, a tam gdzie go w ogóle nie ma, zbudować system, który przyniesie

różne wspaniałe korzyści ludziom, takie jak wolność, bezpieczeństwo, możliwość realizacji pragnień, swobodne kształtowanie siebie. Ci drudzy uważają, iż trzeba przyłożyć się przede wszystkim do wychowania człowieka i wzmocnienia wszystkiego, co uczyni go odpowiedzialnym i dojrzałym podmiotem. Ci pierwsi są skłonni twierdzić, iż mając doskonały system możemy zostawić człowieka samego sobie i jego wolnym wyborom; ci drudzy sądzą, iż trud społeczny i cywilizacyjny powinien być w pierwszym rzędzie skierowany na odpowiednie formowanie charakterów, postaw i umysłów.

O różnicach między jedną a drugą postawą można by napisać grube dzieło, wprowadzając kolejne rozróżnienia, kwalifikacje, zastrzeżenia, egzemplifikacje, podpodziały, wyjątki, etc., co – niewątpliwie – w końcowej fazie doprowadziłoby do znacznego zatarcia tych różnic. Dla potrzeb skromnych uwag wstępnych owa ostra dychotomia wystarczy. Służy mi ona do niezbyt szokującego wyznania, iż moje sympatie mieszczą się raczej po stronie drugiej, a antypatie raczej po pierwszej. Bliżej mi do tych, co chcą porządkować człowieka, niż do tych, którzy pragną uporządkować społeczeństwo.

Ci pierwsi – i to jest według mnie jedna z ich ważnych przewag – proponując swoje pomysły etyczne, obywatelskie i wychowawcze, nie muszą się natychmiast deklarować za jakimiś konkretnymi rozwiązaniami instytucjonalnymi. Poszukiwacze systemu natomiast popadają w mistyfikację lub w automistyfikację sugerując, iż ich system będzie otwarty na rozmaite koncepcje wychowawcze i – używając dzisiejszego żargonu – „style życia”. W istocie wszystkie owe systemy, niezależnie od tego, jak dalece reklamowałyby swoją pojemność, są niezmiernie rygorystyczne w odniesieniu do akceptowanego modelu człowieka, wychowania oraz postrzegania świata.

Ale moje zastrzeżenie wobec takiego sposobu myślenia jest bardziej zasadnicze. Pozwala on sformułować obietnicę, która jest wewnętrznie sprzeczna, zawierając dwa trudne do pogodzenia elementy: systemowość i wyemancypowanie. Oto wreszcie –

mówi się nam – jesteśmy na dobrej drodze do odzyskania stanu, w którym doskonale skonstruowany porządek będzie nam umożliwiał kolejne etapy wyzwalań. Niczym w raju będziemy żyli w świecie nie wymagającym zasadniczych zmian, zaś my sami, czyli jego mieszkańcy, zaznamy życia wolnego od ograniczeń, jakie narzuciła nam niesprawiedliwa historia. Wiele dzisiejszych orientacji filozoficznych i politycznych ma swoje własne wizje raju, do których realizacji, choćby częściowej, energicznie dąży. Doskonale skonstruowany świat, w którym nie ma dyskryminacji, nietolerancji, nierówności i wszystkich innych grzechów nowej politycznej religii, i w którym bez przeszkód oddajemy się własnemu „stylom życia”, to obraz poruszający wyobraźnię milionów ludzi i kształtujący język ich pragnień oraz oczekiwań. Apele, manifesty, masowe przekazy, czy programy polityczne, które nie zawierają odwołań do takiego obrazu skazują się na wysokie ryzyko przegranej w walce o powszechne uznanie.

Oczywiście w historii ludzkości nadzieje odzyskania jakiejś formy raju istniały zawsze i zapewne istnieć będą w przyszłości. Nasze czasy znają liczne precedensy. Zwykle mijał długi okres zanim rajskie wizje traciły powab. Wypada mniemać, że tak będzie i tym razem. Zanim to się stanie, dobrze jest jednak mówić wystarczająco często i głośno, że ta, którą jutro określi się jako brzydulę, już dzisiaj nie jest przesadnie piękna. Wielka liczba zalotników może wywołać masowy entuzjazm, ale urody nie przyda.

DLACZEGO NIE LUBIĘ LIBERALIZMU

1.

Na liberalizm powołują się wszyscy, którzy chcą zmienić naszą rzeczywistość, upodabiając ją do społeczeństw zachodnich. Ostatnio robili to homoseksualni aktywiści, którzy narzekali, iż rodakom daleko do zasad i obyczajów społeczeństwa liberalnego. Robią to feministki, a także – przy różnych okazjach – liczne rzesze intelektualistów narzekających na ogólny obskurantyzm społeczeństwa. Gdyby wprowadzić zasady i obyczaje liberalne, to wówczas – taki argument zwykle pada – mielibyśmy znacznie więcej swobody i w znacznie większym stopniu jednostki oraz grupy mogłyby korzystać ze swoich uprawnień. Liberalizm jawi się zresztą swoim zwolennikom nie tylko jako idea społeczeństwa wolności, ale również jako przeznaczenie nowoczesnego świata i jedyna cywilizowana płaszczyzna współżycia w naszych czasach.

Skoro tak jest, to czy można dzisiaj w ogóle głosić poglądy antyliberalne? Czy odrzucenie liberalizmu musi oznaczać popadnięcie w autorytaryzm i czy rzeczywiście jest oznaką beznadziejnej anachroniczności myślenia?

Nie uważam, by twierdząca odpowiedź na te ostatnie pytania była nieodparta. Sądzę nawet, iż doszło w dzisiejszych czasach do nadużycia, którym jest utożsamienie liberalizmu z wolnością. Liberalizm jest pewnym pomysłem – jednym z wielu – na uporządkowanie świata. To, czy owo liberalne uporządkowanie świata zwiększy obszar wolności oraz możliwość osiągania innych dóbr, jest kwestią co najmniej dyskusyjną. Nie ma więc powodu godzić się na to, by liberalizm stał się koncepcją wyróżnioną, czy to w Polsce, czy gdzie indziej. Rzeczywistość jest zbyt skomplikowana, by podporządkować ją jednemu systemowi organizującemu, i to systemowi, który wywołuje sporo obiekcji.

Spróbuję więc wyłożyć swoje podstawowe zarzuty wobec tych liberalów, którzy ogłosili, iż mają szczególne uprawnienia do

interpretowania naszych problemów i koordynowania życia społeczeństw.

2.

Pierwszą i najbardziej oczywistą przyczyną mojej niechęci jest znikoma pozycja liberalizmu w całym obszarze ludzkiej myśli. Wyrażając to po prostu: liberalizm jest doktryną mało interesującą. Liberalami nie byli Platon, Arystoteles, Dante, Szekspir, Dostojewski. Nie da się wymienić żadnego naprawdę wybitnego myśliciela, żadnego wielkiego pisarza, który kwalifikowałby się do tej kategorii. Wszystko, co najbardziej fascynujące w obrazie człowieka i świata, co najgłębiej odkrywające prawdę o człowieku, o jego naturze, o jego związkach z innymi ludźmi, z przyrodą i z Bogiem, powstało poza liberalizmem. Najciekawszy myśliciele kwalifikowani do szeroko rozumianego liberalizmu – Kant, Ortega, czy Tocqueville – są wielcy w tym względzie, w którym kategoria liberalizmu do nich się nie stosuje lub ortodoksję liberalną znacznie przekraczają.

Przeprowadźmy eksperyment myślowy: wyobraźmy sobie człowieka wychowanego na wyłącznie arystotelizmie, heglizmie, fenomenologii, czy tomizmie. Komuś takiemu z pewnością groziłaby jednostronność, ale bez wątplenia mógłby osiągnąć mądrość w najbardziej elementarnym sensie tego słowa. Wyobraźmy sobie następnie kogoś, kto wychowany i wykształcony jest wyłącznie na tekstach liberalnych. Komuś takiemu mądrości nie dałoby się przypisać, bo w tekstach tych albo nie znajdziemy rozważań o najważniejszych sprawach nurtujących człowieka, albo będą one zawstydzająco miałkie. W najlepszym razie kwestie te są tam odsuwane jako nieistotne dla głównych rozważań, zaciemniające prostotę schematu, nieciekawe, a nawet – z powodów, o których za chwilę – niebezpieczne. Niekiedy teksty zawierają wskazówki, jak kwestie takie odsunąć z pola widzenia, by nie przeszkadzały w rozwijaniu liberalnego schematu myślowego. Wystarczy zresztą w dyskusji z liberałem poruszyć je, a spotykamy się zwykle z dwojakiego rodzaju reakcją: albo kompletnym zignorowaniem,

ponieważ liberał nie rozumie, o czym mówimy i po co, albo irytacją, że zupełnie niepotrzebnie wprowadzamy problemy nieistotne, dla których on dawno znalazł już odpowiednie miejsce.

Bywa, iż może to mieć korzystne skutki. Są však koncepcje, które gmatwiają rzeczy proste oraz tworzą puste lub mało sensowne konstrukcje pojęciowe. Wówczas liberał ze swoją prostotą będzie działał ozdrowieńczo. Ale problem w tym, iż z taką postawą odnosi się on do wszystkiego, co nie jest liberalizmem i do wszystkiego, co ową prostotę komplikuje. Stąd liberałowie niezwykle łatwo wpadają w schematyzm, pozostawiając poza obszarem swojego zainteresowania ogromną sferę problemów, wątków, aspektów rzeczywistości i argumentów. Kto więc staje się liberałem, ten ryzykuje utratę ciekawości świata i popadnięcie w sterylność.

3.

Od razu uprzedzę replikę, która brzmi następująco. Liberalizm tym różni się od wymienionych powyżej koncepcji, że jest znacznie skromniejszy. Wieloma kwestiami nie zajmuje się ze swojej natury. Celem liberalizmu jest raczej stworzenie ram, w których człowiek może funkcjonować jako istota działająca, myśląca i tworząca. Zmierza do zbudowania modelu, w którym możliwie najwięcej wolności będą mieli wszyscy, również arystotelicy, hegliści, fenomenolodzy, tomiści.

Odpowiedź jest znana, ale jej nie przyjmuję, a w każdym razie widzę w niej źródło podstawowych kłopotów doktryny. Odpowiedź po części tłumaczy, dlaczego liberałom tak trudno nawiązać kontakt z innymi. Twierdząc, że zajmuje ich wyłącznie tworzenie ram współpracy, zawsze ustawiają się w pozycji wyższej. Nie przyjmują zwykłe dyskusji w żadnej konkretnej sprawie, gdyż uważają, że nie mieszają się do konkretnych rozstrzygnięć, lecz do sposobu rozstrzygania. W ten sposób robią dwie rzeczy mocno wątpliwe. Po pierwsze, już na wstępie, niemal bezdyskusyjnie, przejmują rolę organizatora w stosunku do wszystkich, a więc również do tych, którzy nie mają ochoty poddawać się takiej or-

ganizacji; intencja dominacji jest od samego początku wpisana w jego naturę. Po drugie, deklarują otwarcie samoograniczenie, ale deklaracje są gołosłowne: nie można spełniać roli organizatora wszystkiego, a jednocześnie głosić zasadę nieprzesądzania kwestii szczegółowych. Takie kwestie szczegółowe liberalizm przesądza i to nierzadko kontrowersyjnie.

W tym zakresie, w jakim liberalizm stwarza ramy współpracy, jest więc najbardziej podatny na zarzuty. Jego ambicje są bowiem ogromne i coraz bardziej apodyktyczne. Od samego początku, przynajmniej od Johna Locke'a, liberałowie – deklarując, iż na sercu leży im wyłącznie wolność jednostki – wypowiadali się kategorycznie na temat tego, jak nie powinno wyglądać państwo, społeczeństwo, życie wspólnotowe i umysłowo-duchowe. Przynajmniej równie często głosili poglądy pozytywne, a więc jak mają funkcjonować instytucje polityczne, ale także rodzina, szkoła, stosunki między rodzicami i dziećmi, między człowiekiem i Bogiem, jak powinny działać Kościoły i jakie doktryny są dopuszczalne. Poglądy w rodzaju „nie wiem” czy „rozstrzygnięcie wykracza poza przyjęte założenia” nie pozostawały w zwykłym wyposażeniu liberałów. W „systemie wolności”, który sobie stworzyli, wszystko było wiadome.

Wystarczy przeczytać dzieła epistemologiczne, teologiczne oraz edukacyjne Locke'a. Niemal każdy aspekt życia ludzkiego jest tam uregulowany, rozstrzygnięty i przesądzony. Nie wolno ograniczyć się do ustroju politycznego. Liberalne muszą być teologia, edukacja, rodzina, obyczaje, prawo, kościoły, stosunki między dwojgiem ludzi. Od ładów ogólnoswiatowego po szkołę gminną – wszędzie pojawia się liberał z nachalną ofertą stworzenia ram. Jeśli coś nie będzie liberalne, to – taki wniosek wylania się z lektury Locke'a i jego następców – ów naturalny system wolności nie utrzyma się i odrodzi się tyrania. Liberalne ramy współpracy nie ograniczają się więc do państwa, czy kontynentu, ale mogą i niezwykle często bywają reprodukowane w małych wspólnotach czy strukturach, które w liberalnym sumieniu uchodzą za niewystarczająco liberalne.

Pojawiającym się okazjonalnie deklaracjom, że liberalne ramy dotyczą wyłącznie ogólnych struktur prawnych, pozostawiając wolność człowiekowi w określaniu życia wspólnotowego, nie należy ufać. Nieliberalne struktury nie są akceptowane, bo nie ma dobrego powodu, by liberalnych zasad nie stosować, na przykład, do szkoły, rodziny, czy związków wyznaniowych. Jeśli owe zasady określają relacje między jednostkami, to zapory blokujące ich stosowanie w mniejszych strukturach muszą się ostatecznie okazać iluzoryczne. Można głosić pogląd, iż w społeczeństwie liberalnym istnieje miejsce na nieliberalny model rodziny i szkoły, ale presja instytucjonalna i prawna idzie w tym kierunku, by owe modele przekształcić.

Istnieją zresztą dla realizacji owego celu skuteczne i często wykorzystywane narzędzia, a najbardziej znanymi są jednostkowe uprawnienia, zwane prawami jednostek. Teoretycznie można sobie wyobrazić, iż ktoś, kto uznaje owe uprawnienia za podstawowe, powstrzymuje się od czynienia z nich użytku dla zmiany istniejących nieliberalnych struktur. Jednak owo powstrzymywanie się będzie zawsze ledwie aktem dobrej woli, który w każdej chwili może być zmieniony. Liberal może okazać wielkoduszność wobec takich struktur, ale będzie je pilnie obserwował, głównie po to, by w odpowiedniej chwili – gdy jego tolerancja się skończy – zaingerować. W żadnym razie nie będzie uczył się od owych nieliberalnych doświadczeń, bo w świetle koncepcji uprawnień indywidualnych takie doświadczenia są moralnie skazane.

4.

Oczywiście, każdy system ma konsekwencje dla wielu obszarów życia. Liberalizm nie jest tutaj wyjątkowy. Wyróżnia go natomiast założenie – niekiedy wypowiedane z naiwnością – iż nie ingeruje on w materię społeczną, lecz jedynie ułatwia ludziom to, co oni sami chcą zrobić. Tak jak Locke czuł się zobligowany do wypowiedania, czy uczenie łaciny i greki sprzyja wolności w wychowaniu młodego człowieka, czy ją podważa, tak współcześni liberalowie czują się zmuszeni do wypowiedania w niezliczonych

przypadkach szczegółowych – od pasów w samochodzie po handel świerszczykami – tropiąc wszędzie zagrożenia wolności oraz wskazując sposoby ich uniknięcia. Dzięki swojemu systemowi potrafią wszak bezbłędnie zidentyfikować każdy konkretny i najbardziej odległy geograficznie i historycznie przykład, a tkwiąca w nich wyzwoleńcza pasja każe im owe domniemane naruszenia wolności naprawić, lub przynajmniej napiętnować.

Stąd często liberałowie dostrzegają przeszłość jako sytuację oburzającego braku swobód, co dla nich oznacza: po pierwsze, stan, kiedy ludzie nie mogą robić tego, czego pragną i w czym widzą swój interes, a po drugie, stan, w którym nie obowiązuje system liberalny, jaki został wymyślony przez teoretyków, a jaki pojawiał się w świecie realnym okazjonalnie i przejściowo. Pora zatem – twierdzą – aby wolność wreszcie zatriumfowała, przy czym triumf dotyczyć ma obu wspomnianych aspektów: wszyscy ludzie uzyskają wolność, zaś w społeczeństwach zapanuje ustrój liberalny. Lecz obie te rzeczy nie są wcale równoznaczne. Ponieważ nikt nie może naprawdę wiedzieć, jak zachowują się ludzie pragnący robić to, czego chcą, ani czy taka sytuacja byłaby w istocie korzystna, liberałowie oceniają świat pod kątem realizacji ich rozstrzygnięć ustrojowych, każąc nam wierzyć, iż jest to zgodne z pragnieniami ludzkimi.

Liberałowie zatem nie tyle ułatwiają ludziom to, co ci chcieliby robić, ile mówią im to, co powinni robić, gdyby przyjęli liberalne przesłanki, nawet jeśli by owych chęci nie byli świadomi lub uważali je za błędne. W ten sposób liberałowie – a w każdym razie znaczna ich część – godzą w swoim umyśle i w swoim sumieniu dwie tendencje, których faktycznie pogodzić się nie da: pragnienie radykalnego przekształcenia istniejącej rzeczywistości oraz zgodę na jej swobodne rozwijanie się we własnym tempie i rytmie. Tych dwóch tendencji zwykle nie rozróżniają i dlatego swoje gigantyczne projekty konstruktywistyczne podają często jako proste konsekwencje oczywistej zasady, że każdy człowiek robi to, na co ma ochotę.

To tłumaczy, jak sędzę, paradoks, jaki obserwujemy w dzisiejszych społeczeństwach, polegający na tym, iż język liberalny, jaki w nich dominuje to w gruncie rzeczy język konieczności, a nie język wolności. Jest nie tylko ostro moralistyczny i doktrynerski, ale faktycznie zawiera system nakazów i przepisów, jakim społeczeństwa – pod groźbą moralnej i politycznej anatemy – mają podlegać. Sprzeciw wobec tego systemu traktuje się jako zamach na wolność, a nie jako zdrowy wyraz niechęci wobec nadmiernej kodyfikacji ludzkich zachowań i obyczajów.

Liberalizm jest bodaj jedynym współczesnym kierunkiem, który zachował skłonności utopijne i którego przedstawiciele, od Nozicka i Rothbarda po Rawlsa, otwarcie oraz bez ironii używają słowa „utopia” dla określenia swoich projektów. Tylko tutaj powstają jeszcze wielkie zamysły ostatecznego systemowego rozwiązania wszystkich problemów organizacji zbiorowości. Zamyśłem tym towarzyszy przekonanie, iż wolne są od tradycyjnych grzechów wszelkiej utopii i wielkich politycznych konstrukcji, gdyż nie regulują ludzkiego życia, lecz pozwalają mu swobodnie rozwijać się. Trudności pogodzenia idei wielkiej rekonstrukcji z ideą swobodnego rozwoju są niemożliwe do przewyciężenia. Aby stworzyć utopię, czyli system ostatecznie rozwiązujący podstawowe problemy organizacji społeczeństwa, należy dokonać zasadniczej restrukturyzacji życia zbiorowego w jego obecnej formie. Dokonując takiej restrukturyzacji nie można jednocześnie twierdzić, iż umożliwiamy ludziom, by robili to, czego pragną. Taka restrukturyzacja gospodarki, edukacji, systemu sprawiedliwości, instytucji społecznych i wielu innych rzeczy zawsze opiera się na arbitralnym przekonaniu, iż ludzie będą się zachowywać zgodnie z oczekiwaniami reformatorów i że zaaprobują stworzoną strukturę jako swoją własną.

5.

Wielu liberalów, zwłaszcza w ostatnich dziesięcioleciach, głosząc nieustannie pochwałę pluralizmu posługuje się tak naprawdę nie pluralistyczną, lecz dualistyczną wizją rzeczywisto-

ści: z jednej strony widzą pluralizm, z drugiej – monizm. Dotyczy to nie tylko sytuacji obecnych, ale także przeszłych i, zapewne, przyszłych. Po tej pierwszej umieszczają siebie i swoich sprzymierzeńców, a po drugiej – Adolfa Hitlera, Chomeiniego, talibów, faszystów, autorytarystów, skinów, palkarzy, fundamentalistów oraz szczególnie często wszelkich świadomych i nieświadomych zwolenników nietolerancji. Ten podział stał się tak powszechny, tak narzucający się współczesnemu myśleniu, że posługują się nim ludzie, którzy o liberalizmie niewiele wiedzą, a którzy traktują to jako oczywistą pratezę moralności. Ktokolwiek nie kwalifikuje się jednoznacznie do obozu wolności, ten potencjalnie, a często aktualnie znaleźć się musi prędzej czy później po stronie drugiej.

Weźmy bardzo znany, lecz bardzo niedobry esej Izajasza Berlina *Dwa pojęcia wolności*. Ze szkicu tego dowiedzieć się można, że zwolennicy tzw. wolności pozytywnej tworzyli teorię, którą można było przekształcić w polityczny autokratyzm. Jeśli więc ktoś twierdził, że, na przykład, w człowieku wyższa część duszy winna panować nad niższą, to można było na tej podstawie wyciągnąć wniosek, iż pewna instytucja lub pewna grupa ludzi ma prawo przejąć władzę i narzucić reszcie jakiś ideologiczno-polityczny system monistyczny. Rozumowanie takie – niezmiernie często występujące – można by nazwać argumentem równi pochyłej. Za jego pomocą da się skompromitować każdą teorię, jako że trudno przewidzieć polityczne konsekwencje jakiegokolwiek tezy metafizycznej, etycznej czy antropologicznej, w tym konsekwencję najgorszą. Berlin rozprawia się w ten sposób z najważniejszymi myślicielami w historii filozofii.

Jeśli tak prostacki schematyzm występuje u Izajasza Berlina, człowieka subtelnego, wspaniale wykształconego i wykwintnego, to łatwo wyobrazić sobie, co się dzieje, gdy podobne narzędzie znajduje się w rękach osób odbiegających daleko od klasy oksfordzkiego uczonego. Masowe rozpowszechnienie liberalizmu powoduje odpowiednio wielką degradację myśli.

Przykład Berlina dobrze pokazuje, skąd bierze się owa tendencja do natarczywego mieszania się liberalistów do wszystkiego i apodyktycznego wypowiedania negatywnych lub pozytywnych opinii. Bierze się ona z prostoty kryterium, które ze swojej istoty jest polityczne. Liberal nie zastanawia się, czy jakieś rozwiązanie jest dobre, ale czy jest bezpieczne. A ponieważ w świetle argumentu równi pochyłej nic nie jest bezpieczne, liberal ma zawsze pełne ręce roboty i nie ustaje w napominaniu innych, żywych lub martwych. Jest paradoksem, iż teoria, która w zamyśle miała uwolnić człowieka od polityki, stała się jednym z głównych narzędzi polityzacji myślenia i obyczaju. Taki sposób myślenia okazał się zaraźliwy: ogromna liczba ludzi zajmuje się dzisiaj głównie tym, co jest lub może być dyskryminujące dla kogoś, co jest lub może być ograniczeniem czyichś swobód i uprawnień, co jest lub może być odbierane jako represja. W świecie dzisiejszym, o tyle, o ile upodabnia się do modelu liberalnego, niemal każde słowo, zachowanie czy idea mogą być odczytane jako polityczne zagrożenie dla kogoś lub czegoś.

Wydawałoby się – pozostając przy przykładzie z tekstu Berlina – że problem tego, co w człowieku wyższe i niższe, jest problemem nie tylko teoretycznie uprawnionym, ale na tyle ciekawym, że warto go podnosić, starając się dociec prawdy. Ostatecznie tym zajmowała się filozofia przez większą część swoich dziejów, a poczynione rozstrzygnięcia w sposób zasadniczy wpływały na kształt europejskiej kultury i wprowadzane systemy edukacji. Stwierdzenie, iż jest to problem niebezpieczny, ponieważ może prowadzić do uznania hierarchiczności natury ludzkiej, a to z kolei do narzucenia hierarchizacji społecznej, jest nie tylko niemądre, ale nadto fałszywe. Sugeruje ono bowiem, iż może istnieć taki system edukacyjny i taki układ społeczny, który nie będzie rozstrzygał problemu hierarchizacji aspektów ludzkiej natury, a pośrednio hierarchizacji życia społecznego. Powstrzymanie od wiążącego wypowiedania się na ten temat jest także formą rozstrzygnięcia, i to dość kontrowersyjnego. W edukacji,

która by się na takim rozstrzygnięciu opierała, nie będzie niczego ani wyzwalającego, ani inspirującego, ani uszlachetniającego.

6.

Niektórzy filozofowie liberalni wierzą, iż zajmują neutralną pozycję, inni takiej wiary się wyzbyli. Wszyscy jednak uważają się za lepiej od innych kwalifikowanych do wyznaczania reguł współżycia. Chcieliby się więc widzieć w roli policjanta regulującego ruch, przy czym w tym przypadku jest to ruch powszechny ludzi, instytucji, a nawet obyczajów, idei i myśli. Twierdzą, iż do tej funkcji nadają się najlepiej, gdyż znają taki sposób regulacji, który pozwoli na znacznie większą swobodę poruszania się wszystkich podmiotów. Zachęcają więc nas, byśmy nie słuchali dotychczasowych zasad, gdyż te są zbyt represywne. Starają się zamiast nich stworzyć bezkolizyjne zasady nowe, ale wobec coraz większego ruchu, po części wywołanego przez nich samych, mają coraz większe trudności z uzyskaniem owej bezkolizyjności. Zadanie to jest nie do wykonania, mimo że niektórzy z liberalów dokonują intelektualnej ekwilibrystyki przypominającej wysiłek uczynienia z koła kwadratu bez utraty kolistości. Dobrym przykładem jest tutaj John Rawls, filozof, który przez kilka dekad swojego życia dokonywał kolejnych przymiarek do owego rozwiązania, kolejnych rewizji i precyzacji, by w końcu przyznać pośrednio, że uniwersalnego rozwiązania znaleźć się nie da.

Na domiar złego liberalowie – ludzie w gruncie rzeczy intelektualnie prostoduszni – stają się zupełnie bezradni wobec wszystkich mistyfikacji dzisiejszego świata, dokonywanych ze złą wolą i z niemądrych przesłanek. W ciągu ostatnich stu lat pojawiły się różne mniej lub bardziej podejrzane koncepcje i ideologie, które umożliwiają wskazywanie coraz to nowych form represyjności. Nie ma takiej mniejszości, która nie mogłaby dzisiaj, powołując się na taką czy inną teorię, dowodzić zasadnie, iż czuje się dyskryminowana. Pojęcie „niedyskryminowania” trafiło nawet do projektu konstytucji europejskiej jako kategoria szczególnie wyróżniona. Słowo „wykluczenie” stało się najcięższym z ciężkich

grzechów, choć nikt na świecie nie wie, co ono może oznaczać, a zatem oznacza cokolwiek.

Jest dzisiaj niezwykle trudno orzec, kto jest liberałem, a kto nie jest, gdyż retoryka emancypacyjna stała się powszechna. Występowanie przeciw „dyskryminacji” i „wykluczeniu” często jednoczy ludzi, którzy z rozmaitych głębszych powodów powinni się różnić. Stąd powstaje wrażenie, iż obecnie niemal wszyscy są w jakimś sensie liberałami, a kto nie jest, ten należy do innej obcej i groźnej rasy. Nie znaczy to, iż wszyscy na takie miano powinni zasługiwać. Kooptacja, by dać przykład, Michela Foucaulta czy nawet (słowo honoru!) Fryderyka Nietzschego do grona liberałów, jaką można dzisiaj spotkać, wydaje się przekraczać granice dorzeczności. Podobnie jest w przypadku większości ruchów seksualnych i ekologicznych.

Relacja między kooptującymi a kooptowanymi jest tutaj jednostronna. Różne radykalne grupy emancypacyjne – na przykład feministki czy walczący homoseksualiści – nie mają szczególnej sympatii do liberalizmu, choć z jego języka i narzędzi chętnie korzystają; nie mają zaś do niego sympatii, ponieważ jawi się im jako zbyt racjonalistyczny i uporządkowany. Liberalowie natomiast wyraźnie chętni są objąć swoją troską i swoim systemem wszystkie tego typu emancypacyjne grupy, najpewniej podając się szantażowi hasła wyzwolenia i swobód. Liberalizm, który by odrzucił roszczenia feministek i walczących homoseksualistów jako absurdalne, zapewne doznałby – w oczach swoich wyznawców – autokompromitacji. Dlatego liberałowie bez wahania i bez refleksji akceptują retorykę grup wyzwolenicznych, ale także ich żądania oraz, pośrednio, ideologię. Przyjmują więc – zgodnie ze swoimi politycznymi predylekcjami – że feministki stanowią polityczną reprezentację kobiet w ogóle, zaś aktywiści homoseksualni – polityczną reprezentację wszystkich ludzi o skłonnościach do tej samej płci. Społeczeństwo, w którym obie te grupy nie mają swojego przedstawicielstwa, przedstawia im się jako coś horrendalnie sprzecznego z ideą wolności. Fakt, że od

samego początku to rozumowanie jest wadliwe, bywa zwykle ignorowany.

7.

Efektom takiego układu jest ogólny wzrost chaosu wynikłego z rosnących i niemożliwych do zaspokojenia roszczeń. Liberalowie z powstałym balaganem nie dają sobie więc rady, sami go pośrednio powiększając. Wspinają się zatem na kolejne metapozioimy, by znaleźć kolejne zasady bezkolizyjnego ruchu. Powoduje to nie tylko jałowość ich rozważań, ale także oderwanie od rzeczywistości. Zachwianiu ulegają więc najbardziej elementarne proporcje. Organizacje zajmujące się ochroną swobód z równą gorliwością piętnują tortury, co rodzicielski klaps, a przymusową ateizację w komunizmie zestawiają z obecnością symboli religijnych w sferze publicznej społeczeństw zachodnich. Każę się nam też wierzyć, iż swoboda pornografii jest dzisiaj miarą wolności słowa. Kiedyś taką miarą był Solżenicyn, zaś dzisiaj uczeni mężowie dokonują cudów pomysłowości intelektualnej, by wskazać zasadę, wedle której ograniczenie pornografii wynika z tego samego odruchu co cenzurowanie Solżenicyna, a więc swobody dla pornografów są pochodną tego samego odruchu moralnego i tej samej normy, która umożliwia publikowanie Solżenicyna. Większość *causes célèbres* dzisiejszych bojów o swobody ociera się o podobny ładunek absurdu.

Klasycy liberalizmu, tacy jak John Stuart Mill, wyobrażali sobie, iż broniąc marginesu i ekscentryczności umożliwią niezwykłą eksplozję twórczości, bogactwo doznań, silną stymulację intelektualną i nie kończącą się erupcję rozświetlających prawdę argumentów. Ta obietnica już dawno została zarzucona, bo rzeczywistość jej nie potwierdziła, a dzisiejszy umysł uległ znudzeniu. Liberalizm stał się ciężką od rutyny doktryną, niemającą nic wspólnego z zapowiadaną orgią dzieł sztuki i filozofii oraz mnogością tożsamości. Zamiast tego mamy w świecie nadprodukcję tandety, chamstwa, szmiry, hucpiarstwa i politycznych ideologii. Oczywiście w przeszłości ilość takich rzeczy była również pokaz-

na. Dzisiaj nowym czynnikiem są sami liberałowie, którzy – z braku lepszego zajęcia, ale za to z wielkim hałasem – próbują zmuszać do inkluzji tego wszystkiego w całość życia zbiorowego, strasząc wszystkich mających zdrowy rozsądek, że ci prędzej czy później staną się zwolennikami Adolfa Hitlera, jeśli owej inkluzji będą się opierać.

Niegdyś wizjonerzy kipiącego energią twórczą pluralizmu, stając pryncypialnie po stronie rzeczy niewartych obrony, przekształcili się w siłę, która pod hasłem walki z monizmem stara się zneutralizować lub przynajmniej zdyskwalifikować wszystkie oryginalniejsze myśli. Liberałowie będą bronili najgłupszych przejawów działania ludzkiego, starając się w swoim wielkodusznym protekcyjnalizmie znaleźć dla nich miejsce w świecie rządzonym przez ich zasady bezkolizyjnego ruchu. Ale wielkoduszość mija, kiedy stykają się z czymś, co – nieważne jak wartościowe – zagraża ich monopolowi. Wówczas natychmiast straszą Hitlerem i obozami koncentracyjnymi. Kto nie wierzy, jak dalece zamknięty na jakiegokolwiek bodźce intelektualne jest liberalizm, niech przeczyta Stephena Holmesa – autora mieszczącego się w dzisiejszej elicie nurtu – jak rozprawia się ze wszystkimi ciekawszymi koncepcjami nieliberalnymi współczesności. Daniel Lindenberg kojarzy sobie dzisiejszych krytyków liberalizmu z kryptofaszystami, a nawet faszystami po prostu. Trudno znaleźć liberała, który swoich przeciwników ostatecznie nie sprowadziłby do faszyzmu, mroków średniowiecza, Hitlera, czy w najlepszym razie, arystokratycznego zamordyzmu.

8.

Czy liberałowie wiedzą o swoich słabościach? Część liberałów uświadamia je sobie z większą lub mniejszą wyrazistością. Nazwałbym ich liberałami subtelnymi, którzy – jak Rawls – szczerze i uczciwie próbowali znaleźć bezkolizyjne zasady ruchu i dać sobie radę przynajmniej z częścią kłopotów, w jakie teoria ich wikła. Liberałowie subtelni uważają, że teoria w swoim jądrze jest dobra, że sama dostarcza narzędzi do rozwiązania zrodzonych

przez siebie problemów, że dzięki starannej pracy umysłowej oraz roztropności będzie można ją udoskonalić, a tak udoskonaloną zwolnić z większości zarzutów. Podtrzymują pogląd, iż jest to jedyna teoria zdolna do nadania ram współpracy dzisiejszemu społeczeństwu i jedyna, jaka ma szansę zostać przez większość zaakceptowana. Niepowodzenia w rozwiązywaniu problemów nie osłabiają ich zapału i nie podważają ani poczucia wielkiej misji, ani wiary w historyczne przeznaczenie liberalizmu.

Ale istnieją także liberalowie niesubtelni, którzy ignorują paradoksy koncepcji i nie przejmują się krytyką. Ich pogląd można oddać tak: „Wszystkie te paradoksy to zawracanie głowy. Mamy w nosie metapoziomy, inkluzje i poszukiwania neutralności. Świat ma być liberalny i już, bo taki świat jest dobry i my mamy rację. Wszystkich nieliberalów trzeba możliwie bezboleśnie zneutralizować”. To, co u subtelnych liberalów jawiło się jako problem, u liberalów niesubtelnych przedstawiane jest jako rozwiązanie. Ci, którzy pod takim rozwiązaniem się podpisują, wyrażają odwieczne marzenie swoich poprzedników o lepszym świecie. Nie chodzi więc o formy współpracy, ale o wszystko, czyli o ludzkie umysły, o obyczaje, o instytucje, o związki rodzinne, o życie intymne, a także o sztukę i Pana Boga.

Świat taki, liberalny od początku do końca, na wszystkich swoich poziomach i we wszystkich swoich aspektach, będzie przypominał – jak pisał kiedyś jeden z owych niesubtelnych autorów, Stephen Macedo – jedną wielką Kalifornię. Zniknie z niego wszystko, co do tej pory przeszkadzało liberalom, a więc wszystkie nurtujące umysł ludzki tajemnice o relacji człowieka ze światem, tajemnice, które z taką przenikliwością opisywali nieliberalni geniusze intelektu i wyobraźni, a które zostały już wielokrotnie zdemistyfikowane jako politycznie niebezpieczne. Oczywiście, Macedo przyznaje, że świat taki nie będzie wszystkich zadowalał i może wydać się niektórym płaski i sterylny. Ale na metafizyczne rozterki zbyt dociekliwego umysłu, na niepokoje związane z tajemnicą bytu, na dylematy towarzyszące poszukiwaniu prawdy i sensu, amerykański liberal ma praktyczne rozwiązanie będące

czymś w rodzaju kalifornijskiej wersji pigulek Murti-Binga: aby osłabić nurtujące nas z wątpienia możemy pójść zagrać w golfa, napić się piwa, lub zabawić na pikniku. Wówczas – należy mniemać – słabości liberalizmu staną się zapewne również błahe lub niewidoczne.

Każda orientacja ma takie wyobrażenie pigulek Murti-Binga, na jakie pozwala jej horyzont myślowy.

PRAWO DO WSZYSTKIEGO

1.

„Mam do tego prawo”. Wystarczy otworzyć jakikolwiek dziennik lub tygodnik, oglądać program publicystyczny, by natknąć się na podobne wyrażenia. Czy aktywiści homoseksualni mieli prawo wyjść na ulicę i demonstrować? Czy osoby tej samej płci mają prawa do ożenku? Czy prasowy obrzydliwiec ma prawo pisać obrzydliwości o osobie powszechnie szanowanej? Czy Kowalski ma prawo domagać się zatajenia informacji o jego teczce w IPN-ie, a Nowicki je ujawniać? Czy artysta ma prawo wystawiać publicznie rzeczy obsceniczne nazywając je sztuką? Czy nauczyciel miał prawo ukarać ucznia i czy uczeń miał prawo odmowy pisania klasówki? Czy policja ma prawo zatrzymywać podejrzenie wyglądających młodocianych wałęsających się po nocy?

Przyzwyczajaliśmy się do tego języka i do tego sposobu myślenia, i dlatego rzadko zastanawiamy się, jakie to ma konsekwencje. Zwróćmy więc uwagę, że posługiwanie się kategorią praw, czy, jak powinniśmy raczej mówić, uprawnień, czyni większość naszych dyskusji bezsensownymi, a w każdym razie mało interesującymi. Pytanie – powiedzmy – czy artysta X miał prawo obrażać dobry smak, lub czy lesbijki mają prawo demonstrować, zwykle narzuca odpowiedź pozytywną. Powiedzenie, że ktoś nie miał prawa oznacza, że należy go wsadzić do więzienia lub przynajmniej ukarać grzywną. Człowiek, który takich praw odmawia, staje się więc niemal natychmiast osobą antypatyczną, niezależnie od posiadanych racji. Ale przecież w dyskusji może nam niekoniecznie chodzić o więzienie czy grzywnę dla adwersarza, ale, na przykład, o słusność czy niesłusność, o piękno i brzydotę, o dobro i zło, o prawdę i fałsz.

Odpowiedź pozytywna zaś zmusza nas do ignorowania wszystkich konsekwencji wykorzystywania przez ludzi swoich uprawnień. Po mojej stronie może być racja, piękno, prawda i co tam jeszcze, natomiast jeśli mój adwersarz ma prawo, to owe

wartości na nic się nie zdadzą ani mnie, ani jemu, ani nikomu. Jeśli artysta miał prawo do robienia tego, co robił, to traci sens uzalanie się nad ewentualnymi konsekwencjami jego działań. „Przecież to szkodnik” – można by powiedzieć, lecz natychmiast spotka nas zamykająca usta replika „on miał do tego prawo”. Można wypisywać tomy o nedorzeczności pomysłu przyznania homoseksualnym związkom statusu małżeństwa, ale jeśli uznamy, że homoseksualiści mają „prawo do małżeństwa”, to całe to pisanie zostaje unieważnione jednym prostym zabiegiem. Można wypisywać dysertacje o moralnej niedopuszczalności usuwania płodu, ale decyzja zakwalifikowania takiej praktyki jako „prawa kobiety do aborcji” pozbawia owe dysertacje wszelkiej mocy sprawczej.

Język uprawnień unieważnia problem odpowiedzialności. Róbnmy to, do czego mamy prawo, a reszta nas nie obchodzi.

2.

Nowożytny traktaty i dokumenty, które zainicjowały wielki ruch uprawnień, posługiwały się przynajmniej dwiema wizjami państwa. Wedle pierwszej z nich, państwo, nawet najlepsze, stanowi zagrożenie dla człowieka, gdyż ma przyrodzoną skłonność rozszerzania zakresu swojej władzy. Stąd trzeba wyznaczyć mu jednoznaczne granice. Obszar, do którego nie ma ono dostępu to właśnie uprawnienia jednostek. Mogę mówić, co chcę, wyznawać religię, jaką chcę, cieszyć się nietykalnością osobistą, być pewny, że nie zostaną skazany bez procesu ani poddany torturom, itd.

W drugiej wizji, państwo stanowi gwarancję mojego bezpieczeństwa i dobrobytu oraz narzędzie realizacji rozmaitych roszczeń, jakie mogę zasadnie zgłaszać, a jakie do tego bezpieczeństwa i dobrobytu są niezbędne. Te właśnie roszczenia nazywamy prawami. Mogę więc domagać się, aby państwo zagwarantowało mi opiekę zdrowotną, bo jak jej nie będę miał to moje człowieczeństwo będzie zagrożone, a także bezpieczeństwo socjalne, możliwość samorealizacji, wykształcenie i wiele innych rzeczy.

Łatwo dostrzec, iż obie wizje są niemożliwe do pogodzenia. Wedle jednej z nich państwo jest potencjalnie największym zagrożeniem i winno być ograniczone; wedle drugiej, państwo jest instytucją dobroczynną, która powinna spełniać moje oczekiwania. Wedle pierwszej, zdanie „mam prawo do czegoś” oznacza „mogę to robić i państwo nie może mi tego zakazać”; wedle drugiej, „mam prawo do czegoś” znaczy „powinienem to mieć i państwo musi mi tego dostarczyć”. Obie te wizje są nie do pogodzenia, ale równie łatwo dostrzec, że to one obie charakteryzują współczesne myślenie o państwie. Zakładamy wszak, że ma się ono do naszych spraw nie wtrącać, a jednocześnie wiele dobrego dla nas czynić; staramy się go ograniczyć, a jednocześnie pozwalamy mu się rozrastać.

Nieprawdą jest, że tak rozrośnięte państwo to fenomen komunistyczny. Proces rozrostu struktur urzędniczych nasze uprawnienia dokonuje się w całym świecie zachodnim. Ale im bardziej się rozrasta, tym bardziej nam zagraża, a im bardziej zagraża, tym energiczniej domagamy się ochrony przed nim. Przed kilku laty pewien angielski filozof porównał klasyczny model nowoczesnego absolutyzmu, jakim było państwo-Lewiatan Hobbesa, ze współczesnym państwem opiekuńczym i wyszło mu, że to dzisiejsze instytucje głębiej wnikają w życie ludzkie, niż Hobbesowski suweren.

3.

Nie jest to jedyny kłopot z uprawnieniami. Prawa człowieka, zarówno negatywne, czyli te, które mają nas chronić przed państwem, jak pozytywne, a więc te, które państwo ma nam zapewnić, mają tendencje do mnożenia się i do popadania w swoją karykaturę.

Kto pamięta retorykę praw człowieka z czasów komunizmu, włączoną przez prezydenta Cartera do programu amerykańskiej polityki zagranicznej, ten wie, że miała ona doniosłe znaczenie dla ruchów anty-totalitarnych na świecie. Protestować przeciw łamaniu praw człowieka znaczyło walczyć z cenzurą, terrorem,

arbitralnością władzy i innymi formami bezprawia. Do pewnego stopnia wszystkie ruchy anty-totalitarne były ruchami na rzecz praw ludzkich. Tak zresztą dzieje się dotąd w wielu krajach, gdzie nadal panuje bezprawie i gdzie ci, którzy przeciw temu występują zasługują na powszechny podziw.

Rzecz staje się bardziej problematyczna, gdy o uprawnieniach mówimy w społeczeństwie praworządnym. O ile bowiem określenie „działacz na rzecz praw człowieka” w państwie bezprawia wywoływać musi jak najlepsze skojarzenia, o tyle „działacz na rzecz praw człowieka” w państwie prawa wywołuje u niektórych – a w każdym razie u piszącego te słowa – skojarzenia niekoniecznie najlepsze. Nie będzie specjalnie szokujące twierdzenie, że w Ameryce ludzie w ten sposób określani to zwykle radykałowie o silnych skłonnościach do doktrynerstwa. Kto nie chce się nazwać anarchistą, radykałem, czy rewolucjonistą, to najczęściej ogłasza się obrońcą praw człowieka. Pod takim szyldem występują Chomsky, Angela Davis, a także niezwykle głośna i aktywna organizacja American Civil Liberties Union.

Nie twierdzę, że tak jest w Polsce, ale sądzę, iż warto w tym względzie mieć się na baczności, bo znajdujemy się gdzieś pomiędzy rzeczywistością komunistyczną, w której zwalczaniu kategoria praw człowieka odgrywała doniosłą rolę, a typowym społeczeństwem zachodnim, gdzie kategoria ta ulega karykaturze.

4.

