

RYSZARD LEGUTKO

ETYKA
ABSOLUTNA
I
SPOŁECZEŃSTWO
OTWARTE

WYDAWNICTWO
AR
CA
NA

Copyright by Ryszard Legutko, Kraków 1997

Projekt okładki *Attila Leszek Jamrozik*
Redakcja *Zuzanna Dawidowicz*

ISBN 83-86225-20-3

Wydanie drugie, Kraków 1997
Wydawnictwo ARCANA
ul. Dunajewskiego 6, 31-133 Kraków
tel./fax (012) 22-48-84
e-mail arcana@kki.krakow.pl

Druk i oprawa Drukarnia „TECHNET”
ul. Wielicka 28, Kraków

Spis treści

- Od autora** 7
- Co nam zostało z antykomunizmu** 11
- Władze i funkcjonariusze
 - Spór o zasługi
 - Winnicy winowajcy
 - Nowa naiwność
- Spółczesność otwarta a interpretacja kultury europejskiej** 24
- Spółczesność jako dom towarowy** 35
- Liberalna utopia
 - Libertarianie i anarchiści
 - Dwudziesty światopogląd
 - Diagnoza Platona
- Przednowoczesność, postnowoczesność i ład liberalny** 57
- Spór o Platona** 73
- Emos. Sokrates, Alkibiades** 95
- Trzy konserwatyzmy** 108
- Śmierć i polityka** 139
- Teoria klasyczna
 - Efektowność kary śmierci i liberalizacja prawa
 - Dzika bestia i autorytet sprawiedliwości
 - Obalenie zła
 - Dwie implikacje klasycznej koncepcji
 - Walka partykularizmów
 - Konkluzja
- O tolerancji** 155
- Tolerancja negatywna
 - Tolerancja pozytywna
 - Intolerancja a fałszywa świadomość

Przeciw tolerancji represywnej
Przeciw prawdzie
Przeciw niezycziwej zamkniętości
Przeciw tolerancji pozytywnej

Refleksje o kontrkulturze 181
Młodzi i starzy
Mistyfikacje kontrkultury
Kontrkultura i intelektualiści

Koniec świata westernu 199

i nieodwracalnością procesów w kulturze, filozofii i moralności; to dzięki niemu raczej bawi mnie, niż poraża zarzut o anachroniczności myślenia meliberalnego; to dzięki niemu śmietnik historii wydaje mi się miejscem nader intrygującym.

Kraków, 30 września 1993

Od autora

Tom niniejszy zawiera jedenastę szkiców napisanych w ciągu ostatnich kilku lat. Niektóre z nich publikuję po raz pierwszy wyciągnawszy je z szuflady, inne pochodzą z archiwum moich wystąpień konferencyjnych, inne stanowią wierny przedruk tekstów z czasopism polskich i zagranicznych, jeszcze inne są przeróbkami, niekiedy gruntownymi, artykułów, które ukazały się pod innymi tytułami. Opatrzyłem je wszystkie formułą „Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte”, bo związek między jednym i drugim elementem owej formuły jest tematem wspólnym dla całego tomu.

Przyznaję, iż temat ten absorbował moją uwagę przez ostatnie dziesięć lat i prawdopodobnie nigdy się z nim nie rozstanie. Wyznacza on równocześnie dwa kierunki moich dotychczasowych zainteresowań: liberalizm oraz klasyczna filozofia polityczna. Pełne pogodzenie jednego i drugiego nie jest możliwe i nie będę udawał, iż jakiś rodzaj syntezy może się wyłonić z zamieszczonych szkiców. Bliższe prawdy będzie stwierdzenie, iż staram się prowadzić dialog — mam nadzieję, że nie całkiem jałowy — między dwiema orientacjami, wybierając, według mnie, najbardziej przekonujące oraz najbardziej charakterystyczne argumenty i kontrargumenty obu stron. Piszę słowo „dialog” z oporami, gdyż jest ono w dzisiejszych czasach nadużywane, a widząc tego konkretne przejawy, nabrałem do owego słowa silnej antypatii.

Chodzi mi więc może nie tyle o rozmowę, ile raczej o zmuszenie obu stron do tego, aby wzajemnie się zauważyły. Zarówno klasyczna filozofia polityczna, jak i liberalizm są bowiem kierunkami niezwykle uporczywymi i nieskłonnyymi do przyznania, iż jest miejsce na prawowite spory między nimi. O ile w przypadku klasycznej filozofii jest to rzecz względnie dobrze znana, a niekiedy nawet przesadnie podkreślana —

pewnym obiegowym wersjom tego poglądu staram się od czasu do czasu przeciwstawiać — o tyle temat zaborczości liberalizmu bywa rzadziej podejmowany, zwłaszcza dzisiaj, kiedy koncepcja ta jest głównym dostawcą stereotypów we współczesnej kulturze.

Nie kierowała mną jakaś fundamentalna wrogość wobec liberalizmu, ile raczej przekonanie — w którym coraz bardziej się utwierdzam w miarę nowych lektur — że w dzisiejszej epoce triumfowi myślenia liberalnego w humanistyce, w kulturze w ogóle (również masowej) towarzyszy widoczna degradacja intelektualna, że pewna sterylność, która zawsze temu kierunkowi zagrażała, stała się dzisiaj jego główną cechą. Jest coś niepokojącego w fakcie, iż te same schematy myślowe rządzą dzisiaj filozofią, teologią, psychologią, teorią literatury, że język światopoglądowy, jakiego używają intelektualni z Los Angeles, jest taki sam, jak język używany przez ich kolegów w Paryżu czy przez innych kolegów w Krakowie. Jest też coś niepokojącego w fakcie, że książki teoretyków bądź wyznawców liberalizmu stają się powoli nieodróżnialne od siebie, mimo iż ideolodzy owego kierunku obiecywali nastanie królestwa różnorodności. To królestwo nie tylko nie nadchodzi, ale pojawia się takie ujednolicenie myślenia, przy którym okres scholastyki jawić się musi jako czas intelektualnej anarchii.

Perspektywa etyki absolutnej wydała mi się szczególnie płodna dla uchwycenia słabości tego myślenia liberalnego, tym bardziej iż dla przeważającej liczby liberalistów już od pewnego czasu filozofia klasyczna jest sprawą zamkniętą spoczywającą bezpiecznie w tym miejscu, które marksiści określili kiedyś jako śmietnik historii. Ta pewność siebie liberalistów — z faktu, że to oni wyznaczają dzisiaj warunki dyskursu, wyciągają wniosek o anachroniczności stanowisk nieliberalnych — prowokuje do przekory, a więc wywołuje odruch, który kiedyś był cechą obyczajowości liberalnej. Nie chcę przez to powiedzieć, iż poglądy zawarte w książce wynikają z przekory; podejrzenie takie uznałbym za obraźliwe dla zawodu filozofa. Pokazuje to jednak, jak bardzo naszym myśleniem rządzą motywy pozaintelektualne i jak pochopnie przyjmujemy schematy o tym, jaka idea reprezentuje ortodoksję, a jaka herezję, do której idei należy przyszłość, a która stała się anachroniczna. Może zatem — i od wniosku takiego się nie odżegnuję — w szkicach tych da się odnaleźć również ducha liberalnego: to po części dzięki niemu nie przejmuję się wyrokami historii

Co nam zostało z antykomunizmu

Rozpad komunizmu w Europie Wschodniej i poza nią stawia przed nami wiele pytań. Jedno z nich dotyczy racji dla dalszego podtrzymywania postawy antykomunistycznej, tej postawy, która przez ostatnie dekady determinowała oblicze światopoglądowe wielu intelektualistów żyjących i działających w tej części świata. Czy można być nadal antykomunistą przy braku komunizmu? Zauważmy, że kwestionowanie postawy antykomunistycznej miało miejsce już wcześniej; warto przypomnieć sobie, dlaczego tak się działo, zanim będzie można udzielić odpowiedzi na postawione pytanie.