By nie być gołosłownym. Prawo do wolności słowa – jedno z najważniejszych uprawnień negatywnych – oznaczało dla antypeerelowskiej opozycji swobodę wypowiedzania się w fundamentalnych kwestiach państwa, możliwość wydawania Solżenicyna, opisywania rzeczywistości i poszukiwania prawdy. Te wszystkie rzeczy już mamy, a kraje zachodnie zdobyły je długo przed nami. Czy prawo do wolności słowa straciło sens? Obecnie batalie wokół tej kwestii dotyczą głównie tego, czy można publicznie zachować się chamsko (na przykład, obrażając papieża), być obscenicznym, bluźnić i rozpowszechniać pornografię. Alan Dershowitz,

znany prawnik z Harvardu, bronił twórców pornografii, powołując się na Pierwszą Poprawkę amerykańskiej konstytucji, a inni postępują podobnie. Dawny zakaz publikacji *Sołżenicyna* i dzisiejszy zakaz publikacji pornografii są kwalifikowane jako taki sam objaw cenzury. Wystarczy przejrzeć w Internecie strony poświęcone Pierwszej Poprawce, by stwierdzić, jakich zachowań wolność słowa i wyznania dzisiaj broni. W Polsce posłowie SLD bronili dostępności pornografii, powołując się na wolność do informacji, co jest jeszcze bardziej groteskowe, zważywszy, iż poprzednie wcielenia owej partii były największymi w całej historii Polski gwałcicielami swobody wypowiedzania się i wolnego dostępu do informacji.

Uprawnienia mają też skłonność do cudownego rozmnażania się. Prawo do aborcji zostało w Ameryce wywiedzione z prawa do prywatności, co jest oczywiście absurdem. Skąd wzięło się prawo do prywatności, nie wiem. Zapewne stanowiło ono konsekwencje jakiegoś innego prawa, być może któregoś z podstawowych uprawnień człowieka. W pewnym momencie pojawiło się uzasadnienie aborcji jako pochodna praw reprodukcyjnych kobiety. Skąd się wzięły prawa reprodukcyjne kobiety, czym są i co je uzasadnia, nie wiadomo. Czy prawa kobiety to coś takiego jak prawa człowieka, tyle, że dotyczące kobiet? A może to coś porównywalnego z prawami ucznia, czy prawami pacjenta? Na ten temat uczeni mężczyźni i uczone białogłowy prowadzą subtelne dysputy.

Wszystkie te przejścia od praw podstawowych do praw szczegółowych, wszystkie te wywody i aplikacje, są arbitralnymi konstrukcjami prawników i prawodawców. Nie da się uzasadnić prawa do aborcji poprzez prawo do prywatności, jak również nie da się wywieść „praw reprodukcyjnych” z podstawowych praw ludzkich – zapewne nie da się w ogóle dobrze usankcjonować czegoś takiego jak „prawa reprodukcyjne” – a wszelkim istniejącym uzasadnieniom można przeciwstawić równie przekonujące uzasadnienia przeciwne. To samo można powiedzieć o „prawie do śmierci”, czy innych szeroko dyskutowanych dzisiaj upraw-

nieniach. Przeczytałem, że sąd amerykański orzekł, iż nastolatka ma prawo usunąć płód bez wiedzy rodziców. Skąd sąd o tym wie, to wykracza daleko poza możliwości umysłowe zwykłego filozofa.

Z kolei przymiarki do nadania związkom homoseksualnym charakteru małżeństwa wywodzi się zazwyczaj z kategorii równości praw cywilnych – u nas i za granicą – co jest kolejnym absurdem. Oznacza bowiem, że prawa cywilne, a więc nie przyrodzone, umożliwiają dowolne manipulacje instytucją małżeństwa. Dlaczego zatem wykluczać z tej równości praw poligamistów i kazirodców? Wszystko wskazuje, że z czasem bojownicy o równość praw również i ich wezmą pod swoją opiekę.

Niekiedy szaleństwo uprawnień przybiera formy farsowe, jak w przypadku prawa do fryzury, a nawet do dredów, które, jak mogłem przeczytać w pewnej postępowej gazecie, mają polscy gimnazjaliści. Można by to obśmiać jako przejaw doktrynerstwa, gdyby nie fakt, iż owe fale entuzjazmu dla szczegółowych uprawnień rodzą armię prasowych, prawnych i biurokratycznych komisarzy, którzy będą się wtrącać do każdego choćby najrozsądniejszego zarządzenia szkolnego dowodząc, iż prawo gimnazjalisty do dredów wynika z konstytucji.

Wszystkie te zabiegi prawników i legislatorów mają więcej wspólnego z twórczością artystyczną, niż z porządnym wywodem. Nierzadko głównym czynnikiem rozstrzygającym jest światopogląd, ideologia, preferencje polityczne, czy moralistyczny entuzjazm. Tak naprawdę to one, a nie oczywista słuszność, decydują o przyjęciu kolejnych uprawnień. Kiedy jednak prawnicy, ideolodzy i legislatorzy wykreują już nowe uprawnienia, jakies „prawa reprodukcyjne”, czy prawo do fryzury, owa kreacja staje się częścią struktury polityczno-prawnej i już niewiele się da zrobić, by ją usunąć. Co więcej, powstaje wrażenie, iż owe uprawnienia wynikają z jakiejś uniwersalnej normy moralnej, że zamach na nie jest zamachem na człowieczeństwo i sprowadza nas do poziomu przedcywilizacyjnego. Kolejne wyczarowane uprawnienia stają się zdobyczą polityczną, a frazeologia praw ludzkich jest używana jako moralny szantaż. Kto ośmieli się wystąpić przeciw

równości praw, przeciw prawu do prywatności, czy prawu do dredów, jeśli wystarczająco długo i hałaśliwie ogłasza się je jako oczywistą konsekwencję praw przyrodzonych?

5.

Koncepcja praw ludzkich jest kontrowersyjna w samej swojej istocie. Dlaczego człowiek, przez sam fakt urodzenia, został obdarzony jakimiś uprawnieniami? Jedyna możliwa odpowiedź to taka, iż człowiek jest istotą szczególną i wyróżnioną. Niektórzy mówią o człowieku, iż jest obrazem Boga, a inni twierdzili, że uprawnienia dał człowiekowi Stwórca. W Powszechnej Deklaracji z 1948 roku czytamy, że człowiekowi przysługuje przyrodzona godność i że obdarzony jest rozumem i sumieniem. W Karcie Praw Podstawowych z 2000 roku pozostała godność, ale rozum i sumienie zniknęły. Rozum i sumienie wedle dzisiejszej ortodoksji to kategorie raczej podejrzane i należy się ich wystrzegać. Obecnie obowiązujące określenie człowieka jest maksymalnie rozcieńczzone i nawet odróżnianie go od zwierząt wywołuje głośne obiekcje, jako przejaw gatunkowej supremacji i zagrożenie dla praw zwierząt. Skąd więc wiemy, że człowiek ma godność, skoro niczego wiążącego o nim powiedzieć nam nie wolno?

Wydawałoby się – zgodnie ze zdrowym rozsądkiem – że im mocniejszą mamy koncepcję człowieka, tym większa podstawa przyznawania mu praw. Dzisiaj jednak w jawnej niezgodzie ze zdrowym rozsądkiem obowiązuje zależność odwrotna: to właśnie owa pozbawiona wyraźnych cech istota zwana człowiekiem otrzymuje znacznie większą ilość uprawnień, niż miał do swojej dyspozycji człowiek pojmowany jako obraz Boga, czy człowiek ujęty jako istota rozumna.

W niedawno wydanej książce *Human Rights and the Image of God*, Roger Ruston napisał, że bez osadzenia praw ludzkich w jakiejś mocniejszej koncepcji człowieka pokazującej jego potencjał rozwojowy, uprawnienia przerodzą się w subiektywne żądania kierowane do państwa i społeczeństwa. Ten proces zresztą już się dokonuje: uprawnienia stają się powoli kaprysami

rozpieszczonego dziecka, któremu rozwój cywilizacyjny przewrócił w głowie i który odkrył cudowny sposób nie myślenia o konsekwencjach swoich kaprysów. Rozmnażające się nad miarę, wyzbyte kontekstu etycznego i filozoficznego, oddane arbitralnym rządóm prawników i ideologów, uprawnienia nie tylko skłaniają człowieka do ignorowania odpowiedzialności za skutki swoich działań, ale zwalniają go z obowiązku tłumaczenia się z tego, co powiedział i zrobił.

DZIWNA WOJNA CYWILIZACYJNA

„Atak na Amerykę nie jest elementem zasadniczego konfliktu między cywilizacjami”. Ta teza – odwołująca się do sławnej pracy Samuela Huntingtona – jest dzisiaj na ustach wielu polityków i intelektualistów. Jedni i drudzy twierdzą, że wojna dotyczy terrorystów, a nie konfliktu kulturowego, że islam jest religią wolnościową, że Zachód nie jest bez winy, a więc nie może uznawać się za karzącą rękę wobec niezachodnich społeczeństw itd. Niektórzy idą jeszcze dalej dowodząc, że Zachód i islamski Wschód mają podobnych wrogów, którymi są „talibowie”, przy czym słowo to jest traktowane symbolicznie dla agresywnego religijnego fundamentalizmu. Każdy ma swoich talibów – jak mogłem niedawno przeczytać w „Rzeczpospolitej”, a także w paru innych miejscach.

Niektóre uwagi w tej materii brzmią niedorzecznie i trudno mi zrozumieć, w jaki sposób w ogóle mogły się pojawić. Jeśli Zachód miał w ciągu ostatnich dziesięcioleci kłopoty z terroryzmem, to z pewnością ich sprawcami nie byli zachodni „talibowie”, a więc nie fundamentaliści chrześcijańscy, lecz bojówkarze – najczęściej, choć nie wyłącznie, lewicowi – opętani jakąś polityczną ideologią wyzwolenia. Kim są owi chrześcijańscy terroryści-fundamentalisci, którzy zagrażają Europie i Polsce? Czy to ojciec Rydzyk wysłał swoje oddziały, aby wysadzały parlament, zabijały polityków i wyzwalały Ziemię Świętą spod panowania niewiernych? Najbardziej mordercze systemy – trzeba przypominać rzeczy elementarne – które zrodził świat zachodni, to nie były systemy chrześcijańskie, lecz antychrześcijańskie.

Mówienie o zachodnich „talibach” i o symetrii w tym względzie między Wschodem a Zachodem, jest więc nie tylko jawnym głupstwem, ale stanowi wyraz ideologicznego zacierzewienia. Przypomina mi to rozmowę sprzed kilkunastu lat, jaką odbyłem z pewnym lewicującym intelektualistą angielskim, który porównywał Margaret Thatcher do Hitlera. Zdruzgotany takim porów-

naniem, zapytałem, ile obozów koncentracyjnych założyła pani premier. Na to usłyszałem w odpowiedzi: „Nie założyła żadnego, ale jest zdolna do tego, by je zakładać”. Wprawdzie więc nasi talibowie nie robią tego, co Osama bin Laden, ale są zdolni ważyć się na podobne czyny.

Łatwo jest zrozumieć, dlaczego tak wielu ludzi – łącznie z samym Huntingtonem – zaprzecza dzisiaj istnieniu konfliktu cywilizacyjnego: większość go sobie nie życzy, nie przyniósłby on nikomu korzyści, nie ma sensu antagonizowanie przywódców arabskich, których poparcie potrzebne jest do walki z terrorystami. Są też inne przyczyny, z których nie najbliższą jest fakt, iż świat islamski – mimo rozmaitych perturbacji tożsamościowych – jest przecież w ogromnej części dłużnikiem cywilizacji zachodniej: dotyczy to technologii, nauki, idei, kultury i wielu innych rzeczy. Pod tym względem panuje oczywista asymetria: Zachód zawdzięcza światu islamskiemu nieporównywalnie mniej i pod tym względem jest siłą cywilizacyjnie dominującą.

Najdziwniejsze jest jednak to – i stanowi to bodaj główną przyczynę niechęci do rozważań nad konfliktem cywilizacyjnym – iż w publicznym dyskursie nie ma przyzwolenia na tego typu refleksje, a zachodnie elity nie tylko piętnują każdego, kto w tej sprawie powie coś wyraźniejszego (czego doświadczył Berlusconi), ale nadto zaprzeczają, iż cywilizacja zachodnia może mieć jakieś aspiracje do wyższości i do dumy ze swoich osiągnięć. Niechętnie również wdają się owe elity w dyskusję na temat istoty naszej cywilizacji. Wszystko to dowodzi, iż elity te mają niezwykle mocne przesady grupowe, które sterują ich myśleniem. Niedawnym przykładem tego był tekst Umberto Eco, przedrukowany przez jedną z naszych gazet, dający dobry wgląd w naturę współczesnego przesądu.

Okazuje się na przykład – co dobrze wiemy skądinąd i co się do znudzenia osłuchało – iż podstawowym nie kwestionowanym osiągnięciem cywilizacji Zachodu jest dostrzeganie Innego. Kłopot z podobną tezą jest taki, że zawsze towarzyszy jej długa – znacznie dłuższa od owej tezy – lista przewinień Zachodu, który,

jak można się domyślać, przez wieki nie dostrzegał Innego, przede wszystkim za sprawą chrześcijaństwa, Kościoła katolickiego, państwa narodowego oraz rozmaitych autorytarnych twórców koncepcji metafizycznych. Wynika stąd taki wniosek: jeśli główną cnotą Zachodu jest dostrzeganie Innego, to gdy już go dostrzeżemy, nie możemy się naszą umiejętnością przesadnie chwalić, bo w ten sposób zbyt skoncentrujemy się na sobie, podważymy naszą główną cnotę i stracimy możliwość dowartościowania rozmaitych innych Innych.

Kolejny stereotyp, który pojawia się przy tej okazji, to twierdzenie, iż istotą kultury zachodniej jest duch sceptycyzmu, czyli skłonność do podważania stworzonych przez siebie zasad. Nie neguję prawdziwości powyższej opinii, lecz dużo ciekawsze wydają mi się zaistniałe w kulturze zachodniej procesy dochodzenia do owych zasad oraz same zasady, niż fakt, iż bywają one kwestionowane. Z samego sceptycyzmu nic się nie narodzi, a sceptycy zawsze pojawiali się wówczas, gdy poważna robota była dokonana. Jaka była owa poważna robota w naszej kulturze oraz kto ją dokonał i dlaczego powinniśmy wykonawcom być wdzięczni, tego z powyższego stereotypu się nie dowiemy.

Najdalej w omijaniu pytania o istotę własnej kultury i własnej cywilizacji poszli w ostatnich dziesięcioleciach Amerykanie. Praktycznie ograniczają się oni do jednego stwierdzenia: Ameryka to wolność a bycie Amerykaninem to bycie za wolnością. Stwierdzenia takie pojawiają się wśród polityków (burmistrz Giuliani), wśród publicystów (Andrew Nagorski), a także wśród filozofów politycznych. Niedawno recenzowałem dla polskiego miesięcznika książkę Michaela Walzera, w której autor stawia tezę, że amerykanizm jest kategorią polityczną, a nie kulturową. Píše on więc, iż społeczeństwo amerykańskie składa się z włoskich Amerykanów, polskich Amerykanów, afrykańskich Amerykanów itd., przy czym określenie „Amerykanin” stosuje się do tego, co polityczne (a więc do owego porządku wolnościowo-tolerancyjnego), natomiast to, co kulturowe zawiera się w słowach „włoski”, „polski”, „afrykański”, itd. Wniosek, jaki się na podstawie powyższego

nasuwa jest taki, iż w ciągu czterech wieków swojego istnienia społeczeństwo amerykańskie nie wykształciło żadnej swojej kultury, lecz jedynie struktury i obyczaje polityczne, natomiast kulturowo jest ono zależne od Europy, Afryki i Azji. Poglądu takiego, jawnie absurdałnego – zwracam uwagę – nie wypowiedział jakiś intelektualny ekscentryk, ale powszechnie szanowany amerykański uczony, pracujący w najbardziej prestiżowych instytucjach szkolarskich swojego kraju.

Powiedzenie „jestem Amerykaninem, bo jestem za wolnością” jest mocno kłopotliwe. Najoczywistsze kłopoty są natury logicznej. Jeśli powyższe traktować jako zdanie tożsamościowe, to z niego wynika, iż każdy kto jest za wolnością musi być również Amerykaninem (co jest oczywistą nieprawdą). Jeśli zaś zdanie traktować jako implikację, to w żadnym razie nie będzie ono wyczerpującym określeniem istoty amerykanizmu; bycie Amerykaninem implikuje jeszcze inne cechy, które pomija się milczeniem.

Ale zdanie to jest również niezadowolające w sensie faktycznym, stanowiąc raczej automistyfikację lub pustosłowie. W Stanach Zjednoczonych popularność zdobywały rozmaite ruchy, koncepcje i ideologie, które trudno uznać za wspierające ducha wolności. Duża część amerykańskiej elity sekundowała aktywnie Związkowi Radzieckiemu jako cywilizacji przyszłości. Ci, którzy to robili, uważali się za obrońców wolności, zaś swoich adwersarzy mieli za ciemńźycieli i faszystów. To prawda, iż socjalizm i komunizm nie chwyciły w Ameryce, ale całkiem dobrze zadomowiła się idea państwa opiekuńczego; jego wrogowie – uważający się za obrońców wolności gospodarczej – nie zyskali wcale powszechnego szacunku, lecz spotykali się z ostrą krytyką. Która ze stron owych sporów jest zatem pełnoprawnie amerykańska, a która nie? Czy amerykańska elita należąca do Partii Komunistycznej USA to byli „nie-Amerykanie”, jak ich nazywali zwolennicy senatora MacCarthy’ego, czy raczej nie-amerykański był sam senator z Wisconsin? A jeśli jedni i drudzy byli Amerykanami, to

może idea wolności nie jest wcale ważną identyfikacją tamtejszego społeczeństwa?

W najważniejszej książce napisanej o Ameryce, czyli w dziele Alexis de Tocqueville'a, nie tylko nie spotykamy wielu pochwał pod adresem społeczeństwa amerykańskiego za krzewienie wolności, ale często pojawiają się ostre uwagi krytyczne. „Nie znam kraju, w którym byłoby mniej wolności myśli, niż Ameryka” – pisał francuski arystokrata, a jego opinię trudno zbyć jako nieistotną. Ostatnie dziesięciolecia dostarczają wielu potwierdzeń przenikliwości francuskiego autora. Ameryka stała się głównym dostawcą współczesnych ideologii organizujących ludzkie myślenie i wywołujących tendencje indoktrynacyjne. Amerykańska humanistyka produkuje schematyzm myślowy na niebywałą skalę, zaś amerykańskie media oraz amerykańska kultura masowa są wzorcowymi przykładami umysłowego konformizmu. Gdyby ktoś chciał dzisiaj pisać traktat o umyśle zniewolonym, nie znalazłby lepszego przykładu, niż amerykańska telewizja i amerykańskie filmy. Amerykanom udało się zrobić to, czego nie zdołali radzieccy komisarze od kultury, mimo że tego mocno pragnęli: stworzyli kinematografię propagandowo-ideologiczną, którą chętnie kupuje cały świat.

Europa nie poszła jeszcze w tym kierunku tak daleko jak Ameryka, ale i tak obserwujemy niepokojącą skłonność do rezygnacji z tego, co było zawsze jej siłą, czyli ze stałego dążenia do samookreślenia. Europa również pragnie zidentyfikować się możliwie nieofensywnie, to znaczy, albo przez „wolność”, albo przez dostrzeganie Innego, albo przez sceptycyzm wobec samej siebie. Ale takie samookreślenie nie prowadzi ani w przypadku Europy, ani w przypadku Ameryki do pojednania z resztą świata. Rzecz w tym, iż podobne neutralistyczne i pojednawcze wizytówki wcale nie zjednują przyjaciół. Znacznie więcej nienawiści wzbudza dziś ostentacyjnie deklarująca swoją niekulturowość i otwartość Ameryka, niż mocno określona Anglia z jej tradycją imperialną i kolonialną. Również chrześcijaństwo – mimo okazjonalnych wybuchów nienawiści – nie jest postrzegane przez islamistów jako

główny wróg. Jeśli część Amerykanów i Europejczyków chciała wmówić sobie i światu, że jest kulturowo przezroczysta, lub nieofensywna, lub określona wyłącznie w kategoriach formalnych i negatywnych, lub – jak to się od pewnego czasu mówi – inkluzywna, to tego typu zamiar się nie powiódł, bo przez rodzimych adwersarzy został potraktowany jako intelektualnie tchórzliwy, zaś przez adwersarzy obcych jako propagandowy i oszukańczy. Podobnie politycznie znikomego efektu muszą oczekiwać wszyscy ci, którzy głoszą obecnie, iż kultura islamska jest równie wolnościowa jak kultura zachodnia (a może jeszcze bardziej wolnościowa, gdyż Zachód – jak podkreślają entuzjaści hiperprzezroczystości kulturowej – ma swój garb chrześcijański).

Kiedy się czyta takich autorów jak Walzer, Eco lub – z innej kategorii – Jacques Derrida, to zdumiewać musi wysilek intelektualny, jaki oni wkładają, by unikać jakiegokolwiek mocniejszej identyfikacji, czy interpretacji. Mamy więc ciągle kluczenia, uciekanie na wyższe piętra lub w określenia negatywne, tworzenie koniunkcji sądów wykluczających się, przełamywanie mozolnie skonstruowanych uogólnień, podważanie dopiero co sformułowanych twierdzeń, itd. Wszystkie te rzeczy robi się po to, by nie zaistniała żadna wyraźniejsza podstawa do „wykluczenia”, owego strasznego grzechu, synonimu współczesnej szatańskości i przedmiotu nie kończących się egzorcyzmów. Intelektualna wartość takiego myślenia – niemal w całości podyktowanego politycznym względem osiągnięcia jakiegoś pokojowego i tolerancyjnego stanu umysłu i świata – jest według mnie znikoma. Co do sukcesu praktycznego, to dokonuje się on na razie niemal wyłącznie w niektórych środowiskach literaturoznawczych, natomiast nie przekłada się on w żadnym razie ani na lepsze zrozumienie adwersarza, ani na porządne sformułowanie przyczyn oraz natury sporu.

Wolność stanowi oczywiście niezwykle ważny składnik cywilizacji zachodniej i trudno temu zaprzeczyć. Problem jednak w tym, że cała filozoficzna czy metafizyczna podstawa wolności nadzwyczaj rzadko bywa obecnie przedmiotem refleksji. Uwagę

dzisiaj absorbują rzeczy zupełnie innej rangi. Kiedy Ameryka powstawała i szukała swojej identyfikacji wobec Europy oraz starych ustrojów, idea wolności w sensie podstawowym – jako przestrzeni jednostkowego działania – mogła być ważnym znakiem tożsamościowym. Tak też widzieli różnicę między Europą a Ameryką rozmaici dawni apologeteci ustroju i społeczeństwa powstałego po drugiej stronie Atlantyku. Teraz, gdy starych ustrojów już dawno nie ma i gdy wszelkie możliwe swobody zostały już w zachodnich krajach zdobyte, szukanie identyfikacji przez wolność prowadzić musi do niebezpiecznej trywializacji tej kategorii.

Dla ilustracji powolałam się na symptomatyczny przykład pewnego filmu amerykańskiego, który przedstawiał doskonale skonstruowany system przyszłości – coś w rodzaju „nowego wspaniałego świata” – rządzonego, oczywiście, przez warstwę antypatycznych mędrców-kapłanów (czyli standardowych „tali-bów” amerykańskiej kinematografii). W owym społeczeństwie powstał ruch oporu, którego przywódca tak widział swoje cele: „chodzi mi o to, aby można było malować farbą napisy na miejskich murach, objadać się hamburgerami, prenumerować świerszyczki, i robić wiele innych podobnych rzeczy”.

Tak mniej więcej widzi się owego zachodniego ducha wolności na poziomie kultury masowej. Kłopot w tym, że na poziomie kultury wyższej widzi się go podobnie. Główne spory prawne, jakie się dziś toczą, dotyczą rozszerzenia granic ochrony kolejnych działań skandalizujących. Gdy czytamy dzieła współczesnych modnych filozofów prawa, problem wolności jest rozważany przede wszystkim wobec takich przypadków. Nawet Europejczycy przejęli podobny żargon. Wystarczy przypomnieć wypowiedzi Milosa Formana, który uczyniwszy w jednym ze swoich filmów bohaterem wolności amerykańskiego pornografa, powiedział w wywiadzie, iż identyfikuje się z nim w stwierdzeniu, że „ten kraj jest najpotężniejszy na świecie, nie dlatego, że jest najbogatszy, największy, czy najmądrzejszy, ale dlatego, że ma najwięcej wol-

ności". Po czym sławny reżyser dodał, iż należy być „czujnym” wobec „konserwatystów”.

Oriana Fallaci w głośnym artykule gromiącym słabość Zachodu wobec agresji islamskich terrorystów także dała wyraz podobnemu myśleniu. Wprawdzie w swojej obronie Zachodu napomknęła coś o Homerze, Sofoklesie, Sokratesie, Platonie i Arystotelesie, ale nic z dokonań tych autorów nie przejawilo się w jej tekście. Do czego sprowadziła ona konflikt cywilizacyjny? Do tego samego, co w swoich wypowiedziach na temat istoty europejsko-amerykańskiej cywilizacji wyrazili zgodnie niemądra postać z niemądrego amerykańskiego filmu, modny filozof prawa, sławny czeski reżyser, niesławny amerykański pornograf oraz setki publicystów i komentatorów współczesnego życia. Ludzie islamu nienawidzą Zachodu nie z powodu Homera i Sokratesa, nie z powodu chrześcijaństwa, tradycji filozoficznej, naukowej i technologicznej. Nienawidzą oni nas za to – tu przytoczenie dosłowne – że pijemy wino lub piwo, chodzimy do kina i teatru, nosimy ekstrawaganckie stroje, kąpiemy się nago oraz kochamy się jak chcemy, kiedy chcemy i z kim chcemy.

Czy zatem toczy się dzisiaj wojna między cywilizacjami? Nie wiem, a podstawowym powodem mojej niewiedzy jest to, iż przestałem rozumieć tych, którzy cywilizację Zachodu próbują dla mnie określić. W historii świata mieliśmy wiele dziwnych wojen. Była wojna o piękną Helenę. Była wojna o ucho niejakiego Jenkinsa. Była także wojna o wynik meczu piłkarskiego. Nie da się wykluczyć, iż współczesna wojna jest wojną spowodowaną przez krótkie spódniczki, piwo oraz wolny dostęp do świerszczyków. Zdumiewać musi jedynie fakt, iż taką wojnę można rozważać w kategoriach sporu cywilizacyjnego oraz tożsamości kulturowej Zachodu.

EUROPA W ODWROCIE

W głośnym eseju, opublikowanym w czasopiśmie „Policy Review”, Robert Kagan postawił tezę o fundamentalnym konflikcie między Europą a Ameryką. Teza ta pojawiała się już wcześniej, a także miała swoje wersje późniejsze. Okazją do rozważań były reakcje Europy i Ameryki na terroryzm islamski. Upraszczając, Kagan napisał, iż Ameryka jest odważna i waleczna, natomiast Europa – słaba i lękliwa. Niektórzy zagniewani Europejczycy powtórzyli tę tezę, aczkolwiek z przeciwstawną interpretacją: to Europa jest dobra, bo rozumna, natomiast Ameryka zła, bo awanturnicza. Kwestia konfliktu europejsko-amerykańskiego stała się w ten sposób jednym z najbardziej dyskutowanych tematów, obecnych w setkach konferencji, tysiącach seminariów, artykułów i dyskusji. Pojawiły się głosy po obu stronach Atlantyku, iż przepaść między Europą a Ameryką będzie się pogłębiać.

Wystarczy jednak chwila refleksji, by odkryć, iż w takich opiniach jest coś podejrzanego. Ogólne wrażenie, jakie mamy z oglądania rzeczywistości europejskiej i amerykańskiej – na wielu jej poziomach – jest odwrotne. Mimo okazjonalnych ataków zbiorowego anty-amerykanizmu, Europa wydaje się trwale upodabniać do Ameryki, i przyjmuje wobec niej – świadomie lub nie – pozycję naśladowcy. Gdy sięgniemy do tekstu Kagana, aby sprawdzić, jakiego aspektu dotyczy owa fundamentalna różnica („Europa jest z Wenus, a Ameryka z Marsa”), okaże się, iż jest to „kultura strategiczna”. Czym jest kultura strategiczna, trudno powiedzieć. Określenie to jest mocno niejasne, ale bez specjalnych nadużyć można powiedzieć, iż odnosi się do pewnego aspektu polityki zagranicznej. Jest to stanowczo zbyt wątplista podstawa, by twierdzić, iż dusza amerykańska i dusza europejska inaczej odczuwają i są sobie niechętnie.

O utracie dynamizmu europejskiego w stosunku do Ameryki mówi się już od dawna. Nie spędza to jednak snu z powiek szerokiej rzeszy obserwatorów dzisiejszego świata, gdyż proces ten

nakłada się – według nich – na szersze procesy, najpierw modernizacji, a później globalizacji, które mają w końcu doprowadzić do zatarcia fundamentalnych różnic nie tylko między Europą a Ameryką, a także Australią, w przyszłości Azją, a finalnie zapewne także Afryką. Jakkolwiek procesy te mogą trwać niezmiernie długo, to – twierdzi się – podstawowa tendencja jest już dobrze zarysowana, co każe patrzeć na ewentualną amerykańizację Europy jako na problem drugorzędny i w dłuższej perspektywie pozorny.

Ale czy rzeczywiście jest to problem pozorny, a Europa stanowi nadal siłę przyjaźnie konkurencyjną wobec Ameryki? Mimo wszystkich zastrzeżeń, teza o rosnącej dominacji Ameryki nad Europą wydaje się zasługiwać na poważniejszą analizę. Wiele jest bowiem sygnałów wskazujących, iż Europejczycy uzależniają się coraz bardziej od Amerykanów, a pojawiające się ataki antyamerykanizmu są pewnie sygnałem mglistej świadomości tego faktu.

Rzecz bowiem nie tylko w tym, iż kultura masowa pochodzi głównie z Ameryki i to ona buduje wyobraźnię Europejczyków. Gwiazdy filmowe, filmy, piosenkarze, rozrywka telewizyjna, bestsellery książkowe, komiksy – wszystko to coraz silniej kształtuje świadomość mieszkańców naszego kontynentu, niekiedy znacznie silniej, niż twórczość rodzima. Nawet język, intonacja językowa, gesty, sposób zachowania, czerpane są z amerykańskiej kultury popularnej. Wszystko to wiemy.

Rzecz jest poważniejsza. Od pewnego czasu większość idei interpretujących dzisiejszy świat pochodzi z Ameryki. Nawet gdy rodzą się one w Europie – jak filozofia dekonstrukcji i postmodernizmu – to i tak oddziałują na świat dopiero poprzez recepcję amerykańską. Teoria „końca historii” narodziła się w Europie, stworzona przez sfrancuziałego Rosjanina studiującego Hegla, natomiast stała się intelektualnym przebojem dopiero wówczas, gdy pojawiła się w Ameryce. Teoria konfliktu między cywilizacjami miała również swoje źródła w Europie, ale dopiero jej wersja amerykańska nadała jej światową rangę.

Ogromna większość książek i artykułów, nad jakimi Europejczycy dyskutowali w ciągu ostatnich dziesięcioleci, pochodzi z Ameryki. Sami Amerykanie już dawno przestali patrzeć na Europę jako na starszą lepiej wykształconą i lepiej wychowaną siostrę. To raczej Europejczycy nauczyli się, że ich sukces jest warty najwięcej, gdy zostanie doceniony przez Amerykanów. W naukach społecznych, w psychologii, w pedagogice, w teorii edukacji, a pod pewnym względem także w filozofii, Amerykanie zdominowali Europejczyków. Najchętniej powołujemy się na amerykańskich uczonych, amerykańskie badania, amerykańskie analizy, amerykańskie autorytety. Nie ma w Polsce – a także w wielu innych krajach Europy – lepszego argumentu z autorytetu, niż powołanie się na amerykańskich autorów. Oczywiście gderamy czasami na jakość tego, co przychodzi do nas z amerykańskich uczelni i ośrodków kulturowych – ja sam takiemu gderaniu nierzadko się oddaję – ale nie zmienia to faktu, iż to stamtąd płynie główna treść stanowiąca pożywkę naszych książek, artykułów i dyskusji. To one kształtują wyobraźnię europejskiej inteligencji, tak jak amerykańska kultura popularna kształtuje wyobraźnię europejskich mas.

Nie znaczy to, iż Europie brakuje świetnych uczonych i pisarzy. W Niemczech, we Francji, czy we Włoszech są wybitni autorzy i znakomite instytucje. Tak się jednak dzieje, iż najchętniej czytamy to, co amerykańskie, w podświadomym przekonaniu, iż to tam znajdują się treści najważniejsze, dające szansę na nawiązanie najszerszego kontaktu z doniosłymi problemami naszego świata.

Dlaczego tak się dzieje? Najprostsza i najbardziej rozpowszechniona odpowiedź jest taka, iż Ameryka jest bogata. Tak jak amerykański przemysł filmowy określa to, co ogląda się na całym świecie, tak amerykańskie struktury kulturowe i edukacyjne wyznaczają tematy i dzieła dla całego świata.

Ale odpowiedź ta – jakkolwiek nie pozbawiona wątków sensownych – nie może przekonywać. Jest coś podejrzanego w tłumaczeniu, iż za wszystkim stoją pieniądze. Zresztą Europa do

ubogich nie należy, a więc czynnik bogactwa nie może być decydujący.

Druga odpowiedź jest bardziej wyszukana. Ameryka – twierdzi się – jest czymś w rodzaju laboratorium współczesności, czyli świata liberalno-demokratycznego i zaawansowanej technologicznie cywilizacji. Amerykanie są więc najbliższym dzisiejszego doświadczenia i najlepiej je odczuwają. Mnogość doznań, wykozerzenie, indywidualizm, nieprzekładalność kulturowych kodów, samotność, konwencjonalność ludzkich projektów, a jednocześnie wiara w moralne przeznaczenie człowieka, w cnoty życia osobowego i obywatelskiego – to wszystko mocniej obecne jest w doświadczeniu amerykańskim. Tam lepiej widać przyszłość oraz związane z nią obawy i nadzieje; tam lepiej słyhać nadchodzące przemiany i związane z nimi zagrożenia. Demokracja jako ustroj polityczny, wolność jednostek i grup oraz technologizacja życia – takie są podstawowe wyznaczniki współczesności i pod każdym z tych trzech względów Europejczycy odczuwają wyższość Amerykanów, powołując się chętnie w analizie własnej sytuacji na wnioski, rozstrzygnięcia i rozwiązania powstałe za oceanem. Przyszłość, innymi słowy, jest w Ameryce bardziej wyraźna; jest ona – by zacytować starożytnego filozofa – wypisana większymi literami.

Ale jeśli takie miałyby być nastawienie Europejczyków, to łatwo mu zarzucić jednostronność. Zawarte jest tu wszak założenie, iż losy świata są zdeterminowane wielkimi strukturami, że, innymi słowy, za sprawą ustroju politycznego czy charakteru i poziomu technologicznego wylania się jakaś konieczna logika zmian, której wszyscy jesteśmy podporządkowani. Jest to jednak założenie mocno kontrowersyjne i niezbyt dobrze świadczy o tych, którzy je przyjęli. Okazuje się, iż potężne dziedzictwo Hegłowsko-Marksowskie przeniknęło umysł europejski i w niezliczonej ilości odmian steruje naszym myśleniem. Nie chodzi tu, broń Boże, o jakąś historyczną eschatologię, lecz o przekonanie, iż na krótszą i średnią metę istnieją wielce prawdopodobne sce-

nariusze rozwojowe, i we wszystkich Ameryka odgrywa – ku radości jednych, a rozpaczy innych – pionierską rolę.

I tu być może dochodzimy do punktu, który jest jednym z możliwych kluczy do zrozumienia różnicy między mentalnością amerykańską, a mentalnością europejską. Dla Amerykanów myślenie w podobnych kategoriach nie jest czymś oczywistym. Świat nie jest dla nich określony przez obiektywne scenariusze rozwoju. Nie boją się oni historycznej anachroniczności, ani występowania przeciw duchowi przyszłości. A nie boją się tego, nie dlatego, iż – jak sądzi wielu Europejczyków – są oni pionierami, a więc nie mają nikogo przed sobą, kto wprawiałby ich w kompleksy, lecz – być może – dlatego są pionierami, że nie obchodzi ich to, kto jest pionierem, a kto ciurą. Przyszłość i terażniejszość jest dla nich bardziej otwarta i bardziej do zagospodarowania, niż dla Europejczyków.

Niektórzy autorzy twierdzą, iż w takiej postawie widoczny jest ahistoryzm społeczeństwa amerykańskiego: mieszkańcy tego kraju zaczynali wszak od zera, wolni od ciągłości europejskiego dziedzictwa. Europejczycy natomiast, uwikłani w historię, nie mają tej śmiałości w podejściu do rozwoju i odczuwają mocno bagaż przeszłości. Takie tłumaczenie wydaje mi się błędne. Ono samo jest wszak efektem owego syndromu europejskiego: stanowi bowiem teoretyczne usankcjonowanie pasywnego stanu ducha i uzasadnia deterministyczne przekonanie, iż Europejczycy, choćby chcieli, nie mogą śmieiej poruszać się w świecie. Prawda jest jednak taka, iż zakorzenie w historii wcale nie musi osłabiać aktywności, lecz może ją stymulować. Sama Europa jest tego dobrym świadectwem. Kiedy miała przewagę nad Ameryką i stanowiła główne źródło idei w świecie, była bardziej zanurzona w historię, niż ma to miejsce obecnie.

Prowadzi to nas do trzeciej, najważniejszej interpretacji. Europa ustępuje Ameryce nie dlatego, że tamta ma większe bogactwo, lub że stanowi laboratorium przyszłości demokratycznej cywilizacji technologicznej, która jest z konieczności także prze-

znaczeniem Europejczyków. Ustępuje ona Ameryce, ponieważ przeżywa kryzys wewnętrzny. Ustępuje, bo jest słabsza.

Mówienie o słabości Europy w czasie, kiedy dokonuje się jeden z największych eksperymentów cywilizacyjnych w nowożytnej historii – czyli proces integracyjny – brzmieć może mało przekonująco. Wydawałoby się wszak, iż społeczność, która podejmuje tak wielkie dzieło, dysponować musi wielką energią twórczą. Dla euroentuzjastów nie ma większej chluby, niż budowanie na naszym kontynencie ponadnarodowych struktur i integrowanie narodowych instytucji.

Ale z wielu względów proces ten nie daje mocnego wsparcia takiej optymistycznej tezie. Niektórzy współcześni politolodzy, także z grona zwolenników integracji, zauważyli ze zdziwieniem, że procesowi tworzenia nowych struktur w Europie nie towarzyszyła bogata refleksja teoretyczna. Nie powstały nowe idee, pomysły, czy argumenty. Integracja europejska nie zrodziła swojego *Federalisty*, a więc porównywalnego zbioru refleksji nad nowym ustrojem, jaki sprowokowała amerykańska rewolucja z końca osiemnastego wieku. Amerykanie do tej pory dyskutują nad *Federalistą*. Nad czym będą dyskutować Europejczycy w kolejnych dziesięcioleciach i stuleciach Zjednoczonej Europy?

Znaczące jest, jakie wizje realizującej się idei europejskiej funkcjonują dzisiaj w publicznym obiegu kulturowym. Trzy z nich są najbardziej wpływowe: liberalna, wielokulturowa, ponowoczesna. Wedle pierwszej, Europa stanie się społeczeństwem coraz bardziej zindywidualizowanym; wedle drugiej, będzie ona miejscem współpracy wspólnot i kultur; wedle trzeciej, będzie ona – upraszczając – mieszaniną jednego i drugiego. Jest jeszcze czwarty model idei europejskiej, oparty na dziedzictwie klasycznym i chrześcijańskim, ale poza papieżem i nieliczną grupą intelektualistów nie znajduje on reprezentacji w środowiskach kulturotwórczych.

Nie ma miejsca ani czasu, by rozważać te trzy pierwsze modele. Zgódźmy się, że mają one sporo atrakcyjnych cech, i że można odczuwać intuicyjnie, iż któryś z nich – a może trzy jed-

nocześniej w różnych proporcjach – staną się naszą przyszłością. Mają one jednak jedną cechę wspólną: każdy z nich osiąga pełniejszą konkretyzację w społeczeństwie amerykańskim. Ameryka jest wszak od Europy bardziej zindywidualizowana, a więc realizacja modelu liberalnego – jeśli stanie się faktem – będzie polegała na upodobnieniu Europy do Ameryki. Podobnie w przypadku modelu multikulturalnego i ponowoczesnego. Ameryka powszechnie uchodzi za pierwsze demokratyczne federacyjne państwo wielokulturowe; bliżej jest jej również – a przynajmniej znacznej jej części – do stanu ponowoczesnej świadomości, niż starym historycznym społeczeństwom europejskim.

Przyszła Europa, tak jak jawi się w europejskiej autorefleksji, potwierdzić może diagnozę o słabości europejskiego ducha. Owe przyszłe wizje mogą być albo prawdziwe, albo fałszywe. Jeśli są prawdziwe, to amerykańizacja Europy jest przesądzona i Ameryka faktycznie jest pionierem i laboratorium wielkiej cywilizacji liberalno-demokratyczno-technologicznej. Jeśli zaś są one fałszywe, to oznacza, iż Europejczycy okazali się niezdolni do wyjścia poza schematy, jakie zostały stworzone za oceanem w oparciu o tamtejsze doświadczenia.

O słabości ducha europejskiego mówi się przynajmniej od stu lat. Gdy przed wiekiem przybywali do Europy intelektualiści amerykańscy szukając pełniejszej i bogatszej kultury, niż oferował im ich kraj, zwykle doświadczali rozczarowań, a w każdym razie odczuć mieszanych. Nawet zeuropeizowani Amerykanie, tacy jak Henry James czy T. S. Eliot, konstatawali z niepokojem osłabienie europejskiego ducha. Modne wówczas słowo „dekadencja” miało zastosowanie do tego, co obserwowali. Europa – uosabiana przez jej wyższe i najbardziej świadome grupy społeczne – zadowolala się tym, co stworzyła i nie wykazywała ochoty na inwestowanie dalszej energii twórczej. Estetyzm, ironia, ambiwalencja, gra, wyrafinowanie – takie postawy stanowiły manifestację europejskości. Prostota granicząca z prymitywizmem, powaga, determinacja, energia – to raczej miało charakteryzować nastawienie amerykańskie. Wybór między jednym i drugim był

trudny, ale stawało się jasne, iż europejskość nie obiecywała dalszego rozwoju.

Pod wieloma względami diagnoza ta okazała się trafna. Dekadencki duch europejski wytworzył pustkę, w którą weszło czerwone i brunatne barbarzyństwo. Barbarzyństwo zostało w końcu pokonane, ale wyciągnięto z tego paradoksalne wnioski. Rozpowszechnione dzisiaj modne poglądy głoszą, iż wielkie idee, którymi żywiła się kultura europejska, są niebezpieczne, a więc że raczej słabość, niż siła przystoi dziś kulturze, raczej pojedynczość, niż śmiałość, raczej dystans, niż determinacja, raczej autoironia, niż poczucie własnej wartości. W świetle tych poglądów barbarzyństwo wzięło się raczej z europejskiej pychy, niż z europejskiego zwątpienia. Dlatego – być może – tak bardzo wielu Europejczyków zdenerwował amerykański pokaz siły, bo taka demonstracja nie mieści się nie tyle w „kulturze strategicznej”, jak pisał Kagan, ile w przyjętej dzisiaj wykładni europejskości.

Czy to jest nowa forma dekadencji? Nie ma dzisiaj w Europie dobrej atmosfery dla tego typu rozważań i nie spotykają się one ze zrozumieniem. Słabość, również kulturowa, wydaje się obecnie wyższą formą świadomości, a więc, paradoksalnie, jest przedstawiana jako europejska siła, czyli zdolność do radzenia sobie z nowymi czasami i z nowymi wyzwaniem. Ale czy istotnie taka postawa dowodzi owej zdolności?

Francuski filozof Remi Brague napisał, iż istotą europejskości jest rzymskość. Podobną intuicję – choć inaczej wyrażoną – spotykamy w dziełach napisanych pół wieku wcześniej przez angielskiego historyka Christophera Dawsona. Rzym przekazał nam mądrość Greków i uświadomił różnicę między Grekiem i barbarzyńcą. Rzymski Europejczyk to zatem ktoś taki, kto widzi swoją niedoskonałość wobec Greka i swoją doskonałość wobec barbarzyńcy. Rzymski Europejczyk jest więc człowiekiem, który swoją samoświadomość i swoją energię czerpie z historycznego doświadczenia, jakiego jest przekazicielem oraz z poczucia niedoskonałości wobec idei, jakie stworzyli inni.

Jeśli intuicja Brague'a jest słuszna, to łatwo narzuci nam się wniosek, iż rzymski Europejczyk nie występuje w obecnym świecie w wielkich ilościach, ani nie dysponuje szerokimi wpływami. Dzisiejszy mieszkaniec Europy jest istotą raczej zadowoloną, niechętnie odróżniającą Greka od barbarzyńcy i niechętną transmitowaniu czegokolwiek z przeszłości. Jego zadowolenie bierze się z osiągnięcia pewnego stanu ducha, który oznacza odrzucenie śmiałych aspiracji, uznawanych odtąd za awanturnicze. Nie ma on przekonania, że osiągnął doskonałość, ale raczej, że poszukiwanie doskonałości skończyło się, że trzeba poprzestać na tym, co się ma, a kto sądzi inaczej, ten jest typem niebezpiecznym.

Niechętni Ameryce powiedzą na to, iż Amerykanin jest istotą niewiele różną: on też nie przekazuje niczego szczególnego z przeszłości, do której nie jest przywiązany, nie odróżnia Greka od barbarzyńcy, nie oddaje się awanturnictwu i wykazuje zadowolenie ze świata, w którym żyje, nie czuje presji zmierzenia się z doskonałością ani obawy przed stoczeniem się w barbarzyństwo. Ale różnica jest taka, iż Amerykanie w takiej sytuacji żyli od początku i z niej czerpali energię do działania. Dla Europejczyków natomiast taki stan ducha jest formą rezygnacji z czegoś, co było w ich obszarze doświadczenia. Amerykanie zawsze widzieli świat w podobny sposób i nie przejmowali się żadnymi hierarchiami. Europejczycy wierzyli w hierarchię i zajmowali w niej najwyższe miejsce. Dzisiaj są zdetronizowani i ten fakt akceptują. Kiedy ów proces rezygnacji się rozpoczął, jest kwestią sporną: być może w okresie dekadencji sprzed stulecia, być może po drugiej wojnie, a być może znacznie, znacznie wcześniej.

Trudno oprzeć się wrażeniu, że mimo wszystkich swoich sukcesów, mimo dobrobytu i poczucia bezpieczeństwa na skalę nieznaną nigdy w przeszłości, mimo imponującego postępu technologicznego, mimo istnienia licznych wyjątków, które temu wszystkiemu, co powyżej zostało opisane zaprzeczają, dzisiejszy Europejczyk nie jawi się nam jako istota posiadająca wielkie plany wobec świata, w którym żyje. Amerykanin bez wątplenia takie

plany posiada. Mogą się one nam podobać lub nie; można patrzeć na nie z obawą, pogardą lub entuzjazmem. Amerykanin miał jednak zawsze, ma ciągle i zapewne w przyszłości będzie nadal miał liczne i pilne sprawy do załatwienia. Europejczyk też je podejmie, ale najpierw przypatrzy się, jak się je załatwia w Ameryce.

SPOŁECZEŃSTWO OTWARTE A IDEA SOLIDARNOŚCI

Związki – pozytywne i negatywne – między społeczeństwem otwartym, a etosem solidarności są nieoczywiste i niełatwe do wykrycia. Najważniejszy kłopot polega na tym, iż oba pojęcia są niejasne, choć z różnych powodów. Oba też są niejednoznaczne w tym sensie, że mogą odnosić się do rozmaitych rzeczywistości. Oba dają się także łatwo przekształcić w rozmaite ideologiczne projekty, które ostatecznie zaprzeczają swoim własnym ideałom wyjściowym.

Zacznijmy od wyjaśnienia pojęcia społeczeństwa otwartego. Z pewnością termin ten określa coś szerszego niż społeczeństwo, gdyż odnosi się także do instytucji i praktyk ekonomicznych, politycznych i kulturalnych. Tak naprawdę więc, gdy mówimy o społeczeństwie otwartym mamy raczej na myśli nie tylko jakieś organizmy społeczne, ale ogólny model życia zbiorowego.

Model ten ma dzisiaj przeważnie konotacje pozytywne. Gdy więc powołujemy się na społeczeństwo otwarte, wyrażamy moralną aprobatę dla politycznych, prawnych i wszelkich innych rozstrzygnięć. Ta pozytywna konotacja bierze się z dwóch powodów. Po pierwsze, twierdzi się, iż ewolucja życia zbiorowego polega na stopniowej pluralizacji. Porządek świata jest zatem taki, że odchodzimy od rozmaitych centralizmów, monizmów czy autorytaryzmów i to na każdym poziomie życia i w każdej dziedzinie. Załamał się więc – taki argument bywa często podnoszony – komunizm, ale także załamuje się hegemonia państwa narodowego jak i dominujący wpływ religii chrześcijańskiej w świecie zachodnim. Po drugie zaś twierdzi się, że otwartość stanowi normę moralną, najważniejszą w porządku logicznym, bo umożliwiającą realizowanie innych ideałów i wartości. Zważywszy, iż świat pluralizuje się i ludzkie aspiracje stają się coraz trudniejsze do pogodzenia, otwartość stanowić musi podstawowy warunek pokoju społecznego i naczelną zasadę regulującą.

Nie ma dobrej definicji społeczeństwa otwartego. Zamiast starać się ją stworzyć, lepiej scharakteryzować to społeczeństwo przez

wskazanie jego najważniejszych wyznaczników. Tych wyznaczników jest wiele, ale kilka z nich regularnie pojawia się w pismach teoretyków społeczeństwa otwartego; stąd możemy wnosić, iż mają one znaczenie decydujące.

Pierwszym z nich jest brak jednoczącego światopoglądu i wspólnego celu moralnego. Współczesne społeczeństwa – wedle tej argumentacji – w coraz mniejszym stopniu podlegają jakiejś wyraźnej formule światopoglądowej, czy to religijnej, czy jakiegokolwiek innej. Nie ma już wyraźnie wyznaczonego przez władców czy przywódców duchowych celu moralnego, do którego zbiorowość winna dążyć (w przypadku Polski takim celem była przez długi czas narodowa suwerenność). Nie ma także – w wyniku procesów demograficznych i mieszania kultur – wspólnej religii, a także wspólnej pamięci historycznej. Niektórzy teoretycy liberalizmu idą jeszcze dalej twierdząc, iż tworząc zręby konstytucji politycznej dzisiejszego społeczeństwa należy w możliwie maksymalnym zakresie abstrahować od ustaleń metafizycznych i moralnych, zadowalając się jedynie ustaleniami politycznymi i prawnymi.

Drugi wyznacznik społeczeństwa otwartego to krytyczny indywidualizm. Uznaje się zatem, iż podstawowym podmiotem życia społecznego jest jednostka, a podstawowym autorytetem oceniającym jej indywidualny rozum. Wszelkie ustalenia – jednostkowe i zbiorowe – muszą przejść przez ten trybunał oceniający. Człowiek wyemancypowany z tradycyjnego obyczaju i tradycyjnych systemów wierzeń pozostaje wyłącznie sam dla siebie autorytetem i kierując się krytyczną analizą decyduje, co dla niego jest dobre i złe, co spełnia oczekiwania społeczne, a co się z nimi rozmija, co może przysłużyć się dobru publicznemu, a co będzie z nim sprzeczne.

Trzecim wyznacznikiem otwartości jest kontraktowy charakter związków między ludzkich. W sytuacji spadku wpływu tradycji, religii oraz zbiorowych mitologii, prawo i kontrakt stają się jedynymi możliwymi do przyjęcia podstawami społecznego współżycia. Kontrakt przejmuje więc te funkcje, które kiedyś spełniały obyczaj i pozycja społeczna. Ustalenia kontraktowe mają tę wyższość nad

wcześniejszymi regulami, iż można je modyfikować zgodnie z orzeczeniami rozumu, można je ulepszać, a także można je rozwiązywać. W ten sposób jednostka uczestnicząc w życiu zbiorowym utrzymuje swoją wolność, posiadając prawo opuszczenia każdego związku i każdego zrzeszenia. Wspólnoty nie wiążą więc nas raz na zawsze. Możemy je stwarzać, działać w wielu z nich jednocześnie, a także opuszczać je w poszukiwaniu lepszych i odpowiedniejszych dla naszych aspiracji.

Wyznaczników otwartości może być znacznie więcej, ale wymienione wydają się dobrze oddawać intencje obrońców takiego społeczeństwa. Pokazują one jednocześnie trudności, w jakie uwikłane jest konstruowanie wizji takiego społeczeństwa. Łatwo dostrzec, iż owe wyznaczniki mają raczej charakter modelowy, a więc opisują jakiś abstrakcyjny projekt życia zbiorowego, nie stanowią zaś uogólnienia realnych procesów. Wynikają one z założeń kontrowersyjnych, zaś ich rzeczywiste odniesienia są wątpliwe.

Nie wiadomo zatem – weźmy pierwszy z wyznaczników – co może oznaczać ów brak „jednoczącego światopoglądu”. Wszystko bowiem zależy od znaczenia słowa „światopogląd”, które może przyjąć wiele odcieni. Jeśli rozumieć to słowo w sensie dość wąskim, to żadne społeczeństwo – poza tym, którym rządzi teokracja lub ideokracja – nie będzie podpadać pod tę kategorię. Jeśli natomiast rozumieć sens szeroko, a więc jako wspólną kulturę, to postulat stanie się nedorzeczny, gdyż większość dzisiejszych systemów zachodnich taką kulturę oczywiście posiada. Trudno byłoby to negować w przypadku Francji, czy Izraela, a przecież nedorzeczność stanowiłoby uznanie obu tych krajów za „światopoglądowe”.

Nie lepiej wygląda sytuacja z drugim wyznacznikiem. Krytyczny indywidualizm był zawsze postulatem myśli liberalnej, ale odbiegał od rzeczywistości. Nie inaczej jest dzisiaj. Żyjemy wszak w świecie globalizującym się i z potężną kulturą masową o światowym zasięgu, a zatem krytyczny indywidualizm jako postawa stanowi zjawisko nader rzadkie. Bliższe prawdy byłoby stwierdzenie, iż panuje raczej powszechny bezkrytycyzm. Charakterystyczne dla społeczeństw masowych są przecież zachowania stadne, wielkie

fale mód i emocji przetaczające się przez świat, kształtowanie umysłów i działań przez media i kulturę popularną.

Z drugiej strony, można w ogóle wątpić, czy postulat krytycznego indywidualizmu, nawet gdyby został zrealizowany, przyczyniłby się do polepszenia sytuacji społecznej. Już wszak dawno zauważono, iż większość decyzji, jakie podejmujemy w naszym życiu, nie wynika z rozumnych analiz, ale raczej ze zinternalizowanych odruchów i nawyków. Na tym przecież polega proces wychowania i socjalizacji, który wytwarza w nas zdolność do czytelnych społecznie reakcji. Gdybyśmy mieli podejmować decyzje inaczej, tak jak wynikałoby to z postulatu krytycznego indywidualizmu, a więc bez owych skrótów decyzyjnych, jakie umożliwia sfera społeczna i obyczajowa, wówczas popadlibyśmy w nie kończące się dylematy i rozterki.

Również trzeci wyznacznik wydaje się wątpliwy, choć, być może, z wymienionych to on najbardziej odpowiada faktycznemu stanowi rzeczy. Istotnie, rola kontraktów w świecie wzrasta, a wraz z nimi możliwości swobodnego opuszczania wspólnot i zrzeczeń, nawet takich jak rodzina, które do niedawna owe możliwości znacznie ograniczały. Ale wraz ze wzrostem obecności kontraktów oraz przejmowaniem przez prawo funkcji rozstrzygania konfliktów między ludźmi, powstaje wiele zjawisk negatywnych, zaś sam proces więcej rodzi problemów niż daje rozwiązań. Zwiększenie znaczenia kontraktu i prawa powoduje spadek roli obyczaju, a tym samym zmniejsza się siła oddziaływania przedprawnych czynników, które regulowały wiele obszarów życia zbiorowego. Świadczy to o dezintegracji społecznych więzi i o rosnącej anonimowości oraz zdepersonalizowaniu kontaktów między ludźmi. Liczba konfliktów rośnie i niemal wszystkie one kończą się w sądzie, co czyni prawo i instytucje niewydolnymi, a wraz z tym pogłębia się erozja społecznego zaufania.

Jak ma się do powyższego etos solidarności? Zaczniemy znowu od ustaleń definicyjnych. Samo pojęcie solidarności jest też wieloznaczne. U różnych autorów nabiera ono różnych znaczeń. Sławę pojęcie to zawdzięcza francuskiemu socjologowi Emilowi

Durkheimowi, który stosował je do opisu nowoczesnego społeczeństwa opartego na podziale pracy. Znajdujemy je także w marksizmie, gdzie mówi się o solidarności klasowej, a więc o wspólnym interesie pewnych grup skonfliktowanych z innymi grupami; solidarność robotnicza jest więc na przykład wymierzona przeciw solidarności kapitalistów. Podobnym znaczeniem posługują się dzisiaj feministki mówiąc (czy raczej postulując) solidarność kobiet wobec istniejącej solidarności mężczyzn. Wreszcie pojęcie to pojawia się w postmodernizmie, na przykład u Richarda Rorty'ego i Zygmunta Baumana, gdzie określa optymalną postulowaną postawę w świecie całkowicie odczarowanym, zamieszkałym przez samotne jednostki, wyrażającą się w poczuciu zrozumienia dla wspólnej doli.

Ale kiedy mówimy dzisiaj w Polsce o idei solidarności, mamy raczej na myśli co innego, a mianowicie polskie doświadczenie wyrażone powstaniem wielkiego ruchu społecznego, który miał doprowadzić do upadku komunizmu. Gdy pojawiła się wtedy nazwa Solidarność, powszechne było wrażenie, iż trafiła ona w sedno owego doświadczenia. Nie wywodziła się ani z Emila Durkheima, ani z tym bardziej z marksizmu, feminizmu czy postmodernizmu. Do pewnego stopnia stanowiła ona zaprzeczenie większości tych intuicji. Wyrastała ona z przekonania, iż podziały klasowe, płciowe, czy zawodowe w społeczeństwie są mniej ważne wobec poczucia duchowej wspólnoty, i że w sytuacji trudnej owo poczucie przemawia silniej, niż wszelkie antagonizmy.

Powtórzmy jeszcze raz: pojęcie solidarności, jakie narodziło się w Polsce w roku 1980, nie miało w swoich początkach żadnej teoretycznej podstawy. Pojawiło się spontanicznie i zostało przyjęte bez dyskusji, najprawdopodobniej dlatego, iż odczuwano, że z niezwykłą trafnością oddaje głęboki sens ruchu społecznego, jaki wówczas się narodził. Solidarność pojęta była jako ruch integrujący społeczeństwo zdeintegrowane i zdeformowane komunistyczną ideologią. Stanowiła raczej manifest, że taka integracja istnieje, niż próbę odtworzenia dawnych wspólnot czy ruch ku nowym formom wspólnotowym (choć jedno i drugie było tam obecne).

Aby zrozumieć tę niezwykłą karierę słowa „solidarność” w Polsce, trzeba uświadomić sobie stan ducha w okresie poprzedzającym falę strajków i narodziny ruchu, który miał zmienić stworzony w Jalcie porządek europejski. Otóż najmocniej odczuwaną cechą tamtych czasów był rozdzźwięk między propagandowym obrazem a rzeczywistością. Triumfalistyczne deklaracje jedności moralno-politycznej narodu stały w sprzeczności z rzeczywistym stanem rzeczy. Ludzi ogarniało zniechęcenie, które nierzadko przekształcało się albo w cynizm, albo w poczucie zupełnej beznadziejności. Ten stan ducha zarejestrowała literatura tamtego okresu, zwłaszcza literatura drugiego obiegu, a także ówczesne kino. Kto był wrażliwy, ten musiał odczuwać postępującą dezintegrację społeczną, ucieczkę w samotność, załamywanie się języka społecznej komunikacji, nieznośną fikcyjność zbiorowych wyobrażeń kreowanych przez propagandę oraz ideologię.

Momentem przełomowym był wybór Karola Wojtyły na papieża, a pierwsza pielgrzymka Jana Pawła II stała się doświadczeniem oczyszczającym. Po raz pierwszy okazało się, że może nie staliśmy się całkiem zdeintegrowani, że wspólny język jeszcze istnieje, że nie przestaliśmy być wrażliwi na prawdę i dobro, że zbiorowa tożsamość nie uległa likwidacji, a nasze wyobrażenia nie zostały do końca zafalszowane. Powstanie Solidarności było dalszym ciągiem tego procesu społecznego odradzania. Można ją uznać nie tylko za wyraz buntu wobec partyjnej polityki przekształcania narodu w twór ideologiczny, ale również za dowód, iż takie przedsięwzięcie nie może się udać. Solidarność manifestowała istnienie i żywotność społeczeństwa, które zostało ukształtowane w bogatym procesie historycznym, zdobyło zasób doświadczeń, uzyskało moralną tożsamość, i które w końcu zatriumfowało nad niszczycielskim komunizmem.

Kiedy w latach osiemdziesiątych Jan Paweł II przejął ideę solidarności i uczynił ją jednym z ważnych elementów swojego nauczania, najpewniej zainspirował się polskim doświadczeniem. Ojciec Święty uogólnił to doświadczenie i nadał mu głębszy oraz uniwersalny sens. Nowością było to, iż papież nie wiązał tego

pojęcia z koncepcją ustrojową czy wizją społecznego porządku, ale raczej z koncepcją człowieka, z jednej strony społeczną, z drugiej personalistyczną. Przeciwstawił się tym samym indywidualizmowi rozumianemu w kategoriach biologicznych, ekonomicznych, czy utylitarystycznych, czyniąc solidarność wymogiem moralnej konstrukcji osoby ludzkiej. Wbrew temu, co głosili zwolennicy indywidualizmu, iż więzi społeczne oraz moralne łączące nas z innymi ludźmi stanowią opcje życiowe, z których możemy lecz nie musimy skorzystać, nauczanie papieskie zmierzało do wykazania, iż owe więzi są niezbędne dla pełnego rozwoju człowieka.

Dokonując tego kroku, papież wyszedł poza polskie doświadczenie, a tym samym poza krytykę tej formy społecznej demoralizacji, jaką zrodził komunizm. Jego przesłanie stało się w ten sposób czytelne również dla tych, którzy nie mieli bezpośredniego kontaktu z komunizmem. Między innymi, zostało ono odczytane jako zwrócone także do społeczeństw, które miały za sobą długą tradycję liberalno-demokratyczną i w których znaczny wpływ uzyskała idea społeczeństwa otwartego.

W ten sposób dochodzimy do pojęcia, od którego niniejsze wywody rozpocząłem, a także do głównej tezy, która te wywody zorganizowała: idea solidarności – tak jak ujął ją Jan Paweł II wychodząc od polskiego doświadczenia – stosuje się do społeczeństw komunistycznych i postkomunistycznych w równej mierze, co do społeczeństw liberalno-demokratycznych. W jednym i w drugim przypadku mamy do czynienia ze zjawiskami społecznej atomizacji, dezintegrowania się wspólnot oraz depersonalizacji więzi międzyludzkich. W jednym i w drugim przypadku dochodzi do zafalszowania obrazu natury ludzkiej.

Powyzsza teza nie powinna wywoływać nieporozumień. Nie chodzi w niej w żaden sposób o doszukiwanie się symetrii między komunizmem a liberalną demokracją. Taka idea byłaby jaskrawo fałszywa, a także niemoralna w swoim zacieraniu różnicy między dobrem a złem. Idea społeczeństwa otwartego z pewnością miała pewne skutki pozytywne, czego w żadnym razie nie da się powie-

dzień o komunizmie. Niekiedy działając jako idea regulatywna rozszerzała obszary wolności politycznej i sprzyjała usuwaniu niepotrzebnych barier w strukturach społecznych, w stosunkach międzynarodowych czy w komunikacji między wspólnotami. Komunizm stał zawsze na przeszkodzie takim zmianom.

Ale wiele zmian poczynionych w imię idei społeczeństwa otwartego stało się przyczyną kłopotów, jakie przedstawiłem na początku. Przede wszystkim zarówno walka ze wspólnym „światopoglądem”, jak i ideał indywidualizmu, jak i wreszcie rozszerzające się wpływy kontraktualizmu, wytworzyły ów stan społecznego pomieszania, który zaczyna być przedmiotem troski zachodnich filozofów, publicystów i polityków. Coraz bardziej staje się jasne dla wielu, iż ów przedmiot dążeń, jakim było społeczeństwo otwarte, rozmija się z ludzkim doświadczeniem i wyrasta ze złej interpretacji natury ludzkiej. Jesteśmy bowiem znacznie bardziej określani w swoim wymiarze społecznym i moralnym niż zakładają to zwolennicy społeczeństwa otwartego. Idea solidarności, którą przywołał papież, ma na ten fakt zwrócić uwagę i skorygować fałszywą perspektywę.

Dotyczy to – jeszcze raz podkreślę – w równym stopniu społeczeństw liberalno-demokratycznych co społeczeństw postkomunistycznych; notabene, w dzisiejszych czasach różnice między nimi powoli się zacierają. Idea solidarności nie rozstrzygnie i nie ma rozstrzygać metod oraz środków, jakimi dzisiejsze społeczeństwa powinny przewycięzać przejawy dezintegracji, anomii, samotności, czy utraty wspólnych celów i wspólnego języka moralnego. Stanowi ona ledwie przypomnienie, iż wszystkie metody i środki, które nie będą nas do niej przybliżały nie przyniosą trwałych skutków.

Jak wielkie są szanse podjęcia tej idei dzisiaj i przewartościowania rozpowszechnionych za sprawą społeczeństwa otwartego wyobrażeń o człowieku, trudno powiedzieć. Istnieją w tej materii sygnały negatywne i pozytywne. Sygnałem negatywnym jest bez wątpienia to, iż hasło wolności jest współcześnie ciągle wyrażane w retoryce społeczeństwa otwartego, a pogląd, iż nie

jest to ani jedyna, ani najlepsza retoryka wolnościowa, nie wydaje się być wystarczająco rozpowszechniony. Sygnałem pozytywnym jest zaś to, iż idea solidarności stanowi – jak sądzę – nie tylko jedyną ideę zrodzoną w Polsce w ostatnich dziesięcioleciach, która zyskała uznanie międzynarodowe, ale że pod tym jej znaczeniem, jakiego ona tu nabrała, skłonni są podpisać się rzecznicy najrozmaitszych i niejednokrotnie sprzecznych orientacji.

FEMINIZM NA UNIWERSYTECIE

Przeciwnicy feminizmu w Polsce mają nikły kontakt z jego intelektualnym dorobkiem. Wykorzystują to nasze feministki, oskarżając antagonistów o nieznamość rzeczy. Zaklinają się przy tym, że drogi ich sercom kierunek wykreował niezwykle dzieła, których antifeministyczne lobby nie czyta tylko dlatego, że trwa uparcie w swojej umysłowej gnuśności.

Co można powiedzieć o feministycznej produkcji intelektualnej? Kilka rzeczy da się stwierdzić jeszcze przed zaglądnięciem do książek. Po pierwsze to, iż jest to produkcja ogromna. W zachodnich bibliotekach i księgarniach półki z twórczością feministyczną zajmują wielką przestrzeń, niejednokrotnie większą, niż prace poświęcone antykowi, czy średniowieczu. Po drugie, książki te są kupowane i wypożyczane, częściowo przez stałą klientelę, a częściowo przez liczne rzesze studentów, którzy na zachodnich uniwersytetach muszą się o feminizm otrzeć. Po trzecie, wydawane są przez rozmaite wydawnictwa, ale również przez te najbardziej prestiżowe w rodzaju domów wydawniczych Oxfordu, Cambridge czy Harvardu. Wreszcie, po ostatnie – ale tu już trzeba do książek tych zajrzeć – istnieje niebываła, idąca w tysiące liczba autorek, które tę ogromną produkcję napędzają. Można więc mówić o istnieniu feministycznego przemysłu, który sam nakreśla własną koniunkturę: wydawnictwa, czasopisma, seminaria, konferencje, kursy uniwersyteckie.

Wbrew światowej karierze i numerycznej potędze feminizm stworzył jednak środowisko zamknięte. Twórczość ta ogranicza się w 99 procentach do kobiet. Mężczyźni pojawiają się nadzwyczaj rzadko, zwykle jako członkowie komitetów redakcyjnych czasopism, lub – zupełnie okazjonalnie – jako autorzy tekstów w antologiach. Ogromna większość autorek, to osoby poza środowiskiem feministycznym nieznanne, które nie zasłynęły w żadnej dziedzinie i w żadnej specjalności. Przemysł funkcjonuje więc w ten sposób, że tysiące nieznanych autorek czyta się wzajemnie,

powołuje na siebie, polemizuje, wydaje, zaprasza, krytykuje, popiera, intronizuje i we własnym gronie utwierdza się w swojej wartości. Mamy do czynienia ze swoistego rodzaju światowym feministycznym grajdolem.

Wrażenie takie wzmacnia dodatkowo fakt, iż wszystkie te autorki czują się związane solidarnością biologiczno-ideologiczną. Chwałą więc się nawzajem niezmiernie, a polemiki mają charakter dopieszczający adwersarza. Niby więc istnieją spory, ale tak naprawdę mamy wszechobejmującą jedność. Bardzo trudno znaleźć w literaturze feministycznej zdanie, które by mówiło, że taka i taka osoba napisała głupstwo i przynosi wstyd feministycznej teorii. To pokojowe nastawienie – tłumaczą niektóre feministki – świadczy o więzi siostrzanej. W przeciwieństwie do mężczyzn, którzy od młodości lubią się tłuc – w klasie, na wojnie, na szpaltach czasopism i stronach książek – kobiety-feministki dają przykład siostrzności. Tak rozumiana siostrzność ma swoje oczywiste konsekwencje: nie ma rzeczy lepszych i gorszych, nie ma głupstw i twierdzeń mądrych. Wszystko jest dobre, jeśli wpisuje się w obowiązujące w środowisku schematy.

Owa siostrzność jest – jak sądzę – jednak pozorna. Tak naprawdę stanowi ona formę wspólnej ideologii politycznego działania. Pamiętajmy, czym jest feminizm, a – zgodnie z samymi feministkami – jest on koncepcją, która z jednej strony opisuje zniewolenie kobiet przez mężczyzn, a z drugiej strony stara się ten nieszczęsny stan rzeczy zmienić. Te dwie rzeczy – niczym w marksistowskiej koncepcji jedności teorii i praktyki – nie są nigdy rozdzielone. Myślenie feministyczne znajduje się więc zawsze w stanie silnej mobilizacji i jest naznaczone politycznymi względami, nie tylko dlatego, że istnieje cel praktyczny do osiągnięcia, ale także dlatego, że istnieje doskonale zdefiniowany wróg, którym jest mężczyzna. Cel i wróg znacznie bardziej jednoczą niż jakiegokolwiek spory doktrynalne mogą dzielić.

Intensywna mobilizacja widoczna jest w większości tekstów feministycznych, a w niektórych przybiera formy bliskie szaleństwu. Kto kiedyś miał w ręce tekst np. Andrei Dworkin, ten musiał

odczuwać wściekłość, jaka emanuje z każdego zdania, z każdego słowa, a nawet z każdego przecinka. To nie jest wywód, to nie są zwykle emocje, to nie jest samoekspresja; mamy tu raczej do czynienia z nie kończącą się, samonapędzającą eksplozją antymęskiej furii przenikającą bez reszty ciało, duszę i język. Inna z autorek, w zbiorze poświęconym feministycznym teoriom, napisała, że odczuwa taki gniew, iż na razie nie jest zdolna do myślenia teoretycznego, co – należy się domyślać – zostało odczytane jako ważny głos w sporze o to, czym jest feminizm jako teoria.

Te stan ducha można zrozumieć. Jeśli ktoś wierzy całą mocą swojej duszy, że od samego początku istnienia biologicznego – o ile nie liczyć tkwiącego w mrokach mitu i zaprzeszczości matriarchatu – kobiety były przedmiotem ciągłej dyskryminacji, przemocy, wyzysku, dominacji i innych nieprzyjemnych rzeczy, i jeśli się ktoś z tymi wszystkimi pokoleniami kobiet bez reszty solidaryzuje i na tej solidarności buduje swoją tożsamość, to musi się w nim pojawić gniew, którego wyładować się nie da i który – wbrew prawom fizyki – wyładowując się raczej rośnie, niż maleje.

Historia ruchu feministycznego stanowi tego świadectwo. W miarę zdobywania przez kobiety coraz większej ilości praw i szans feministki wpadały w coraz większe zapamiętanie i zagrzewały się do coraz zaciętszych bojów o coraz nowe tereny. Standardowa i w zasadzie prawdziwa wykładnia głosi, iż mniej więcej do połowy dwudziestego wieku ruch feministyczny wpisywał się w liberalny schemat walki jednostki o prawa; feministki chciały, aby kobiety miały te same uprawnienia, co mężczyźni. Przy końcu lat sześćdziesiątych – jak pisała francusko-bułgarska gwiazda feministyczna Julia Kristeva, a większość koleżanek to potwierdza – uznano jednak, że ten rodzaj działania wpisuje się w męskie schematy, a przede wszystkim zostawia nietkniętymi istniejące struktury władzy.

Tak właśnie narodził się współczesny feminizm, będący wielkim projektem emancypacyjnym, zbudowanym na jedności teorii i praktyki. Co jest celem emancypacji? Odpowiedź jest pro-

sta: wszystko. Owe „struktury władzy” obejmują więc nie tylko prawo i instytucje polityczne, nie tylko obyczaje; także język, literaturę i sztukę, filozofię, naukę, wliczając w to nauki przyrodnicze i matematyczne. Mężczyzna stał się więc kimś w rodzaju tysiągłowego monstrum, które jest wszechobecne i wszystko przenikające, które rządzi naszymi myślami, naszym rozumem i naszą wyobraźnią. Jest wielkim konstruktem biologiczno-kulturowo-mentalnym, zbudowanym w wyniku wielu tysięcy lat swojej dominacji. Zadaniem feminizmu stało się opisanie tego konstruktu, zdemaskowanie go, a także wyzwolenie od niego przez stworzenie i opisanie konstruktów alternatywnych.

W momencie postawienia przed sobą takiego celu i zbudowania takiego obrazu przeciwnika, feminizm przekształcił się z ruchu wyłącznie politycznego w ruch polityczno-intelektualny, a z ulic i parlamentów przeniósł się na uniwersytety. Pod względem politycznym odniósł sukces; pod względem intelektualnym objawił swoją mizериę.

Istnieje uderzający kontrast między podstawowym schematem myślowym, który funduje feminizm, a jego ambicjami intelektualnymi. Schemat jest prosty: mężczyzna dyskryminował kobiety i trzeba to zmienić. Ambicje zaś są ogromne. Na podstawie owej skromnej przesłanki wyjściowej trzeba wypowiadać się na temat Homera i Balzaka, genetyki i matematyki, poezji i prozy, uniwersytetu i konstytucji, gramatyki i filozofii, teologii i teorii filmu.

Skutki tego są łatwe do przewidzenia. Owe tysiące autorek emitują nie kończące się rozważania na temat tego, że na przykład Platon był dobry, bo coś tam napisał o kobietach, a Arystoteles zły, bo napisał coś innego, że Kartezjusz zły, bo definiował rzecz rozciągłą w sposób anty-kobiecy, a Francis Bacon jeszcze gorszy, bo pisał o ujarzmieniu natury przez człowieka, zaś najpewniej miał na myśli gwałt mężczyzny na kobiecie. Na tej podstawie rodzą się oczywiście spory i wymiana zdań. Jakaś autorka napisze, że realizm jest tworem męskiej dominacji utrwalającej struktury władzy, a inna autorka napisze, że realizm też może być wykorzystany dla sprawy kobiecej. Jedna autorka powie, że trze-

ba męski kanon artystyczny zastąpić kobiecym, a inna jej zareplikuje, że myślenie w kategoriach kanonu jest męskie, a poza tym, jeśli wszystko jest konstruktem, to nie ma żadnego kanonu. Jedna feministka powie, że geniusz artystyczny to efekt myślenia męskiego, a druga powie, że trzeba określić model geniuszu kobiecego i zastąpić Tomasza Manna Alice Walker. Jedna autorka napisze, że trzeba szukać kobiecości, a inna jej na to odpowie, że kobiecość to jest jakiś męski esencjalizm i nie ma żadnej kobiecości tylko ciągle zmieniające się dyskursy i konstrukty, na przykład trzecioświatowy, rasowy, klasowy, czy lesbijski. Jedna autorka napisze, że wyobraźnia kobieca jest pozioma czyli nie dominuje, a inne odpowiedzą, że czasami także może być pionowa, czyli potrafi również zdominować.

I w ten sposób na dziesiątkach tysięcy stron książek, artykułów, prac semestralnych feministyczne młyny miały na wiele sposobów tę samą skromną treść. Kto jest w tym wieku, że pamięta produkcję triumfującego materializmu dialektycznego ten musi zdumieć się podobieństwem. To samo nie kończące dywagowanie, czy ktoś jest subiektywnie słuszny a obiektywnie niesłuszny, czy też odwrotnie, to samo demaskowanie i kontrdemaskowanie, to samo odnajdywanie społecznych uwarunkowań w nauce, filozofii czy myśli ludzkiej. Jedyna różnica to siostrzana atmosfera, której wśród intelektualnych i artystycznych towarzyszy w żadnym razie nie było.

Powtarzające się deklaracje o wielości dyskursów – jedno z najbardziej ulubionych brząkaideł dzisiejszej humanistyki – nigdzie nie są bardziej odległe od rzeczywistości, niż w feminizmie. Przygnębiająca monotonia, jaka cechuje produkcję feministyczną, jest jej najpewniej przypisana na stałe i przy najlepszej woli nie da się tutaj wiele zrobić. Skoro punkt wyjścia i punkt dojścia myśli feministycznej jest jasny, określony i nienegocjowalny, to, poza radykalizmem i ekscentrycznością, nie da się wymyślić w teoretycznej materii feminizmu niczego nieprzewidywalnego i odkrywczego. To samo dotyczyłoby każdej innej teorii, która miałaby podobną strukturę, a więc proste i niepodważalne

przesłanki oraz takąż konkluzję. Zastanówmy się: ile oryginalnych myśli może wygenerować założenie – nieustannie wypowiedane *explicite* przez feministki – że w twórczości intelektualnej i artystycznej pióro pisarza i filozofa, pędzel malarza, dłuto rzeźbiarza, paleczka dyrygenta i wskazówka nauczyciela są symbolicznymi reprezentacjami fallusa i utrwalają fallokratyczne struktury?

Napisałem, że autorkami tekstów feministycznych są w 99 procentach kobiety. Myliłby się jednak ten, kto na takiej podstawie wyciągnąłby wniosek o istnieniu jakiegoś kobiecego wątku teoretycznego w feminizmie. Takiego wątku kobiecego tam nie ma. Myliłby się ktoś, kto by sądził, że ta idąca w tysiące armia uniwersyteckich feministek, mimo nieproporcjonalnie wielkiej nadprodukcji chlamu, wniosła jednak coś do naszego myślenia i zaproponowała jakieś teoretyczne rozwiązania, na które nikt wcześniej nie wpadł. Otóż nie wniosła ona niczego.

Cała – powtarzam – cała oprawa teoretyczna dzisiejszego feminizmu powstała poza nim. Gdyby nie koncepcje Marksa, Nietzschego, Freuda, Lacana, Foucaulta i Derridy, dzisiejszy feminizm nie istniałby. Wymienione przeze mnie nazwiska – plus dwa lub trzy dodatkowe mieszczące się w grupie myślicieli tropiących społeczne i biologiczne uwarunkowanie myśli oraz formułujących strategie emancypacji – praktycznie wyczerpują to, co stanowi podstawową konstrukcję teoretyczną feminizmu. Zabierzmy koncepcje tych autorów, a nie pozostanie nic. Kto uważa, że nie mam racji, niech mi wskaże choć jeden pomysł teoretyczny feminizmu, który nie byłby takim zapożyczeniem.

Każdy więc, kto spojrzy na feminizm okiem względnie obiektywnym – czego feministki zrobić nie chcą, bo zaprzeczają, jakoby takie obiektywne oko istniało – ten musi stwierdzić, że jest to koncepcja teoretycznie wtórna, żyjąca z cudzych pomysłów i karmiąca się nimi. Nie ma czegoś takiego jak feministyczna teoria. Są jedynie rozmaite teoretyczne zastosowania idei współczesnej humanistyki dla wyrażenia w jej żargonie tego, co feministki nazywają projektem emancypacyjnym. Zdumiewać zatem

musi rozbieżność między rwetesem o samodzielności i alternatywności, jaki dobiega z kart feministycznych dzieł, a uzależnieniem tych dzieł od dokonań stworzonych poza feminizmem.

Pytanie, jakie się teraz nasuwa, jest następujące. Skoro feminizm jest monotony, a na dodatek wtórny, skoro jest on w istocie formą politycznego działania używającego zapożyczonych konstrukcji teoretycznych, to w jaki sposób dotarł na dzisiejsze uniwersytety zachodnie i zdobył sobie tak silną pozycję?

Kariera akademicka feminizmu ma związek z politycznymi przeobrażeniami uniwersytetów, a nie z wysoką jakością feministycznej oferty. Z punktu widzenia klasycznych standardów uniwersyteckich za horrendum należy uznać włączanie się uczelni w jakiegokolwiek „projekty emancypacyjne”, czy to kobiece, czy rasowe, czy klasowe, czy seksualne. Miejscem, w którym można próbować realizacji takich projektów są instytucje polityczne, organizacje społeczne, czy – w jakimś zakresie – media. Z pewnością nie jest takim miejscem uniwersytet. Czym to grozi, mogła się przekonać inteligencja Europy Wschodniej i Środkowej w ciągu kilku dziesięcioleci dwudziestego wieku.

Niestety uniwersytety zachodnie zaczynają w jakimś zakresie powielać nasze dawne wzory ideologiczne, dostosowując swoje programy badawczo-edukacyjne do walki o pokój, przeciw dyskryminacji, o sprawiedliwość i tolerancję, przeciw rasizmowi, o równość praw i wiele innych rzeczy. Przez dużą część kadry akademickiej przyjmowane to jest z najwyższym niepokojem. Wielu ma nadzieję, że jest to chwilowa epidemia, która przeminie. Wielu skutecznie broni przed nią swoje wydziały i katedry. Wielu ulega konformistycznej presji i nie angażując się w emancypacyjne projekty, udziela im moralnego poparcia. Wielu gardzi takimi projektami, ale dla dobra swojej kariery naukowej milczy; inni zaś, odczuwając nie mniejszą pogardę, zaznaczają we wstępach i w zakończeniach swoich książek, jak wiele zawdzięczają feminizmowi, mimo że w swoich pracach feminizm kompletnie ignorowali. Wielu także przyjmuje feminizm całkiem świadomie, a są to najczęściej ci akademicy, którym bliska jest linia intelektualna

prowadząca od Marksa, Nietzschego i Freuda do Derridy i Lacana.

W Polsce próby wprowadzenia studiów kobiecych na uniwersytety dokonywane są praktycznie przy użyciu jednego, dobrze znanego argumentu: „bo przecież na Zachodzie”. Niestety argument ten – jeden z najbardziej niemądrych, jaki mógł pojawić się w wolnym kraju – okazuje się czasami skuteczny.

HOMOSEKSUALIŚCI WSZYSTKICH KRAJÓW, ŁĄCZCIE SIĘ

Szeroka w całym świecie zachodnim akcja przyznawania homoseksualistom uprawnień do małżeństwa i adopcji dzieci trwa już na tyle długo i odbywa się w kontekście tak silnie zaznaczonym moralizmem, że powoli tracimy z oczu jej oczywistą szkodliwość oraz absurdalne założenia, na jakich się opiera.

Przed wszystkim wątpliwe jest samo wyróżnienie „homoseksualistów” jako grupy społecznej, a niekiedy politycznej. Zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy mówią o „homoseksualistach”, tak jakby istniało coś takiego jak ów dający się wyodrębnić byt kolektywny, któremu można przyznawać uprawnienia lub tych uprawnień odmówić. Opowieść, jak do takiego wyodrębnienia doszło, jest niezmiernie interesująca, ale zbyt długa, by ją teraz wyczerpująco przedstawiać. Zwykle wskazuje się na raport Kinseya jako na znaczące wydarzenie. W tym raporcie można było przeczytać, iż 37 procent Amerykanów miało przynajmniej raz pełny seksualny kontakt z innymi mężczyznami. Informacja ta okazała się wielce nieakuratna, ale rozpoczęła proces ideologicznego formowania ruchu.

Jeśli do tego dodamy jeszcze falę kontrkultury w latach sześćdziesiątych i rozpropagowane przez nią identyfikacje biologiczne, traktowanie czynności seksualnych jako działań politycznych (sic!) oraz ogólną atmosferę walki z wszelką możliwą dyskryminacją, będziemy mieli podstawowe czynniki, które spowodowały, iż na scenie publicznej pojawił się nowy byt polityczny. Jego ideolodzy orzekli, iż wszyscy, którzy teraz odczuwają, w przeszłości odczuwali oraz w jakimkolwiek czasie w przyszłości będą odczuwać jakiegokolwiek pożądanie seksualne do osoby tej samej płci, mają wspólne cele, wspólną wrażliwość, wspólny światopogląd oraz wspólne pragnienia i interesy. Orzekli oni również, iż tak pojmowani homoseksualiści są i zawsze byli jako grupa dyskryminowani i że walka z ową dyskryminacją stanowi główne ich zadanie.

Stwierdzenia powyższe – jawnie niedorzeczne – stały się od-
tąd powszechnie uznanymi prawdami, które przyjęli politycy,
medialni moralisiści, a nawet ogarnięci troską o rodzaj ludzki
prawnicy. Szkodliwość przyjętych założeń była niemała. Rzec
nie tylko w tym, iż w sposób nieuprawniony utworzono grupę,
w której znaleźli się ludzie nie mający na taką identyfikację naj-
mniejszej ochoty. Owe 37 procent Kinseya, zredukowane w kolej-
nych raportach do 10 procent, a nawet do 3 procent, pokazuje
wszak nie jakąś społeczność biologiczno-światopoglądową, ale
raczej ilustruje złożoność ludzkiej seksualności. Fakt istnienia
rozmaitych meandrów pożądań nie upoważnia w żaden sposób
do tworzenia podobnych podziałów. Podobnie z faktu, iż 99 pro-
cent dorosłych mężczyzn miało przynajmniej raz pełny kontakt
seksualny z osobami innej płci nie można wyciągnąć wniosku, iż
stanowią oni względnie jednorodną grupę o zbliżonych celach
i sposobach widzenia świata. Kto twierdziłby coś takiego, został-
by uznany – i słusznie – za osobę umysłowo defektywną.

W przypadku homoseksualistów podobna identyfikacja stała
się natomiast czymś powszechnym. Szybko okazało się, iż homo-
seksualiści, niczym niegdyś proletariusze, musieli zrzucić kajda-
ny, które narzucone im zostały przez społeczne konwencje. Za-
częto od intensywnego lobbingu na rzecz usunięcia zapisu
o homoseksualizmie jako formie zaburzenia psychicznego.
W Amerykańskim Towarzystwie Psychiatrycznym dokonano się to
w sposób niezwykły, bo przez głosowania członków i kandydatów
na członków Towarzystwa. Demokratyczną większością – po-
przez głosy oddane korespondencyjnie – uznano więc, iż homo-
seksualizm nie jest zaburzeniem. A skoro decyzja zapadła, na-
tychmiast stwierdzono, iż za tezą o absolutnej normalności ho-
moseksualizmu nie stał demokratyczny mechanizm ze wszystki-
mi swoimi przypadłościami, lecz święty autorytet naukowy ame-
rykańskiej psychiatrii. Po orzeczeniu amerykańskiej nauki euro-
pejskie nie mogły być gorsze. Ale to był dopiero początek walki
o wyzwolenie.

W kolejnym kroku pozostało zdefiniować, na czym polega homoseksualny światopogląd. Przyjęto rozwiązanie najprostsze: homoseksualiści zostali uznani za grupę *par excellence* wyzwoleńczą. Stwierdzono, iż z definicji oraz z samej istoty swojego istnienia kwestionują podstawowe formy społecznej organizacji, czyli rodzinę i stosunki monogamiczne. Zabieg ten okazał się genialny: to, co do tej pory było uznawane za ciężkie brzemię homoseksualizmu, stało się nagle ekscytującym wyróżnikiem grupowym. Dawne powody do frustracji – pomieszanie wewnętrzne, konflikt między tym, co biologiczne a tym, co społeczne, niemożność stworzenia rodziny – uczynione zostały powodami do dumy.

Ideolodzy natychmiast dostosowali do tego język. Aby zlikwidować obraz homoseksualisty jako wewnętrznie skonfundowanego wprowadzono słowo „gay”. Niemal z dnia na dzień homoseksualiści stali się już z samej nazwy ludźmi radosnymi. Z początku podobną zmianę języka przyjęto z niesmakiem. „Nie ma niczego radosnego w sodomii” – powiedział przytomnie amerykański filozof Harry Jaffa, ale stał się natychmiast obiektem wściekłych ataków. Nazwa jednak została, a sukcesy ideologów homoseksualizmu w tym względzie przyspieszyły proces językowego kręactwa, jakie przez ostatnie dziesięciolecia psuje nasze myślenie.

Homoseksualne doświadczenie zaczęło się odtąd często pojawiać u nastawionych emancypacyjnie i antysystemowo filozofów. Wyższość tego doznania miała polegać na tym, że było manifestacją wolności – w przeciwieństwie do doznania heteroseksualnego, które podlegało konieczności natury oraz przymusowi obyczajowemu. Konsekwencją owej wolności była bezinteresowność, bezcelowość, nieinstrumentalność i wszystko, co miało podważać autorytaryzm Rozumu, Natury, Systemu i Władzy. Owego podniecającego antyautorytaryzmu aktów homoseksualnych umysły wyemancypowane doszukiwały się w nieobecności elementu prokreacji. Skoro – wnioskowano – praktyki homoseksualne nie są prokreacyjne, to stanowią czystą manifestację jed-

nostkowej swobody. „Kultura homoseksualna – jak przeczytałem przed laty w „Newsweeku” – jest kulturą wolności”. Z tego wyciągano jeszcze dalej idące wnioski: pochwała wolności była faktycznie pochwałą rozwiązłości, a z tego wnoszono, iż homoseksualistom dana jest możliwość doświadczania przyjemności bardziej intensywnej. Homoseksualiści są ludźmi szczęśliwsi od heteroseksualistów – obwieścił w jednym ze swoich nagłówków „New York Times”, opierając się na badaniach pokazujących wyższy wskaźnik przyjemności bezinteresownej.