Bigoci i funkcjonariusze

W głośnej kiedyś powieści politycznej *The Middle of the Journey*, autorstwa wybitnego krytyka literackiego Lionela Trillinga, znajdujemy symptomatyczną scenę konfrontacji. Jej głównymi uczestnikami są trzy osoby: komunista, antykomunista oraz ten trzeci. Komunista i antykomunista uznani zostali przez autora za dusze pokrewne — nie pod względem intelektualnej uczciwości, czy postawy moralnej, bo Lionel Trilling był aż nadto świadomy degradującej siły komunizmu i doceniał zasługi jego przeciwników, do których sam się zresztą zaliczał; podobieństwo miało polegać na maksymalizmie obu światopoglądów i na ich nieludzkim idealizmie. W obu przypadkach mamy wizję świata podporządkowanego nadrzędnemu celowi, w obu historia jest wielkim, niemal apokaliptycznym dramatem, który na dobre lub na złe rozstrzygać może o losie ludzkości, w obu dominuje dychotomiczne widzenie rzeczywistości wraz z obsesyjnym podkreśleniem ciężaru odpowiedzialności, jaki spada na człowieka postawionego przed ostatecznym wyborem. Na tle tych światopoglądów Ten

Trzeci wydaje się postacią najbliższą naturze ludzkiej, najtrafniej zdającą sprawę z możliwości człowieka. To właśnie do niego, wyzbytego z maksymalizmu doktrynalnego, sceptycznie patrzącego zarówno na komunistyczny kult Historii, jak i na antykomunistyczny Absolut, należy przyszłość. Droga człowieka na ziemi nie zwiędza się ani komunistycznym rajem, ani nie prowadzi do urzeczywistnienia ideału religijnego. Cel podróży ziemskiej człowieka znajduje się, jak sugeruje tytuł książki, pośrodku — między wolnością a uwarunkowaniem, między buntem wobec rzeczywistości a jej afirmacją.

Książka Trillinga ukazała się w roku 1947 w czasie, gdy komunizm był u szczytu swojej potęgi militarnej, politycznej, a poniekąd także intelektualnej, w sensie szerokiego poparcia wśród ludzi kultury na całym świecie. Dla jego wrogów ten triumf miał wymiar diaboliczny. Można było go wytłumaczyć jedynie przez przypisanie ideologii komunistycznej natury *quasi-religijnej*, zdolnej wzbudzać tak głębokie lojalności, jakie niegdyś rodziły ruchy religijne. Dodajmy, że taką diagnozę komunizmu formułowano w owych czasach dość często. Mniej lub bardziej wyraźnie podpisywali się pod nią tacy autorzy jak Koestler, Silone, Voegelin, a także Miłosz, który dla określenia tego fenomenu stworzył niezwykle nośne wyrażenie *Nowa Wiara*. Dla Trillinga, amerykańskiego liberała, było tym bardziej naturalne, że w opozycji do człowieka *Nowej Wiary* znajdował się człowiek, który zatrwożony groźbą komunistycznego totalitaryzmu znajdował obronę przed nim w wierze w Boga. Nie była to spokojna religijność św. Tomasza czy ustabilizowany instytucjonalny katolicyzm, ale wiara żarliwa, gdzie patos mieszał się z histerią, wiara, wynikająca z przerażenia diabelskością komunizmu. Niekontrolowany kult człowieka, jaki niósł ze sobą marksizm mógł być powstrzymany jedynie panicznym oddaniem się absolutowi religijnemu. Prototypem postaci antykomunisty w powieści Trillinga był Whittaker Chambers, amerykański dziennikarz, którego droga życiowa polegała właśnie na przejściu od komunizmu do namiętnej religijności. Chambers, przypomnijmy, zainicjował jeden z najbardziej skandalizujących procesów politycznych w powojennej Ameryce, oskarżając wysokiego funkcjonariusza rządowego, doradcę prezydenta Roosevelta w Jałcie, Algera Hissa, o przynależność do amerykańskiej partii komunistycznej i wskazując go jako swojego byłego towarzysza z agenturalnej siatki sowieckiej w Stanach Zjednoczonych. W szerokiej opinii intelektualistów oskar-