Dla wielu ludzi o mniejszych lub większych skłonnościach homoseksualnych tego typu ideologia była obraźliwa i nie chcieli z nią mieć nic wspólnego. Nie życzyli sobie, by ich w ten sposób identyfikowano oraz by ich problemy seksualne stały się publiczną własnością. Ideologowie na tym jednak nie poprzestali. Zabrali się za zmarłych. Nagle można było przeczytać, iż członkami ogólnoludzkiego ruchu „radosnych” byli Platon, Sokrates, Michał Anioł, Szekspir, Tomasz Mann, Józef Czapski i kilka tuzinów innych wielkich. Pomijam fakt, iż sporo z tych kwalifikacji było mocno na wyrost, a niektóre jawnie fałszywe. Pomijam fakt, że do tej pory istnieje mania doszukiwania podtekstów homoseksualnych u wielu twórców kultury, a niemała rzesza uniwersyteckich darmozjadów na takich dociekaniach próbuje robić kariery. Samo anektowanie wielkich nazwisk do politycznej akcji na rzecz „kultury wolności” było jawnym nadużyciem. Powtórzę raz jeszcze, co nie dość często jest dzisiaj powtarzać: to, że jakiś mężczyzna odczuwa pociąg do innych mężczyzn nie czyni go sojusznikiem hasel dzisiejszego ruchu homoseksualnego; podobnie fakt bycia kobietą nie decyduje o byciu feministką, zaś fakt bycia młodym nie oznacza uczestnictwa w ideologicznej wojnie pokoleń.

Fala „radosnego” antyautorytarnego homoseksualizmu została osłabiona przez wybuch epidemii AIDS. W jej następstwie pojawiły się ideologie bardziej stonowane, a nawet konserwatywne. Nagle okazało się, iż „kultura homoseksualna” nie jest już „kulturą wolności”. Można było przeczytać, iż dawni piewcy doświadczenia nieinstrumentalnego tęsknią za dziećmi i życiem

domowym. Jeśli nawet nie tęsknią, to – takie głosy również były słyszalne – danie im możliwości stworzenia rodziny najpewniej podobną tęsknotę wywoła, ustabilizuje ich życie i ograniczy promiskuityzm.

W wielu krajach faktycznie zmieniono prawodawstwo w zgodzie z żądaniami grup homoseksualnych, choć – jak się zdaje – bardziej pod naciskiem ideologii radykalnej, niż nowego poaidsowskiego konserwatyzmu. Żądania te spotkały się z przychylnością, ponieważ uznano, iż ich spełnienie wynika z obowiązujących w dzisiejszych społeczeństwach standardów równości praw: skoro wszyscy obywatele mają prawa wchodzenia w związki małżeńskie i adoptowania dzieci, nie widać powodu, by takiego prawa odmawiać homoseksualistom, czy jakiegokolwiek innej grupie rasowej lub etnicznej.

Argument ten jest w sposób oczywisty absurdalny. Prawa wchodzenia w związki małżeńskie posiadali wyłącznie ci, którzy spełniali kryteria małżeństwa. Jeśli zmienimy definicję małżeństwa – włączając w nie również związek dwóch mężczyzn czy dwóch kobiet – to nie jest to żadne zrównanie praw, lecz arbitralny eksperyment społeczny umożliwiony przez arbitralną zmianę znaczenia pojęć. Można przededefiniować małżeństwo w ten sposób, iż będzie obejmowało rodzeństwo i głośno domagać się zakończenia szykanowania takich par anachronicznym i jawnie dyskryminacyjnym zakazem kazirodztwa. Można przededefiniować grę w szachy w ten sposób, iż będzie ona obejmowała tłuczenie się przez graczy pałkami po głowach, a następnie krzyczeć w oburzeniu, że w niektórych środowiskach dyskwalifikuje się szachistów, którzy podobnym praktykom się oddają. Można robić wiele podobnych rzeczy, lecz wszystko to są zabiegi groteskowe. Protestowanie przeciw tego rodzaju eksperymentom pojęciowym i społecznym – zwłaszcza jeśli dokonywane są w skali masowej pod hasłem cywilizacyjnego postępu – jest dzisiaj nakazem zdrowego rozsądku i umysłowej higieny.

Nie należy zatem ulegać mistyfikacji. To, co się dzieje obecnie, nie ma nic wspólnego z jakimkolwiek skłanianiem nas do

delikatności, taktu czy zrozumienia dla ludzi o zaburzonej sferze płciowej pożądlivosti. Już dawno przestało chodzić o ochronę prywatności, o nakaz zachowania szacunku dla ludzkiej intymności i dla trudów zmagania się z własnymi popędami. Wszystkie te rzeczy – pozytywne i godne kultywowania – zostały niestety zapomniane i zarzucone jako anachroniczne. Tak zwana walka o równość praw do małżeństwa stanowi faktycznie ideologiczną agresję i jest próbą dokonania gwałtu na życiu społecznym. Wymyślona partia „homoseksualistów”, niczym kiedyś wymyślona partia „proletariatu”, pragnie dokonać rewolucji, starając się wzbudzić w nas przekonanie, iż reprezentuje pokrzywdzonych i że wszyscy, którzy na tę partię patrzą bez sympatii, powinni być jako krzywdziciele odsunięci od jakichkolwiek wpływów na kształt życia zbiorowego.

INTELEKTUALISTA W SYRAKUZACH

O fascynacji intelektualistów represywnymi systemami politycznymi powstało wiele prac. Jedną z ostatnich jest książka amerykańskiego historyka idei Marka Lilli. Polscy czytelnicy mieli już z nią fragmentaryczny kontakt dzięki „Res Publice”, która opublikowała jej ostatni rozdział o intrygującym tytule „Powab Syrakuz”. Tytuł odnosi nas do sławnego epizodu w życiu Platona, kiedy wielki filozof udał się do Syrakuz, by kształtować intelektualnie tamtejszego tyrana. Próba wpłynięcia filozofa na władcę nie udała się. Od tego czasu zwykło się więc mówić zarówno o nieustającym pragnieniu intelektualistów uzyskania wpływu na władzę oraz o nieustających rozczarowaniach stąd wynikłych. Podobno – pisał Lilla – gdy Martin Heidegger powrócił do swoich uniwersyteckich kolegów po kilkumiesięcznej karierze nazistowskiego rektora, jeden z jego kolegów przywitał go słowami: „Widzę, że już powrócił pan z Syrakuz”.

Książka Lilli opisuje nie tyle powroty, ile podróże do Syrakuz kilku znanych dwudziestowiecznych autorów. Autor nie poprzestaje, jak to zwykle bywa, na dawnych pokoleniach autorów, dla których ostatecznym momentem rozczarowania był rok 1956, a w pewnych przypadkach – jak we Francji – publikacja *Archipelagu Gułag* Solżenicyna. Lilla wyraźnie widzi kontynuację opisywanego zjawiska także w naszych czasach, po komunizmie i po nazizmie.

Trudno obecnie znaleźć intelektualistę, którzy pisalby z nostalgią o czasach Stalina, Chruszczowa, Gomułki, czy Honeckera. Czy to znaczy, iż intelektualisci wreszcie wyzwolili się ze zgubnych skłonności i wyleczyli ze starych chorób? Przecząca odpowiedź Lilli zgadza się z potocznymi intuicjami: uczucia podejrzliwości wobec intelektualistów nie są pozbawione podstaw. Nie chodzi tylko o to, że środowiska intelektualne nie lubią, gdy wytyka się starszym kolegom dawne totalitarne fascynacje i solidarnie potępiają każdego, kto to czyni. Wiele intelektualnych źródeł

komunizmu nadal zachowuje atrakcyjność, a popularne wyobrażenia tego, kto jest wrogiem, kto zaś przyjacielem, wykazują godną odnotowania ciągłość przynajmniej od czasu Oświecenia.

Uważnemu obserwatorowi dzisiejszego życia często trudno oprzeć się wrażeniu, iż całkiem pokaźna liczba ludzi intelektu i artystów – gdyby ich cudownie przeniesiono w czasie do dawnych ustrojów – wspierałaby je dość energicznie na miarę swoich możliwości. W każdym razie zbyt wielka ich liczba czuje się dziś świetnie w stanie umysłowej i społecznej reglamentacji.

Gdy czytam w „Rzeczpospolitej” tekst jakiejś niewiasty, która ubolewa nad tym, iż w Polsce nie jest tak jak w Szwecji, gdzie za zwrócenie się do kobiety „skarbie” można znaleźć się w więzieniu, lub gdy czytam entuzjastyczną elukubrację osoby uczonej na temat prawodawstwa regulującego molestowanie seksualne, to moje podejrzania stają się jeszcze silniejsze. Gdy oglądam filmy amerykańskie i widzę, jak niezależni finansowo ludzie żyjący w wolnym kraju chętnie narzucają sami sobie ogłupiający schematyzm polityczny, to wiem, że mam do czynienia z nowym przejawem umysłu zniewolonego. Podobne odczucie mam, gdy czytam wytyczne amerykańskich stowarzyszeń naukowych drobiazgowo regulujących „inkluzywny” styl publikacji szkolarskich w swojej branży, i gdy widzę masy akademickie potulnie przyjmujące te regulacje jako przejaw wyższej wolności. Takie same ponure myśli nachodzą mnie, gdy obserwuję polskich uczonych poddających się rozmaitym wariactwom, a wszystko to przy uzasadnieniu, że taki jest kierunek i logika historii. Trudno nie odczuwać niepokoju widząc, jak w przestrzeń życia umysłowego wchodzi głównym traktem ideologiczny prymitywizm, powszechnie rozgrzeszany jako program obrony kobiet, czy uciśnionych mniejszości.

Równie niepokojące, obok skłonności do reglamentacji, jest uleganie silnym negatywnym emocjom politycznym, co stawia pod znakiem zapytania możliwość trafnego osądu rzeczywistości. Reżyser Robert Altman w wywiadzie dla „Rzeczpospolitej” powiedział, że w 2001 r. Amerykanów spotkały dwie tragedie – atak na

Nowy Jork i wybór Busha na prezydenta. Kto masowy i krwawy atak terrorystyczny na swój kraj porównuje do wyboru nie lubianego przez siebie polityka, ten z pewnością łatwo może sobie znaleźć dla swoich obsesji rekompensaty w rozmaitych dziwnych fascynacjach. Altman nie jest wyjątkiem, a Bush nie jedynym politykiem wywołującym podobny atak intelektualnego niezrównoważenia.

Gdybyśmy więc nagle znaleźli się w pętli czasu, to – powtórzę – nie zdziwiłbym się, widząc Altmana i Spielberga pielgrzymujących do politycznych Mekki, przewodniczących amerykańskich towarzystw naukowych bratających się z profesorami Wiatrem i Pastusiakiem, a liczne armie naszych entuzjastów postępu moralnego i obyczajowego oddających się pochwalę Planu Sześćioletniego, walki z kulactwem, kobiet-tractorzystek oraz sojuszu robotniczo-chłopskiego. Wszystko zależy od błyskotki ideologicznej, jaką się zamacha przed oczami intelektualistów. Sama podatność na urok takich błyskotek okazała się względnie trwała. Radykalna polityka – jak to się nazywa w żargonie amerykańskim – znajduje drogę do wielu tysięcy serc i umysłów zachodniej inteligencji. Afekt dla piatiletek i do proletariatu został zastąpiony afektem dla małżeństw homoseksualnych i feministycznej rewolucji kulturowej. Pragnienie zasadniczej przebudowy czegoś, obojętnie czego, pozostało nie zmienione. Polska inteligencja – wypada odnotować z satysfakcją – jest pod tym względem wyraźnie bardziej wstrzemięźliwa, niż inteligencja zachodnia, ale ogólny kierunek zmian niepokoi.

Mark Lilla nadał książce tytuł *The Reckless Mind*. Angielskie słowo „reckless” oznacza to, co zuchwałe i ryzykanckie. Określenie to stosujemy więc do kierowców, którzy są piratami dróg, narażając wariacką jazdą życie swoje i drugich. Posłużywszy się analogią powiemy zatem, iż umysłowi ludzkiemu da się stawiać podobny zarzut i obciążać go odpowiedzialnością za nierozważne poczynania. Historia intelektualistów, którzy w swoich Syrakuzach spędzili wiele lat swego życia a pobyтови poświęcili całą swoją energię twórczą, to historia umysłów zuchwałych, intelek-

tualnych piratów, którzy złamali podstawowe zasady w świecie myśli obowiązujące.

Skąd się ta zuchwałość bierze? Lilla tłumaczy to powołując się na Platona: w duszy intelektualisty dochodzi do głosu Eros, który napędza jego aspiracje. Jeśli ów Eros nie zostanie ujęty w karby, wówczas intelektualista popada w tyranofilię, a więc w miłość do władzy, która może nadać jego idei siłę sprawczą.

Ale ów pierwiastek erotyczny obecny w duszy współczesnego intelektualisty nie jest Erosem Platona. Ten ostatni kierował człowieka ku życiu teoretycznemu i kontemplacji: Platoński filozof odwracał się od polityki i szukał spełnienia w kolejnych stopniach intelektualnej syntezy. To nie Eros skłonił Platona do podróży do Syrakuz. Jeśli już, to skłonił on go raczej do powrotu do Aten. Intelektualista współczesny wykazuje tendencję odwrotną: nie do kontemplacji, lecz do polityki. Ta namiętność jest u niego niezwykle mocna i nic nie wskazuje, by go miała opuścić.

Afekt do polityki ma dzisiaj szczególny charakter. Nie dotyczy konkretnego systemu politycznego, kraju czy instytucji. Dzisiaj nie pielgrzymuje się do Kraju Przodującego Ustroju, nie rozwija kultu kołchozów, nie wielbi egzotycznych przywódców, nie wstępuje się do partii, nie organizuje składek na wysyłkę broni do zagrożonych przez reakcję placówek postępu. Po raz ostatni z takimi działaniami mieliśmy do czynienia w czasach wojny wietnamskiej, kiedy to do ojczyzny Ho Chi Minha pielgrzymowały takie tuzy intelektu jak Jane Fonda czy Susan Sontag. Intelektualista współczesny jest istotą żyjącą bezpiecznie w systemie demokratycznego kapitalizmu, zwykle zamożnie i w poczuciu braku zagrożeń dla swojej pozycji w dochodach, hierarchii zawodowej i statusie.

Dawne przygody przestały go nęcić. Pojawiły się oczywiście nowe pomysły na przygody mające zwykle charakter Nietzscheańskich lub pseudo-Nietzscheańskich transgresji. Te ilustruje dobrze Michel Foucault, jeden z bohaterów książki Lilli, autor, który oprócz fascynacji politycznych, między innymi dla maoizmu oraz polskiej Solidarności, realizował się poprzez praktyki sado-

masochistyczne oraz homoseksualny promiskuityzm. Wszystko to miało być buntem przeciw porządkującym okowom rozumu. Współcześni intelektualiści prowadzą życie raczej pocziwe i uporządkowane, a w każdym razie nie odbiegające daleko od średniej. Eloquentnie sekundują oni jednak takim poszukiwaczom przygód jak Foucault, identyfikując się z ich krucjatami na rzecz witalizmu przeciw tyranii rozumu. Udzielają wsparcia innym transgresjom, a przynajmniej dają odpór tym, którzy wobec tych transgresji wyrażają niesmak.

Prawdziwym podtekstem erotycznym współczesnego intelektualisty – i w tym punkcie mam nieco inne zdanie niż Lilla – jest jednak władza, lecz miłość do ludzkości. Nie zgadzam się przeto również z tymi autorami, którzy wyobrażają sobie dzisiejszego intelektualistę jako cynika i frywolnego relatywistę. Nic bardziej odległego od prawdy. Jak może być cynikiem i relatywistą ktoś, kto doskonale wie, gdzie jest przyjaciel i gdzie wróg, kogo ulubionym zajęciem jest pisanie listów oburzenia i potępienia, kto występuje w obronie grup uciśnionych pod każdą szerokością geograficzną. Wszystkie akcje na rzecz kolejnych praw indywidualnych i grupowych, dysponowania przez kobiety własnym ciałem a przez uczniów własnym czasem, akcje na rzecz wszystkich możliwych grup we wszystkich możliwych krajach, przeciw wojnie i za pokojem, za pornografią, wolną ekspresją i narkotykami, przeciw dyskryminacji i za równością oraz sprawiedliwością społeczną – są wyrazem tego samego moralnego impulsu. Możemy patrzeć na zwolennika aborcji bez sympatii, ale trudno zaprzeczyć, iż jego motywacja jest moralistyczna. Nawet ci, którzy jak Foucault przemierzając kolejne piętra transgresji, chwalili hunwejbínów czy – jak Norman Mailer – podziwiali bandyckie napady jako akcje przeciw Systemowi, kierowali się pragnieniem emancypacji człowieka. Wielkie marzenie o emancypacji i równości jest nadal mocne; zmieniają się jedynie ci, którzy mają być wyemancypowani i zrównani.

Chodzi nie tylko o to, że wczorajszych proletariuszy zastąpiły obecnie kobiety, czy homoseksualiści, a rewolucja proleta-

riacka ustąpiła rewolucji moralnej i obyczajowej. Podobieństwo między dawnymi a dzisiejszymi emancypatorami tkwi również w dogmatyzmie. obrońca proletariatu nie przyjmował żadnych kontrargumentów, bo rzeczywiste lub domniemane męki proletariuszy unieważniały racje przeciwnie, a wszystkich krytykantów stawiały w sytuacji moralnej i umysłowej kompromitacji. Nie inaczej jest dzisiaj w przypadku obrońców kobiet czy homoseksualistów. Wobec swoich antagonistów dzisiejszy emancypator odczuwa pogardę za ich moralną pokraczność, którą to pogardę często łączy ze zdziwieniem, że ktoś taki – podważający to, co niepodważalne – w ogóle może istnieć. Stąd nie ma on przekonania, iż jest zuchwalcem. Przeciwnie, uważa się za skromnego zwolennika moralnych oczywistości, a swoją reakcję porównałby zapewne do reakcji matematyka, który nagle spotkałby się z zakwestionowaniem, iż dwa plus dwa równa się cztery.

Ale dzisiejszy moralista różni się w jednym ważnym punkcie od starszych braci. Poprzednio umysł zuchwały posługiwał się mocnymi teoriami o naturze człowieka, świata i historii. Dzisiejszy umysł jest pełen niepewności: w obrazie świata znajduje aporie, niekonsekwencje i nie przystające do siebie składniki. To właśnie z powodu takiego obrazu rzeczywistości Platoński Eros nie ma już dla niego powabu. Jak tu oddawać się umysłowym rozkoszom kontemplacji, skoro zewsząd napotykam aporie, zaś najważniejsze kategorie uformowane przez rozum okazują się iluzją, zamaskowaną formą władzy, popędu, czy woli życia.

Taki obraz świata i wiedzy – wbrew intencjom jego twórców – jeszcze bardziej wzmacnia skłonności do polityki. Współczesny intelektualista nabrał bowiem przekonania, iż oto wreszcie po tylu wiekach stworzył niemal doskonale bezpieczną z punktu widzenia politycznego teorię rzeczywistości. Głosi ona nieprzystawalność rzeczy i wartości, mnogość, niewspółmierność, konwencjonalność, kontekstualność. Dysponując taką teorią rzeczywistości – brzmi argument – nie jesteśmy w stanie żadnemu twierdzeniu nadać nigdy zbyt dużej mocy. Tym samym zyskujemy gwarancje bezpieczeństwa, jako że do obozów koncentracyjnych

i ludobójstwa doprowadziło właśnie przypisywanie zbyt wielkiej mocy gloszonym twierdzeniom.

Ale nadzieje pokładane w tej teorii rzeczywistości okazują się złudne. Współczesny intelektualista (i artysta) ma wyraźnie dwa oblicza. Z jednej strony, dumnie głosi politycznie bezpieczną teorię rzeczywistości, zgodnie z którą nic do niczego całkowicie nie pasuje i nie ma podstawy do formułowania kategorycznych sądów, a z drugiej strony, nie przestaje on takie kategoryczne sądy wydawać. Przekonanie, że „człowiek” jest jedynie konstrukcją językowo-społeczną, nie przeszkadza mu wspierać polityczne krucjaty na rzecz „kobiety”. Pogląd, że wszystkie wspólnoty są konwencjonalne, nie klóci się z jego mocnym wsparciem dla prawodawstwa przystającego na małżeństwa homoseksualne z uprawnieniami do adopcji dzieci. Założenie o niewspółmierności wartości nie przeszkadzało przedstawicielkom polskiej elity wypowiedzieć się w tonie historyczno jednoznacznym na temat prawodawstwa aborcyjnego. Przekonanie o ambiwalencji moralnego dyskursu nie stanowiło przeszkody dla przedstawicieli światowej elity zaangażować się w podobnie historyczno jednoznacznym tonie w prawno-erotyczne tarapaty prezydenta Clintona. Teoria ta nie powstrzymała również od masowego ingerowania w życie prywatne, w stosunki między rodzicami a dziećmi, w systemy edukacyjne, w media, w międzynarodowe struktury, w systemy prawne i w obyczaj. Nie powstrzymuje ideologizacji umysłu i powstawania wielkich projektów indoktrynacyjnych. Czy teoria ta jest istotnie bardziej bezpieczna od innych, można się spierać. Nie ma jednak wątpliwości, że jej zwolennicy wykazują niepokojąco wysoki poziom gorliwości i politycznego zelotyzmu.

Syrakuzy zachowują zatem ciągle powab, choć w nieco innym sensie, niż pisał Mark Lilla. Elity wolnego świata nie chorują na tradycyjne formy tyranofilii; co więcej, walkę z tyranią uczyniły one swoim podstawowym hasłem bojowym. Nadal jednak płonie w nich moralistyczny ogień radykalnego naprawienia rzeczywistości, pchając ku różnym nierozważnym fascynacjom. Duch politycznej mobilizacji stanowi więc ciągle jeden z podstawowych

czynników kształtujących współczesny umysł i wyobraźnię, ze wszystkimi negatywnymi konsekwencjami. Założenie, iż rozpowszechniona dzisiaj teoria jest bezpieczna, wzmacnia pychę, zaś sprawcom dramatycznie rosnącej polityzacji myślenia pozwala żyć w przekonaniu, iż są jedynie prostodusznymi krzewicielami podstawowych wymogów moralnych. Zadomowili się więc doskonale w swoich Syrakuzach, jakkolwiek wydaje się im, że przebywają zupełnie gdzie indziej.

DEMOKRACJA I REPUBLIKA

Rozróżnienie między demokracją i republiką nie jest dzisiaj szczególnie często stosowane, a to głównie za sprawą niezwyklej popularności słów „demokracja” i „demokratyczny”. Określa się nimi już nie tylko pewien znany model ustrojowy, ale także formy zachowań, obyczajów, instytucji, czy tradycji, które z owym modelem ustrojowym nie pozostają w oczywistym związku. Pojęcie demokracji zaczęło więc, na przykład, wchłaniać treści liberalne, które tradycyjnie umieszczano poza, a niekiedy wręcz w opozycji do istoty ustroju demokratycznego. Obecnie obejmuje ono wszystko, co dobre w życiu zbiorowym współczesnych społeczeństw, a więc w sposób naturalny bywa ono łączone z takimi kategoriami jak społeczeństwo obywatelskie, swobody oraz uprawnienia jednostek, czy nawet państwo prawa. Nawyk ten praktycznie uniemożliwił poważniejszy wgląd w specyfikę współczesnej demokracji: wszelkie jej niedostatki zaczynają być traktowane nie jako strukturalne słabości ustroju, lecz jako efekt niedostatecznej demokratyzacji. Standardowy argument brzmi więc: lekarstwem na demokrację jest więcej demokracji¹.

Ten sposób widzenia różni się dramatycznie z klasycznym ujęciem demokracji. Żeby zrozumieć, czym różni się ona od republiki, należy owo klasyczne ujęcie przypomnieć. Demokracja była więc wedle starożytnej klasyfikacji jednym z trzech podstawowych ustrojów. Podział ten wytworzył się w kontekście pytania o jakość rządzenia: czy owa jakość zwiększa się czy zmniejsza wraz ze zwiększającą się ilością ludzi posiadających władzę? Tę ilość ludzi u władzy dzielono na trzy grupy: jednostka, mniejszość i większość. Stąd pytanie owo brzmiało – który z ustrojów poli-

¹ Nie wiadomo, kto pierwszy raz wypowiedział taki pogląd. Tradycyjnie przypisuje się go H.L. Menckenowi, amerykańskiemu publicyście z pierwszej połowy XX wieku. Mencken był jednak ironistą i znany jest z wielu ironicznych uwag na temat demokracji. Być może zatem i to stwierdzenie, pierwszy raz wypowiedziane, nie było całkiem poważne.

tycznych jest najlepszy: czy ten, w którym rządzi jednostka (monarchia), czy ten, w którym rządzi elitarna grupa (arystokracja, oligarchia), czy wreszcie ten, w którym władzę ma *demos* (demokracja).

Spierano się więc o to, który ustroj jest lepszy, a przy okazji sporów identyfikowano i analizowano rozmaite cechy typowe dla każdego z nich. W rezultacie owych sporów zaczęło dominować przekonanie – które znajduje najpełniejszy wyraz u Platona i Arystotelesa – iż każdy z tych ustrojów ma przyrodzone słabości. Nie było oczywistego wyboru między tymi systemami i równie przekonująco można było argumentować za dopuszczalnością każdego z nich w pewnych warunkach, jak i niedopuszczalnością żadnego przy zaistnieniu pewnych niekorzystnych okoliczności.

Demokracja nie przedstawiała się ani lepiej, ani gorzej w świetle takiej analizy. Nie znajdowała wielu zwolenników wśród wybitnych autorów starożytnej Grecji, ale też inne ustroje nie cieszyły się szczególnymi względami. Ważne jest jednak, iż słabości, jakie dostrzeżono w ustroju demokratycznym, stały się stałym elementem myślenia politycznego na następne stulecia. Analizy polityczne licznych teoretyków nowożytności, takich jak Monteskusz, Ojcowie Założyciele, Tocqueville, John Stuart Mill, Ortega czy Hayek, zawierały wątki, które współgrały z tym, co opisano w starożytności. Zmiana formuły demokracji – z bezpośredniej na przedstawicielską – nie zmieniła wiele w standardowych zarzutach. A wśród słabości wymieniano: arbitralność zachowań wyborczych *demosu*, tyranie większości, zagrożenia dla wolności jednostki, pospolitość zachowań i obyczajów, polityzację prawa.

Narodziny pojęcia republiki miały ścisły związek z owym klasycznym trójpodziałem oraz z krytyczną diagnozą każdego z tych ustrojów. Samo pojęcie „republika” – jego polskim odpowiednikiem była „rzeczpospolita” – pojawiło się w czasach rzymskich, ale jako odpowiednik greckiej „politei”. To ostatnie słowo, odnoszące się w sensie ogólnym do struktury państwowej, ujmowano jednak w znaczeniu konkretnym, tak jak występuje ono w niektórych tekstach Platona i Arystotelesa,

a mianowicie jako system wykorzystujący elementy wszystkich ustrojów trójpodziału. Republika zatem była ustrojem mieszanym. W późniejszym rozwoju systemów i myśli politycznej znaczenie tego pojęcia ewoluowało, zwłaszcza w epoce nowożytnej, ale pierwotna intuicja w mniejszym lub większym stopniu towarzyszyła teoretykom republikanizmu².

1.

Starożytni rozumieli zmieszanie na dwa sposoby. Pierwszy sposób polegał na łączeniu w jedną strukturę rozwiązań z trzech typów ustrojowych, na przykład: wybory z demokracji, jakieś ważne ciało reprezentujące elitę arystokratyczną (rodową czy majątkową) oraz element monarchiczny w postaci przywódcy

² Literatura na temat republikanizmu jest spora: G. Bock, et al. (red.), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge 1990; S. Burt, *The Politics of Virtue Today: A Critique and a Proposal*, „American Political Science Review”, 1993, 87; S.E. Elkin, K.E. Soltan (red.), *A new Constitutionalism: Designing Political Institutions for a Good Society*, Chicago 1993; L. Ferry, A. Renaut, *Philosophie politique: Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris 1985; B. Fontana (red.), *The Invention of the Modern Republic*, Cambridge 1994; A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa 1996; C. Nicolet, *L'Idée républicaine en France, 1789-1924*, Paris 1982; A. Oldfield, *Citizenship and Community: Civic Republicanism and the Modern World*, London 1990; A. Patten, *The Republican Critique of Liberalism*, „British Journal of Political Science” 1996, 26; P. Pettit, *Republicanism*, Oxford 1997; J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975; R. Putnam, *Demokracja w działaniu*, Warszawa 1995; P.A. Rahe, *Republics, Ancient and Modern: Classical Republicanism and the American Revolution*, Chicago 1992; M. Sandel, *Democracy's Discontent*, Cambridge, Mass 1998; J.-F. Spitz, *Le Republicanism, Une troisième voie entre libéralisme et communautarisme*, „Le Banquet” 1995, 7/2; M.P. Zuckert, *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton 1994. Współczesny republikanizm nie jest pojęciem jednolitym i znajdujemy w nim spore rozbieżności. Trudno na przykład znaleźć wyraźne podobieństwa między Pettitem, który republikanizm rozumie poprzez pewną koncepcję wolności, a Sandelem, który widzi go w kontekście obywatelskiego wychowania. Niejasne pozostają także związki między republikanizmem a komunitaryzmem: niektórzy widzą ścisły związek między jednym, a drugim; inni obie kategorie rozgraniczają.

obdarzonego znacznymi prerogatywami. Takie zmieszanie mogło przybierać rozmaite formy. Arystoteles, na przykład, odróżniał *politeię*, jako ustrój będący mieszaniną oligarchii i demokracji, od swoistego typu arystokracji (różnej od arystokracji w sensie ścisłym), będącego innym rodzajem mieszania. Rzymski republikanin Cyceron ujął to tak: „Monarchia jest najlepszą wśród trzech wymienionych na początku form ustrojowych. Góruje nad nią czwarta stanowiąca przemyślane i harmonijne połączenie elementów wziętych z trzech wzorcowych postaci ustroju. Chciałoby się mieć w Rzeczpospolitej zwierzchność podobną do władzy królewskiej, zachować na stałe wpływy elit, a pewne kwestie pozostawić do rozstrzygnięcia ogółowi”³.

Przyczyn, dla których zdecydowano się mieszać ustroje, jest kilka, ale dwie wydają się najważniejsze. Pierwszą można wyrazić w postaci argumentu: jeśli każdy z trzech czystych typów obciążony jest słabościami, to być może uda się skonstruować taki model, w którym słabości jednego ustroju rekompensowane byłyby przez zalety drugiego. W argumentie tym mamy więc zawarte przekonanie o potrzebie zbudowania swoistej mechaniki ustrojowej, w której dojdzie do zrównoważenia rozmaitych cech, aspiracji, wartości, grup i tendencji politycznych. Nadmierna skłonność ku jakimś celom wykazywana przez *demos* miałyby swoją przeciwwagę w umożliwieniu ujawnienia się tendencji przeciwnych innej grupy, na przykład arystokracji. Rzecz nie dotyczyła wyłącznie władzy, ale także ideałów, norm i sposobów życia, jakie promowała każda z aspirujących do władzy grup. W ten sposób ujawniłyby się, ale także wzajemnie ograniczały, takie wartości jak bogactwo właściwa oligarchii, hierarchia właściwa arystokracji, czy równość typowa dla demokracji. Można także patrzeć na zmieszanie poprzez swoiste połączenie silnej władzy (monarchia), szerokiej reprezentacji (*demos*) i statusu majątkowego (oligarchia).

Ale u autorów starożytnych spotykamy też drugi argument na rzecz zmieszania. Owo zmieszanie nie odnosiło się już do

³ Cyceron, *O państwie*, przeł. I. Żółtowska, Kęty 1999, ks. I, XLV.

mechaniki instytucji i tendencji, lecz do charakteru ludzkiego. Republika miała się opierać na szczególnym typie ludzkim, człowieku, w którym najważniejsze cechy i umiejętności konstituowały względnie harmonijną całość. Arystotelesowski ideał „środka” znajdował w ten sposób wyraz w ludzkim charakterze, który wystrzegał się skrajności i jednostronności, i który znał poczucie miary, łącząc w sobie podstawowe zalety moralne i obywatelskie. Zmieszanie stanowiło zatem odpowiednie połączenie i zinternalizowanie rozmaitych sprawności, zwanych przez Greków cnotami. Można w tym kontekście mówić o ludziach średnich czy o klasie średniej, ale określenie to nie oznaczało w żadnym razie przeciętności, lecz wskazywało na szczególne kwalifikacje moralne zdobyte niemałym trudem i pracą wychowawczą. Republika w takim rozumieniu opierała się na tej warstwie, która wyróżniała się cnotą obywatelską, osiągniętą dzięki sprawnej i konsekwentnej edukacji. Trwanie ustroju zależało zatem ostatecznie od skutecznego i stanowczo wprowadzanego systemu wychowawczego, formującego dobrego obywatela i w ten sposób reprodukcją moralne warunki istnienia państwa.

Pisząc o wychowaniu i formowaniu obywatela, Arystoteles podkreślał rolę praktyki, czyli uczestnictwa w życiu publicznym państwa. Od tego czasu działanie na rzecz republiki, troska o dobro ogólne, poczucie obowiązku obywatelskiego stanowić miały nie tylko podstawowe wyposażenie każdego poważnego polityka, ale także wyznaczały taki model życia, który stawał się szczególnym obiektem aspiracji. Uchodził za atrakcyjny, ponieważ znamionował dojrzałość moralną i obywatelską. Doświadczenie polityczne pozwalało zrozumieć mechanizmy władzy, sens obywatelskiego posłuszeństwa i obywatelskiej odpowiedzialności, rolę władzy oraz trudne tajniki jej mechanizmów. Dawało wgląd w naturę rządzenia oraz bycia rządzonym. Oswajało z podejmowaniem śmiałych decyzji, a jednocześnie z ofiarną służbą dla państwa. Polityka stawała się rzeczywistością twardych i wymagających reguł, będąc próbą charakteru, sprawności decyzyjnych, cnót i posiadanego talentu. Można powiedzieć, iż republika sta-

nowiła wyróżniony ustrój nie tylko z tego powodu, iż pozwalała – w opinii jej obrońców – unikać błędów innych systemów, ale że stwarzała możliwość lepszego zrozumienia natury życia politycznego. Republika była najbliższa tego, czym w swojej istocie jest i może być polityka.

2.

Dwa ujęcia zmieszania – mechanika ustrojowa oraz idea klasy średniej kultuwującej cnoty samodyscypliny i umiaru – występowały u rozmaitych autorów i w rozmaitych epokach w różnym nasileniu oraz różnych proporcjach. U Arystotelesa nacisk był położony na wychowanie i koncepcję cnotliwego obywatela. Z czasem jednak, wraz z upadkiem greckich *poleis* i tworzeniem się większych struktur politycznych, znaczenia zaczynała nabierać mechanika ustrojowa. Jeśli wychowanie obywatelskie wymagało bezpośredniego zaangażowania w mechanizmy władzy i świadomego uczestnictwa, to łatwiej dokonywało się ono w małych państwach, niż w wielkich imperiach. Jest przeto charakterystyczne, że w epoce nowożytnej pojawiły się z jednej strony próby odtworzenia bezpośredniej więzi politycznej niewielkich społeczności greckich – czego swoistym przykładem mogła być filozofia Jana Jakuba Rousseau – a z drugiej strony dawano wyraz obawom, iż w nowych warunkach stary model cnoty i obywatelskości nie będzie miał już zastosowania. Ten ostatni motyw dostrzegalny jest u tak różnych autorów jak Machiavelli i Monteskiusz. Obaj – choć w różnym stopniu i wychodząc z różnych stanowisk teoretycznych – dają do zrozumienia, iż w takich warunkach despotyzm może okazać się rozwiązaniem praktyczniejszym. W każdym razie w nowożytności – jeszcze do końca wieku osiemnastego – problem rozmiaru republiki był problemem o wielkim znaczeniu: jak wielki może być obszar państwa, aby mogło dokonywać się wychowanie w cnotie obywatelskiej przez bezpośrednie uczestnictwo, i od którego momentu obszar i liczba obywateli stają się tak duże, iż utracona zostaje bliższa więź obywatela z państwem.

Jest przeto znamienne, że kiedy w takim kontekście mówiono o cnocie, miano na myśli treści, które wyraźnie odbiegały od klasycznej teorii Arystotelesa. Widać to wyraźnie u Monteskiusza, autora, którego powszechnie przytacza się jako reprezentanta współczesnego republikanizmu. Z jednej strony mamy u niego powtórzenie starej Arystotelesowskiej zasady, wedle której republika to ustrój zmierzający do pożytku ogólnego, czerpiący swoją siłę z cnoty obywateli. Z drugiej strony wszakże niemal wszystko, co pisze na temat owej cnoty francuski filozof, rozmija się z naukami myślicieli starożytnych. Cnota – twierdził więc Monteskiusz – to nie sprawność moralna, ale uczucie, którym ludzie darzą republikę. W ten sposób znika – fundamentalna dla Arystotelesa – koncepcja kształcenia obywatelskich nawyków poprzez uczestnictwo w politycznej praktyce. Zamiast nawyku i doskonalenia obywatelskiego mamy ledwie uczucie miłości wobec republiki, które w kolejnych próbach opisu ulega dalszemu osłabieniu, stając się nieodróżnialne od miłości wobec ojczyzny, a także – w republikach demokratycznych – od miłości do równości. Uczucie to może być silniejsze, gdy dotyczy warstw mało oświeconych, lub mniej intensywne w przypadku warstw wyższych i lepiej wykształconych, z czego można wyciągnąć wniosek, iż tak swoiście rozumiana cnota stanowi formę mało refleksyjnego politycznego sentymentalizmu. Z dawnych wątków pozostaje u Monteskiusza idea średniości, czyli umiarkowania, ale też rozumiana w sposób szczególny. Człowiek umiarkowany to nie – jak u starożytnych – ktoś dojrzały i wykształcony moralnie, dysponujący sprawnością nabytą dzięki doświadczeniu rozświetlonemu rozumem, ale raczej osoba skromna, intelektualnie mało świadoma, gotowa z miłości do republiki ograniczyć domowe potrzeby po to, by więcej funduszy pozostało dla republiki. Taką skromność i republikańską uczuciowość utrwalają według Monteskiusza rozmaite czynniki, z których żaden nie odgrywał szczególnie wielkiej roli u autorów starożytnych. Te czynniki to dawne obyczaje nakazujące, między innymi, szanować rodziców i polityczną zwierzch-

ność oraz handel, który skłania do samodyscypliny i indywidualnego trudu.

U Monteskiusza znajdujemy przeto więcej podstaw do sądu, iż dawne ujęcie cnoty straciło zastosowanie w nowych czasach, niż argumentów na rzecz jego odtworzenia. Po co zatem pisał francuski autor o cnotcie? Według mnie intencją jego było, wobec niemożności odtworzenia starożytnej formy obywatelskiego oddania, znalezienie jakiegoś substytutu w nowych warunkach. Ów substytut stanowił zaś mieszaninę rozmaitych elementów: uczuć patriotycznych, obyczajowej poczciwości, bezrefleksyjnego przywiązania, czy zachowań opartych o umiar, ale wykształconych poza działalnością polityczną, na przykład w handlu czy w tradycyjnych wspólnotach. Czy taka cnota mogła spełnić swoje funkcje i stworzyć warunki dla republikanizmu? Sam Monteskiusz miał chyba poważne wątpliwości. W jednym z najbardziej zadziwiających rozdziałów *Ducha Praw* pisał o „pewnym narodzie”, w którym jednostki uzyskały wielką swobodę działania i w którym doszło do sekularyzacji, do uzewnętrznienia ambicji i namiętności popychających ludzi ku mało chlubnym celom. Ustrój w tym narodzie nie był już zatem utrzymywany przez republikański umiar, ale animowany przez chciwość, ambicję i konkurencję. Handel i hedonizm zlikwidowały skromność, lecz mimo to ustrój ów trwał i funkcjonował. „Pewien wolny naród” zaakceptował wulgarność, namiętności i triumfujący partykularyzm jako czynniki dynamizujące życie indywidualne i zbiorowe⁴.

Monteskiusz – wbrew pozorom – nie dał więc mocnego wsparcia nowożytnym orędownikom republikanizmu. Nie tylko bowiem sugerował, iż cnoty republikańskie w nowych czasach mogą być ledwie przypadkowym zlepkiem rozmaitych elementów, ale zdawał się nawet brać pod uwagę ewentualność, iż owe dzielności w ogóle nie są potrzebne do sprawnego funkcjonowania ustroju. Przypadek „pewnego wolnego narodu” dostarczył w każdym razie precedensu, że coś takiego jest możliwe. Czy ów prece-

⁴ Monteskiusz, *O duchu praw*, przeł. T. Boy Żeleński, Warszawa 1957, ks. 19, rozdz. XXVII.

dens był korzystny dla praktyki politycznej, jest oczywiście kwestią odrębną.

Idea cnoty nie znalazła więc mocnej kontynuacji w czasach nowożytnych, natomiast pewnym zainteresowaniem cieszyło się drugie ujęcie ustrojowe republikanizmu, czyli zmieszanie systemów poprzez odpowiednią mechanikę ustrojową. Najwybitniejszym osiągnięciem takiego typu myślenia jest dzieło stworzone przez amerykańskich polityków, których wyrazem teoretycznym jest *Federalista*, natomiast wyrazem praktycznym amerykańska konstytucja.

W tekście *Federalisty*, jak i w całej dyskusji wokół amerykańskiej republiki, która stała się wielkim osiągnięciem nowożytnej myśli politycznej, nie znajdziemy licznych odniesień do koncepcji cnoty obywatelskiej czy idei umiarkowania. Ta nieobecność ma proste wytłumaczenie: autorzy *Federalisty* koncentrowali się przede wszystkim na znalezieniu takich relacji między grupami i instytucjami, które możliwie skutecznie uniezależniałyby funkcjonowanie systemu od cnoty obywateli. Przyjmowali oni raczej pesymistyczne przekonanie o naturze ludzkiej, o jej grzeszności i stałej tendencji do przekraczania miary. Stąd starożytne oparcie się na ukształtowanym w nawyk poczuciu miary nie wydawało się pomysłem realistycznym. A im mniej oparcia znajdowano w cnotie obywatelskiej, tym bardziej groźny stawał się problem partykularnych grup, które mogły doprowadzić do dezorganizacji państwa. Neutralizacji tych grup – zwanych fakejami – służyć miał niezwykle skomplikowany system wzajemnych powiązań i równoważeń. Mechanika ustrojowa była tak złożona, że wymagała swoistej „nauki” politycznej.

Stary Monteskiuszowy rozdział władz już nie wystarczał. Nie tylko każda z wyróżnionych władz – wykonawcza, ustawodawcza czy sądownicza – mogła przecież się rozrosnąć ponad miarę, ale oddzielone od siebie nie stwarzały systemu równowagi. W ustrojach parlamentarnych legislatura wydawała się zresztą posiadać władzę niemal absolutną, porównywalną z Hobbesowskim suwerenem. Amerykańscy Ojcowie Założyciele stworzyli więc przemy-

ślany system, w którym władze nie tylko były oddzielone, ale również w niektórych przypadkach dochodziło do fuzji funkcji: władza sądownicza wchodziła w kompetencję legislatury, a egzekutywa miała wpływ na władzę sądowniczą. Nigdzie wcześniej – ani chyba nigdy później – nie powstał równie złożony mechanizm wzajemnych uzależnień, blokad, równoważących się sił. Zważywszy na trwałość tej struktury, można powiedzieć, iż Ojcowie Założyciele odnieśli sukces.

Ale czy amerykańskie państwo było istotnie republiką w klasycznym znaczeniu? Bez wątpienia jego twórcy nie byli demokratami w ścisłym sensie, bo nie mieli zaufania do *demosu*. W tekście *Federalisty* niemało jest fragmentów, gdzie autorzy przestrzegają przed bezpośrednią demokracją, przed zbyt licznymi ciałami przedstawicielskimi, czy przez zbyt częstym odwoływaniem się do opinii ludu. Odnieść można wrażenie, iż przyjmowali oni kontrargument starożytny o demokracji jako źródle tyranii. Ograniczenia roli *demosu* usprawiedliwiali zatem ideą wolności: jeśli chcemy zachować wolność nie powinniśmy całej władzy oddawać ludowi. Nawet większości nie traktowali jako siły stabilizującej. Była ona dla nich ledwie jedną z facji, a więc jedną z partykularnych grup, która mogła stać się niebezpieczna przez swą tendencję do przekraczania miar. Federaliści byli więc wyraźnie bardziej nastawieni republikańsko, niż demokratycznie, co nie znaczy, iż byli wrogami demokracji. Takie oskarżenie, jak wiadomo, zostało sformułowane wobec nich przez niektórych historyków amerykańskich o wyraźnie lewicowej orientacji.