zenie miało charakter pospolitego donosicielstwa i kompromitowało antykomunizm, jaki reprezentował sobą oskarżyciel. (Dodajmy, że sprawa winy Hissa nadal w Ameryce jest dyskutowana, i że generalnie wrogie nastawienie do postaci Chambersa jest ciągle dość powszechne, mimo potwierdzenia zasadności jego oskarżenia.) Ale motyw Chambersa uzasadniała jego religijna metafizyka. Ponieważ zło komunizmu miało charakter absolutny, musiał on wyrzec się diabła i stanąć po stronie Boga, nawet jeżeli wiązałoby to się ze zdradzeniem człowieka, z którym był kiedyś zaprzyjaźniony.

Lionel Trilling nie należał do licznego grona potępiającego czyn Chambersa. Nazwał go nawet „człowiekiem honoru”, uznając, iż kierowały nim szlachetne pobudki. Jednak dystansował się wyraźnie od alternatywy „ateistyczny komunizm — religijny antykomunizm”. Religijno-metafizyczna frazeologia Chambersa wydawała mu się pretensjonalna, nieco groteskowa, a nawet niebezpieczna. Dlatego nie wadził, aby to on mógł być ilustracją właściwej postawy wobec totalitarnej groźby. Wolał opowiedzieć się za Tym Trzecim, człowiekiem, którego odrzucenie komunizmu nie pcha do skrajnie maksymalistycznych doktryn. Temu Trzeciemu można by wprowadzić zarzucić, jak to czynili komunistyczni przeciwnicy, że jest typowym intelektualistą burżuazyjnym, który stara się dostrzec wady i zalety każdego poglądu, unikając politycznego zaangażowania, ale obrońcy znaleźliby odpowiedź na taki zarzut: nie wdając się w apokaliptyczne konflikty między diabelskim komunizmem a religijnym antykomunizmem (Ten Trzeci) nie tracił z oczu żadnego z nich i nie odsuwał jako zjawisk bez znaczenia. Prowadził on cały czas, jak nazywa to Trilling, „walkę umysłową” o to, by utrzymać bezpieczny dystans od obu skrajności, by nie ulec ani przerażeniu diabelską siłą komunizmu, ani fascynacją jego obietnicy. A walka ta jest tym trudniejsza, im bardziej nisła się spór między nimi. Jakkolwiek rolę ludzi typu Chambersa w zwalczaniu komunizmu trudno przecenić, to, według Trillinga i podobnie myślących liberałów, ocalenie umysłu ludzkiego i zachowanie jego godności zależało od siły Tego Trzeciego.

Książka Trillinga antycypowała wątki, które w następnych latach zdominowały treść literatury, eseistyki i filozofii określanych jako antykomunistyczne. Z opóźnieniem wątki te dotarły również do Polski i praktycznie do 1968 roku pojawiały się w formie zakamuflowanej i aluzyjnej u naszych autorów. Ale w momencie, gdy po październi-