Federaliści nie odwoływali się bezpośrednio do idei ustroju mieszanego, ale intuicje takie są u nich widoczne. System amerykański zawierał wszak wyraźne elementy oligarchiczno-arystokratyczne, a nawet monarchiczne. Senat traktowano jako izbę arystokratyczną nie w sensie klasowym, lecz w sensie zbioru ludzi doświadczonych i mądrych. Podobna była natura władzy sądowniczej, której celem miało być rozświetlenie mądrością orzeczeń polityków. Prezydent państwa demokratycznego miał władzę porównywalną z władzą niektórych europejskich monar-

chów, co pokazuje, iż Ojcowie Założyciele wierzyli w rolę silnego władcy i silnej jednostki.

Ich poglądy były odległe Arystotelesowskiej wierze w organizującą moc „klasy średniej”, ale też trudno ich nazwać konsekwentnymi mechaniczami pokładającymi nadzieję wyłącznie w sprawnym systemie politycznych powiązań. W pismach federalistów pojawiają się wyraźne elementy elitarystyczne, co wskazuje, że pewien duch republikańskiego arystokratyzmu nie był im obcy. Jest jednak znaczące, iż owe wątki z czasem straciły na znaczeniu w publicznej recepcji, natomiast coraz bardziej wiązano ich dokonania ze stworzeniem nowoczesnej i politycznie efektywnej mechaniki ustrojowej.

3.

Przy pewnym uproszczeniu można powiedzieć, iż większość nowoczesnych państw powstała jako republiki, które następnie przekształcały się stopniowo w demokracje. Do jakiego stopnia dzisiejsze tzw. „demokracje zachodnie” pozostały nadal republikami stanowi kwestię sporną. Trudno jednak zaprzeczyć, iż procesy demokratyzacyjne poczyniły znaczne postępy, co nie zawsze musi oznaczać zmiany na lepsze.

Wśród czynników, które zmianę taką spowodowały, można wymienić kilka najważniejszych.

Rosnący egalitaryzm polityczny

Republika zakładała istnienie mniej lub bardziej wyraźnych stanów społecznych, które charakteryzują się odmiennymi aspiracjami politycznymi. Kiedy jednak idea równości stała się dominującą zasadą mobilizującą grupowe dążenia, koncepcja instytucjonalnego zmieszania nie tylko przestała być czytelna, ale mogła być traktowana jako próba zahamowania procesu egalitaryzacji. Współczesne społeczeństwo jest faktycznie społeczeństwem bezstanowym. System demokratyczny funkcjonuje w ten sposób, by ów proces możliwie rozszerzyć, pogłębić i uczynić efektywniejszym.

Dla tego celu systemy demokratyczne wprowadziły własną mechanikę ustrojową, odmienną od republikańskiej. Celem zmieszania republikańskiego było osłabienie demokracji, zaś celem zmieszania demokratycznego jej wzmocnienie. Instytucje republikańskie zawierały sporo niedemokratycznych elementów wynikających ze stanowego charakteru społeczeństwa, natomiast w demokracji chodziło o to, by owe elementy wyeliminować. Mechanika ustrojowa zmierza w obecnych ustrojach do tego, by wszystkie istniejące tendencje zostały ujawnione i by rywalizowały one ze sobą przy pomocy demokratycznych procedur. Nie ma więc żadnego uprzywilejowania poza tym, jakie wynika z reprezentacji, zaś ta stanowi prostą konsekwencję społecznego poparcia. Zasada jest taka, iż wszystkie podmioty aspirujące do władzy mają na początku równe szanse i wszystkie dysponują takimi samymi możliwościami. W ten sposób reprezentacja demokratyczna może objąć potencjalnie wszelkie grupy w dowolnych i zmiennych konfiguracjach, wszelkie grupy interesu, partie, organizacje identyfikujące się płciowo, etnicznie, ideologicznie, czy w jakikolwiek inny sposób. Nie ma innego mechanizmu – nie jest takim mechanizmem ani stan, ani cnota, ani wykształcenie, ani tradycja – by zaistnieć w przestrzeni publicznej jak tylko przez udział w powszechnym wyścigu o demokratyczną reprezentację.

Kapitalizm

Powstanie i rozwój kapitalizmu również podważyły podstawy republikańskie. Sfera polityczna przestała być przedmiotem szczególnych dążeń. Rozpowszechniły się raczej aspiracje gospodarcze, a tworzenie bogactwa stało się zajęciem godnym i przynoszącym społeczny sukces. Wraz z nastaniem kapitalizmu i uruchomieniem wolnej przedsiębiorczości zmienił się również dominujący sposób patrzenia na człowieka. Z obywatela i Arystotelesowskiej „istoty politycznej” przekształcił się on w człowieka prywatnego, zainteresowanego swoimi sprawami, bez związku z interesem państwa czy społeczności. Niezależnie od tego, czy „niewidzialna ręka” rynku rzeczywiście przekształcała indywidu-

alny sukces w dobro zbiorowe, świat przedsiębiorcy był światem prywatnym, nie publicznym. W okresie wczesnego kapitalizmu rodzina i związki rodzinne odgrywały ważną rolę jako podstawa najważniejszego podmiotu gospodarczego. Później rola ta osłabła, a podmioty gospodarcze nabrały charakteru tymczasowych tworców kontraktowych stworzonych przez niezależne i wolne jednostki.

Prywatność człowieka przejawiała się również w tym, iż straciły dla niego znaczenie te formy wychowania, jakie krzewił republikanizm. Umiarkowanie i średniość ustąpiły miejsca pożądlivości i skłonności do zaspokajania kolejnych pragnień. Mechanika ustrojowa charakterystyczna dla republiki została zastąpiona mechaniką namiętności. Funkcji mitygującej charakter człowieka nie miało już wychowanie w klasycznym rozumieniu, lecz wzajemne ograniczanie się pragnień. Nadmierne uleganie jednym pragnieniom stało w sprzeczności z innym pragnieniem: racjonalne działanie w rzeczywistości gospodarczej wymuszało zatem jakieś ich godzenie i ograniczanie. W dalszych swoich etapach rozwoju kapitalizm zaczął nobilitować to, czego nie tolerowało klasyczne wychowanie i co było również piętnowane we wczesnym kapitalizmie, a mianowicie konsumpcjonizm. Kult konsumpcji i radość stąd płynąca świadczyły o triumfie człowieka prywatnego i jego sposobu myślenia.

Kapitalizm, zwłaszcza w swoich rozwiniętych formach, niezbyt więc dobrze godził się z republikanizmem, natomiast całkiem dobrze harmonizował z ustrojem demokratycznym. Demokracja sprzyjała wszak myśleniu w kategoriach człowieka prywatnego, jego pragnień i aspiracji. Otwierała pole dla wszystkich grup i nie stawiała ani wysokiej bariery w postaci cnót obywatelskich, ani nie kazała liczyć się z dobrem wspólnym. Demokracja była pewnym zespołem procedur, w ramach których negocjowały swoje interesy rozmaite grupy partykularne. Kapitalizm, który uruchomił mechanizm tworzenia bogactwa na niespotykaną dotąd skalę, przekształcił jednocześnie scenę polityczną w tym znaczeniu, iż dostarczył jej ważnego, a z czasem najważniejszego przedmiotu

troski. Tym przedmiotem była przede wszystkim zamożność społeczeństwa, a więc wszystko, co wiąże się z produkcją i dystrybucją dóbr. Państwo demokratyczne coraz bardziej uczestniczyło w rzeczywistości kapitalistycznej, albo temperując ją, albo usprawniając, albo działając na jej szkodę, albo narzucając jej polityczne lub moralne kryteria rozdziału dóbr. Polityka zaś stała się z czasem narzędziem do ochrony lub usprawniania mechanizmów gospodarczych.

Liberalizm

Rozwój teorii i praktyki liberalnej również nie pomógł przetrwaniu republikanizmu. Liberalizm wprowadził do współczesnej świadomości idee wolności jednostkowej, którą definiowano zwykle w opozycji wobec państwa oraz wobec wszelkich zobowiązań wspólnotowych. Odróżnienie między państwem jako wielką maszyną administracyjną duszącą inicjatywę i utrwalającą zorganizowaną mierność, a republiką jako wspólnym przedsięwzięciem na rzecz dobra ogólnego, straciło w perspektywie liberalnej na ostrości. Państwo we wszystkich swoich formach uznano za zagrożenie dla wolności. Jeśli zgadzano się na jego istnienie, a dotyczyło to ogromnej większości liberałów, to zwykle miało to być państwo słabe i sprowadzone do najprostszych funkcji.

Liberalizm w wersji klasycznej wyrażał w równym stopniu niechęć do republikanizmu, jak i do demokracji. Można nawet powiedzieć, iż u takich autorów jak Mill czy Tocqueville, ostrzeżenia przed zagrożeniami płynącymi z demokracji były sformułowane nawet dosadniej niż przed jakimikolwiek innymi ustrojami, między innymi dlatego, iż ów system stawał się powoli codziennością w wielu krajach. Z powodów, w które teraz trudno wchodzić, to liberalne przesłanie antydemokratyczne nie przetrwało, a w każdym razie nie odgrywa dzisiaj istotnej roli. Demokracja zaczęła być definiowana jako ustrój tyleż równościowy, co wolnościowy. obrońcy demokracji przyjęli założenie, iż umożliwianie reprezentacji wszelkim grupom oraz akceptacja szerokiej listy uprawnień jednostkowych i grupowych całkowicie unieważnia stare obawy przed demokratyczną tyranią większości, opinii czy nastroju.

Pojęciem, które było ważne dla liberalizmu, a które zwolennicy demokracji zdołali również przyswoić sobie jako część wyposażenia teoretycznego, jest społeczeństwo cywilne (zwane także w języku polskim obywatelskim). Pojmowane w klasycznym liberalizmie jako zespół prywatnych kontraktów i więzi między prywatnymi jednostkami funkcjonowało zwykle w opozycji do państwa. Stanowiło swoisty system barier uniemożliwiający ingerencję w obszary, które pełne inicjatywy jednostki zdołały zbudować i zagospodarować. Zwolennicy demokracji zaczęli w którymś momencie przyznawać się do tej kategorii, powołując się na argument społecznej samoorganizacji. Skoro demokracja jest systemem, w którym ludzie rządzą się sami, to społeczeństwo cywilne stanowić musi jej składową część, ponieważ tam również mamy do czynienia ze społecznym organizowaniem się jednostek. Argument ten nie jest przekonujący, gdyż pozbawia pojęcie społeczeństwa obywatelskiego jego ważnej funkcji, a mianowicie stawiania bariery przed ingerencją państwa. Jeśli społeczeństwo to jest formą demokracji, to tym samym znika niebezpieczeństwo ze strony państwa demokratycznego. Taki wniosek jest jednak wyłącznie efektem zabiegów dokonanych na pojęciach, a nie wynikiem politycznego doświadczenia.

Społeczeństwo masowe

Społeczeństwo masowe stanowi zjawisko względnie nowe i nie mogło być brane pod uwagę w czasach tworzenia teorii republikanizmu. Większość koncepcji republikańskich – jak stwierdzono powyżej – przyjmowała założenie, że republika może być niewielkim państwem, gdyż tylko bliskość związków między ludźmi umożliwia powstawanie cnót. W społeczeństwach wielkich, zatomizowanych i zdepersonalizowanych wychowanie obywatelskie wydaje się programem mało realistycznym.

Wyłom w takim przekonaniu uczynili Ojcowie Założyciele. Zważywszy jednak, iż Stany Zjednoczone ewoluowały wyraźnie ku demokracji, można dojść do wniosku, iż demokracja lepiej znosi brak wychowania ku cnocie, niż republika. Z tego samego powodu lepiej zniosła ona pojawienie się społeczeństwa masowego. Pod

pewnym względem demokrację można traktować jako ustrój sankcjonujący społeczeństwo masowe, ponieważ rozszerza ono demokratyczny program: lud staje się dyktatorem nie tylko w decyzjach politycznych, ale także obyczajowych i estetycznych. Pojawienie się społeczeństwa masowego potwierdziło te objawy, które w starożytności formułowali filozofowie przestrzegający przed dojściem do głosu wulgarności i pospolicności. Masowość nie stanowi oczywiście koniecznej konsekwencji demokracji; można sobie wyobrazić demokrację, w której społeczeństwo masowe nie narzucałoby swoich gustów na całą rzeczywistość zbiorową. Łatwo jest jednak bronić zjawisk masowości, powołując się na imperatywy demokratyczne: skoro lud jest suwerenem politycznym, dlaczego nie może on mieć swojej reprezentacji, odpowiedniej do posiadanego wpływu, w życiu estetycznym, w rozrywce, w kulturze czy w edukacji?

Republika niezbyt dobrze znosi masowość, gdyż zawiera wyraźny element arystokratyzmu i elitaryzmu. Wychowanie republikańskie jest wychowaniem dzielnych obywateli, o mocnej tożsamości i nawykach moralnych, niezależnych w sądach i decyzjach, kierujących się szacunkiem dla zasad i dziedzictwa przeszłości. Społeczeństwo masowe natomiast generuje ludzi, których można reprodukcją jak pop-artowskie dzieła sztuki, ludzi bez silnej osobowości, wyposażonych od początku do końca w treści dostarczone przez kulturę masową i obiegowe stereotypy. Człowiek masowy – jak pisał Ortega – odnosi się lekceważąco do zasad i do tradycji, ponieważ nie rozumie ich sensu. Demokracja i technika dają mu poczucie bezpieczeństwa, a to zaś – w jego mniemaniu – zwalnia z obowiązku szerszych lojalności.

4.

Idea demokracji wyparła ideę republiki, ponieważ bliższa była nastrojom nowych czasów. Siłą demokracji było to, iż mechanika tego ustroju w niemałym stopniu realizowała te cele, jakie stawiali sobie teoretycy mechaniki republikańskiej: przyczyniła się i często nadal przyczynia do politycznej stabilności. De-

mokracja przedstawicielska okazała się więc politycznym sukcesem, być może największym sukcesem ustrojowym w dziejach politycznych świata.

Czy więc mówienie dzisiaj o republikanizmie w kontekście innym niż historyczny ma jakikolwiek sens? Podstawowa przesłanka formułowania republikańskich idei w czasach współczesnych jest raczej negatywna niż pozytywna: wyrasta z przekonania, że mimo triumfu cywilizacyjnego oraz silnego utrwalonego poglądu o bezalternatywności demokracji w świecie zachodnim ustrój ten dotarł do kresu swoich możliwości rozwojowych, a nawet pojawiły się w nim wyraźne symptomy wyczerpania lub wręcz kryzysu. Ta krytyczna ocena istniejącego stanu rzeczy pojawia się niemal u wszystkich najbardziej reprezentatywnych autorów reaktywujących dzisiaj starożytne pojęcie cnoty. Stało się jasne, iż mimo swoich sukcesów mechanika namiętności, która zastąpiła mechanikę ustrojową i w praktyce politycznej nowożytności liberalno-demokratycznej została szeroko przyjęta, miała także kłopotliwe konsekwencje.

Ale dzisiejszy republikanizm to coś więcej niż odrodzenie pojęcia cnoty. Stanowi on także próbę odbudowy klasycznego pojęcia polityki, które zostało zapoznane w wyniku dominacji myślenia liberalno-demokratycznego. Polityka w ujęciu człowieka prywatnego uległa zwykle albo biurokratyzacji, albo sentymentalizacji. W tym pierwszym przypadku sprowadzała się do faktycznego administrowania aparatem biurokratycznym, który pozostawał poza zainteresowaniami prywatnego człowieka i którego funkcją było skuteczne pomaganie mu w realizacji jego celów. Z takim ujęciem polityki – unieśmiertelnionym w sławnym zdaniu Lenina o kucharce obsługującej administrowanie państwa – mieliśmy częściowo do czynienia w systemie komunistycznym.

W drugim przypadku polityka oznacza albo działalność w społeczeństwie obywatelskim, albo uczestnictwo w powszechnym procesie demokratycznym. Jak stwierdziliśmy powyżej, społeczeństwo obywatelskie – wbrew nazwie – stanowi faktycznie twór niepolityczny, który istnieje po części jako substytut pań-

stwa (na przykład w koncepcjach antykomunistycznej opozycji w Europie Środkowej), a po części jako bariera przed jego rozrostem (wśród zachodnich liberalistów⁵), i pozwala jednostkom wyprowadzać ich prywatne cele poza sferę życia prywatnego. Polityka w innym ujęciu – optymistycznego demokratyzmu – oznacza ciągle proces negocjacji wszystkich ze wszystkimi, w wyniku którego ludzie prywatnie uzgadniają swoje stanowiska w kwestiach społecznych, publicznych, moralnych, obyczajowych, a nawet religijnych⁶. Tak ujęta idea społeczeństwa obywatelskiego oraz powszechnej demokracji łączy sentymentalne przekonanie, iż sfera publiczna jest ledwie przedłużeniem sfery prywatnej, a w ten sposób człowiek, nie rezygnując ze swojej prywatności, będzie równocześnie czerpał korzyści, jakie daje sfera publiczna. Ta ostatnia nie stanowi bowiem autonomicznego bytu, ani nie jest źródłem kategorycznych nakazów wobec człowieka.

Republikanizm wprowadzając pojęcie cnoty lub nawiązując do klasycznych ujęć państwa takie przekonanie podważa. Próbuje on wskazać na pewien poziom rzeczywistości politycznej, którego nie da się zredukować ani do administracji, ani do działalności w ramach społeczeństwa obywatelskiego, ani do powszechnych demokratycznych negocjacji. Klasycy republikanie, konstruując mechanikę ustrojową czy określając cnoty polityczne, byli istnienia tej rzeczywistości świadomi. Stąd nie bali się pisać o logice władzy, o obowiązkach z tym związanych, o nakazach, o zwierzchności i posłuszeństwie, o honorze i oddaniu, a więc o wszystkim, co w wyniku przyjęcia politycznego sentymentalizmu albo zniknęło, albo zostało potępione i wygnane poza

⁵ Myślenie takie reprezentuje wielu autorów, np. Ernest Gellner (*Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, Harmondsworth 1994) czy John Gray (*Post-Liberalism*, London: Routledge 1993, szczególnie esej *The Politics of Cultural Diversity*).

⁶ Szczególnie skrajnym przypadkiem takiego poglądu jest esej Judithy Green *Deepening Democracy in Central Europe: A Radical Pragmatist Perspective from the American Experience*, [w:] *Democracy in Central Europe 1989-1999*, red. J. Miklaszewska, Kraków 1999. Patrz także R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków-Warszawa 1995.

obszar akceptowalności. Republikanizm współczesny powoli wprowadza te pojęcia i tę problematykę w sferę zainteresowań teoretyków polityki. Na tym, i jak na razie tylko na tym, polega jego rola.

O przyszłości republikanizmu trudno dziś powiedzieć coś zdecydowanego. Stanowi on ledwie intelektualną konstrukcję. Nie ma swojej wyraźnej reprezentacji we współczesnym życiu, w ośrodkach władzy formułujących programy polityczne lub ideologiczne. Pod tym względem różni się od klasycznego republikanizmu, który miał bliższy kontakt z doświadczeniem, nawet jeśli ulegał niekiedy mitologizacji. Nie musimy stąd wyciągać wniosku, że ograniczając się do teorii pozbawiony jest on dzisiaj szans praktycznych. Jeśli diagnoza republikanów jest słuszna, wówczas prędzej czy później ich koncepcje powinny zostać uznane za ważny klucz do interpretowania oraz kształtowania tej sfery życia zbiorowego, o której przez ostatnie stulecia zapomnieliśmy lub sądziliśmy, że przestała istnieć.

Już teraz można jednak powiedzieć, iż są sytuacje, gdy brak myślenia republikańskiego jest dotkliwy. Taką sytuacją jest bez wątpienia stan tworzenia nowego ustroju, a więc coś, co amerykańskie społeczeństwo przeżyło po zwycięstwie swojej rewolucji pod koniec wieku osiemnastego, a co polskie społeczeństwo przeżywało pod koniec wieku dwudziestego. Refleksja nad ustrojem mieszanym staje się wówczas twórcza, gdyż kieruje uwagę na mechanikę polityczną, na logikę systemu władzy, na kwestie równowagi politycznej, sztuki politycznej, instrumentów realizujących dobro publiczne i gwarantujących stabilność, a więc na wszystko to, co musi być brane pod uwagę w każdej konstrukcji dobrego układu prawa i instytucji. Republikanizm skłania więc nas do myślenia systemowego i konstrukcyjnego. Myślenie demokratyczne znacznie gorzej sprawdza się w takiej sytuacji, ponieważ skupia naszą uwagę przede wszystkim na problemie reprezentacji, równego udziału we władzy, uprawnień grupowych, a więc na problemach, które, jakkolwiek ważne, wcale nie gwarantują sprawnego systemu, zaś niekiedy mogą być dla takiego sys-

temu przeszkodą. Innymi słowy przedmiotem refleksji republikańskiej jest ustrój dobry, przedmiotem zaś refleksji demokratycznej jest ustrój demokratyczny. Amerykańskie państwo powstało w wyniku namysłu nad ustrojem dobrym; polskie państwo narodziło się jako państwo demokratyczne w wyniku – w dużej mierze – naśladownictwa rozmaitych instytucji funkcjonujących w innych krajach. Dlatego też tworzeniu państwa w Ameryce towarzyszyła bogata twórczość teoretyczna nad naturą porządku politycznego: każda republika, a więc każdy model zmieszania, jest mniej lub bardziej oryginalnym wkładem w doświadczenie polityczne. Tworzeniu państwa polskiego taka refleksja nie towarzyszyła, ponieważ budowano demokrację; ta zaś jest systemem gotowym, znanym, który jedynie trzeba wprowadzić. Refleksja nad nią niczego nowego do naszych doświadczeń ani do zasobu wiedzy nie doda.

DEMOKRATYCZNA BRZYDOTA

Każdy ustrój ma tendencję do automistyfikacji, a demokratyczny szczególnie. Wielokrotnie cytowane powiedzenie, iż demokracja stanowi ustrój najgorszy, o ile pominiemy wszystkie inne, już dawno przestało mieć zastosowanie. Zaczęliśmy w niej widzieć system bezwzględnie najlepszy z możliwych, niemal – jak pisał sławny filozof John Rawls – współczesną utopię. Podobne intuicje spotykamy na niższych piętach opinii wyrażających pragnienie „demokracji dojrzałej”. Kiedy coś nam się nie podoba w kraju, mówimy, że to coś jest niedemokratyczne. Nie podobał się nam Lepper, więc – jak przeczytałem w „Rzeczpospolitej” – uznaliśmy, że jest on typem niedemokratycznym. Nie podobali się nam posłowie poniewierający niewybrednymi słowy profesora Kieresa, a więc potępiliśmy ich jako niedemokratycznych.

Demokracja uzyskała tak wysoki status, że niepomiernie rozszerzyła swoje znaczenie, obejmując wszystkie wartościowe elementy życia zbiorowego. Utrwalił się pogląd, że do istoty demokracji zaliczamy także rządy prawa, społeczeństwo obywatelskie, wolność jednostkową, ład moralny oraz wiele innych dobrych rzeczy. Za przejaw mądrości uchodzi przeto stwierdzenie, iż jedynym lekarstwem na braki demokracji jest więcej demokracji. Zachęca się nas, byśmy ją rozpowszechniali możliwie najszerzej i najgłębiej, tak jak to działo się w innych krajach, na przykład w Anglii, która jest – jak przeczytałem ku mojemu osłupieniu w tejże „Rzeczpospolitej” – najstarszą demokracją świata.

Jeśli wszystkie te komplementy odpowiadają prawdzie, to w takim razie, dlaczego w owym sławnym zdaniu mówi się o demokracji jako o ustroju pełnym wad? Cóż w niej jest takiego złego?

Całe to zamieszanie wynika z niewiedzy i z utrwalonych nawyków myślowych, których nikomu nie chce się weryfikować. Przypomnijmy. Społeczeństwo cywilne i rządy prawa mogą istnieć w demokracji, lecz wcale nie muszą; mogą, lecz nie muszą istnieć

także w innych ustrojach. Wolność z tradycją demokratyczną niewiele ma wspólnego; w tradycji tej dostrzegano – i słusznie – raczej wątki antywolnościowe. Kto nie wierzy, niech sięgnie do książki Tocqueville'a, najlepszego do tej pory dzieła mówiącego o społeczeństwie demokratycznym. Wolność ma swoje źródła gdzie indziej, przede wszystkim w tradycjach liberalnej i arystokratycznej. Anglia nie jest najstarszą demokracją świata, lecz krajem o tradycji monarchiczno-arystokratycznej. Demokratyzacja doszła tam znacznie później, niż w innych krajach. Za typowo demokratyczny kraj uznaje się Stany Zjednoczone, ale i tutaj są poważne wątpliwości. Kto czytał uważnie pisma Ojców Założycieli, ten wie, że mieli oni dość krytyczny stosunek do demokracji. Bliżsi prawdy są ci komentatorzy, którzy twierdzą, iż Ameryka powstała jako republika i taki był pierwotny zamysł jej twórców.

W sensie ścisłym demokracja określa system wyłaniania i przekazywania władzy poprzez wolne i powszechne wybory, czyli – jak to napisał Schumpeter – okresowe ogłaszanie przez społeczeństwo konkursu na swoich przedstawicieli. Jest więc mechanizmem stosującym się do sfery politycznej. Nie ma powodu, by stosować go w sferach niepolitycznych, w gospodarce, w rodzinie, w Kościele, w sztuce, w szkole. Jeśli natomiast ktoś decyduje się na użycie go tam, to musi pamiętać, iż ciężar dowodzenia spoczywa na nim, a nie na tych, którzy na takie rozszerzanie demokracji patrzą sceptycznie.

Lepper nie jest więc typem antydemokratycznym, lecz demokratą *par excellence*. Demagogia, czyli zdolność manipulowania ludem, powstała właśnie w demokracji, a nie w innych ustrojach. W całej historii tego ustroju Lepper ma licznych poprzedników, a na tle wielu z nich prezentuje się raczej skromnie. Poniewieranie ludźmi zacytowanymi w zgromadzeniach przedstawicieli ludu jest tak stare jak demokratyczna praktyka. Poseł Janowski, nie pozwalający się oderwać od mównicy i uniemożliwiający obrady, powielał jedynie wielokrotnie wypróbowane praktyki demokratyczne, i to takie, które miały i mają gorących zwolenników.

W sławnym filmie Franka Capry *Mr. Smith jedzie do Waszyngtonu*, wielkiej apologii demokracji, tytułowy bohater oddaje się w Kongresie działaniom takim samym, jak poseł Janowski. Czym różni się podziwiany Mr. Smith od naszego posła? Chyba tylko tym, że Janowskiemu brakuje uroku Jamesa Stewarta, który wcielił się w filmowego bohatera. Ale to bohaterowie awantur sejmowych sprzed kilku dni, a nie Mr. Smith bliżsi są codzienności demokracji. Tocqueville pisał, iż w okresie pokoju politycy demokratyczni są w większości miernotami. Uzasadniał to w ten sposób, iż w takich czasach ludzie wybitniejsi znajdują sobie pole do działania poza sferą walki o władzę. Dzisiejsze polskie doświadczenie diagnozę Tocqueville'a potwierdza.

Nabożność wobec demokracji, jaka emanuje zewsząd, nie-dobrze wpływa na polskie samopoczucie. Rozpowszechnione stało się lamentowanie nad stanem naszego systemu. W dużej części te lamente są uzasadnione, ale w niemalym zakresie wynikają z naiwnych, wygórowanych i nierealistycznych oczekiwań, jakie mamy w odniesieniu do tego ustroju. Wzdychamy za jakąś demokracją dojrzałą, mądrą, normalną, często spoglądając na kraje zachodnie, które z oddali jawią się nam jako ustroje piękne i szlachetne. Z bliska demokracje dojrzałe wyglądają zupełnie inaczej, a jeśli nad nami górują to nie swoją demokratycznością, ale raczej tym, co z demokracją w żaden sposób nie jest związane, na przykład rządami prawa.

Ze wszystkich słabości demokracji dwie wydają mi się najważniejsze. Po pierwsze, demokracja jest ustrojem przenikniętym duchem partyjności, czy mówiąc dosadniej partyjniactwa. Sam pomysł, by uporządkować proces przekazywania władzy przez okresowe wybory, musiał doprowadzić do silnej obecności partii w życiu społeczeństwa. Stąd udział we władzy z konieczności pociąga za sobą powiązania ze strukturami partyjnymi. Ma to, oczywiście, dobre konsekwencje, bo ogranicza awanturnictwo i przypadkowe czynniki destabilizujące. Ale z drugiej strony, demokracja nie jest szczególnie odpowiednim miejscem dla indywidualistów, samotników, nonkonformistów, czy ludzi niezależ-

nych, a więc wszystkich, którzy w strukturach partyjnych się nie mieszczą. Dotyczy to w równej mierze walki o prezydenturę czy miejsce w ciałach przedstawicielskich, co wyborów rektorów, dyrektorów szkół czy przewodniczących komitetów osiedlowych.

Istnieje uderzający kontrast między językiem publicznym polityków w demokracji, który to język odwołuje się do dobra publicznego, dobra ojczyzny i narodu, a językiem prywatnym środowisk politycznych, który koncentruje się wyłącznie na środkach zdobycia i utrzymania władzy. Moraliści domagający się wprowadzenia w sferę życia publicznego kategorii etycznych, mają zapewne rację, ale ich pragnienia rozmiągają się z praktyką demokratyczną. Kto chce zaistnieć w demokracji i nie odda duszy owej logice pragmatycznej ustroju, ten skazany jest na porażkę. Demokracja posłuszna bezwzględny normom moralnym, bez wszechobecnego ducha partyjniactwa i stronnictwa, to demokracja, jakiej nie ma i być nie może.

Stąd rodzi się stałe napięcie między demokracją a rządami prawa. Już dawno stwierdzono, iż system ludowładczy wykazuje stałą dążność do sterowania prawem i uczynienia go przedmiotem politycznych przetargów. Ciała ustawodawcze odzwierciedlają grupowe konflikty, a tworzone prawo często bywa albo kompromisem ujawniających się wówczas interesów, albo zwycięstwem jakiegoś jednego interesu nad innymi. Deputowany w parlamencie jest zawsze rzecznikiem jakiegoś partykularnego dążenia, nie zaś żadnej idei ogólnej; jeśli nawet ktoś wyłamuje się z tej reguły, to i tak przez swoich adwersarzy bywa zawsze postrzegany jako orędownik konkretnej partii i konkretnego interesu. Nawet władza sądownicza poddaje się rozmaitym formom partykularyzmu grupowego, choć niekoniecznie partyjnego. Wiele więc pisze się współcześnie, na przykład, o kryzysie tej władzy w świecie demokratycznym, gdzie nastroje ludu (lub jego części) wpływają na sposób tworzenia i egzekwowania prawa. Spektakularnym – choć, niestety, nie jedynym – przykładem tego ostatniego był proces O. J. Simpsona sprzed kilku lat.

Niektórzy utrzymują, iż taki stan rzeczy jest zdrowy i naturalny. Pojawiły się nawet poglądy, iż stronniczość prawa jest nieunikniona i że przeto najlepszym sposobem jest kształtowanie prawa w tej sposób, by stało się ono maksymalnie demokratyczne, a więc by odzwierciedlało maksymalnie wiele interesów grupowych. Na bezstronność nie ma co liczyć – mówi się – bo ona zawsze jest pozorem. Lepiej myśleć o prawie jako o systemie chroniącym, koordynującym oraz harmonizującym aspiracje różnych grup. Czasami ma to formę świadomie formułowanej teorii prawa, a czasami całkiem nieteoretycznej praktyki, jak w przypadku tworzenia wielu polskich dokumentów prawnych, wliczając ten najważniejszy, czyli Konstytucję.

Konsekwencje powyższego są oczywiście niepokojące. Społeczeństwo polskie, a w każdym razie jego bardziej świadoma część wychowana w tradycji moralizmu typowego dla środowisk antykomunistycznych, przeżyła szok w zetknięciu się z rzeczywistością organów przedstawicielskich oraz sądowniczych III RP. Wielu z owych moralistów zresztą szybko dało się wciągnąć w nowe praktyki, a cała scena publiczna została uznana za miejsce cynicznych walk środowisk o wpływy, bez jakiegokolwiek względu na dobro publiczne. Obraz to z pewnością zbyt czarny, ale trudno zaprzeczyć, iż demokracja – każda demokracja – czyni rozdział stanowisk, środków, uprawnień, a niekiedy przywilejów, stałym przedmiotem ludzkich zabiegów, ciągłym tematem rozmów, centralnym punktem zainteresowania. Każdy, kto nie chce w tym uczestniczyć, musi zostać zmarginalizowany. Gorszące rzeczy, jakie robiły kolejne ekipy polityczne od początku istnienia III RP, nie kłócą się więc z naturą demokracji. Nie ma takiego społeczeństwa, które w sytuacji politycznej pustki wytworzonej po upadku dawnego ustroju, oparłoby się pokusom demoralizacji.

Od samego początku istnienia demokracji starano się wprowadzić do niej mechanizmy osłabiające ducha partyjności. Jednym ze sposobów przeciwdziałania było odwołanie się do ludu jako ostatecznego arbitra. Wyborcy – mówiono – powinni mieć głos decydujący, zdolny przeważać naciski partyjnych machin.

O sposobie tym przypomniano sobie niedawno w Polsce, a efektem tego stał się pomysł wylaniania burmistrzów i wójtów poprzez wybory bezpośrednie. W przeszłości sposób ten przynosił niewielkie efekty i należy się spodziewać, że podobnie będzie i u nas. W ostateczności bowiem zawsze decyduje tutaj sam proces wylaniania kandydatów, a ten dokonuje się poprzez partie. Ten etap procesu wyborczego oddany jest w całości partyjnym lub quasi-partyjnym układowi, które w Polsce prowincjonalnej mają nierzadko charakter koteryjny. Kampania wyborcza zależy od partyjnych możliwości finansowych i organizacyjnych. Pomysł, iż można coś dokonać ponad partyjnymi maszynami, a jedynie w oparciu o błyskotliwy program i osobowość kandydata, jest fikcją. Co więcej, system, w którym takie cuda by się zdarzały i który by takie możliwości dopuszczał, byłby systemem zapewne gorszym od istniejącego, gdyż zawierałby zbyt duży stopień przypadkowości.

Przekonanie, iż odwołanie się do ludu stanowi przeciwwagę dla partyjności demokratycznej, opiera się na założeniu o politycznym rozumie przeciętnego obywatela. Ale – i to jest druga ważna słabość tego ustroju – człowiek demokratyczny nie jest wcale typem szczególnie rozumnym. Obraz demokracji jako miejsca powszechnej deliberacji, refleksji nad rozwiązaniami, propozycjami, koncepcjami działania, jako miejsca trzeźwego namysłu nad problemami, jest dość daleki od rzeczywistości. Nawet ci autorzy, którzy bronią takiego właśnie modelu demokracji (np. Jürgen Habermas), zauważają bardzo silnie obecne czynniki utrudniające jego urzeczywistnienie. Człowiek demokratyczny – zawsze, a dzisiaj tym bardziej – wydaje się być raczej istotą sensualną, poddającą się bodźcom zmysłowym. Reaguje bardziej na dźwięki i barwy (sławny błękit Aleksandra Kwaśniewskiego), niż na argumenty. Kampanie wyborcze są więc w dużym stopniu oparte na takiej właśnie koncepcji człowieka demokratycznego, nie zaś na koncepcji istoty racjonalnej. Kampanie te są wszak wielkimi spektaklami barw i dźwięków oraz skojarzeń na nich

opartych. Kto przyjąłby model argumentacyjny w polityce, ten w demokracji nie miałby szans.

Ani współczesna edukacja, ani wszechobecna kultura masowa, ani równie wszechobecna reklama, nie promują kultury deliberacji, natomiast wzmacniają element zmysłowo-hedonistyczny. Nie chcę przez to powiedzieć, że w człowieku demokratycznym nie ma zupełnie czynnika argumentacyjnego. Twierdzę jedynie, iż przynajmniej równie znaczący jest składnik pozaracjonalny, który w demokracji jest i zawsze był chętnie wykorzystywany. Stąd człowiek demokratyczny rzadko bywa istotą samodzielną i niezależną. Chętnie poddaje się reakcjom stadnym i w nich znajduje naturalne ujście dla pragnienia tożsamości. Na wywołaniu takiej reakcji opierają się zresztą plany polityków i wszystkich, którzy chcą w sferze publicznej zaistnieć. To ma swoje dobre skutki, ponieważ utrzymuje nastroje wyborców w stanie relatywnej jednolitości. Ale ma też to swoje skutki fatalne: takie jest wszak źródło owego zjawiska tyranii *demosu*, tyranii opinii, wulgarnych gustów i pospolitości, które z taką trafnością opisywali wielcy filozofowie od starożytności aż po czasy współczesne.

Dlatego w Polsce niepodległej zawiedli się wszyscy ci, którzy sądzili, że wprowadzenie demokracji doprowadzi do uszlachetnienia przestrzeni życia zbiorowego. Polskie doświadczenie potwierdziło bowiem to, co uważni czytelnicy książek wiedzieli już od dawna: demokracja jest ustrojem brzydkim. Przemiany zrodziły wielkie rozczarowanie: język – zdegradowany w okresie komunistycznym – uległ w demokracji innym formom degradacji; podobnym procesom uległa wyobraźnia zbiorowa i indywidualna. Zewsząd atakują nas gusty i preferencje zwykłego człowieka, a ów człowiek – sądząc po jego gustach i preferencjach – jest bytem mało interesującym. Niektórzy przedstawiciele elity popadli z tego powodu w rozpacz, inni szukają kazuistycznych uzasadnień, by w tym człowieku widzieć mądrość i klasę, której on nie posiada, a jeszcze inni wzdychają za demokracją zrealizowaną i dojrzałą, w której – nie wiadomo dlaczego – ów nieinteresujący typ ulegnie czarownemu przekształceniu.

Ale cudowna transformacja chyba nie nastąpi. Obserwując inne demokracje, można być pełnym obaw. Trzeba się liczyć z prawdopodobieństwem, iż człowiek demokratyczny – mimo licznych słabości i wad – nabierze coraz większej pewności siebie. Cnota pokory jeszcze długo nie będzie jego cnotą. Już teraz uważni obserwatorzy zauważają, iż demokratyczny lud ma tendencję uznawania za moralne tylko tego, co sam akceptuje, w ten sposób unieważniając samą ideę moralności (znakomicie opisał to angielski filozof Kenneth Minogue w tekście opublikowanym w wydany przez Ośrodek Myśli Politycznej zbiorze *Oblicza demokracji*). Ma ów lud także skłonność do przypisywania sobie prerogatyw Boga i arbitralnego orzekania o życiu i śmierci.

Powyższe uwagi nie zmierzają do fatalistycznej konkluzji, że wszystkie złe konsekwencje demokratyzacji muszą zostać zaakceptowane i niczemu nie da się zaradzić. W obszarze życia zbiorowego możliwości skutecznego działania są wprawdzie niewielkie, ale jakieś są. Warunkiem wstępnym jest jednak uznanie, że owo życie zbiorowe ma charakter wielce złożony, że żaden pojedynczy klucz – również demokratyczny – nie ma tu funkcji uprzywilejowanej oraz że wiele fundamentalnych dóbr i wartości powstaje poza procedurami demokratycznymi, a nawet wbrew nim.

DEMOS I ELITY

Miesięcznik „Znak” opublikował niedawno interesującą dyskusję o wpływie – w domyśle, szkodliwym – demokracji na kulturę. Punktem wyjścia był artykuł Ewy Bieńkowskiej, w którym autorka z dostrzegalną solidarnością przypomniała sławną książkę Ortegi o „buncie mas”. Dyskutanci wypowiadali opinie różne, choć raczej przeważała postawa ambiwalencji zarówno wobec książki niechętnej dominacji kultury mas jak i wobec samej owej dominacji. Jeśli uznać te wypowiedzi za symptomatyczne, to można z nich wyciągnąć wniosek, iż współczesny intelektualista nie chce przesadnie solidaryzować się z antydemokratyzmem kulturowym, ale równocześnie czuje się trochę nieswojo w dzisiejszych nadmiernie umasowionych czasach.

Książka Ortegi – i to jest rzecz poza dyskusją – opisuje zjawisko rzeczywiste. Wystarczy spojrzeć wokół, by dostrzec wszechobecność masowych wyobrażeń i języka tłumy. Nie przesądza to jednak w żadnym razie istnienia mocnego związku przyczynowo skutkowego między owym zjawiskiem, a ustrojem demokratycznym. Czy taki związek da się ustalić? W dyskusji na łamach „Znaku” profesor Jerzy Szacki podniósł pewne wątpliwości, przypominając, na przykład, że sam autor *Buntu mas* nie żył w kraju demokratycznym, a opisywane przez niego zjawisko istniało w ustrojach odległych od liberalnej demokracji.

Z dużą częścią owych wątpliwości wypada się zgodzić. Określenie społeczeństwa jako masy stosowano zarówno do krajów demokratycznych takich jak Stany Zjednoczone, jak i do krajów niedemokratycznych w rodzaju przedwojennych Włoch, Hiszpanii, a także do krajów komunistycznych. W społeczeństwach demokratycznych ów stopień masowości był zresztą mniejszy, gdyż społeczeństwa te miały bogatszą strukturę, trwalszą sferę obyczajową, żywszą tradycję kulturową. Dlatego nigdy do końca nie odpowiadały one modelowi masy. Między nowoczesnymi despotami a demokracjami – wypada jednak zaznaczyć –

istniało pewne podobieństwo. Jedne i drugie korzystały z tego czynnika, jakim są wielkie rzesze ludzkie. Jedne i drugie odwoływały się do masowych odruchów, sentymentów, nastrojów i tęsknot. W ciągu ostatniego stulecia, zwanego słusznie wiekiem człowieka przeciętnego, nie było ważnych cywilizacyjnie zjawisk i procesów, które nie korzystałyby w taki lub w inny sposób z wyobraźni masowej.

Czy więc demokracja nie ponosi żadnej szczególnej odpowiedzialności za kulturowe efekty „buntu mas”? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy uściślić naturę oskarżenia. Co tak naprawdę mamy na myśli, gdy powołując się na Ortegę i podobnie myślących autorów wyrażamy pretensję do naszych czasów? Najkrócej da się ją ująć tak: współczesne społeczeństwa dały masom zbyt wielkie uprawnienia, daleko wykraczające poza równość polityczną, przez co obalają intelektualne, estetyczne i obyczajowe hierarchie.

Zarzut wulgarności niszczącej smak i jakość formułowano przeciw demokracji już dawno, bo w starożytności. Już wówczas twierdzono, iż społeczeństwa demokratyczne mają skłonność do odrzucania rozróżnienia na to co wysokie i niskie, subtelne i wulgarne. W nowożytności zarzut ten też się pojawiał, choć głównym oskarżonym czyniono rzadziej demokrację, a częściej kapitalizm. To wolny rynek – mówiono – czyni z konsumenta bóstwo, a szczególną cześć oddaje konsumentowi masowemu, do którego dotarcie staje się źródłem wielkiego bogactwa.

W kapitalistycznej logice podaży i popytu nie mamy jednak pojęć określających wartość nierynkową sprzedawanego towaru. Demokracja natomiast – ustami swoich gorliwych obrońców – stwarza niekiedy przekonanie, iż dysponuje środkami pozwalającymi oceniać kulturę nie tylko w kategoriach politycznego wyboru. Dlatego ingeruje w niektóre oceny, na przykład rehabilitując masowe gusty poprzez odwoływanie się do zasady praw grupowych, do idei reprezentacji większościowych aspiracji, do kategorii zbiorowych potrzeb, do zasady równości i równego uczestnictwa. W demokracji jest szalenie niezręczne wyrażanie dyzgustu

wobec dóbr kulturowych konsumowanych przez szerokie kręgi społeczne: odbierane jest to bowiem jako oznaka pogardy dla większości, a więc dla tej grupy, która – jakkolwiek zmienna i ciągle występująca w innych konfiguracjach – odgrywa w tym ustroju rolę podstawową. Demokracja jest ze swojej istoty niechętna elitaryzmowi, również kulturowemu. Tym należy tłumaczyć, że zarzuty Ortegi nie spotykają się i nigdy nie spotykały z przychylnością demokratycznych elit: uchodziły zwykle za niezyciowe dziwactwo lub anachroniczny konserwatyzm.

Rzecz wyglądałaby pewnie inaczej, gdyby demokracja mogła utrzymać się wyłącznie jako polityczny mechanizm przekazywania władzy. Problem w tym, iż – a wiemy to również od czasów starożytności greckiej – zaczyna ona szybko wykraczać poza swoje oczywiste obszary. System demokratyczny ma to do siebie, że nie toleruje rzeczywistości niedemokratycznej. Stąd biorą się coraz silniejsze naciski na demokratyzację wszystkich nieegalitarnych enklaw, takich jak kościoły, rodziny, szkoły, instytucje akademickie, a nawet kultura. Hierarchiczne i autorytarne struktury, tradycyjnie w nich istniejące, zaczynają być odbierane jako zagrożenie. To zagrożenie wydaje się zresztą iluzoryczne, gdyż nie wiadomo, na czym miałyby polegać. Z pewnością nie na blokowaniu zasady wolnych wyborów, czy i wylaniania rządów większości. Powstaje jednak ogólne uczucie dyskomfortu wobec wszystkiego, co faktycznie lub deklaratywnie zaprzecza zasadzie egalitaryzmu.