nikowej odwilży ten schemat diagnozy komunizmu i antykomunizmu zaczynał oddziaływać na nasze myślenie, na Zachodzie dochodziło już do jego przekształcenia, a z czasem do zarzucenia przez liczne rzesze intelektualistów, również tych, którzy się pod nim wcześniej podpisywali. W wyniku destalinizacji w krajach Europy Wschodniej i w Ojczyźnie Światowego Proletariatu komunizm już przestał się wydawać siłą diaboliczną: okazało się, iż ludzie żyjący pod jego panowaniem nie stali się inni i nie stracili poczucia normalności; okazało się także, iż nie jest on zdolny do trwania w stanie nienaruszonym, lecz, jak sądzili jedni, posiada zdolność do autokorekty, lub, jak twierdzili inni, ulega samorzutnej dezintegracji. W ten sposób antykomunizm, który w formie prostej i dosłownej już poprzednio — czemu dawała świadectwo powieść Trillinga, *Zniewolony umysł* Miłosa, prace Hanny Arendt i inne podobne książki tego okresu — nie cieszył się pełnym szacunkiem, doznał kolejnego spadku reputacji. W momencie, gdy przestano w komunizmie widzieć potężną Nową Wiarę, lecz jedynie ideologię i strategię polityczną Związku Radzieckiego, stanowisko konsekwentnego antykomunizmu nie było już odczytywane jako mglista i absolutystyczna metafizyka typu tej, jaką wyznawał Whittaker Chambers, ale jako wulgarna deklaracja polityczna. Skoro komunizm był tożsamy ze Związkiem Radzieckim, antykomunizm stanowił jedynie wyraz poparcia dla posunięć antysowieckich, a pośrednio dla wszystkich sił, które za takimi posunięciami stały: NATO, rząd amerykański, CIA, itd. Wyciągnięto stąd wniosek, że antykomunizm jest stanowiskiem nie tylko schematycznym i intelektualnie jałowym, ale wręcz brudnym. Sprowadza się on do popierania rozmaitych zachodnich i niezachodnich struktur władzy, często kierujących się wąskimi interesami, postępującymi niemoralnie i usprawiedliwiającyymi własną brutalność antykomunistyczną frazeologią. Antykomuniści tracąc w wielu środowiskach opinię religijnych i *quasi*-religijnych absolutystów zaczęli być piętnowani jako propagandyści własnych rządów i sprzedajni funkcjonariusze władzy. Wytworzyło się w zachodnich kręgach intelektualnych stanowisko o dość szerokim zasięgu, nazywane często anty-antykomunizmem.

Anty-antykomuniści oceniali swoich przeciwników dużo ostrzej, niż Trilling oceniał Chambersa. Zdeklarowani wrogowie komunizmu nie byli już „ludźmi honoru” kierującymi się moralnie słusznym

odruchem, choć wyznającymi uproszczony światopogląd. Uważano ich za szkodliwych, a myślenie antykomunistyczne miało być przejawem niebezpiecznej polityzacji. Oskarżano antykomunistów, że nie dostrzegają złożoności świata kierując się wulgarnymi kryteriami politycznymi, które pozwalały im rozgrzeszać nieprawości politycznych sprzymierzeńców i gromić nieprawości swoich wrogów. Wskazywano więc, że występowali oni ostro przeciw polityce Związku Radzieckiego w Europie Wschodniej, a jednocześnie tolerowali dużo brutalniejsze nadużycia władzy w przychylnych Zachodowi krajach Trzeciego Świata. Przykładem znaczącym nowego podejścia do antykomunizmu miała być koncepcja Jeane Kirkpatrick. Autorka ta zmodyfikowała (czy, jak twierdzą niektórzy, wręcz zafalszowała) teorię stworzoną przez Hannę Arendt w okresie, kiedy komunizm widziano przez schemat Nowej Wiary. Hannah Arendt dokonała rozróżnienia między systemami autorytarnymi, które legitymizowane są przez transcendentny wobec wszelkiej władzy ziemskiej absolut (Bóg, prawo naturalne, etc.), a systemami totalitarnymi, zbudowanymi na kanonie całkowicie sztucznych i arbitralnych ideologii, legitymizujących wszelkie poczynania władzy. Kirkpatrick zachowała terminologię, ale nadała jej inny sens. Słowo „autorytarny” zastosowała do despotycznych systemów niekomunistycznych, a słowo „totalitarny” do rządów proradzieckich. Arendt wprowadzając swoje rozróżnienie broniła zachodniej tradycji politycznej, grecko-rzymsko-chrześcijańskiej; autorytarystami byli dla niej Platon i Arystoteles, a totalitarystami Hitler i Stalin. Kirkpatrick natomiast wykorzystwała dystynkcję dla obrony amerykańskiej polityki zagranicznej; autorytarni byli dla niej Somoza i Pinochet, totalitarni — Gierek i Jaruzelski.

Spór o zasługi

Błyskawiczny rozpad komunizmu w Europie Wschodniej, perturbacje polityczne w Chinach oraz postępująca destabilizacja Związku Radzieckiego są przez wielu interpretowane jako triumf porządku zachodniego. Cel, któremu antykomuniści poświęcili się od samego początku, wydaje się bliski spełnienia. Ich demistyfikacja ideologii komunistycznej — przyjmowana chętnie we Wschodniej Europie i w innych krajach Obozu — a także ich wpływ na ofensywną politykę

państw zachodnich, którym sekundowała biernie większość obywateli Przodującego Ustroju, nałożyły się na procesy emancypacyjne w krajach komunistycznych i doprowadziły do obecnej sytuacji. Antykomuniści, i to niezależnie od wyznawanej orientacji, mogą więc powiedzieć głośno i z zadowoleniem, iż ich misja została spełniona i czekać na gratulacje swoich przeciwników.

Ale gratulacje takie nie nadchodzą i z pewnością nie nadejdą. Anty-antykomuniści uważają, iż historia właśnie im przyznała rację. Już od dawna twierdzili przecież, że nie ma zagrożenia komunistycznego, że wszelkie akcje ofensywne Związku Radzieckiego wynikają ze słabości wewnętrznego kryzysu, a nie są dowodem imperialnej siły. Od dawna podkreślali, że kraje Europy Środkowej są na drodze do usamodzielnienia i że mówienie o zniewoleniu tej części świata jest grubą przesadą. Od samego początku sekundowali Gorbaczowowi jako wielkiemu reformatorowi, zdolnemu dać światu dużo więcej, niż mogli zaoferować konserwatywni przywódcy państw zachodnich. Od dawna zwracali też uwagę, iż obsesja antykomunistyczna odciąga nas od rzeczywistych problemów współczesnego świata. Konflikt Wschód-Zachód wszak już dawno był dla nich przebrzmiały. Wskazywali, że podziały przebiegają inaczej (choćby Północ-Południe) i że zainteresowanie winno się koncentrować wokół wspólnych Wschodowi i Zachodowi spraw, takich jak ekologia, informacja, integracja ekonomiczna, walka z nędzą i rasizmem, itd. Można więc sądzić, że upadek komunizmu w Europie witają oni z radością i odczytują jako klęskę ortodoksyjnych antykomunistów. Upadek ten wytrąca tym ostatnim argument z ręki i zmusza do zarzucenia starych schematów w zmienionej sytuacji.

Spory o to, która ze zwalczających się stron ma rację, będą z pewnością jeszcze trwały na Zachodzie, lecz nie wniosą one wiele nowego ani do istniejącego zestawu argumentów, ani nie rozwiążą problemu, z jakim borykamy się w naszej części świata. Co do naszej sytuacji, to jedno nie ulega wątpliwości. Po upadku komunizmu jako Nowej Wiary i po załamaniu się dawnych struktur władzy (i to niezależnie od tego, jak potoczą się procesy emancypacyjne w Związku Radzieckim), pewne dominujące do tej pory formy antykomunizmu przestały być możliwe. Ani demaskowanie Nowej Wiary, ani walka z nicistniejącym aparatem władzy nie może już determinować postawy polskiego intelektualisty. Być może zatem należałoby przyjąć

wniosek — częściowo zbliżony do poglądów niektórych anty-antykomunistów — że powinniśmy zarzucić opozycyjną ideologię i otworzyć się na mnogość problemów, które spadły na nasze społeczeństwo w wyniku upadku *ancien régime*'u. Być może żadne ułatwione światopoglądy typu klasycznego antykomunizmu nie mają już zastosowania i należy się od nich czym prędzej uwolnić. Być może trzeba dokonać maksymalnego odideologizowania życia umysłowego, by wręczcie móc prowadzić normalną działalność intelektualną bez obsesji, bez demonizmu, bez poczucia zbawczej misji i bez innych uprzedzeń zagrażających bezinteresowności poznawczej.