Nasze czasy są pod tym względem oryginalne wyłącznie pod względem intensywności, a nie zaś samego zjawiska. W czasach, o których pisał Ortega, można było sobie wyobrazić trwanie w środowiskach, gdzie hałaśliwa zdemokratyzowana kultura albo nie docierała, albo nie miała znaczącego wpływu. Można było przed nią znaleźć schronienie w pewnych szkołach, uczelniach, stowarzyszeniach, klubach, czy społecznych kręgach. Dzisiaj jest to znacznie trudniejsze. Wciska się ona do naszych domów przez media, reklamę, Internet, szkolną edukację naszych dzieci, język, a nawet przez tzw. kulturę wyższą, nierzadko oddającą się flirto-

wi z tym, co uważa się za nową rzeczywistość i nową sytuację kulturową. Zaczyna mieć także wpływ na edukację uniwersytecką, a nawet na filozofię, która w pewnych swoich nurtach promuje idee egalitaryzmu intelektualnego i kulturowego, szukając rozmaitych uzasadnień dla idei proporcjonalnej reprezentacji różnych sposobów interpretowania świata. Snobizm na arystokratyzm kulturowy – czynnik jeszcze niedawno pełniący ważną funkcję społeczną – dzisiaj praktycznie przestał istnieć.

Polska jest być może dobrym miejscem na obserwowanie tego zjawiska, gdyż w ciągu kilkunastu lat dokonały się u nas zmiany, jakie w społeczeństwach zachodnich przebiegały przez kilka dekad. Rewolucja demokratyczno-kapitalistyczna doprowadziła do tego, iż świadomość dzisiejszego Polaka jest zagospodarowana przez dwa typy wyobrażeń: jeden wywodzi się z kapitalistycznego marzenia o sukcesie, bogactwie, awansie cywilizacyjnym i technologicznym; drugi ma swoje źródło w demokratycznym pragnieniu dostosowania się do obyczaju większości. W świecie reklam, w telewizji, w prasie kolorowej, oraz w wielu innych miejscach oglądamy więc modelowego współczesnego Polaka, u którego nowoczesny i elegancki wizerunek kojarzony z rynkowym sukcesem sąsiaduje z ogólnym prymitywizmem języka i wrażliwością wyznaczoną przez przynależność do stada.

Jest na przykład znaczące, iż polska klasa średnia – ów koncepcyjny pupil wielu polityków i diagnostów życia zbiorowego – nie zaistniała w Polsce w takim sensie, w jakim wielu oczekiwało. Owa klasa oczywiście powstała, a nawet się rozwija, ale można o niej mówić wyłącznie w kategoriach dochodu oraz pozycji zawodowej w systemie rynkowo-demokratycznym. Nie ma ona natomiast żadnego wyraźnego znaczenia kulturowego. Nie tworzy języka, wyobrażeń, obyczajów, idei sterujących ludzkim zachowaniem. Pod tym względem nie różni się specjalnie od *demosu*, którego obyczaje – poprzez masową rozrywkę i edukację – chętnie przyjmuje. Nie ma zresztą dzisiaj ośrodka, który by takie niepospolite wyobrażenia, obyczaje czy idee głosił i rozpowszechniał; jedyne ośrodki, jakie istnieją, są tworzone przez masowe

gusty. Pod tym względem nowa epoka kontynuuje procesy, jakie zaczęły się w starej. Kulturowe spłaszczenie powstałe w czasach komunizmu nie tylko nie zniknęło w nowej rzeczywistości, ale utrwaliło się za sprawą nowych czynników.

Wiele pisano o polskiej klasie przedsiębiorców, wyrażając rozczarowanie z powodu jej niskiego poziomu kulturowego oraz braku aspiracji innych, niż finansowe. Trudno przecenić znaczenie tej grupy dla rozwoju gospodarczego Polski i wyrwania jej z cywilizacyjnej zapaści. Klasa ta w historii charakteryzowała się jednak zawsze tym, iż niepewna była swojego miejsca w społecznych hierarchiach i starała się zaistnieć, przyjmując idee od innych grup kulturowo dominujących. W Polsce dzisiejszej przedsiębiorcy nie przypominają swoich poprzedników sprzed kilku dziesięcioleci, ani nawet swoich kolegów z innych krajów, których awansowi ekonomicznemu często – choć oczywiście nie zawsze – towarzyszyła chęć wyrwania się ze świata wyobrażeń pospolitych. Obecnie poza telewizją i innymi formami kultury masowej nie istnieje niemal nic, co kształtowałoby ich świadomość.

W ciągu tych kilkunastu lat polska demokracja polityczna stała się środowiskiem przychylnym rehabilitacji pospolitości, między innymi dlatego, iż owa rehabilitacja wpisuje się w ogólne światowe tendencje. Przez długi czas kultura masowa pełniła funkcje pozytywne społecznie, dając szerokim rzeszom pewne możliwości awansu intelektualnego. Taki właśnie argument formułowali krytycy Ortegi przed półwieczem, dowodząc, że stara kultura arystokratyczna – jakkolwiek niezmiernie wartościowa – trzymała większość społeczną w stanowej izolacji. W wyniku procesu demokratyzacji – dowodzili – doszło do powstania innej kultury, która zapewne nie może rywalizować z twórczością geniuszy, ale za to pozwala milionom wyrwać się z dotychczasowego zacofania, nabrać oglady, nauczyć się bardziej uniwersalnego języka komunikacji, unowocześnić swoją obyczajowość i ożywić – przynajmniej częściowo – swoje umysły. Innymi słowy, powstanie tej kultury mas wiązało się z edukacyjnym postępem.

Dziś taki argument nie może być podnoszony. Otoczenie kulturowe stanowi raczej przeszkodę niż pomoc w awansie społecznym i intelektualnym. Oglądanie telewizji – by dać najoczywistszy przykład – nie uczy już ludzi eleganckiego posługiwania się nożem i widelcem, przyzwoitego języka polskiego, obyczajowej oglądy, czy podstawowych faktów o świecie. Staje się ono – podobnie jak inne formy masowej rozrywki – narzędziem dekulturnacji. Nie sprawdziło się oczekiwanie, jakie kiedyś towarzyszyło rzecznikom reform społecznych, iż demokratyzacja kultury uruchomi wielki proces awansu intelektualnego i estetycznego, ożywiając oraz dynamizując istniejące hierarchie. Kultura mas staje się dla ogromnej większości kresem rozwoju; tym samym stanowi przeszkodę w korzystaniu z wielu możliwości, jakie oferuje współczesna cywilizacja. Problemem wydaje się dzisiaj nie to, by ludzi skłonić do korzystania z masowej oferty, ale raczej to, by zminimalizować jej szkodliwe skutki.

Z powodu wszechobecności masowych wyobrażeń trudno znaleźć instytucję, którą można by obarczyć takim zadaniem. Wydaje się raczej, iż spoczywa ono dzisiaj na konkretnych ludziach, a nie na instytucjach. Zadania tego nie zrealizują więc szkoły, a co najwyżej pojedynczy nauczyciele; nie rodziny, ale pojedynczy rodzice. Nawet nie robią tego uczelnie, lecz co najwyżej pojedynczy profesorowie. Wszyscy oni stają przed niebywale trudnym zadaniem przeciwstawienia się temu, co na skalę masową i przemysłową dokonuje się każdego dnia w stosunku do języka, wrażliwości, wyobraźni czy sposobu myślenia ich dzieci czy uczniów. To od tych konkretnych ludzi zależy, czy młody człowiek odzwyczai się od języka, z jakim obcuje niemal od chwili narodzin, i że rozszerzy swój układ odniesień, w którym wzrasta w przekonaniu, iż jest on zamknięty i jedyny. Istniejący system edukacyjny w takim procesie nie pomaga, bo sam nastawiony jest na sprostanie demokratycznym oczekiwaniom.

Edukacja odwołuje się coraz częściej do wyobrażeń masowych, a więc do horyzontu myślowego, jaki jest typowy dla większości. Interesujące jest na przykład obserwowanie zmian, jakie

dokonują się w podręcznikach szkolnych, w których zaczynają dominować odniesienia do kultury masowej, do masowej estetyki, czy do wyobraźni ukształtowanej przez telewizję lub masową rozrywkę. Niemal powszechne stało się przekonanie, iż edukacja, która takich odniesień nie ma, jest nieskuteczna. Dzieci traktowane są niczym demokratyczny elektorat, do którego trzeba dotrzeć różnymi sposobami perswazji, który trzeba zachęcić, rozweselić i dobrze usposobić do siebie, a który i tak podejmuje ostateczną decyzję wyboru. Tym samym edukacja coraz mniej formuje ludzkie umysły, a raczej stara się poprzestać na tym, by dostarczyć narzędzi dla umysłów, które uformowane są gdzie indziej. To „gdzie indziej” oznacza obecnie – jak się rzekło – świat masowych symboli i rozrywek.

Anty-elitaryzm współczesnej demokracji nie powinien nas dziwić. Gdy sięgniemy do starych tekstów tych filozofów, którzy rozmyślali nad demokracją i starali się propagować jej zasady, dostrzeżemy, iż elitaryzm był im też obcy i żaden z nich nie uważał, by wszechstronny rozwój kulturalny powinien być celem polityki edukacyjnej. Wszyscy oni – od Locke’a i Rousseau po Deweya – wypowiadali się raczej kąśliwie o wiedzy książkowej, o wyrafinowaniu intelektualnym i estetycznym, o arystokratyzmie kulturowym, czy o roli obyczaju. Szkoła winna, według nich, uczyć rzeczy prostych i praktycznych, nie zawracać młodzieży głowy literaturą i historią (sławne zdanie Rousseau – „jakże nienawidzę książek”), a dostarczać wyłącznie tego, co człowiek w życiu dorosłym może sam wykorzystać w działaniu dla państwa lub w życiu prywatnym.

Idea człowieka, niezwykle trafnie nazywanego w języku polskim człowiekiem kulturalnym, nie jest więc ideą demokratyczną. Można ją wywodzić z różnych tradycji, ale z pewnością nie z nurtu demokratycznego wychowania, hołdowało ono raczej bowiem idei człowieka prostego, naturalnego, a nawet pospolitego, który powinien kierować się przyrodzonym mu rozsądkiem bez oglądania się na to, co mówili różni mądrale współcześni i dawni. Człowiek taki nie ma ani historii, ani przeszłości, ani

jakiegokolwiek żywego kontaktu z dziedzictwem. Doskonale odpowiada on temu opisowi, jaki przedstawił Ortega, pisząc o ludziach całkowicie nieświadomych tego, co winni są przeszłości.

Przez długi czas szkoły i uniwersytety ignorowały podobny model wychowania, mimo że od wielu wieków propagowali go wybitni filozofowie. Demokratyzujące się społeczeństwa – wbrew autorytetowi owych uczonych mężów – zachowywały edukację bliższą innym tradycjom. Mimo postępujących procesów demokracji społeczeństwa te były więc obsługiwane przez elity nie ukształtowane w demokratycznym modelu edukacyjnym. Takie współistnienie antagonistycznych elementów należy jednak w większości krajów zachodnich do przeszłości. Nie zniknęło ono całkowicie, ani nie ma konieczności, by zniknąć musiało. Faktem jest jednak, iż czynniki niedemokratyczne ze współczesnego życia zbiorowego są usuwane. Człowiek masowy i człowiek demokratyczny mają w sobie zbyt wiele cech wspólnych, by w czasach masowości dało się utrzymać wpływ instytucji, obyczajów i idei, z którymi człowiek demokratyczny nie może się utożsamić.

Stawia to elity intelektualne w trudnej sytuacji. Z jednej strony, ich status elitarny nakazywałby dystans wobec wszechobecnej demokracji; z drugiej, demokracja nabrała w powszechnej percepcji nie tylko cech ustroju najlepszego – takiej kwalifikacji nigdy wcześniej w historii jej nie przyznawano i stanowi ona pomysł wyłącznie naszych czasów – ale także nieuchronnie zwiększającego swój stan posiadania. Jeśli zaś demokracji nie da się powstrzymać, to – wniosek ten narzuca się z konieczności – ktokolwiek się jej opiera, znajdzie się prędzej czy później na marginesie rzeczywistości. Elity nie lubią równości kulturowej, a spora ich część wcale nie sekunduje procesom jej wprowadzania. Ale bardziej niż świata bez hierarchii estetycznych oraz intelektualnych obawiają się własnej marginalizacji. Kiedyś elity straszono więzieniem. Dziś przestraszyć je można więzą z kości słoniowej.

OSTATNI PRZESĄD EUROPY

Umieszczenie odniesień do chrześcijaństwa w konstytucji europejskiej nie uczyni integracji ani lepszej, ani sprawniejszej. Z punktu widzenia politycznej pragmatyki i inżynierii instytucji taki gest wobec tradycji chrześcijańskiej nie ma żadnego znaczenia. Nie poprawi on jakości Unii, nie podniesie roli chrześcijaństwa w społeczeństwach zachodnich czy wschodnich, nie zhumanizuje stosunków między państwami. Mają więc rację ci, którzy wskazują na znikomą funkcję polityczną owego zapisu, gdyby taki zapis się znalazł.

Wszystko to prawda, ale podobny argument można zastosować do drugiej strony. Skoro rzecz nie ma praktycznego znaczenia, to skąd ten nagły opór przeciw wprowadzeniu do tekstu ogólnikowej i do niczego nie zobowiązującej frazy? Jedyne przekonujące uzasadnienie byłoby takie, iż chrześcijaństwo nie odegrało fundamentalnej roli w historii Europy, a więc nie zasługuje na to, by być wymienione w preambule tekstu opisującego nowy ustrój polityczny Unii. Takie twierdzenie nie jest jednak podnoszone przez nikogo, a w każdym razie przez nikogo, kto zachowuje w kwestii chrześcijaństwa minimum zdrowego rozsądku. Istnieją, rzecz jasna, antychrześcijańscy obsesjonaci, ale oni istnieli zawsze i nimi nie trzeba się zajmować.

Wystarczy przejść przez ulice Paryża, Londynu czy Rzymu i wyobrazić sobie, jakby te miasta wyglądały, gdyby usunąć z nich wszystko, co ma związek z chrześcijaństwem. Wystarczy przeglądnąć książki opisujące historię filozofii, historię literatury i historię sztuki, i wyobrazić sobie, jakby się owe książki zmieniły, gdyby usunąć z nich wszystko, co wyrastało z inspiracji chrześcijańskiej. Wystarczy sobie wyobrazić, jakby wyglądał nasz umysł, nasza wyobraźnia, nasz obraz świata, nasze ujęcie relacji między ludźmi, gdyby pozbawić je obrazów, skojarzeń, idei, które powstawały, kształtowały się, dojrzewały i przeobrażały w kontakcie z chrześcijaństwem.

Można być agnostykiem lub ateistą, można nie znosić obrazów z Madonną i architektury sakralnej; można śmiać się z Wcielenia, a Wielkanoc poświęcać na malowanie mieszkania; można marzyć o kupieniu budynku kościelnego i przemienieniu go w agencję towarzyską; można uważać średniowiecze za wieki mroczne, Św. Tomasza za głupca, a Woltera za mędrca; można robić i myśleć jeszcze wiele innych rzeczy mądrych i głupich. Wszystko to nie zmieni faktu, iż chrześcijaństwo w sposób zasadniczy kształtowało Europę przez wiele wieków i że gdyby nie ono, Europa nawet w najbardziej tolerancyjnym przybliżeniu nie byłaby dzisiaj tym, czym jest. Co więcej, myślenie uniwersalistyczne, które tkwi u podłoża integracji, miało z chrześcijaństwem europejskim ścisły związek.

Wszystko to są rzeczy tak oczywiste, iż wstyd je przypominać. Ale gdy sobie te oczywistości uświadomimy, to tym bardziej zastanawiające wyda się nam, dlaczego politycy europejscy nie zdobyli się na ów drobny kurtuazyjny gest i prawdopodobnie – obym się pomylił – na niego już się nie zdobędą. Odpowiedź – jak sądzę – jest prosta: społeczeństwa europejskie oraz ich elity w większości nie tylko chrześcijaństwa nie lubią, ale są do niego silnie uprzedzone. Nie chodzi, jak się często pisze, o obojętność – choć tę też się spotyka – ale właśnie o wyraźną niechęć. Gdyby dominującym nastawieniem była obojętność, to opór przeciw wpisaniu chrześcijaństwa do preambuły byłby znacznie mniejszy.

Polscy autorzy rzadko taką ewentualność biorą pod uwagę, ponieważ źle im się ona kojarzy. Samo rozważanie, że Europejczycy mogą się kierować anty-chrześcijańskimi uprzedzeniami wydaje im się krępujące. Kojarzy się wszak z prowincjonalizmem, z mentalnością Polaka-katolika, z syndromem oblężonej twierdzy, z ideą zgnilego Zachodu, z perspektywą ojca Rydzyka i z wieloma innymi rzeczami, z którymi za nic w świecie nie chcieliby być kojarzeni, a które – mimo że są pozbawionymi realności hasłami – nadal zachowują dziwną moc odstraszącą dla wielu polskich umysłów. Ewentualność taka spotyka się też z oporem, ponieważ burzy ona stereotyp neutralności społeczeństwa liberalnego,

który to stereotyp jest nieustannie przywoływany jako pozytywny model do naśladowania przez nasze, podobno ciągle mocno obскурzańskie, społeczeństwo. Innymi słowy, nie branie takiej ewentualności pod uwagę samo w sobie bardziej świadczy o naszym prowincjonalizmie, niż jej poważne rozpatrzenie.

Niemalą grupą Polaków nie bierze tej ewentualności pod uwagę, ponieważ nie odpowiada im antagonistyczna postawa wobec Zachodu, jaka z niej może wynikać. Wszak dzisiejszy Zachód – argumentują oni roztropnie – wziął wiele z chrześcijaństwa, a ono też wiele się od niego nauczyło i jest nadal żywo obecne: wojna ideologiczna, gdyby do niej doszło, nie przysłuży się dobrze żadnej ze stron. Taka wojna wszak zmusiłaby ich do wyboru między dzisiejszą cywilizacją a chrześcijaństwem, który to wybór uważają – niezależnie od swojego stopnia zaangażowania w chrześcijaństwo – za absurdalny i umyślowo degradujący. Podobnie rozsądne i pojednawcze stanowisko rzadko spotyka się jednak z wzajemnością.

Skąd się wzięły te antychrześcijańskie przesady w Europie, kiedy powstały, co je utrzymuje w mocy, to intrygujące, ale niezwykłe złożone pytania, na które nie będę próbował odpowiadać. Zwracam jednak uwagę, iż to, czego polscy komentatorzy nawet nie rozważają jako poważnej hipotezy z obawy przed środowiskową infamią i wstydem wobec europejskich kolegów, jest całkiem na serio brane pod uwagę przez niektórych obserwatorów na Zachodzie. Obserwatorzy ci są w zdecydowanej mniejszości, ich głos na razie nie ma szczególnego wpływu, a poglądy nie mają dużych możliwości rozpowszechniania, ale – co ważne – nie reprezentują oni żadnego jednolitego obozu światopoglądowego.

Są w tej grupie, rzecz jasna, chrześcijanie, ale wcale nie tak liczni procentowo, jak można by sądzić. Całkiem spora liczba wiernych stara się raczej ułagodzić swoich przeciwników, wyrażając ubolewanie z powodu doktryny i instytucji, a nawet sekundując oskarżeniom. Są także w owej grupie zwracającej uwagę na anty-chrześcijańskie nastawienie agnostycy o skłonnościach liberalnych i konserwatywnych. Są wyznawcy religii żydowskiej.

Niedawno o anty-chrześcijańskich fobiach na Zachodzie pisał angielski liberal Kenneth Minogue, zaś nakładem Oxford University Press ukazała się książka Philipa Jenkinsa *The new anti-Catholicism; the last acceptable prejudice*. Wszyscy ci autorzy powtarzają rzecz, która musi uderzyć każdego nieuprzedzonego obserwatora rzeczywistości zachodniej. W czasach, kiedy zwalcza się wszystkie możliwe uprzedzenia, kiedy jakiegokolwiek wzmianki mogące być interpretowane jako negatywnie odnoszące się do rasy czy płci są surowo piętnowane, kiedy o wszelkich możliwych mniejszościach należy mówić z szacunkiem, chrześcijanie, a konkretnie katolicy, są jedyną grupą, o której można mówić krytycznie, zaś złośliwe uwagi o Kościele katolickim uchodzą za obowiązkowy rytuał dla każdego, kto chce uchodzić za osobę ogólnie postępową.

Takie nastawienie zapewne dało znać o sobie również w przypadku konstytucji europejskiej. Uprzedzenia są na tyle silne, iż pojawienie się wzmianki o chrześcijaństwie w preambule musiałoby być odebrane jako sprzeczne z duchem dokumentu i czasów. A jaki jest ów duch dokumentu i czasów? Jeśli podstawowym językiem politycznym dzisiejszego świata zachodniego, także obecnym w konstytucji, jest język swobód, uprawnień demokratycznych oraz walki z dyskryminacją, to łatwo zauważyć, iż w retoryce i ideologii sankcjonującej owe cele katolicyzm i Kościół odgrywają nieodmiennie rolę negatywną.

Widać to w większości mediów, w kulturze masowej, w wypowiedziach polityków, w popularnych skojarzeniach, także w produkcji intelektualnej. Weźmy jakikolwiek temat, który ogniśkuje dzisiaj uwagę polityków, ideologów i moralistów. Aborcja? Oczywiście najgorsi są katolicy i ich Kościół. Równość kobiet i mężczyzn? Jak wyżej. Eutanazja? Jak wyżej. AIDS? Jak wyżej. Wolność wypowiedzi? Jak wyżej. Demokratyzacja życia? Jak wyżej. Małżeństwa homoseksualne? Jak wyżej. Zapewne istnieje wiele spraw, równie ważnych dla życia społecznego, w których katolicy i Kościół nie są wymieniani w kontekście negatywnym, ale powyższe stanowią podstawowe tło sporów ideologicznych

w dzisiejszym świecie. Rozdział ról i ocen oraz tworzenie stereotypów dokonuje się tutaj właśnie, a nie w technicznych kontrowersjach dotyczących takich czy innych struktur instytucjonalnych.

Kto więc uznaje, mniej lub bardziej świadomie, że większość lub wszystkie z tych rzeczy powinny być realizowane w Unii – nie zaraz, nie poprzez natychmiastowe nakazy, ale z czasem i w dalszej perspektywie jako przeznaczenie świata oświeconego – ten nie może z czystym sumieniem wymieniać chrześcijaństwa, a w domyśle katolicyzmu, jako źródła europejskiej tożsamości. Taki gest wydać się mu musi nie tyle neutralnie intelektualną wypowiedzią dotyczącą historii, ile niebezpiecznym wzmocnieniem aktualnie istniejącej instytucji i zespołu idei, które nie służą dobrze tym sprawom, jakim ma służyć Unia. Dla niego nie chodzi tu wcale o przeszłość, rzecz w istocie obojętną, ale o teraźniejszość i o przyszłość świata.

Brak wzmianki o chrześcijaństwie jest przeto według mnie czymś znamionnym. Oznacza on faktycznie usankcjonowanie uprzedzenia, będąc w istocie czymś w rodzaju motywowanego ideologicznie kłamstwa. Nie uważam – powtórzę – iż wsadzenie do dokumentu jednej frazy miałyby jakiegokolwiek praktyczne, bliższe lub dalsze, konsekwencje dla Polski, Europy, świata, czy religijnej wspólnoty. Sądzę wszelako, iż nieumieszczenie tej frazy, to rzecz zła, stanowiąca zły precedens i źle rokująca przyszłym praktykom unijnym.

Jest to z pewnością cios dla tych wszystkich, którzy, idąc po części w ślad za przesłankami wyłożonymi przez ojców założycieli, traktowali integrację raczej w kategoriach ciągłości rozwoju Europy jako idei i jako cywilizacji, niż w kategoriach przyszłościowego projektu polityków i biurokratów. Oczywiście, już od dłuższego czasu wiadomo było, iż to właśnie politycy i biurokraci przejęli swoje dzieło i że to oni, kierując się popularnymi poglądami i przesądami, dali *ex post* swojej konstrukcji wykładnię ideologiczną. Fakt, iż za ojca projektu konstytucyjnego uchodzi Giscard d'Estaing, jeden z najgorszych i najbardziej oportuni-

stycznych przywódców powojennej Francji, dobrze oddaje ogólną atmosferę.

Polityka jest twardą szkołą rzeczywistości. Dobrze, iż polski rząd postawił mocno sprawę zapisu o chrześcijaństwie w preambule, ale może się okazać, iż nie da się owego postulatu urzeczywistnić. Jeśli taki zapis miałby się finalnie nie znaleźć w tekście, to przynajmniej powinniśmy widzieć jasno, czym ten fakt będzie. Ocena i jasne widzenie rzeczywistości nie podlegają wszak politycznej grze. Winniśmy pamiętać, iż opuszczenie tej frazy nie wynika z merytorycznie uzasadnionej koncepcji idei europejskiej, ani nie jest mieszczącym się w granicach racjonalnych różnic obrazem europejskiego dziedzictwa fundującego integrację. Decyzja ta wypływa z dzisiejszych uprzedzeń, a ponieważ są to uprzedzenia rozpowszechnione i silne, ich obecność jeszcze długo będzie wyznaczać konflikty światopoglądowe w Europie.

OSTRZAŁ CELIBATU

W roku 1966 dominikanin Edward Schillebeeckx opublikował niewielką, lecz ważną książeczkę zatytułowaną *Celibat księży pod ostrzałem*. Tytuł brzmiał sensacyjnie, ale treść była raczej dostojna. Autor pokazywał historyczne oraz doktrynalne źródła celibatu księży oraz jego głęboką wartość dla rozwoju duchowego. Schillebeeckx stał jednoznacznie na stanowisku ścisłego związku teologicznego między celibatem a stanem kapłańskim, jakkolwiek pod koniec rozważał rozmaite formy praktycznych rozwiązań, które mogłyby złagodzić – jak to nazywał – „kryzys celibatu”.

Skąd się brał „ostrzał”? Wynikał głównie z dwóch źródeł: organizacyjnych (spadek powołań kapłańskich wynikający między innymi ze zbyt wysokiej bariery wyznaczonej przez celibat) oraz psychologicznych (trudne doświadczenie abstynencji seksualnej). Oba te względy były rzeczywiste i musiały stanowić materiał do namysłu dla ludzi Kościoła. Ale istniały też, jak pisał autor, źródła „zewnątrzne”, a mianowicie odrzucenie teologicznego uzasadnienia dla celibatu w oparciu o założenie, iż jest on „przeciwny naturze”. Argument nie był wcale nowy i pojawił się już w średniowieczu, a Schillebeeckx znalazł go nawet w arcydziele literatury tego okresu *Roman de la Rose*.

Dzieje tak się potoczyły, że zasadniczy „ostrzał” celibatu rozpoczął się mniej więcej w czasie, gdy Schillebeeckx pisał swoją książeczkę, a główną bronią był właśnie argument zewnętrzny odwołujący się do natury. Przyczyny tego tkwiły w przemianach obyczajowych, które w końcu doprowadziły do obyczajowego trzęsienia ziemi w postaci rewolucji seksualnej, ze wszystkimi jej następstwami w prawie, zachowaniu, czy światopoglądzie. Katolicka etyka seksualna stała się – co naturalne – jednym z głównych obiektów ataku jako szczególnie represywna. Zgodnie z przyjętym założeniem, które głoszono już w latach pięćdziesiątych, a które nabrało impetu w latach sześćdziesiątych, seks stanowił podstawowy przedmiot zniewolenia, a tym samym pod-

stawowy cel emancypacji. Wraz z jego uwolnieniem miał więc nastąpić emancypacyjny efekt domina.

Kiedy pogląd ten stał się czymś w rodzaju panującej ortodoksji, niektórzy intelektualści katoliccy lub z katolicyzmem związani wpadli w panikę. Tak zareagował znakomity pisarz angielski Evelyn Waugh. Dziennikarz Malcolm Muggeridge opublikował artykuł pod tytułem „Cofnijcie się, żołnierze Chrystusa”, co stanowiło parafrazę tytułu znanej protestanckiej pieśni religijnej „Naprzód, żołnierze Chrystusa”. W tekście tym napisał, że co prawda Kościół katolicki stanowi najmocniejszy, a praktycznie jedyny bastion chrześcijaństwa, lecz i on też zdaje się ulegać istniejącym zmianom pod presją hedonizmu, demokratycznych grup nacisku, czy armii nastolatków. Po dwóch tysiącach lat swojego istnienia, „ta zaiste wspaniała instytucja zakończy swoje życie” i w ten sposób „zgaśnie światło, które rozjaśniało cały czas nasze życie, przebłyskiwało w dziełach sztuki i literatury długo trwającej cywilizacji, i służyło utrzymywaniu pod kontrolą – jakkolwiek w sposób ograniczony i niedoskonały – nasze dzikie żądze”.

Opinie takie brzmią dzisiaj przesadnie. Pokazują one z jednej strony brak wiary w rozumność ludzi Kościoła, a z drugiej strony dowodzą, jak niezwykle musiała być presja obyczajowa, skoro sądzono, iż nikt i nic nie będzie się w stanie jej oprzeć. Oczywiście oglądane z naszej perspektywy, takie wizje jawiły się dość egzotycznie. Polska gomulkowska, Kościół Prymasa Wyszyńskiego nie wpisywały się w powyższy obraz. „Dzikie żądze” z pewnością nie znajdowały łatwego ujścia w świecie rządzonym przez towarzysza Wiesława. Ale owej nieco histerycznej reakcji zachodnich katolików trudno się dziwić. Rzecz nie tylko w tym, iż wielu ludzi na Zachodzie przebyło długą drogę do katolicyzmu, motywowaną niechęcią do hedonizmu jako podstawowej zasady moralnej, i wpadło w rozpacz, gdy zaczęło im się wydawać, że także i tu dopadnie ich to, przed czym uciekali.

Rewolucyjne szaleństwo mogło wyprowadzić z równowagi przede wszystkim dlatego, że zwiastowało efekt domina. Katolicy

bali się, że Kościół pójdzie tą drogą, jaką poszły niektóre wspólnoty protestanckie, poddając się całkowicie presji tzw. modernizacji. Zmiana etyki seksualnej – przypuszczano – spowoduje samobójczą chęć ścigania wszystkich nowości po to, by je pobłogosławić w nadziei na akceptację modernizującego się społeczeństwa i jego świeckich kapłanów.

Fantazja podsuwała pomysły, które rzeczywiście mogły wprawiać w osłupienie. Za przykład tego, jak sobie można było wyobrazić nowy oświecony katolicyzm, niech posłuży książka angielskiego pisarza Davida Lodge'a *How Far Can You Go?*, opisująca drogę angielskich katolików do katolicyzmu otwartego poprzez przeciwstawianie się obowiązującej w Kościele etyce seksualnej. Lodge w swoich książkach często żartuje, lecz ta jest śmiertelnie poważna. Oto jak miała wyglądać msza nowego katolicyzmu, odprawiana przez oświeconego kapłana dla oświeconych studentów i oświeconych katolickich profesorów: „Każdego tygodnia studenci wybierali własne czytanie, dotyczące jakiegoś aktualnego problemu. Niekiedy tekst w ogóle nie pochodził z Pisma Świętego; mogły to być artykuły z „Guardiana” o dyskryminacji rasowej, lub poezje liverpoolskich poetów o swobodnym życiu seksualnym nastolatków lub jakaś własna enuncjacja w formie białego wiersza. Muzyka w czasie mszy była również eklektyczna ... w zależności od tego, jakie instrumenty były pod ręką i jacy muzycy się pojawiali. Śpiewano murzyńskie spirituals i gospels, współczesne hymny folkowe, Ojciec Nasz w wersji calypso, znane pieśni protestanckie, a niekiedy klasykę pop na przykład Simona i Garfunkela Mrs. Robinson („Jesus loves you more and more each day, hey, hey, hey!”) albo Beatlesów All You Need Is Love. Modlono się w rozmaitych intencjach ... od sukcesu Viet Congu po odnalezienie czyjś zagubionego zółwia”.

Czy jest jakaś konieczna logika prowadząca od rewolucji seksualnej do modłów za Viet Cong według tekstu z „Guardiana” przy muzyce Beatlesów, stanowi kwestię oddzielną, wartą rozważenia przy innej okazji. W każdym razie Vaticanum Secundum

uspokoilo większość zaniepokojonych, zaś rozczarowało radykałów.

Piszę o tych starych sprawach, ponieważ kwestia celibatu nie przestała być aktualna, a ostatnio nabrała nowej aktualności za sprawą odkrycia i nagłośnienia przypadków seksualnych nadużyć księży katolickich. Sprawa ta przedstawiana jest w wielu mediach, zwłaszcza amerykańskich, w bardzo wyraźnym kontekście, a mianowicie niedostosowania się Kościoła katolickiego do wymogów współczesności. Stąd owe seksualne nadużycia księży traktowane są, po pierwsze, jako typowe dla stanu kapłańskiego dzisiaj („plaga zbroczenia szalejąca w Kościele katolickim”, jak pisała znana publicystka Maureen Dowd), a po drugie, jako symptom ogólnego kryzysu Kościoła, który – o ile chce przetrwać – musi zmienić swoje podejście do kwestii płci.

Nic dziwnego, że w takim kontekście pojawiła się ponownie kwestia celibatu. Poruszana ona jest w większości komentarzy, a w każdym razie w tych, które próbują doszukać się źródeł seksualnych skandali w Kościele i wskazać sposoby ich uniknięcia w przyszłości. Jak się można domyśleć, argumenty teologiczne – takie choćby, jakie wymieniał w swojej książeczce Schillebeeckx – nie występują niemal zupełnie. Piszę „niemal”, bo ja się z nimi nigdzie w prasie nie zetknąłem, lecz nie wykluczam, że gdzieś mogły być użyte. Wszystkie znane mi komentarze wykorzystują w takiej czy innej wersji argument „z natury”. Czym w średniowieczu był *Roman de la Rose* – powiedziec mógłby ktoś skłonny do uogólnień – tym są dzisiaj artykuły redakcyjne i publicystyczne w wielkich światowych mediach. Opinie w tej materii mieszczą się między dwoma stanowiskami, z których jedno postuluje całkowite zlikwidowanie celibatu jako czegoś sprzecznego z naturą, a drugie, uczynienie go dobrowolnym.

Argumenty teologiczne nie pojawiają się przede wszystkim dlatego, że nie są znane oraz dlatego, że nawet gdyby były znane, nie byłyby považane jako uznane za z istoty swojej słabsze od argumentu „z natury”. Zapomina się tu wszelako, że niemala część owych argumentów teologicznych zawiera mniej lub bar-

dziej widoczne założenia dotyczące tego, czym jest natura. Spór o celibat można więc widzieć nie jako spór między teologami a obrońcami natury, ale także między różnymi interpretacjami tego, czym jest natura, w tym także natura człowieka.

Krytycy celibatu do pewnego stopnia odwracają rozumowanie, jakie zastosował był w cytowanym powyżej tekście Muggeridge. Twierdził on, że jednym z dobrodziejstw Kościoła katolickiego było to, iż poprzez swoje nauczanie chciał uświadomić człowiekowi potrzebę zdyscyplinowania „dzikich żądz”. Współcześni krytycy celibatu natomiast dowodzą, że w tym właśnie tkwi podstawowy błąd Kościoła. Tych żądz, zwłaszcza seksualnych, nie wolno dyscyplinować przesadnie narzucając celibat, gdyż – jak przeczytałem w „New York Times” – są to „popędy dane od Boga”. Spór sprowadza się więc faktycznie do wyboru: dzikie żądze czy popędy dane od Boga.

Uszlachetnianie popędów przez przypisanie im boskiego źródła nie jest oczywiście niczym nowym; w Renesansie używano określenia *voluptas divina* dla wyrażenia podobnej myśli. Współczesna krytyka różni się jednak wyraźnie od protestanckiej krytyki celibatu, na przykład od tej, jaką znajdujemy u Lutra. Kiedy ten nakazywał zakonnikom i zakonnicom opuszczać klasztory i żenić się, to powodowało nim przekonanie, iż ich dotychczasowe życie było bezpożytecznym mitrężeniem czasu. Luter widział w takim życiu raczej brak rzeczywistej dyscypliny, takiej, jaka wiąże się z pracą, niż jej nadmiar. Z drugiej strony, trzeba dodać, że niechęć do celibatu brała się także z odrzucenia przez Lutra wszelkich mrzonek o udoskonaleniu ludzkiej natury, która to mrzonka miała właśnie tkwić w idei celibatu. Jednak od tezy, że ludzka natura nie może zostać uszlachetniona, do tezy, iż nie należy przesadnie dyscyplinować żądz, bo są one dane przez Boga – jest daleko.

Atak na celibat w imię popędów danych od Boga, jeśli dobrze odczytuję atmosferę dzisiejszych czasów, ma szansę spotkać się ze znacznie przychylniejszym przyjęciem społecznym na Zachodzie, a zapewne także wśród niemałej części ludzi naszej części

Europy – niż standardowe argumenty teologiczne na jego rzecz. Nie czyni go to oczywiście argumentem dobrym. Ważniejsze jednak wydaje mi się co innego.

W swoich założeniach i konsekwencjach argument ten oddala nas od jednej z najważniejszych tradycji moralnych, jaka towarzyszyła kulturze zachodniej od czasów starożytnych. Fakt, iż wypowiadają go raczej publicyści i dziennikarze niż akademicy, świadczyć może tylko o tym, iż zszedł on do poziomu wyobrażeń potocznych, a tym samym, że coraz bardziej o owej tradycji moralnej zapominamy.

O jaką tradycję tu chodzi? Można ją – w niemiłym dla umysłu uproszczeniu – sprowadzić do następujących myśli. Istnieją w naszej naturze elementy wyższe i niższe. Do tych niższych zaliczamy między innymi popędy. Ich niższość bierze się z chaotywności, nieokielznania i konfliktowości. Rozwój moralny człowieka polega między innymi na tym, by na owe popędy zdyscyplinować, zhierarchizować i uporządkować, tak by służyły celom wyznaczanym przez to, co w człowieku wyższe. To coś – zwane najczęściej elementem duchowym w człowieku – nadaje życiu człowieka jedność i godność, stanowi o jego istocie i pozwala doszukiwać się ogólniejszego sensu egzystencjalnego. Uporządkowanie moralne związane z prymatem elementu duchowego nie tylko jest samo w sobie czymś dobrym, ale też pozwala człowiekowi osiągnąć życie spełnione i szczęśliwe.

Owa tradycja wyrażała się w wielu wersjach. Czasami owe popędy i żądze przedstawiano groźniej, czasami łagodniej. Niekiedy przewidywano, iż zbyt mała kontrola nad nimi musi doprowadzić do efektu domina, a więc destrukcji innych zasad rządzących życiem ludzkim, innym razem mitygowano to, wskazując na ich wzajemne równoważenie się lub istnienie innych czynników harmonizujących życie ludzkie. W dziejach ludzkości było wiele wspaniałych przykładów realizacji takiej wizji moralnej, a także niemało nadużyć. Najwięcej jednak było zapewne prób częściowych, którym towarzyszyły upadki niezbyt wielkie i niezbyt wielkie sukcesy. Ta tradycja moralna tkwi jednak głęboko w naszej

kulturze i była inspiracją najwyższych jej osiągnięć. Świat, w którym przestałaby odgrywać jakąkolwiek rolę pobudzającą, wydaje się trudny do wyobrażenia.

W jej świetle celibat nie jest z pewnością ani anachronizmem, ani formą egzystencjalnej ekscentryczności. Stanowi uprawnioną drogę życiową doskonale wpisującą się w tę koncepcję człowieczeństwa, jaka w owej tradycji obowiązuje. Jest to droga trudna i tylko relatywnie niewielu ludzi potrafi nią iść. Ale jest to droga, która nie ma w sobie niczego nienaturalnego, co uniemożliwiłoby człowiekowi osiągnięcie spełnienia i szczęścia. Szczęście i spełnienie urzeczywistnione w takim życiu bywało wszak często przedmiotem podziwu, a niekiedy zazdrości.

CO FILOZOF ZAWDZIĘCZA CHRZEŚCIJAŃSTWU

Żyjemy w czasach, kiedy filozofia i chrześcijaństwo nie pozostają w bliskich stosunkach. Tworzą oczywiście dzisiaj filozofowie, którzy są chrześcijanami; żyją też i tworzą chrześcijanie, którzy są filozofami. Nie sposób jednak oprzeć się wrażeniu, że te dwie sfery – filozoficzna i religijna – przenikają się w stopniu niewielkim, a w każdym razie znacznie mniejszym, niż jeszcze kilka dekad temu. Życie filozoficzne, skoncentrowane na poznaniu świata, wydaje się płynąć jednym nurtem, natomiast życie religijne, skoncentrowane na oddawaniu czci Bogu, innym.

Dlaczego tak się dzieje, to temat szeroki, ale nie jemu poświęcę moje uwagi. Ich cel jest znacznie skromniejszy. Postaram się odpowiedzieć na pytanie, co ja sam – człowiek, który z zawodu, z zamiłowania i z temperamentu zajmuje się filozofią – zawdzięczał chrześcijaństwu i jaka według mnie jest rola inspiracji chrześcijańskich we współczesnej refleksji filozoficznej. Nie chodzi tu rzecz jasna tylko o doświadczenia osobiste, ale o przemyślenia, które, mam taką nadzieję, posiadają walor szerszy i mogą dysponować uzasadnieniem wykraczającym daleko poza subiektywne poczucie pewności.

Przede wszystkim, z chrześcijaństwa czerpiemy poczucie tajemnicy istnienia, które towarzyszy naszym refleksjom, i które, jak sądzę, znajduje się u podstaw większości metafizycznych rozważań. Chrześcijaństwo nie było pierwszą szkołą myślenia i interpretowania świata, która kazała patrzeć na rzeczywistość jak na tajemnicę. Pierwszą była filozofia grecka, której zawdzięczamy podstawowe w tym względzie intuicje. Ale doświadczenie greckie trudne jest do odtworzenia, być może niemożliwe, mimo tego, iż dokonywane są próby jego opisu, a niekiedy nawet wskrzeszenia.

Chrześcijaństwo jest jednak doświadczeniem ciągle żywym, a siła Objawienia nadal promieniuje, również na tych, którzy nie przyjmują go jako faktu, kwestionują jego realność i mają za-

strzeżenia do jego późniejszych interpretacji. Być może jest to jedyne pierwotne doświadczenie rozświetlające tajemnicę istnienia, jakie zostało dane człowiekowi w ciągu jego historycznego istnienia. Można oczywiście filozofię uprawiać tak, jakby Objawienia nie było; wielu tak czyni, odnosząc spore na tym polu sukcesu. Można też uczynić Objawienie centrum swojej refleksji, co w dzisiejszym życiu intelektualnym zdarza się rzadziej, lecz też występuje. W jednym przypadku mamy jednak filozofię programowo rezygnującą z kwestii ostatecznych, dominującą we współczesnym myśleniu, w drugim raczej refleksję nad treścią wiary, niż filozofię. Mnie chodzi wszakże o coś innego. Jeśli pobudką do filozofii było pragnienie dotarcia do ostatecznego sensu świata i naszej w nim egzystencji, to chrześcijaństwo daje tutaj fundamentalną odpowiedź, a faktu jej istnienia nie można negocjować, niezależnie od tego, co sądzilibyśmy o samej treści odpowiedzi. Ludzie wiary tę treść przyjmują, natomiast ludzie rozumu traktują ją, a może raczej winni traktować, jako wyzwanie, jako punkt odniesienia i jako nieustanną inspirację intelektualną.

Oczywiście „ludzie wiary” i „ludzie rozumu” nie są dwiema grupami rozłącznymi. W wielu przypadkach jeden człowiek kwalifikuje się do dwóch grup jednocześnie, będąc zarówno istotą dysponującą darem wiary i istotą zdeteminowaną używać swojego rozumu dla zrozumienia sensu życia i świata. Kiedy mówię, że nasz rozum winien traktować wiarę jako wyzwanie, punkt odniesienia oraz nieustanną inspirację intelektualną, mam na myśli nie tylko to, że ktokolwiek zmagają się z kwestiami ostatecznymi, ten chrześcijaństwa nie może pominąć. Rzecz raczej w tym, iż obecność chrześcijaństwa – w naszym umyśle, a także w naszym otoczeniu, w naszej historii, w książkach, zbiorowym dziedzictwie, w duchowej tradycji – zmusza nas do podejmowania kwestii ostatecznych i rozważania chrześcijańskiego wkładu w te kwestie. Metafizyki nie zrodziło chrześcijaństwo, ale w pewnym momencie to ono stało się w zachodniej kulturze głównym jej duchowym kontekstem.