Szacowni winowajcy

W powyższych sugestiach jest wiele racji. Antykomunizm, zwłaszcza wtedy, gdy jest jedyną obowiązującą postawą, grozi schematyzmem, który w zmienionej sytuacji może przeszkadzać w odkrywaniu nowych problemów. Nie należy takiego zagrożenia bagatelizować. Zarówno pewna forma antykomunistycznej bigoterii, jak i instrumentalne traktowanie myśli wyłącznie jako narzędzia walki z władzą, może uczynić wiele szkód w przyszłości, tak jak uczyniło ich wiele w przeszłości.

Koncesje te nie oznaczają jednak bezwarunkowego przyznania racji anty-antykomunistom. Wydaje się, że nieuprawnione jest wspólne założenie tkwiące u źródeł ich propozycji. Isaiah Berlin pisał kiedyś o niektórych teoriach społecznych, że interpretują rzeczywistość poprzez obraz Śpiącej Królowej, której tylko pozostaje się obudzić, by objawić całą swoją piękność. Otóż w rozmaitych wersjach anty-antykomunizmu, nawet tych pojawiających się we Wschodniej Europie, taka wizja świata jest obecna: okres komunizmu był mniej lub bardziej krótkim snem, z którego należy się zbudzić i wrócić do normalnego, pozbawionego koszmaru życia. To przekonanie jest błędne. Jeżeli nauczyliśmy się czegoś z analiz totalitaryzmu, to chyba tego, że komunizm nie był wypryskiem na zdrowym ciele zachodniej cywilizacji. Nie był skażonym barbarzyńskim przeszczepem, który należy usunąć, by wszystko wróciło do normy. Stanowił on prawowite, aczkolwiek odrażające dziecko najważniejszych i najwartościowszych ustaleń, jakie dokonały się w całej historii Zachodu. Nie ma

kategorii ze słownika fundamentalnych dla tej historii pojęć politycznych i filozoficznych, która by nie wchodziła w skład teoretycznego inwentarza ideologii komunistycznej. Nie ma ideału w tradycji zachodniej, który by nie pojawił się w tej ideologii, jakkolwiek w formie karykaturalnej i perwersyjnej. Nie da się zatem dokonać jednorazowej operacji — na wzór wycięcia wyrostka robaczkowego — w której wyniku cywilizacyjny organizm powróciłby do zdrowia.

Lektura dzieł tłumaczących fenomen komunistyczny wprawia nas w zamieszanie, ponieważ wśród podejrzanych o współdziałanie znajdują się niemal wszyscy wielcy myśliciele świata zachodniego i wszystkie orientacje. To zrozumiałe, że szuka się winnego w całej tradycji socjalistycznej, nawet w tych jej odłamach, które były wrogie instytucjonalnemu komunizmowi; ideały równości, redystrybucji bogactwa czy racjonalnego zarządzania były wszak wspólne dla wszystkich odłamów tej tradycji. Ale wśród podejrzanych znajdują się także konserwatyści, których marzenia o hierarchizacji życia oraz o aliansie Tronu i Ołtarza ziściły się — jak się twierdzi — w szczególnej formie w krajach komunistycznych. Nawet liberałowie — którzy winni być wolni od współuczestnictwa, jako że występowali stale przeciw koncentracji władzy i bronili własności prywatnej — pozostają w kręgu podejrzeń. Zarzuca im się, iż przyczynili się do powszechnie i szeroko dostrzegalnej relatywizacji ogólnych wartości, a w ten sposób rozgrzeszali istniejący komunizm i przygotowywali grunt pod jego przyjęcie. Źródłem komunizmu dopatrywano się w Oświeceniu, a szczególnie w koncepcji rozumnego postępu, jaka charakteryzowała myślenie tej epoki. Ale widziano je także w tradycji romantycznej, zwłaszcza w romantycznym kulcie wspólnoty i społecznego organicyzmu. Wzrost komunizmu wiązano z brakiem nawyków racjonalnej refleksji, ale jednocześnie łączono go z myśleniem scjentystycznym. Za praojców nieszczęścia uważano twórców przewrotu renesansowego, ale także myślicieli starożytnych, i to z obu stron toczącego się w starożytności sporu (czyli z jednej strony Platona i Arystotelesa, a z drugiej, sofistów). U podstaw komunizmu miał tkwić według jednych moralizm, według innych nihilizm; według jednych, egoizm, a według innych altruizm; według jednych, demokracja, według innych, orientalny despotyzm; według jednych emancypacyjny ideał humanizmu, według innych ucieczka od wolności; według jednych, racjonalizm, według innych, irracjonalizm; według jednych, wulgarny