Dzieje współczesnej filozofii pokazują, że metafizyka w obecnej epoce słabnie i bywa przedmiotem coraz gwałtowniejszych, a także coraz bardziej absurdałnych oskarżeń. Twierdzi się, że stanowi ona jedynie pretekst dla politycznej dominacji, że wywodzi się z pragnienia władzy, niedobrych uroszczeń rozumu i przemijającego historycznego kontekstu. Metafizyki w sensie ścisłym nie ma – mówi się nam; to, co jest, stanowi ledwie próbę ostatecznego usankcjonowania w kategoriach teoretycznych jakiegoś systemu władzy. Te ataki na metafizykę są dzisiaj skuteczne, a największe efekty odnoszą one tam, gdzie zmniejsza się moc oddziaływania chrześcijaństwa, i to niekoniecznie rozumianego jako religia żywa, ale choćby tylko jako odczuwalna obecność Tajemnicy.

Wiara nie wyręczy rozumu, a rozum nie wyręczy wiary. Ich współistnienie wydaje mi się wszelako czymś niezmiernie pobudzającym dla rozwoju człowieka. Prawdy wiary są dla rozumu ludzkiego nie tylko wyznaniem, ale także źródłem namysłu nad jego ograniczeniami i jego pokusami. Przypominają mu o ostatecznym celu dociekań ludzkich, obligującym nas do wielkiej pracy umysłowej i to nawet wówczas, gdy w sensie intelektualnym praca ta nie może się do końca udać. Wiara nie pomoże rozumowi uporać się z żadną z kwestii, ale powstrzymuje go od popadnięcia w to, co filozofowie greccy nazywali mizologią, a więc w autodestrukcję oraz samonienawiść wynikłe z odkrycia własnej bezsilności i skłonności do obezwładniającego sceptycyzmu.

Ale chrześcijaństwo jest pomocne filozofowi również w innym sensie, a mianowicie jako zbiór prawd pomagających odczytać kondycję ludzką. Tutaj symbolika Krzyża ma szczególną wagę.

Nad miejscem cierpienia w życiu człowieka zastanawiano się od samego początku filozofii. Niekiedy próbowano dowodzić, że zmniejszenie cierpienia stanowić winno podstawową dyrektywę moralną regulującą życie indywidualnym i zbiorowym. Ten postulat wszedł na trwałe do zachodnich systemów etycznych, w tym również wywodzących się z chrześcijaństwa. Ale czym

innym jest nakaz zmniejszania konkretnego cierpienia konkretnych ludzi, a czym innym świadomość nieusuwalności cierpienia z życia ludzkiego w ogóle. Owa nieusuwalność wynika bowiem ze skończoności i niedoskonałości naszej egzystencji. Cierpienie jest widowym znakiem tego stanu rzeczy, który winniśmy na poziomie metafizycznym zaakceptować.

Już starożytni zwracali uwagę, że pycha ludzka stanowi źródło zła i niesprawiedliwości, zaś pokora – wynikająca ze zrozumienia naszej pozycji w świecie – warunek konieczny czynu moralnego. Nie ma świadectwa duchowego dobitniej oddającego tę prawdę, niż świadectwo Krzyża. Skoro Bóg, który stał się człowiekiem, dał wyraz swojej miłości do ludzi przyjmując cierpienie, to my, chrześcijanie, winniśmy uznać to za źródłowy wgląd w istotę człowieczeństwa.

Obraz egzystencji ludzkiej, powstały w oparciu o symbolikę Krzyża, niesie w sobie ten element powagi, jakiego dzisiaj wielu koncepcjom antropologicznym brakuje. Wiele z nich cechuje albo minimalizm, czyli redukcjonowanie konstytutywnych cech człowieka do kilku prostych elementów i uczynienie całej reszty kwestią wolnego wyboru oraz swobodnej decyzji jednostki, albo mniej lub bardziej świadomy eskapizm. Poglądy utylitarystyczne, które odwołują się do kategorii bólu i przyjemności nie tylko wysuwają – rozumiały i, powtarzam, powszechnie przyjęty – program ograniczenia cierpienia w życiu ludzkim jako oczywistą doktrynę moralną, ale domagają się osłabienia lub wręcz usunięcia elementu cierpienia ze świadomości ludzkiej, argumentując, iż sama jego obecność jest źródłem przykrości. Innymi słowy, dyrektywa walki z cierpieniem bywa traktowana jako dyrektywa zmiany sposobu patrzenia na kondycję ludzką, wprowadzając optykę, która według mnie stanowi tej kondycji zafałszowanie. Można odnieść wrażenie, iż Krzyż staje się obrazem zbyt bolesnym i zbyt przypominającym nam o trudach egzystencji, by był zaakceptowany z punktu widzenia założeń utylitarystycznych.

Takiemu obrazowi człowieka nie tylko brak powagi i godności, jaka wynika z prawdy o człowieku, ale także rodzi on nową

formę pychy. Wydaje się, że współczesny człowiek nabiera przekonania, iż może częściowo wyzwolić się z ograniczeń, jakie nakłada na niego natura, a przynajmniej o nich zapomnieć, zdobywając nowe sposoby umożliwiające osiąganie tego celu. Ta skłonność ludzka do usuwania nieprzyjemnych stron ludzkiej egzystencji, a zarazem do degradowania jej przez oderwanie od prawdy i powagi, została dostrzeżona i opisana już dawno. Nikt nie zrobił tego lepiej i precyzyjniej niż Blaise Pascal, który dla określenia tych zabiegów użył słowa „rozrywka”. Pod pewnymi względami współczesna epoka jest epoką „rozrywki” w sensie Pascalskim, a więc epoką, w której ludzie nie chcą z metafizyczną trwogą i należyłą powagą kontemplować ludzkiego przeznaczenia, lecz znajdują sobie tysiące sposobów, by zająć się czym innym. To daje im złudne przeświadczenie o powiększaniu obszaru przyjemności i szczęścia w życiu ludzkim. Taki program bywa dzisiaj świadomie formułowany przez niektórych filozofów i myślicieli, z których najbardziej konsekwentnym i najbardziej znanym jest Richard Rorty. Dla określenia optymalnego stanu ducha użył on wyrażenia „poczucie beztroskiego estetyzmu” („an air of light-hearted aestheticism”). Powaga i ciężar Krzyża bywają dzisiaj zasłanianie rozrywką czy beztroską, ale już nie w formie niewiedzy, naiwnej bezmyślności czy instynktownego odruchu obrony przed trudami egzystencjalnymi, ale jako sformułowany program filozoficzny czy etyczny. A jeśli tak, to trudno nie zgodzić się z wnioskiem, iż odejście od tego programu może dokonać się wyłącznie poprzez powrót do doświadczenia Krzyża jako najistotniejszego doświadczenia duchowego człowieka.

Ale symbolika Krzyża również kieruje nas na to, co w człowieku boskie. Przekonanie o istnieniu pierwiastka boskiego w człowieku przekazali nam również Grecy. Jako pierwszy uczynił to Pitagoras, a po nim, największy z nich, Platon. Platona poglądy w tym względzie, zawarte przede wszystkim w jego teorii duszy, wywarły wielki wpływ na chrześcijaństwo, ale oczywiście ono samo miało własną prawdę do przekazania.

Symbolika Krzyża, która jest dobitnym świadectwem wpisanego w skończoność człowieczą cierpienia, stanowi też świadectwo możliwości przełamania tej skończoności. Wątek przełamania skończoności, który kiedyś fascynował największych myślicieli, bywał różnie naświetlany. Przyjmowano, iż człowiek zajmuje wyjątkową pozycję w świecie dzięki rozumowi, który daje możliwości poznawania rzeczy wiecznych. Posiadając zdolność docierania do rzeczy wiecznych, musimy zatem sami – twierdzono – posiadać w sobie coś wiecznego i dysponować jakąś łącznością z tym, co boskie.

Ten intelektualistyczny pogląd na związek człowieka z tym, co boskie – Platoński w swoim pochodzeniu, a obecny również w niektórych nurtach myśli chrześcijańskiej, na przykład u św. Augustyna czy św. Tomasza – został w chrześcijaństwie częściowo rozwinięty, a częściowo zmodyfikowany. Katolicyzm zawsze przypisywał wielką rolę rozumowi, głosząc jego ważność w procesie dochodzenia do Boga. Jeśli jesteśmy stworzeni na Jego obraz i podobieństwo, to oznacza, iż posiadamy w sobie wystarczająco wiele mocy, by posługując się tym, co nas wyróżnia od innych istot, dotrzeć do śladów Boga i naszych z Nim związków.

Ale Krzyż to coś więcej niż obietnica intelektualistyczna. Pokazuje on, iż w cierpieniu, a więc w tym, co nieuchronnie łączy się z niedoskonałością człowieka, tkwi moralny sens, ale przede wszystkim, że w jakiś sposób zostało ono naznaczone boskością. Przekraczamy więc naszą kondycję nie tylko poszerzając naszą wiedzę i starając się objąć rozumem jak najwięcej z tajemnicy istnienia. Przekraczamy ją także poprzez to, co znajdujemy w symbolice Krzyża, a więc poprzez męczeństwo, poprzez ofiarę, przez poświęcenie, przez oddanie się innym, przez miłość, która może pociągać za sobą oddanie życia za tych, których kochamy. W naszej niedoskonałości, a raczej w dobrym użytku, jaki z niej czynimy, znajduje się zatem obietnica dojścia do Boga.

Działając dla dobra innych i składając ofiarę z naszego cierpienia, doznajemy zawsze szczególnego doświadczenia moralnego spełnienia, które pozwala nam mieć nadzieję, że w tym, co

robimy tkwi większy sens, wykraczający poza skończoność egzystencji. Nie ma – o ile wiem – poza chrześcijaństwem i jego symboliką Krzyża równie znaczącego i głębokiego połączenia tego, co najbardziej konkretne i indywidualne, a więc związane zawsze z niepowtarzalnym doświadczeniem konkretnej osoby, z tym, co wieczne i boskie, a co wyraża się nie tylko w poczuciu jedności z Dobrem Najwyższym, ale również w nadziei indywidualnego osiągnięcia wieczności. Ta najwyższa próba, jaką stawia przed nami symbol Krzyża, harmonizuje w sobie i odwołuje się jednocześnie do trzech rzeczy, które wydają się nie do pogodzenia: do najgłębszych źródeł naszego człowieczeństwa, którym jest przyrodzona niedoskonałość, do najbardziej indywidualnego i nieprzekazywalnego ze wszystkich ludzkich aktów moralnych, czyli świadomego przyjęcia cierpienia oraz do najbardziej wysublimowanego ze wszystkich doświadczeń, czyli doświadczenia jedności z Bogiem.

KRZYWE ZWIERCIADŁO WSPÓŁCZESNOŚCI

Jest zadziwiającą rzeczą, jak w epoce sekularyzacji wiele uwagi poświęca się religii. Nie chcę przez to powiedzieć, iż epoka dzisiejsza docenia rolę religii i religijnego doświadczenia; można przyjąć, że wykazuje tutaj raczej skłonność odwrotną. O religii i o religijnych instytucjach pisze się dużo głównie w kontekście skandalu. Jest to zadziwiające, ponieważ wydawałoby się, iż skoro religia obojętnieje i przestaje być w wielu krajach obecna w życiu społecznym, to powinno się o niej zapomnieć.

Tymczasem nie tylko o niej nie zapomniano, ale niemal bez przerwy absorbuje ona uwagę. Nie mówię tutaj tylko o zainteresowaniu ludzi, którzy od dziecka mają obsesję antyreligijną i cały swój wysiłek wkładają w walkę z Panem Bogiem oraz jego zwolennikami. Jest to taki rodzaj intelektualno-psychicznego natęczenia, które występuje na całym świecie, zapewne zawsze występowało i występować będzie, a którego polską ilustracją może być pismo „Bez dogmatu” (i pewnie kilka innych mi nie znanych). Doskonała zamkniętość i przewidywalność takiego stanowiska czynią wszelkie kontakty z tymi środowiskami mało twórczymi. Nie o takich więc ludziach mówię, ale o tych, których religia niewiele obchodzi, a mimo to uparcie do niej wracają.

Przykładów na to jest dużo. Słyszeliśmy sporo o artystach robiących rozmaite sztuczki z symbolami religijnymi, od zanurzania krucyfiksu w urynie po domalowanie Matce Boskiej wąsów lub twarzy księżniczki Diany. W oparciu o to, co napisano o podobnych zjawiskach, można domniemywać, iż takie zainteresowanie religią ma trzy główne źródła. Po pierwsze żyjemy w czasach, w których szalenie trudno jest wywołać skandal, a ten zaś stanowi gwarancję sukcesu finansowego i środowiskowego. Religia wydaje się ostatnią sferą, gdzie skandal jest jednocześnie możliwy i praktycznie bezkarny. Jest to więc połączenie szczególnie korzystne dla skandalistów. Mówię tu oczywiście o frywolnym traktowaniu religii chrześcijańskiej. W przypadku innych

religii, takie zabawy nie są już bezkarne, a więc i znacznie rzadziej mamy z nimi do czynienia. Odwaga nie należy do szczególnie rozpowszechnionych cnót ani wśród artystów, ani wśród innych grup społecznych.

Po drugie, zabawa z symbolami religijnymi wynika z niemocy twórczej połączonej ze swoistym kompleksem Herostratesa. Pogardliwe lub poufale traktowanie wielkich symboli, za którymi stoi monumentalna historia, a nawet – jak twierdzą niektórzy – wieczność, nie tylko zwalnia z obowiązku zmagania się ze stworzeniem własnej wizji, ale nadto wydaje się przydawać znaczenia temu, kto bezceremonialnie sobie z takimi symbolami poczyna. Co prawda z Herostratesów zrobił się ostatnio spory tłum, ale i tak zostało jeszcze nieco destrukcyjnego splendoru do wzięcia.

Po trzecie, podobne zabiegi z materiałem religijnym dają złudzenie przekazywania jakiegoś ważnego przesłania. Przesłanie to jest co prawda liche i sprowadza się nieodmiennie do kilku powtarzanych do mdłości haseł w rodzaju „tolerancji”, „walki z obłudą”, „tęsknoty za prawdziwą religijnością”, „nieodwzajemnionej miłości do absolutu”, ale też i przychylni odbiorcy podobnych sztuk nie są przesadnie wymagający. Sami wszak reprezentują podobny zestaw pojęć podstawowych i radują się rozpoznając w dziełach to, co tak dobrze znają.

Oprócz igraszek artystów są jeszcze inne sposoby wykorzystywania religii. Odbierana jest ona przez dwie główne obsesje współczesnego człowieka: politykę i seks. Jak wielkie są to obsesje, łatwo sobie wyobrazić czyniąc eksperyment myślowy. Gdyby kazać nam dzisiaj określać swój stosunek do świata pomijając politykę i seks, zapanowałoby zapewne wielkie milczenie.

Kontekst polityczny pojawia się przede wszystkim w komentarzach na temat katolicyzmu i Kościoła katolickiego. Jego istnienie w obecnej formie drażni współczesną wrażliwość, ponieważ klóci się z rozpowszechnioną postawą demokratyczną i egalitarną. Samo trwanie instytucji w podobnym kształcie i w podobnej oprawie doktrynalnej wydaje się, parafrazując wieszczka, policzkiem wymierzonym duchowi naszych czasów. To tłumaczy zjawi-

ska zaiste dziwne, jak obfite debatowanie nad rzeczami, które społeczność agnostyków nie powinny obchodzić. Stosunkowo niedawnym przykładem tego był rwetes, jaki podniósł się na świecie po ogłoszeniu „Dominus Iesus”. Najczęściej podnoszonym zarzutem było to, iż – jak się ktoś wyraził – w świetle owego dokumentu widać, iż według katolików wiza do zbawienia znajduje się w Watykanie.

Pomijam tu kwestię zgodności tego zarzutu z tekstem dokumentu. Oburzenie było dziwne samo w sobie. Przyjmijmy, iż katolicy istotnie uważają, że wiza do zbawienia znajduje się w Watykanie. Dlaczego miałoby to oburzać agnostyków i ateistów, iż ktoś ogłasza, że dysponuje wizami do kraju, który oburzonych nic nie obchodzi, a który wedle jednych najprawdopodobniej, a wedle innych z całą pewnością nie istnieje?

O Kościele pisze się dzisiaj na świecie głównie w kontekście istniejących nierówności, dyskryminacji kobiet oraz popierania represyjnych instytucji w rodzaju rodziny (nazywanej zwykle tradycyjną). Jak wielkim zagrożeniem jest Kościół dla współczesnych tendencji egalitarnych i demokratycznych, pisze się często i na różnym poziomie, od zwykłych stereotypów zbudowanych na odruchu Pawłowa do intelektualnie wyrafinowanych tekstów. W niedawnej głośnej książce Larry'ego Siedentopa *Democracy in Europe* – dziele należącym do tej drugiej kategorii – Kościół katolicki i Jan Paweł II w szczególności wymieniani są jako przeszkody procesów modernizacyjnych i demokratyzacyjnych w świecie. Takie przekonanie żywi całkiem spora – powiedziałbym przeważająca, a z pewnością dominująca – część inteligencji świata zachodniego. W każdym razie jest znacznie łatwiej znaleźć w środowiskach opiniotwórczych i wśród szerokich rzesz właśnie takie opinie, niż im przeciwne. A ponieważ kwestia dyskryminacji nie słabnie, zaś walka z nią nie ustępuje ani w mediach, ani w życiu publicznym, ani w kulturze masowej, Kościół jawi się tam zawsze jako siła anachroniczna i dlatego ciągle groźna. Taka tendencja widoczna jest od dawna. Jak powiedział kiedyś Izajasz Berlin w opublikowanym niedawno w „Przeglądzie politycznym”

wywiadzie, istnienie Kościoła katolickiego zawsze wywoływało – co angielski filozof traktuje jako zrozumiałe – reakcje wrogie i przesunięcie się sympatii inteligencji na lewo.

Intencja takich opinii bywa różna. W niektórych przypadkach widać wyraźnie założenie, iż świat bez Kościoła katolickiego będzie światem lepszym, bo zniknie poważne źródło dyskryminacji. W innych przypadkach opinie krytyczne są motywowane bardziej łagodnym, a nawet przychylnym nastawieniem. Da się je wyrazić tak: „Dlaczego Kościół i katolicy nie widzą rzeczy oczywistych? Dlaczego – dla swojego dobra – nie staną się bardziej demokratyczni i nie przyjmą obowiązującej wśród ludzi cywilizowanych platformy walki z dyskryminacją?” Niedawno w „Rzeczpospolitej” jedna z autorek pisała z podziwem o Kościele szwedzkim, iż są w nim dwie panie biskupki. Gdyby w Kościele katolickim – można rozwinąć ten wątek – również pojawiły się panie biskupki, zdobyłyby on przychylniejsze recenzje we wpływowym mediach. Wspomniany Izajasz Berlin – człowiek, jak sam mówił o sobie, „beznadziejnie sekularny” – korzystnie przeciwstawił Kościołowi katolickiemu anglikański, który takich wrogich reakcji nie wywoływał. Mówiąc po prostu, w komentarzach dominuje przekonanie, że komentatorzy wiedzą lepiej, co należy zrobić z Kościołem i z katolicyzmem; wierzą oni głęboko, iż Kościół i katolicyzm będą musiały prędzej czy później pójść tą drogą, bo jak nie pójdą, to postąpią wbrew własnemu interesowi.

Dla obserwatora mentalności demokratycznej taka postawa wyrasta z jej niezwyklej zaborczości. Coraz bardziej w świecie dominuje przekonanie, iż nie może w nim być miejsca na nic, co nie jest strukturalnie demokratyczne i ideologicznie prodemokratyczne. Z taką postawą trudno polemizować, gdyż nie ma ona charakteru polemicznego, lecz kategoryczny. Zalety istnienia instytucji – jak je kiedyś nazywano – „nieczystych” czy „mieszanych” coraz bardziej umykają zdolności pojmowania współczesnego umysłu opanowanego przez demokratyczną *hybris*. W Polsce taka postawa nie jest jeszcze równie wpływowa

i rozpowszechniona jak na Zachodzie, choć jej znaczenie wydaje się rosnąć.

Najczęstszą okazją pisania o religii i Kościele jest seks, a przede wszystkim kwestia życia seksualnego księży. Kto śledzi zachodnie media, ten wie, że ów motyw pojawia się tam stale i często przynajmniej od kilku lat. Jeśli umysł ludzki działałby według mechanizmów skojarzeniowych, to każdy lub niemal każdy oglądacz telewizji i czytacz gazet musiałby mieć na wspomnienie księży jedno podstawowe skojarzenie: molestowanie seksualne oraz pedofilia. Musiałby również dojść do wniosku, iż są to pierwszorzędne problemy, z którymi boryka się dzisiejszy Kościół.

Na powyższe można oczywiście odpowiedzieć tak: to nie media wymyśliły całą sprawę, one jedynie opisują to, co się dzieje. Ale taki argument niezbyt mnie przekonuje. Chciałbym być dobrze zrozumiany. Jeśli mają miejsce podobne wypadki, to nie istnieją racje, by o nich nie pisać, by podobnych nadużyć nie piętnować, i by hierarchia kościelna nie miała na nie stanowczo reagować. Chodzi mi raczej o to, iż seks (oraz – jak się rzekło – demokracja, lub raczej jej brak) staje się powoli kluczem do mówienia o Kościele w środowiskach religijnie obojętnych, i że daje to wgląd raczej w to, co dzieje się w świadomości owych środowisk, niż w rzeczywistości Kościoła.

Weźmy jeden z ostatnich numerów europejskiej edycji „Newsweeka”. Mamy w nim wielki siedmiostronnicowy materiał pod tytułem „Grzechy ojców”, mówiący o molestowaniu dzieci przez księży. Tak naprawdę bohaterem tekstu jest jeden ksiądz John J. Geoghan, który przez trzydzieści lat wykorzystywał seksualnie dzieci, a hierarchia nie umiała sobie z tym problemem poradzić. Tekst podaje też inne przykłady, a raczej rozmaite pogłoski, jakie pojawiają się w prasie. Autorzy zaznaczają, iż nie istnieją wiarygodne dane na ten temat, ale też nie wahają się wdawać w rozmaite teorie wyjaśniające, dlaczego środowisko księży jest narażone na grzechy molestowania dzieci i pedofilii. Rozważania wyrastają z założenia – świadczącego o szczegól-

nych presupozycjach na temat Kościoła – iż taki związek między byciem księdzem a byciem pedofilem może istnieć. Pada na przykład sugestia, iż niektórzy pedofile chcą zwalczyć swoją skłonność za pomocą celibatu i dlatego wybierają stan duchowny. Inna teoria głosi, że księża mają skłonność do dzieci, ponieważ sami są dziecinni.

W „New York Times” sprzed kilku dni jeden z głównych materiałów dotyczy kolejnego przypadku molestowania-pedofilii. Rzeczą zastanawiającą o owym tekście jest to, iż osoba oskarżająca czekała ze swoimi rewelacjami 22 lata. Dopiero teraz na fali powszechnych emocji przypomniła sobie wydarzenia sprzed wielu lat. Czy podobne rewelacje są wiarygodne? Autorzy „Newsweeka”, zanim przedstawili teorie pokazujące możliwe związki między stanem duchownym a pedofilią, zacytowali jednego z działaczy American Civil Liberties Union, który stwierdził, iż obecnie mamy do czynienia z histerią i nagonką.

Taki pogląd jest o tyle uzasadniony, iż w ciągu ostatnich dwudziestu lat mieliśmy do czynienia z różnymi falami tropienia pedofilii i molestowania seksualnego dzieci. Kiedyś ofiarą padli wychowawcy przedszkolni, wśród których nagle zaroilo się od roznamiętnionych wielbicieli ciała dziecięcego. Cytowany działacz ACLU – organizacji, której zresztą duch krucjaty wcale nie jest obcy – właśnie ową falę podał jako przykład absurdałnej nagonki. Największa jednak histeria, powstała w Ameryce i rozprzestrzeniona na pół świata, dotyczyła ojców. Pogląd, iż ojcowie szczególnie upodobali sobie swoje dzieci jako przedmiot erotyczny, rozpowszechnił się na tyle, że stał się jednym z najważniejszych tematów filmów amerykańskich oraz amerykańskiej telewizji i prasy. Dla uwiarygodnienia go podawano fantastyczne statystyki, z których wynikało, że od pięciu do dziesięciu procent ojców oddaje się jakimś formom kontaktów seksualnych ze swoimi dziećmi.

Powyższe rewelacje nałożyły się na pogląd o rodzinie jako miejscu pełnym przemocy, gdzie podstawowym gwałcicielem był oczywiście ojciec. Statystyki dotyczące owego straszego miej-

sca, jakim jest rodzina też okazały się fałszywe. Zdemaskowała je zresztą jedna z amerykańskich feministek, Christine Hoff Sommers, zdegustowana manipulacjami dokonywanymi przez media i ruch feministyczny. Wielkie sieci amerykańskiej telewizji przyznały, że dane były nieprawdziwe. Nie zmieniło to jednak niczego w ogólnej mobilizacji przeciw ojcom pedofilom, do których rychło dołączyli pedofile w sutannach.

Apogeum absurdu w powszechnej walce przeciw pedofilii było zaangażowanie się w akcję brytyjskiego tygodnika „News of the World”, który zaczął drukować listę – prawdziwych lub domniemych – pedofili. Absurdalne jest to, iż ten właśnie tygodnik włączył się do moralnej krucjaty. O tym, jak dalece „News of the World” był zawsze odległy od krzewienia moralności świadczy fakt, iż przez czytelników angielskich bywa on nazywany – i słusznie – „Screws of the World”.

Odpryski kolejnych fal uniesień moralnych docierały oczywiście do Polski, jakkolwiek nie miały takiego natężenia jak w Ameryce. Angażowały się w nie nasze ministerstwa, rządy, gabinety prezydenckie, telewizja i ogólnie postępowe gazety. Rozpowszechniano również fantastyczne statystyki, ale nie było szaleńczej akcji przeciwko przedszkolankom, ojcom, czy nauczycielom. Nie przewidują także szaleńcych akcji masowych przeciwko pedofilom w sutannach, o ile, oczywiście, te problemy, które są, zostaną w miarę szybko i sprawnie rozwiązane.

Kojarzenie Kościoła z pedofilią, podkreślanie zgubności celibatu, zainteresowanie życiem seksualnym księży, i wszystkie pokrewne tematy, które tak łatwo dostają się do gazet i magazynów telewizyjnych, stanowią według mnie przejaw tego samego odruchu, jaki mamy w przypadku skandalizujących dzieł artystów, czy oskarżania Kościoła o bycie głównym bastionem dyskryminacji. Jest to utwierdzanie się we własnych przekonaniach i schematach myślowych. Kościół i religia oglądane są z tej perspektywy, z której współczesny człowiek szczególnie lubi oglądać świat, nawet jeśli ten świat niezbyt mu się podoba.

PRZEMOC W RODZINIE

O przemocy w rodzinie mówi się u nas od niedawna, a wszystko za sprawą krucjaty, jaka rozpoczęła się w Ameryce, rozlewając się następnie na cały świat zachodni. Przed kilkoma laty napisałem w USA tekst, w którym zastanawiałem się, kiedy ta krucjata dotrze do Polski. Dotarła szybciej niż sądziłem, bo już kilkanaście miesięcy później mogliśmy oglądać na ulicach wielkie plakaty pokazujące zmasakrowane oblicze jakiejś kobiety, która – jak głosił napis – została ukarana przez męża za przesolenie zupy. Tamten tekst pisałem pod wrażeniem eksplozji nierozumu, a niekiedy swoistego fanatyzmu, jakie obserwowałem w Ameryce.

W owej krucjacie uzewnętrzniały się podstawowe cechy dzisiejszej obyczajowości amerykańskiej. Po pierwsze, była ona niezwykle natrętna. Bez przerwy pojawiała się w mediach, a każdy nadążający za modą dziennikarz, polityk czy aktor musiał się do niej odnieść. Informacje prasowe, radiowe i telewizyjne pełne były materiałów o przemocy w rodzinie, a w prawie każdym filmie nakręconym w Hollywood żony były bite przez mężów, narzeczone przez narzeczonych, koleżanki przez kolegów (co doskonale – zauważmy – współwystępowało z inną modą hollywoodzką, nakazującą kobietom ćwiczyć zapasy i boks, bić mężczyzn, kopać ich w podbrzusze oraz strzelać do nich z biodra).

Po drugie, krucjata przeciw przemocy w rodzinie była radykalna. Wynikało z niej, że rodzina jest miejscem strasznym – i to nie rodzina patologiczna, ale rodzina w ogóle – że dzieją się w niej rzeczy przerażające. Podawano fakty, z których wynikało, iż niemal każdy mężczyzna jest podejrzany, a niemal każda kobieta stanowi potencjalną lub rzeczywistą ofiarę. Media licytowały się w podawaniu bulwersujących danych. W telewizji można było usłyszeć, iż w Ameryce co dziesięć sekund bita jest jakaś kobieta. „New York Times” przebił to informacją, iż taki fakt zdarza się co sekund siedem. Po jakimś czasie wyszło na jaw, iż informacje te są fałszywe i wynikają z ideologicznych manipulacji.

Fakt ten stał się głośny, ale nie przesadnie głośny. Jedna z sieci amerykańskich poświęciła mu specjalny program, w którym znane gwiazdy dziennikarskie – Barbara Walters i Hugh Downs – stwierdziły na koniec, iż istotnie trzeba być bardzo krytycznym wobec rozpowszechnianych informacji. Owo przyznanie nie miało oczywiście żadnego wpływu na ogólną atmosferę w mediach, które nie zlagodziły ani o odrobinę intensywności krucjaty.

Po trzecie, w akcję włączyli się bardzo szybko naukowcy, pisząc rozmaite uczone rozprawy o tym, jak owa przemoc jest wielka, jak wpływa na przestępczość, jak głęboko tkwi w duszy, jak mocno przejawia się w polityce zagranicznej USA, itd. Dywagowali też oni nad optymalnymi rodzajami stosunków między mężczyzną i kobietą, rodzicami i dziećmi, rozpowszechniając idee ogólnej równości, autonomii każdego, braterstwa i tolerancji. Najliczniej jednak i najgłośniej włączyli się do akcji prawnicy. W telewizji – obok reklamy detergentów, podpasek i piwa – można było oglądać reklamy rozmaitych firm prawniczych, które ogłaszały swoje usługi w zakresie przemocy w rodzinie: „Jeśli ucierpiałeś, lub słyszałeś o kimś, kto ucierpiał, zadzwoń pod darmowy numer, etc.”

Piszę o tym dzisiaj, bo jakkolwiek w Polsce jeszcze daleko do atmosfery amerykańskiej, to istnieje niemała liczba ludzi, którzy robią co mogą, by ją wzbudzić. Przypadkowo wpadł mi w ręce jeden z ostatnich numerów „Polityki”, gdzie jeden z głównych materiałów jest poświęcony przemocy w rodzinie i – jak się mogłem domyśleć – stanowi element większej akcji planowanej przez wpływową tygodnik. Natrętnością i zaangażowaniem prawników jeszcze odstawiamy od poziomu amerykańskiego, ale pod względem radykalizmu spojrzenia spisujemy się całkiem dobrze.

Tekst „Polityki” nie pozostawia wątpliwości: zjawisko jest masowe i wszechobejmujące. Biją wszyscy – wykształceni i niewykształceni, robotnicy i chłopci, intelektualy i profesory. Polska rodzina okazuje się być dokładnie taka sama jak rodzina amerykańska: jest to miejsce, gdzie dzieją się rzeczy straszne. Obyczaj

przemocy towarzyszy nam od niemowlęstwa i przenika nasze postępowanie.

Tutaj jednak pojawia się pierwszy problem. Jeśli Amerykanie walczą z przemocą rodzinną na skalę, o jakiej nie możemy nawet marzyć, a im bardziej walczą, tym bardziej odczuwają potrzebę dalszej walki, to być może nie do końca rozsądne jest ich imitowanie. Skoro w USA hydra przemocy rodzinnej nabiera siły w stosunku proporcjonalnym do ilości środków przeznaczonych na jej zabicie, to w całym przedsięwzięciu tkwi najpewniej coś podejrzanego. Być może w całej akcji bardziej od realnych skutków praktycznych liczy się pokazanie moralnego zapału i duma z współuczestnictwa w globalnym pochodzie ku lepszemu światu.

Ci, którzy z polskiej strony w tym pochodzie uczestniczą – na przykład autorzy „Polityki” – robią dokładnie to, co ich amerykańscy przyjaciele. Przede wszystkim starają się wywołać w nas przekonanie, iż dysponują jakąś wiedzą, wobec której nasze doświadczenie jest liche i bezwartościowe. Wedle owej wiedzy – dostarczonej oczywiście głównie z Ameryki – „od 22 do 67 procent kobiet, które zamierzają wstąpić w związki małżeńskie” podlega przemocy, „a więcej niż połowa narzeczonych ma już za sobą przynajmniej jedną poważną bójkę przedślubną”. Efektem przemocy są „rozległe sińce, obrzęki, złamania kończyn, rany cięte, wybite zęby, uszkodzone oczy i obrażenia wewnętrzne”. W Polsce – dowiadujemy się z „Polityki” – 43 procent kobiet oraz 31 procent mężczyzn zetknęło się pośrednio lub bezpośrednio z przypadkami znęcania się nad kobietami.

Wiedza ta – z punktu widzenia zdrowego rozsądku – jest absurdalna i klóci się z elementarnym doświadczeniem. Rozglądnijmy się w koło. W ilu rodzinach, jakie znamy, dochodzi do katowania dzieci i kobiet? Ilu potrafimy wymienić znajomych, którzy biją własne żony i narzeczone? Polacy nie żyją w domkach ogrodzonych gęstym żywopłotem i dźwiękoszczelnym murem, lecz w blokowiskach, gdzie wszystko widać i słychać. Wiemy dokładnie, kto z sąsiadów wraca do domu trzeźwy, a kto pijany, czyje dziecko uczy się dobrze, a czyje źle, kto jakiej słucha w domu

muzyki, kto jakie melodie nuci w łazience, kto jakie ogląda seriale oraz kto w jakich porach się kąpie. Jak często widzimy lub słyszemy w naszej klatce czy w naszym bloku coś, co wskazywałoby, iż żona jest bita przez męża? Ile naszych sąsiadek, znajomych, koleżanek z pracy ma „rozległe sińce, obrzęki, złamania kończyn, rany cięte, wybite zęby, uszkodzone oczy i obrażenia wewnętrzne” spowodowane rodzinną przemocą?

Jeśli dane przytoczone przez „Politykę” byłyby choćby w przybliżeniu akuratne, to zjawisko byłoby widoczne gołym okiem i stałoby się częścią naszego doświadczenia, tak jak częścią naszego doświadczenia staje się przestępczość, kradzieże, pijaństwo czy narkomania. Trudno byłoby przeoczyć coś, co ma tak szeroki i głęboki zasięg. Warto byłoby wówczas – na przykład – zainteresować się, ile kobiet pracujących w redakcji „Polityki” jest bitych przez swoich mężów lub ilu redaktorów bije swoje żony; wszak przy tych proporcjach owa plaga nie ominęłaby redakcji „Polityki”, „Gazety Wyborczej”, „Rzeczpospolitej” czy Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Gdzie są więc owe ofiary i gdzie ich kaci? Który z polityków, kto z deputowanych koalicji lub opozycji bije swoje żony? Dlaczego dziennikarze nie pokazują piekła małżonek naszych ministrów, senatorów, posłów, członków palestry, gwiazd teatru i filmu?

Nie da się niczego takiego wskazać, ponieważ zjawisko jak skrawo odbiega od tych proporcji, jakie mu się przypisuje. Jeśli więc przedstawione dane kłócą się z elementarnym poczuciem rzeczywistości, to jedyne wyjaśnienie, jakie pozostaje jest takie, iż są one tworem wiedzy tajemnej. To nieważne, iż nasze doświadczenie tej wiedzy nie potwierdza; pochodzi ona od ludzi, którzy mają szczególny wgląd w rzeczywistość przed nami ukrytą. Kluczem do owej wiedzy tajemnej są oczywiście „amerykańscy uczeni”, tak jak kiedyś kluczem do takiej wiedzy byli „uczni radzieccy”, którzy również udowadniali rzeczy, na jakie zdrowy rozsądek nie dawał zgody. Materiał opublikowany w „Polityce” również obficie korzysta z dorobku amerykańskich znawców przemocy, zaś tekst napisany został w stylu mocno konfesyjnym.

Niektórzy powiadają, iż jakkolwiek cała sprawa jest ideologicznym balonem, to ma swoje dobre skutki praktyczne. Oczywiście wszystkie te horrorystyczne dane amerykańskich uczonych są bzdurne, lecz przynajmniej dzięki wywołanej atmosferze robi się coś, by przeciwdziałać ludzkiej krzywdzie, tej faktycznej, która istnieje niezależnie od całego zamieszania. Trudno z takim argumentem polemizować: lepiej wszak by w świecie było mniej krzywdy, niż by było jej więcej. Czy jednak w naszych czasach nie da się zrobić niczego pożytecznego bez wywołania ogólnoświatowej medialnej hysterii?

Są wszakże w owej krucjacie rzeczy, które wywołują niepokój. Przede wszystkim dochodzi do uporczywego zacierania różnicy między tym, co jest patologią, a tym, co patologią nie jest. Kto zaś nie jest zdolny do dokonywania podstawowych rozróżnień, nie powinien się brać za moralne krucjaty. Płynne przejście – jakie dokonuje się w umysłach zwolenników takich krucjat – od sadysty katującego kobietę do bliżej nieokreślonych utarczek rodzinnych, a nawet „przemocy psychicznej”, pokazuje, że są to umysły toporne i doktrynerskie, które zrobią więcej szkód, niż są w stanie naprawić. Patologia rodzinna jest zjawiskiem relatywnie łatwo dostrzegalnym, a jej skutki powszechnie widoczne. Jeśli zamiast łagodzić jej następstwa lub – o ile to możliwe – przeciwdziałać powstaniu, proponuje się jakąś globalną walkę z połową społeczeństwa, to tak naprawdę otwiera się pole dla arbitralności. Walka ze wszystkimi jest walką z nikim konkretnym, czyli z kim się akurat trafi. Stąd w elukubracjach jej zwolenników – na przykład w owym nieszczęsnym tekście w „Polityce” – mamy pomieszanie wszystkiego: jest kara śmierci i konflikty rodzinne, tortury i przemoc fizyczna, zabijanie nożem turystów i klapsy w pupę, krytyka przykazań biblijnych oraz chińskich przysłów wychowawczych. Brakuje tylko krytyki patriarchy i katolicyzmu, która zwykle w takich kontekstach się pojawia. Z takiego bałaganu myślowego nic dobrego nie może powstać, a najpewniej spowoduje częściową destrukcję rozumu publicznego.

Odrzucenie rozróżnienia na patologię i to, co patologią nie jest, ma też inną złą konsekwencję. Związki rodzinne są często trudne i powikłane. Zewnętrznym obserwatorom łatwo tam znaleźć wady, ale znacznie trudniej – zwykle niemożliwe – wskazać stosowne lekarstwo. Gdy dom jest piekłem, usprawiedliwione stają się radykalne środki, takie jak odebranie praw rodzicielskich, więzienie dla ojca sadysty czy wyrodnej matki. Gdy dom nie jest piekłem, ale daleko mu też do raju, sprawa staje się mocno skomplikowana. Co proponują zwolennicy krucjat? Najczęściej kończy się to na ogólnie moralnych pohukiwaniach, jakiemu – również w Polsce – oddają się ministrowie do spraw kobiet i rodziny czy doradcy prezydenta; na życie rodzinne nie ma to żadnego wpływu, ale w mediach sporo się dzieje i powstaje wrażenie ogólnej troski o człowieka.

Ale może też być inaczej. Jedyne narzędzie, jakim dysponują rzecznicy krucjat, to ingerencja instytucji państwowych w życie rodzinne. W wielu krajach zachodnich z czymś takim mamy właśnie do czynienia. Wytworzyła się potężna biurokratyczna machina poświęcona ingerowaniu w rodzinę. Jej przedstawiciele uświadamiają poszczególnym członkom rodzin ich prawa, wtrącają się, karcą, oceniają, śledzą. W czasach obsesyjnego kultu prywatności społeczeństwa zachodnie zafundowały sobie немало instytucji – a instytucje wtrącające się do życia rodzinnego są częścią większej całości – niezwykle głęboko penetrujących nasze prywatne sprawy. Doszło nawet do powstania czegoś w rodzaju „psychuszek”, tyle że znacznie bardziej humanitarnych i cywilizowanych niż ich niesławny pierwowzór, na które członkowie rodzin bywają skazywani, jeśli nie sprostają standardom biurokratów.

Czy w ten sposób życie rodzinne poprawiło się? Czy obecność psychologów, doradców, wizytatorów i całej armii funkcjonariuszy sprawiła, że życie rodzinne stało się lepsze, cieplejsze, przyjemniejsze? Czy choć jedna rodzina poczuła się szczęśliwsza po wkroczeniu tej armii w jej życie, niż przed jej pojawieniem się? Ze wszystkich znanych mi informacji wynika jednoznacznie, iż

takiej zmiany na lepsze nie było, bo być nie mogło. Urząd nie jest dobrym narzędziem do polepszania stosunków rodzinnych i nigdy nim nie będzie. Kto twierdzi inaczej, ten mówi głupstwa. Urząd może ingerować tam, gdzie sytuacja jest moralnie klarowna. Tam gdzie zamiast klarowności mamy pogmatwanie, niech lepiej – dla dobra nas wszystkich – trzyma się z dala.

W Polsce taka perspektywa monstrualnego i wszechobecnego urzędu jest jeszcze dość odległa, ale widać, iż są u nas ludzie, którzy marzą o podobnej władzy, jaką mają ich zachodni koledzy. Trudno się temu dziwić, bo marzenie o władzy – zwłaszcza dla uszczęśliwiania innych – jest zjawiskiem dobrze znanym. Myślę, że krucjatorzy nie są, niestety, bez szans, zwłaszcza jeśli uda im się podtrzymać na temat przemocy rodzinnej przekonanie, że wszyscy jesteśmy podejrzani i że jeśli ktoś z nas nie jest jeszcze sadystą wobec swojej żony, to albo stanowi przedziwny wyjątek, albo w każdej chwili sadyzm może się w nim ujawnić.

W STRONĘ UMYSŁOWEJ POSPOLITOŚCI

Kolejne badania poziomu wykształcenia nie wypadły dla naszej młodzieży imponująco. Testy sprawdzające rozumienie tekstu, myślenie matematyczne oraz myślenie naukowe wykazały, iż Polska mieści się na poziomie Węgier, niżej od Czech, Niemiec i Hiszpanii, znacznie niżej od Stanów Zjednoczonych oraz znacznie znacznie niżej od Korei i Finlandii.

Informacja ta jest po części akuratna i potwierdza obserwacje potoczne, a po części prowadzić może do bałamutnych wniosków. Kto zetknął się z młodzieżą, ten dostrzec musiał, iż z rozumieniem tekstu jest kiepsko. Trudno się zresztą dziwić. Rozumienie wypowiedzi – pisemnej czy ustnej – jest umiejętnością, którą nabywa się przez specjalne ćwiczenia. W niektórych krajach stanowią one od dawna ważny element wykształcenia. W szkołach polskich jednak tego nie uczą, ani kiedyś, ani obecnie. Nie uczą tego także – z nielicznymi wyjątkami – uniwersyteckie wydziały humanistyczne.

Młodzieży pod tym względem nie należy jednak wyróżniać. Niefrasobliwe gadulstwo cechuje także sporą część ludzi, którzy z wieku młodzieżowego wyszli. Wystarczy przyrzeć się, jak prezentują się u nas polemiki prasowe. Przynajmniej połowa zadrukowanego papieru spowodowana jest niezrozumieniem stanowiska adwersarza. Jeszcze lepszy przykład stanowią dyskusje telewizyjne z udziałem polityków. W większości są to ludzie niezdolni wypowiadać się zwięźle i na temat, ignorujący istotę pytań oraz argumentów. Dzieje się tak nie ze złej woli, ale ze zwykłego braku umiejętności. Porównajmy jakikolwiek polski telewizyjny program publicystyczny z amerykańskimi Meet the Press albo ABC Nightline, a zobaczymy gigantyczną różnicę na naszą niekorzyść. Pojmijmy wówczas, iż kiepsko rozumiejące cudze wypowiedzi nastolatki są kontynuatorami mocno utrwalonej tradycji.

Ilekoć czytam lub oglądam relacje z konferencji, w jakich zdarza mi się uczestniczyć, zdumiewam się nad różnicą między

tym, co słyszałem na konferencyjnej sali, a tym, co znajduję w mediach. Trudno mi powiedzieć, czy zachodni dziennikarze lepiej rozumieją wypowiedzi konferencyjne, ale wiem na pewno, iż ich polscy koledzy mają z tym kłopoty. Ostatnią głośną ofiarą tej nieumiejętności stał się profesor Eisler, którego telewizyjni dziennikarze uczynili obrońcą stanu wojennego. Gdyby ludzi odpowiedzialnych za przeinaczenie znaczenia słów profesora zapytać, co sądzą o niskim poziomie rozumienia tekstów przez naszą młodzież, z pewnością załamałoby ręce i oddali publicznemu lamentowi, nie dostrzegając, iż oni sami stanowią jedynie potwierdzenie tego samego zjawiska.

Czy istnieją szanse poprawienia relatywnie niskiej pozycji naszej młodzieży? Czy nasze szkoły będą uczyć lepiej? Na razie nie ma szczególnych podstaw do optymizmu. Jeśli młodzi Polacy nie znajdują się na samym dnie w rankingach, to nie dlatego, iż doszło do znaczącej poprawy systemu kształcenia, ale ponieważ wszystkie kraje zachodnie borykają się w kłopotami edukacyjnymi, a nasza oświata – pod względem skuteczności – mieści się w światowej przeciętnej. Narzekania na niski poziom szkół są słyszalne w każdym nowoczesnym społeczeństwie, a dane, jakie przy tej okazji się podaje, są przerażające. Najbardziej dramatyczna sytuacja jest w Ameryce, a więc w kraju, który przoduje w naukowej lidze supermistrzów i którego młodzież zdystansowała polską w rzeczonych badaniach. Cokolwiek by powiedzieć o szkole amerykańskiej jedno jest pewne: mimo wszystkich wad polskiej edukacji tylko człowiek szalony zamieniłby naszą szkołę na tamtą.

Od dość dawna zdarza mi się prowadzić zajęcia dla studentów zagranicznych i mogę potwierdzić to, co powszechnie wiadomo. Studenci zachodni mają coraz mniej wiedzy ogólnej, a ich znajomość historii i kultury, również własnego kraju, jest kompromitująco mała. Coraz trudniej jest nawiązać intelektualny kontakt z młodymi ludźmi jeśli najbardziej podstawowy zestaw pojęć wymaga wyjaśnienia, a więc jeśli trzeba tłumaczyć, kto to był Homer czy Szekspir, lub kiedy mieliśmy Oświecenie. Dla

znacznej części młodzieży tego typu informacje wydają się zbędne i zupełnie oderwane od życia.

U wielu polskich specjalistów od oświaty model amerykański nie wywołuje trwogi, ale zostaje uznany za wzorzec do naśladowania. Gdyby specjalistów zapytać o idealny produkt współczesnej edukacji, odpowiedzieliby zapewne tak: Będzie to młody człowiek, który z jednej strony jest pozbawiony głębszej wiedzy o literaturze i historii, a także szczególnej biegłości w matematyce i w teoretycznym aspekcie nauk przyrodniczych, a z drugiej strony potrafi napisać podanie, wypełnić zeznanie podatkowe, zrozumieć informacje giełdowe, biegle obsługiwać podstawowe programy komputerowe oraz rozmawiać w języku angielskim. Ów młody człowiek nie ma wiedzy zwanej pogardliwie „teoretyczną”, „scholastyczną” „encyklopedyczną”, natomiast posiada tzw. umiejętności, które sprawiają, iż jeśli będzie chciał, to będzie się mógł zainteresować czymś konkretnym w zależności od swoich planów życiowych. Wie on więc niewiele lub zgoła nic o Mickiewiczu, wojnie trojańskiej czy mechanice kwantowej, ale posiada narzędzia, by – jeśli mu przyjdzie ochota – z tymi wszystkimi rzeczami się zapoznać.

Powyższy ideał człowieka wykształconego jest, według mnie, absurdalny z wielu powodów. Pomija on między innymi fakt, iż dla ogromnej rzeszy ludzi szkoła jest jedynym miejscem, a młody wiek jedynym okresem, w którym zdobywa się podstawowe informacje o świecie. Kto nie nauczył się o *Panu Tadeuszu* w szkole, ten najpewniej już nigdy do niego nie sięgnie, a sam utwór i wszystko co on niesie pozostanie na zawsze poza jego świadomością. Kto się w szkole nie nauczy na pamięć odpowiedniej ilości wierszy, ten najpewniej już nigdy ich nie opanuje pamięciowo. W świecie zdeterminowanym przez umiejętności nie ma i nie będzie żadnej presji, by poznać *Pana Tadeusza* lub nauczyć się na pamięć arcydzieł poetyckich; nie ma i nie będzie wstydu, że się tych rzeczy nie zna; nie ma i nie będzie publiczności, która taką wiedzę mogłaby docenić.

Ów ideał jest absurdalny także z racji wprowadzenia opozycji między wiedzą „scholastyczną” a umiejętnościami. Brak wiedzy – należy pamiętać – jest takim samym defektem w wykształceniu jak i brak umiejętności; jedno nie zastąpi drugiego, jedno nie prowadzi też do drugiego w sposób oczywisty. Paradoxem polskiej sytuacji jest to, iż znika ze szkół wiedza „scholastyczna”, natomiast uczenie owych umiejętności przynosi skutki mizerne i w żadnym razie nie rekompensuje dramatycznych erudycyjnych ubytków. Pod pewnym względem zaczynamy przypominać kraje zachodnie. Wprawdzie przeciętny polski młodzieniec wie ciągle jeszcze więcej niż jego zachodni rówieśnik, ale ilość wiedzy wyraźnie się zmniejsza.

Grozi nam więc sytuacja, gdy polski inteligent nie będzie już inteligentem w tradycyjnym polskim rozumieniu, a więc kimś, kto interesuje się kulturą i kto posiada w tym zakresie niezłą orientację. Zmieni się w akulturalnego fachowca w wąskiej dziedzinie, fachowca, z którym trudno będzie nawiązać kontakt intelektualny wykraczający poza przekaz telewizyjny i inne formy kultury masowej. Ten niezwykły fenomen polskiej obyczajowości, zwany inteligentem lub człowiekiem kulturalnym, odejdzie w historyczny niebyt, i to nie dlatego, iż okazał się nieprzydatny w nowych czasach, ale po części dlatego, że został zniszczony przez edukacyjnych szkodników. Rzecz nie jest oczywiście jeszcze przegrana, choć na razie nic nie wskazuje, by coś się mogło odmienić.

Kto miałby wątpliwości, czy taki czarny scenariusz jest prawdopodobny, ten powinien się przyjrzeć współczesnej polskiej szkole wylonionej dzięki reformie przygotowanej oraz wprowadzonej przez poprzednie rządy – postkomunistyczny i prawicowy. Mam okazję widzieć z bliska funkcjonowanie szkoły podstawowej i im dłużej obserwuję, tym trudniej jest mi uwierzyć, iż w wolnym kraju sami sprokurowaliśmy podobną rzecz naszym dzieciom.

Oświata podstawowa wyrasta całkowicie z najświętszej zasady współczesnych teorii edukacji: dziecko w szkole ma się uczyć przez zabawę, a wiedza ma być – jak to się mówi w dzisiejszej nowomowie – „przyjazna” uczniowi. Efektem tego jest nie-

bywały schematyzm, intelektualna sterylność oraz – jak w wielu innych dziedzinach – bezmyślne wdrażanie najgłupszych pomysłów pedagogiki amerykańskiej.

Oto – żeby nie być gołosłownym – kilka przykładów z obowiązujących dzisiaj schematów. Przykłady pochodzą tylko z jednej szkoły, ale, co łatwo sprawdzić, mają cechę typowości. Za Amerykanami wprowadzono więc jako stały element pracę grupową. Grupowo więc pisze się zadania z języka polskiego, a nawet wiersze (!). Wierszy – proszę zwrócić uwagę – już się nie uczy na pamięć, ale się je pisze. Jakie to są wiersze – nie muszę mówić. Kto kiedykolwiek zajmował się pisaniem, ten wie, iż nie jest to działanie zbiorowe. Nie ma kolektywnych wierszy, ani kolektywnych powieści, ani kolektywnych esejów, ani kolektywnej myśli. Moi znajomi Amerykanie przedstawiają ową metodę jako dowód upadku edukacji w swoim kraju. Grupowe pisanie wprowadzono tam po to, by wykluczyć indywidualną odpowiedzialność, hierarchię oraz stresy. Efektem stało się dalsze obniżenie poziomu. U nas pomysł ten pojawił się jako najnowsze osiągnięcie ducha ludzkiego, które ma wprowadzić nas w krąg narodów cywilizowanych.

Inne przykłady. Uczniowie ciągle rozwiązują krzyżówki i rebusy (nawet na lekcjach religii). Układają także przy każdej okazji komiksy. Uzasadnieniem tego jest – jak się domyślam – teza, iż wiedza podana w sposób komiksowy i krzyżówkowy będzie „przyjazna”. Praktyka temu zaprzecza. Wystarczy sobie wyobrazić permanentne rozwiązywanie krzyżówek i rebusów jako obowiązkową pracę umysłową. Ani to bawi, ani cieszy, ani uczy.

Fachowcy od edukacji przyjęli samobójcze założenie, iż każdy uczeń jest podobny do głupków z telewizyjnych reklam i że niemożliwe jest skłonienie go do zwykłego uczenia się na tekstach; jedyny przeto sposób zainteresowania go, to znizenie się do jego poziomu. Stąd biorą się nie tylko owe obowiązkowe krzyżówki i komiksy, ale także horoskopy (!) oraz pstrokate obrazki, które mają kojarzyć się z teledyskami. W szkole mojego syna posunięto się nawet do tego, iż pani na polskim kazała dzieciom

uczyć się młodzieżowej grypsery. Wypisywano więc z powagą w zeszytach wyrażenia, których używa żulia osiedlowa i troglodytowaci konferansjerzy telewizyjnych programów młodzieżowych.]

Przyjęte założenie jest samobójcze, ponieważ czyni szkołę instytucją utrwalającą zły stan rzeczy oraz umysłową pospolitość. Jak tu się dziwić, że polska młodzież nie rozumie tekstu skoro szkoła wychowuje ją na komiksach i horoskopach. Jak się dziwić, że młodzi ludzie mają coraz mniejszą wiedzę ogólną, skoro szkoła odciąga ich od książek i pcha do kultury masowej. Można odnieść wrażenie, iż twórcy dzisiejszej edukacji skapitulowali przed masowością; pozostało im tylko robić niemądre grymasy i udawać przed sobą i innymi, że gdy polską młodzież ukształtuje się na komiksach i horoskopach, to – jak w Ameryce – wyrosną z niej nobliści.

Kłopot z taką szkołą nie polega tylko na tym, iż nakłada ona na rodziców obowiązki dokształcania własnych dzieci: kto chce, aby jego dziecko miało obycie w kulturze, nie może zdać się na szkołę. Sprawa jest poważniejsza. Musimy dodatkowo odkręcać całe to szkodnictwo, jakie uprawia dzisiejsza edukacja w stosunku do naszych dzieci. Jeśli udało nam się do tej pory wychowywać synów i córki na książkach, a nie na komiksach, to musimy teraz walczyć z komiksami, których propagowaniem zajmuje się dzisiejsza szkoła. Musimy włożyć zdwojony wysiłek, by odrobić wszystkie straty, jakie niesie ze sobą grupowe pisanie zadań, czy szkolne układanie horoskopów. Można powiedzieć, że – przy zachowaniu proporcji – polscy rodzice są w podobnej sytuacji, co ich dziadkowie i pradziadkowie w czasach komuny, a wcześniej w czasach zaborów: muszą nie tylko uzupełniać szkołę, ale nadto przeciwdziałać jej wpływowi.

Dlaczego polskiej szkolej nie udało się poprawić w wolnej Polsce? Odpowiedzi jest wiele. Winę bez wątpienia ponoszą politycy prawicowi, którzy wymyślili reformę, jakiej nie powstydziłoby się gorliwi orędownicy edukacyjnego postępu. Wina niemała leży też po stronie owych specjalistów od oświaty, licznej i wielce wpływowej grupy ludzi, którzy robią kariery zawodowe na ciągłym

mieszaniu w szkolnych strukturach i programach oraz którzy doktoryzują się i habilitują z komiksów, prac grupowych i zamiast nazwy „egzamin” na „sprawdzanie kompetencji”, powołując się nieustannie na uczonych amerykańskich. Grupa ta od kilku dziesięcioleci zajmuje się reformowaniem polskiej szkoły, a im więcej reformuje, tym bardziej deklaruje swoją przydatność do przeprowadzenia kolejnych reform. Gdyby kompetencje mierzyć praktycznymi skutkami, to grupa ta, której nie udało się osiągnąć żadnego, nawet najmniejszego sukcesu, a której działanie stanowi ciąg żalonych porażek, powinna już dawno być odsunięta od jakiegokolwiek wpływu na szkołę.

Są też, oczywiście, przyczyny obiektywne, z których najważniejszą jest masowość oświaty. I tutaj dochodzimy do kwestii kluczowej. Zależność jest prosta. Jeśli chcemy masowości, to będziemy wówczas mieć szkołę z komiksami i horoskopami, szkołę, w której następuje równanie do stale obniżającego się dolnego poziomu. Szkoła stanie się wówczas przechowalnią, a jej podstawowym celem będzie trzymanie dzieci z dala od ulicy oraz nauczenie ich pewnych prostych umiejętności, jakie mogą się przydać w dalszych okresach życia. Młodzież najzdolniejsza – można argumentować – zawsze sobie jakoś da radę i prędzej czy później osiągnie to, do czego ma predyspozycje. Postępująca masowość będzie stopniowo wpływała na kolejne stopnie kształcenia, wliczając w to kształcenie wyższe, zwane kiedyś „uniwersyteckim”.

Powyższy argument trudno obalić, ponieważ w dużym zakresie zdaje on sprawę z tego, co faktycznie dzieje się we współczesnych społeczeństwach. Jeśli go jednak przyjmiemy, musimy sobie uświadomić, iż falsyfikuje on retorykę oraz ideologię edukacji, jaka dominuje przynajmniej od dwustu lat w Polsce i poza nią. A skoro tak, to nie mają pokrycia w rzeczywistości i mieć nie mogą wszystkie dumne hasła takie jak społeczeństwo ludzi uczących się, powszechne uczestnictwo w kulturze, rosnący poziom wiedzy wśród obywateli, czy wchodzenie Polski w grono społeczeństw wykształconych. Edukacja – tak jak jest faktycznie

uprawiana – stanowi więc raczej socjalizację niż kształtowanie umysłów i przekazywanie wiedzy. Edukacja natomiast w sensie ścisłym, a więc nierealistycznym z punktu widzenia dzisiejszych praktyk, stać się musi tym, czym zwykle była, czyli domeną wąskiej elity. j

W Polsce nadal dominuje triumfalistyczna ideologia edukacji, mimo że rzeczywistość gwałtownie jej zaprzecza. Być może pewna doza takiej automistyfikacji jest społeczeństwu oraz politykom niezbędna. Problem jednak w tym, iż niezmiernie trudno znaleźć w kraju miejsce, czy to w szkolnictwie państwowym, czy prywatnym, gdzie oświata zachowałaby swój pierwotny i autentyczny sens.

POLSKI PROBLEM NUMER JEDEN

Użalanie się nad kondycją polskiego narodu, jakiemu oddawali się liczni publicyści w ciągu ostatnich kilkunastu lat, było przeważnie zajęciem bezpożytecznym. Mimo wszystkich nieprzyjemnych rzeczy, jakie charakteryzują dzisiejszy porządek w Polsce i w świecie, nasze społeczeństwo osiągnęło spory sukces. Polacy okazali się sprawni w obsłudze instytucji oraz w wykorzystywaniu szans, jakie stworzyły nowe czasy. Istnieje tysiące problemów – niektóre bardzo poważne, jak choćby nierównowaga sceny politycznej, defektywne prawo i jego nieskuteczna egzekucja, korupcja – ale wszystkie one wpisane są w trudy procesu przekształcania systemu.

Moje największe rozczarowanie, jakiego doświadczyłem w nowych czasach dotyczy dziedziny wykraczającej poza politykę, prawo i ekonomię, a mianowicie ogólnego stanu polskiego ducha. Nie wiem, kiedy po raz pierwszy pojawiła się teza o polskiej megalomanii narodowej jako naszej głęboko zakorzenionej cesze. Wraz z tą megalomanią miała iść łatwość wpadania w nastroje mesjanistyczne, w poczucie specjalnej roli w historii i specjalnej mądrości oraz cnotliwości danych Polakom przez Boga czy Naturę, w deprecjonowanie wszystkich nie-Polaków jako istot nieudanych i nieszczęsnych. Nie wiem – powtarzam – kiedy ta teza powstała i nie mam pewności, w jakich czasach i czy kiedykolwiek trafnie opisywała polskie nastawienie do świata. Obecnie jestem jednak pewien, że nie ma ona nic wspólnego z rejestrem polskich wad. Gdybym miał wskazać na taką wadę, to widziałbym ją w nastawieniu skrajnie odwrotnym: w swoistej mikromanii, a więc w przekonaniu, że Polacy nie mają żadnej roli do odegrania w świecie, że historia dokonuje się poza naszym wpływem, że to inni są autorami wielkich rzeczy, a my odgrywamy rolę widzów i kibiców.

Nie ma sprzeczności między faktem, iż Polacy okazali się sprawni w obsłudze instytucji i rozwiązań współczesnej cy-

wilizacji, a tym, iż chorują na trudną do wyleczenia mikromanię. Można być wszak skutecznym w użytkowaniu skomplikowanych urządzeń i jednocześnie zupełnie niezdolnym do ich konstruowania. Czym innym jest mentalność użytkownika, a czym innym mentalność wynalazcy i konstruktora. Polacy są dobrymi użytkownikami, natomiast marnymi wynalazcami i konstruktorami. Z takiej diagnozy wynikają wnioski, które dla wielu mogą się wydać względnie optymistyczne: jak długo będzie istnieć cywilizacja i jak długo pozostanie ona wolna od niebezpiecznych perturbacji, tak długo Polacy będą w niej trwać we względnym spokoju. System w Polsce i jej miejsce we współczesnym świecie są stabilne i nie wydaje się, by w dającej się przewidzieć przyszłości tej stabilności mogło coś zagrozić.

Problemem nie jest jednak samo bezpieczne przetrwanie we współczesnym świecie, ale rola, jaką będzie się w nim odgrywać. Pod tym względem historia ostatnich kilkunastu lat naszego narodu jest dla mnie rozczarowująca. Odnoszę bowiem wrażenie – w którym kolejne doświadczenia mnie utwierdzają – iż z jakichś powodów okazaliśmy się niezdolni do konkurencji o bardziej znaczące miejsce. Nie mówię tu o konkurencji między narodami, ale o indywidualnym wysiłku pojedynczych ludzi, czy grup; mówię o atmosferze, która warunkuje i motywuje podejmowanie takich wysiłków. Pod tym względem zajmujemy pozycję, którą można uznać za daleko nie zadowalającą w stosunku do potencjału, jakim dysponujemy.

To prawda, iż Polacy po obaleniu komunizmu znaleźli się w sytuacji niezmiernie trudnej i niesprzyjającej rodzeniu się postaw samodzielności. Wyobrażano sobie, że komunizm zatrzymał nas w rozwoju, i że po jego zniknięciu pozostaje doganiać kraje zachodnie. To doganianie polegało na powtarzaniu zachodnich rozwiązań, które zostały nazwane „normalnymi”. Stąd wzięła się popularność słowa „normalność” i jego użycie jako standardu pozwalającego oceniać powstającą rzeczywistość. Dalsze dzieje Polski po wyzwoleniu wydawały się ogromnej większości rodaków niezmiernie proste i podpadały pod taki oto schemat: naszą aspi-

racją jest zostanie zwykłym społeczeństwem zamożnym, zasobnym, stabilnym, o dobrze funkcjonujących instytucjach. Droga do takiego stanu zdawała się równie prosta jak sam pomysł: należało odtworzyć tę drogę rozwojową, jaką przeszły zachodnie społeczeństwa.

Taka postawa miała spore uzasadnienie. Trudno faktycznie było sobie wyobrazić, że albo będziemy budować struktury zupełnie nowe, wyprzedzając w ten sposób innych, albo że sięgniemy do własnej tradycji i w jej oparciu zbudujemy coś oryginalnego. Element imitacji był konieczny, również z tego powodu, iż trzeba było korzystać z doświadczenia innych i szkoda było tracić czas na wymyślanie rzeczy wymyślonych. Być może zatem pojawienie się takiej postawy było naturalne. Ale z drugiej strony było ono niezmiernie demoralizujące i rozleniwiające. Z mediów, z rozmów prywatnych, z rozpowszechnionego języka wynikało przekonanie, iż człowiek rozumny i nowoczesny to ktoś taki, kto się dostosowuje do tego, co zostało stworzone gdzie indziej. Od tego przekonania już tylko krok do poglądu — wcale dzisiaj nie rzadkiego — iż człowiek rozumny to taki, który specjalnie nie stara się być oryginalnym i kreatywnym. Człowiek rozumny jest raczej istotą sprytną, a więc taką, która szybciej niż inni potrafi rozpoznać się w tym, jakie są tendencje w świecie, jaka przychodzi moda, co dobrze sprzedaje się na Zachodzie, co jest dobrze odbierane i przyjmowane z aprobatą. Ten spryt jest oczywiście sprytem papugi, ale ma on w sobie nadal sporo powabu i bywa uważany za jeden z warunków sukcesu.

Jeśli na dodatek uświadomimy sobie, iż niemal od samego początku swojej niepodległości Polska aspirowała do Unii Europejskiej, a osiągnięcie tego celu wymagało wielkiego procesu dostosowania wielu aspektów naszego życia do reguł unijnych, to pojmujemy, iż imitacja i przystosowanie stały się hasłami niemal obowiązkowymi w pokomunistycznej Polsce. Ten aspekt polskiego akcesu do Unii bywa rzadko dostrzegany, gdyż ma on posmak politycznej niepoprawności. W trudnych procesach negocjacyjnych opinia wielu polityków i ogromnej większości mediów była

jednoznacznie po stronie „dostosowywania”, co wynikało z przyjęcia dwóch założeń: po pierwsze, iż nasze rozwiązania są gorsze, bo wywodzące się z niedobrej tradycji, a po drugie, iż przyjęcie rozwiązań narzucanych przez stronę unijną okaże się per saldo korzystne. Nie chcę rozważać obu założeń. Przyjmijmy, że obydwa są prawdziwe i że faktycznie politykę i ideologię „dostosowywania” należało uznać za racjonalne. Ale taki stan rzeczy jedynie potwierdza to, o co mi chodzi. Skoro „dostosowywanie” nie jest błędnym wyborem, lecz wynika z przemyślanej i dobrze uzasadnionej strategii, to skutki takiej postawy mogą okazać się jeszcze trwalsze, zaś Polak oświecony jeszcze mocniej będzie się kojarzył z Polakiem „dostosowującym”.

Charakterystyczne jest zresztą, iż konkretne kwestie akcesu Polski do Unii nader rzadko bywały przedmiotem jakiejś szerszej debaty. Działo się tak po części dlatego, że były one zbyt skomplikowane, a przeto źle sprzedawały się w mediach i nie rozpałały wyobraźni obywateli. Po części jednak brało się to stąd, iż istniała dość szeroka niechęć do takich rozważań. Kręcenie nosem, przedłużanie negocjacji, forsowanie własnych pomysłów nie kojarzyły się z polityczną prudencją i inteligencją, ale z awanturnictwem, megalomanią i wieloma innymi wadami, tak dobrze mieszczącymi się w stereotypowym moralizatorstwie społecznym. Ta skłonność do łączenia samodzielności z megalomanią i awanturnictwem – nie w odniesieniu do konkretnych osób, które mogą faktycznie te cechy łączyć, ale w ogóle na poziomie pojęciowym – jest dobrym świadectwem polskiej mikromanii.

Postawa taka stała się zaraźliwa i charakteryzuje wszystkie możliwe sfery życia. Ponieważ stary system pozostawił po sobie ruiny, trzeba było wiele rzeczy odtwarzać, budować czy organizować. Niemal zawsze proces ten przebiegał pod hasłem imitacji, nawet wówczas, gdy nie wiązało się to ani z wymogami unijnymi, ani z oczywistością rozwiązań. Pod pewnym względem Polakom wydawało się, że są w sytuacji komfortowej: nie muszą tracić czasu na mozolne zmaganie się z rzeczywistością, lecz wystarczy wzorować się na innych. Już w latach osiemdziesiątych pojawiły

się uspokajające i krzepiące głosy, iż w wypadku tworzenia Polski niepodległej będziemy mogli połączyć w optymalny sposób rozmaite modele ustrojowe – skandynawski, niemiecki, amerykański i jeszcze kilka innych.

Takie rzeczy nie dokonują się jednak bezkarnie. Inwencja i innowacyjność są postawami, które wymagają pielęgnacji i ciągłego wspierania. Gdy się tego nie czyni, zamierają. Co więcej, inwencja i innowacyjność są postawami, które – przynajmniej teoretycznie – stanowią istotne cechy człowieka współczesnego, żyjącego w świecie liberalno-demokratycznym. W uczonych książkach traktujących o dzisiejszej cywilizacji – pisanych na lewicy i na prawicy – pojawia się nieustannie pogląd o współczesnym człowieku jako istocie samostwarzającej, aktywnej, samodzielnej, walczącej o szansę realizacji własnych pomysłów. Tymczasem – paradoksalnie – Polska weszła w grono wolnych społeczeństw liberalno-demokratycznych pod hasłami powielania tego, co stworzyli inni. Hasła niepodległościowe – głoszone przez dużą część opozycji – miały kiedyś, gdy niepodległość stanowiła cel tak odległy, że nierealny, podtekst inny: niepodległość miała być warunkiem samoorganizacji. Im ta niepodległość stawała się realniejsza, tym samoorganizacja wydawała się prostsza, aż wreszcie przyjęła formę powielania gotowych rozwiązań.

¶ Niemal z dnia na dzień po upadku starego reżymu ujawniła się niezwykła energia imitacyjna, jaka drzemiała w społeczeństwie. Polska rzeczywistość stawała się kalką rzeczywistości krajów zachodnich. Zmienił się język: z komunistycznej nowomowy na prymitywną polszczyznę pełną anglicyzmów. Pojawiły się nowe obyczaje przejęte z innych krajów i rozpowszechniane odgórnie przez akcje telewizyjno-radiowo-prasowe (czego najbardziej znanym przykładem są walentynki wprowadzone do Polski przez intensywną telewizyjną propagandę). W polskie życie społeczne i intelektualne zaczęto szybko wprowadzać – z niemałymi sukcesami – zachodnie podziały ideologiczne, pojęcia i schematy myślowe. Najgłupsze zachodnie ideologie, z feminizmem na czele, nagle okazały się atrakcyjne dla rodzimych umy-

słów. Polscy reżyserzy starali się filmować jak ich zachodni koledzy, poeci pisać jak ich nowojorscy czy londyńscy odpowiednicy, a polscy publicyści – na lewicy, w centrum i na prawicy – argumentować, jak ci, na których się powoływali. Tworzono instytucje będące kalkami zachodnich, a także wprowadzano w odpowiednim duchu reformy. Nawet gazety redagowano w sposób zachodni, powielając działy, główne tematy oraz sposób pisania o nich. Językowi polityków i mediów towarzyszyło formułowane *explicite* założenie, że każdy, kto postępuje i myśli odwrotnie, jest istotą nie w pełni dojrzałą, potencjalnie lub aktualnie niebezpieczną. Stary podział na postępowe i wsteczne nagle stał się oczywistością: postępowi są wszyscy, którzy powtarzają pomysły z importu, zaś wsteczni to ci, którzy tego nie robią i przed taką strategią przestrzegają.

Skąd się wzięła u nas tak silna tendencja imitacyjna? Przyczyn jest pewnie wiele, a niektóre z nich mają głębokie źródła historyczne. O tym ostatnim świadczyłaby chociażby mowa Podkomorzego z pierwszej księgi *Pana Tadeusza*, przedstawiająca dzieje pewnego Podczaszyca naśladowującego wszystkie mody przychodzące z Francji. Ową skłonność do imitacji Mickiewicz zauważał i uważał za oczywistą słabość. Pisali o niej także inni autorzy dziewiętnasto- i dwudziestowieczni. W nowszych czasach, zwłaszcza w epoce PRL-u, o tych starych przestrożkach zapomnieliśmy głównie dlatego, iż spoglądanie na Zachód wydawało się – a często było wówczas – racjonalną postawą. Wszak kontakt z tym, co zachodnie, stanowił konieczny zabieg intelektualnej higieny i umożliwiał odwrócenie się tyłem do panującej w kraju ideologii.

Takie nastawienie miało skutki oczywiste: Polacy przyzwyczajali się do umysłowego lenistwa. Przyjmując, że w kraju nie da się wiele zrobić i że trzeba szukać ideowego wsparcia na Zachodzie, wprawiali się w stan nieświadomego uzależnienia. W nawyk weszło przekonanie, iż my możemy jedynie tworzyć przyczynki do tego, co kreują inni. Gdy komunizm runął i część intelektualistów zachodnich zwróciła się ku nam z nadzieją, że usłyszą coś nowe-

go, czego nie znali u siebie, lub coś inspirującego, co stoi w niezgodzie z dominującymi u nich mniemaniami, doznali zawodu. Takich myśli i idei nie było, a w każdym razie było ich niewiele i nie zostały one uczynione przedmiotem szczególnego wsparcia.

Polska humanistyka w PRL-u rozwijała się albo poprzez kontynuację tradycji przedwojennej i starszej, albo poprzez szybki, ukradkowy i niesystematyczny proces zapożyczeń tego, co działo się na Zachodzie. Polski humanista, a także polski publicysta, krytyk, czy – szerzej – polski inteligent, jeśli nie mieli szansy zachowywać ciągłości kulturowej, rozwijali się poprzez wyrwykowe kontakty z Zachodem. Taki układ miał swoje dobre strony, choć na dłuższą metę fundował nam ten stan ducha, jaki mamy dzisiaj. Dobrą stroną było to, iż ów inteligent cieszył się, że zachował rozeznanie w procesach światowej kultury, a jednocześnie miał wytłumaczenie, iż nie tworzy jej w sposób taki, jak powinien: uniemożliwiały mu wszak przeszkody obiektywne, takie jak cenzura, reglamentacja paszportów, brak stałego dostępu do książek i czasopism, etc. Najlepszym sposobem zrobienia kariery – czy to w dziedzinach poważnych, czy w publicystyce, czy w szeroko ujętej dziedzinie rozpowszechniania idei – było względnie szybkie sprowadzenie konceptów, tematów i argumentów, jakimi żyło się na Zachodzie.

Po 1989 roku powinno się to zmienić, a jednak zmiany te następują bardzo wolno. Układ, który pozwalał korzystać z cudzych pomysłów, a jednocześnie rozgrzeszał z braku propozycji własnych, był zbyt zakorzeniony i zbyt atrakcyjny, by został szybko usunięty. Nadal najoczywistszym sposobem wprowadzenia Polaków w świat idei i zasadniczych sporów ideowych jest powoływanie się na to, co zrobili inni. Naturalnym odruchem jest więc tłumaczenie książek, nie zaś pisanie takich własnych dzieł, które mogłyby być dla tamtych konkurencją. Nadal mówimy językiem, posługujemy się argumentami, które formułowane są gdzie indziej, a większy wysiłek wkładamy w importowanie ich niż w tworzenie tego, co można by wyeksportować. Mamy tutaj efekt błędnego koła. Formujemy nasze umysły na konceptach stworzonych

poza Polską, a czynimy tak, gdyż conceptów rodzimych jest mało. Tych zaś jest mało również dlatego, iż mamy nawyk formowania naszych umysłów na conceptach z importu.

Tego rodzaju gospodarka ideami jest umysłowo zabójcza. Idei, w przeciwieństwie do zwykłych towarów, nie można po prostu sprowadzić. Aby idea żyła w sposób wartościowy i twórczy w umysłach ludzkich, powinna zostać zrodzona przez długi i żmudny proces przemyśleń i refleksji, które ją fundują. Innymi słowy, aby idee mogły kształtować w pełni i twórczo nasz umysł, powinno być odtworzone całe doświadczenie, które takiej idei nadaje sens. Gdy tego doświadczenia nie ma, a idea dociera do nas przez telewizję, intelektualne mody czy umysłowe wygodnictwo, wówczas nasz umysł będzie bezsilny wobec niej: niewiele z niej pojmiemy i niewiele dodamy do jej zrozumienia.

Ale czasy komunizmu w jeszcze inny sposób utrwały zle nawyki. Szerokie rzesze społeczne – od chłopów po intelektualistów – nauczyły się żyć w konformizmie. Gdy system padł i powstała nowa rzeczywistość, owe masy przyjęły nowe wzory jako oficjalną wykładnię państwowo-narodową i się jej podporządkowały. Nauczyciele w szkołach, którzy kiedyś uczyli o rządach ludu pracującego miast i wsi oraz niewzruszonym sojuszu polskoradzieckim, teraz z równym posłuszeństwem organizują w szkołach walentynki. Mylił się więc ten, kto sądził, iż wprowadzenie demokracji zmieni duszę Polaka. Na stary rodzaj konformizmu nałożył się nowy. Demokratyczne społeczeństwo jest bowiem konformistyczne, podobnie jak społeczeństwo komunistyczne. W każdym przypadku źródła tego są inne, ale skutek podobny. Stąd w nowych czasach było łatwo dawnym potulnym odbiorcom komunistycznego porządku i komunistycznej ideologii wejść w nowe nawyki i nowe schematy, które niosły inną treść, ale opierały się na podobnie bezmyślnej recepcji.

Tak jak w przypadku importu idei, tak i w przypadku importu lżejszych towarów umysłowych oraz obyczajów, procedura ta ma swoje nieprzyjemne konsekwencje. Nie tylko odsłania nam ona fakt własnej niemocy. Jak się okazuje, Polacy nawet nie po-

trafią się bawić według reguł wymyślonych przez siebie samych, lecz posługują się zabawami wykreowanymi przez innych. Masowa wyobraźnia też jest zaludniona przez obrazy z importu, a wkład nasz w jej kształt jest niewielki. Wszystko to skłania do poglądu, iż Polak we współczesnym świecie jest raczej gościem, niż gospodarzem. Nie oswaja tego świata własnym wysiłkiem woli, nie próbuje przysposobić go zgodnie ze swoimi wyobrażeniami i własnym doświadczeniem, bo takich wyobrażeń nie ma, a o doświadczeniu zapomniał. Stąd często wydaje się nam, iż Polak – mimo rozmaitych sukcesów – jest istotą raczej smutną i sfrustrowaną, która podświadomie odczuwa, że nie jest u siebie i że niewiele ma do powiedzenia w sprawie tego, jak ten świat jest urządzony oraz wedle jakich reguł ma działać.

Wielokrotnie powoływano się na badania pokazujące naszą niską samoocenę. Takie wyniki zgadzają się ze zdrowym rozsądkiem oraz intuicją. W jaki sposób możemy mieć jako naród wysoką samoocenę, skoro tak niewiele zdołaliśmy powiedzieć od siebie i w tak znikomy sposób zaznaczyliśmy swoją obecność? Nie znaczy to wcale, iż – jak sądzą niektórzy amerykańscy ideolodzy w odniesieniu do pewnych mniejszości etnicznych – należy wzmocnić dobre samopoczucie zbiorowości i podwyższyć samoocenę przez mówienie sobie miłych rzeczy, a efektem tego stanie się wzrost kreatywności i większe sukcesy w międzynarodowej konkurencji. Jest raczej odwrotnie: to dopiero sukcesy mogą podnieść samoocenę. Mówienie komplementów bezzasadnych – czy to zbiorowości, czy jednostce – nie zwiększa aktywności ani nie motywuje do wzmoczenia wysiłków.

W rezultacie tego imitatorstwa Polska wydaje się tracić swoje możliwości odegrania jakiejś znaczącej roli kulturotwórczej w dzisiejszym świecie. Pytanie, jakie się nasuwa, jest oczywiste: czy taka znacząca rola była w naszym przypadku możliwa? Trudno zaprzeczyć, że udziałem Polaków było szczególne zbiorowe doświadczenie, z którego można byłoby wyciągnąć jakieś interesujące dla nas samych i dla innych wnioski. Trudno również zaprzeczyć, że nie było ani woli, ani poczucia potrzeby, by takie-

mu działaniu się oddać. Polacy wydają się nie tylko marnotrawić szansę, jaka tkwi w ich dziedzictwie, ale także zaprzepaścili te okazje – swoje pięć minut w historii – jakie mieli w ciągu ostatniego ćwierćwiecza. Można niekiedy odnieść wrażenie, iż swojego doświadczenia się wstydzą, pragną o nim zapomnieć i stać się aktorami w zupełnie innej sztuce pisanej od nowa. W każdym razie niezwykle wzięcie ma dzisiaj opinia, że krótka pamięć historyczna jest rzeczą generalnie korzystną i że tracąc swoją pamięć, Polacy nie tylko nie barbaryzują się, ale mają możliwość wejścia w grono współczesnych społeczeństw, o których także twierdzi się, iż długiej pamięci historycznej są pozbawione. Człowiek czy zbiorowość, którzy taką pamięć posiadają, są – jak się sugeruje – niezdolni do podjęcia wyzwań przyszłego świata i do – jak rzekł najpopularniejszy w Polsce polityk – „wyboru przyszłości”.

Jeszcze niedawno dobra pamięć historyczna wydawała się nam błogosławieństwem, a jej posiadanie skuteczną bronią przeciw zakusom państwa totalitarnego. Co więcej, chęć odebrania nam tej pamięci była odbierana jako szczególnie groźna, antykulturowa i antycywilizacyjna ambicja quasi-modernizacyjnej ideologii. Obecnie sami chętnie pamięci się pozbywamy, a pozbywanie się jej staje się dla wielu z nas powodem do dumy, iż oto dzięki temu nabieramy zdolności wchodzenia w zmodernizowany świat i uczestniczenia w nim. O różnicującej, inspirującej i wzbogacającej funkcji pamięci mało kto dzisiaj mówi, a ten, kto takie argumenty podnosi, rzadko bywa słyszany, a jeszcze rzadziej słuchany.

Reakcje takie dowodzą z jednej strony niezwykłego polskiego prowincjonalizmu, a z drugiej – słabej znajomości współczesnego świata. Być może prowincjonalizm jest, z powodów historycznych, trudno usuwalną składową polskiej duszy. Tak się jednak dzieje, iż w ciągu ostatnich kilkunastu lat to najbardziej entuzjastyczni modernizatorzy Polski okazywali się największymi prowincjuszami, reprezentującymi najgorsze nasze kompleksy i słabości. Wbrew pozorom i obiegowym opiniom, to oni właśnie utrzymują polskiego ducha w stanie gnuśności i to oni sprawiają,

że najprawdopodobniej jeszcze długo pozostaniemy kulturową peryferią Europy. We współczesnym świecie trwa ostra konkurencja w niemal wszelkich dziedzinach życia. Wśród tych cech, które pozwalają w owej konkurencji zaistnieć, jest oryginalność, a więc zdolność do intrygująco nowego spojrzenia na rzeczywistość. Nie jest to jedyna cecha, a jej posiadanie nie gwarantuje sukcesu. Stanowi ona jednak bez wątpienia rzecz bardzo ważną. Tej cechy Polak na razie nie wykazuje. Oczywiście korzystanie ze zdobytych doświadczeń i wykorzystywanie potencjału nie posiadanego przez innych także nie gwarantują sukcesu. W skali światowej mamy wszak również do czynienia z czymś, co można by nazwać kulturowym konformizmem i dlatego nie każdy nonkonformizm bywa nagradzany. Bywają takie nonkonformizmy, za które można być odtrąconym. Tak czy inaczej sukces zależy od zbyt wielu czynników, by głosić jakąś prostą na niego receptę. Nie ma również pewności, że polskie doświadczenie zawiera coś, na co jest zapotrzebowanie we współczesnym świecie. Wbrew temu, co sądzą multikulturaliści, istnieją społeczeństwa, które nie potrafią wnieść wiele do światowej kultury i są zmuszone przebywać na jej marginesie.

Czy Polakom również musi przypaść taka rola niezależnie od obecnej fali imitatorstwa przewalającego się przez nasz kraj, to problem, którego nie podejmuję się rozstrzygnąć. Nie jest przecież wcale powiedziane, że nasze doświadczenie zawiera treści i siły, które mogą uczynić nas społeczeństwem bardziej obecnym w dzisiejszym świecie. Wśród społeczeństw, tak jak wśród jednostek, nie ma równości; jedni osiągają sukces, a inni – tych zaś jest znacznie więcej – muszą zadowolić się mniej eksponowanymi miejscami. Ważne jest jednak – i to jest główne przesłanie niniejszych wywodów – aby potrafić zmusić się do myślenia w kategoriach szukania tego, czym można się wyróżnić, a nie w kategoriach tego, czym można się wtopić w istniejący świat. Nie da się *a priori* określić, jakie miejsce jest dla nas stosowne w dzisiejszym świecie. Określenie stanie się możliwe dopiero wówczas, jeśli weźmiemy udział w walce o wpływ na kształt świata. Tego

udziału zaś najwidoczniej nie mamy ochoty brać. Jest coś przygnębiającego w fakcie, że miliony Polaków wyzwolonych po wielu dziesięcioleciach z najgorszych reżymów, jakie stworzono w historii, okazują się niezdolne do pełnego korzystania ze zdobytej wolności. Uświadomienie sobie źródeł tego uczucia przygnębia – gdy jest wystarczająco mocno przeżyte – może mieć skutki pobudzające. Problem jednak w tym, iż ciągle zbyt niewiele ludzi odczuwa zgnuśnienie polskiej duszy. Dla licznych rzesz owa dusza przeżywa rozkwit, a jego miarą jest to, iż zaczyna być nieodróżnialna od innych dusz. Idąc dalej tym tropem, można dojść do przekonania, że swój największy triumf osiągnie w momencie, gdy przestanie istnieć.

Indeks

- Altman R. 78-79
Arystoteles 12, 42, 66, 86, 88-91,
95-96
Augustyn św. 140
Bacon F. 66
Balzac H. 66
Bauman Z. 57
Berlin I. 18-19, 145-146
Berlusconi S. 36
Bieńkowska E. 113
Bock G. 87
Brague R. 50-51
Burt S. 87
Bush G. W. 79
Capra F. 107
Carter J. 29
Chomeini R. 18
Chomsky N. 30
Chruszczow N. 77
Clinton B. 83
Cyceron 88
Czapski J. 74
Dahl R. 102
Dante 12
Davis A. 30
Dawson Ch. 50
Derrida J. 40, 68, 70
Dershowitz A. 30
Dewey J. 119
Dostojewski F. 12
Dowd M. 130
Downe H. 152
Durkheim E. 57
Dworkin A. 64
Eco U. 36, 40
Eisler J. 160
Eliot T. S. 49
Elkin S. E. 87
Fallaci O. 42
Ferguson D. 143
Ferry L. 87
Fonda J. 80
Fontana B. 87
Forman M. 41
Foucault M. 21, 68, 80-81
Freud S. 68, 70
Gellner E. 102
Geoghan J. J. 147
Giscard d'Estaing W. 125
Giuliani R. 37
Gomulka W. 77
Gray J. 102
Green J. 102
Habermas J. 110
Hayek F. A. von 86
Hegel G. W. 44, 46
Heidegger M. 77
Hitler A. 18, 23, 35
Ho Chi Minh 80
Hobbes T. 93
Holmes S. 23
Homer 42, 66, 160
Honecker E. 77
Huntington S. 35-36
Jaffa H. 73
James H. 49
Jan Paweł II 58-60, 145
Janowski G. 106-107
Jenkins P. 124
Kagan R. 43, 50
Kartezjusz 66
Kieres L. 105

- Kinsey A. 71-72
 Kristeva J. 65
 Kwaśniewski A. 110
 Lacan J. 68, 70
 Laden O. bin 36
 Lenin W. I. 101
 Lepper A. 105-106
 Lilla M. 77, 79-81, 83
 Lindenberg D. 23
 Locke J. 14-15, 119
 Lodge D. 129
 Luter M. 131
 MacCarthy 38
 Macedo S. 24
 Machiavelli N. 90
 MacIntyre A. 87
 Mailer N. 81
 Mann T. 67, 74
 Marks K. 46, 68, 70
 Mencken H. L. 85
 Michał Anioł 74
 Mickiewicz A. 161, 172
 Mikłaszewska J. 102
 Mill J. S. 22, 86, 98
 Minogue K. 112, 124
 Monteskiusz 86, 90-93
 Muggeridge M. 128, 131
 Nagorski A. 37
 Nicolet C. 87
 Nietzsche F. 21, 68, 70, 80
 Nozick R. 17
 Oldfield A. 87
 Ortega 86, 100, 113-115, 117, 120
 Pascal B. 139
 Pastusiak L. 79
 Patten A. 87
 Pettit P. 87
 Pitagoras 139
 Platon 12, 42, 66, 74, 77, 80, 82,
 86, 139-140
 Pocock J. G. A. 87
 Putnam R. 87
 Rahe P. A. 87
 Rawls J. 17, 20, 23, 105
 Renaut A. 87
 Rorty R. 57, 139
 Rothbard 17
 Rousseau J. J. 90, 119
 Ruston R. 33
 Rydzyk T. 35
 Sandel M. 87
 Schillebeeckx E. 127, 130
 Schumpeter J. 106
 Siedentop L. 145
 Simpson O. J. 108
 Sofokles 42
 Sokrates 42, 74
 Soltan K. E. 87
 Solżenicyn A. 22, 30-31, 77
 Sommers Ch. 149
 Sontag S. 80
 Spielberg S. 79
 Spitz J.-F. 87
 Stalin J. 77
 Steward J. 107
 Szacki J. 113
 Szekspir W. 12, 74, 160
 Thatcher M. 35
 Tocqueville A. de 39, 86, 98, 106-7
 Tomasz z Akwinu św. 122, 140
 Walker A. 67
 Walters B. 152
 Walzer M. 37, 40
 Waugh E. 128
 Wiatr J. 79
 Wolter 122
 Wyszyński S. 128
 Zuckert M. P. 87
 Żeleński Boy T. 9
 Żółtowska I. 88