materializm, według innych, nieludzki idealizm; według jednych, społeczna atomizacja, według innych, absolutyzacja dobra wspólnego; według jednych, komunizm powstał z kapitalizmu, według innych, zrodził się z jego braku. W jednych interpretacjach był on ruchem ortodoksyjnym, według innych stanowił przejaw myślenia heretyckiego. Jak słusznie zauważył jeden z autorów, każda forma ustrojowa z klasycznego podziału systemów politycznych wykazuje pokrewieństwo z komunizmem, chociaż żadna go nie wyczerpuje. Podana lista takich identyfikacji nie jest, rzecz jasna, kompletna i może być rozszerzona.

Oczywiście, nie wszystkie powyższe hipotezy są równomocne, a pewne, choćby cząstkowe rozstrzygnięcia wydają się możliwe. Ważne jest jednak, iż spór o komunizm zaangażował niemal wszystko, co w dziedzinie myśli zrodziła tradycja zachodnia. Tym samym rzucił on cień wątplenia na cały dorobek tej tradycji. Nie ma absolutnej pewności, gdzie mieści się ziarno zepsucia, które zaowocowało monstrualnością dwudziestowiecznego totalitaryzmu. Co więcej, samo wątpienie w siłę tradycji zachodniej nie jest postawą godną zaufania, bo i ono bywało wskazywane jako jedna z możliwych sił napędowych komunizmu. Można zaryzykować tezę, iż jedną z przyczyn opisanej powyżej obawy przed przyjęciem stanowiska konsekwentnie antykomunistycznego wśród intelektualistów było na wpuł uświadomione przeświadczenie, iż odcinając się radykalnie od niegodziwego systemu zrywamy jednocześnie kontakt z taką ilością ważnych wątków i ideałów obecnych w naszej kulturze, że trzeba się poważnie zastanowić przed podjęciem takiego kroku. Szkody mogą bowiem przerastać zyski. Stąd brała się tendencja do utożsamiania podobnej postawy z antyintelektualnym fanatyzmem religijnym typu Chambersa, bądź też ze zwykłą usłużnością wobec polityki własnego rządu. Stąd też brała się reakcja — odbierana przez nas słusznie jako moralnie oburzająca — szukania różnych uczynnych usprawiedliwień dla ewidentnych okrucieństw i cierpień zadawanym ludziom żyjącym w komunizmie.

Zauważmy iż podobnych wyszukanych scholastycznie rozróżnień nie wymyślano dla rozgrzeszenia nazizmu i faszyzmu, uznając je za tego rodzaju schorzenia europejskiej cywilizacji, od których może ona się wyzwolić. Były one bękartami konkretnych tradycji narodowych, a nie prawowitymi dziećmi całego Zachodu; były lokalne i partykularne, a nie uniwersalne. Określenie „komunistyczny” nigdy nie nabrało tej mocy dyskredytacji, jaką w zachodnim żargonie politycznym

zawiera epitet „faszystowski”. To ostatnie słowo zakłada, iż jego adresat jest „nie nasz”, „obcy”, „taki, który winien być wyeliminowany z życia politycznego”; w określeniu „komunistyczny” nie ma takiej determinacji, a nawet zaznaczone jest szacowne powinowactwo, któremu należy oddać sprawiedliwość niezależnie od praktycznych okropności systemu. Nawet same pojęcia komunizmu i socjalizmu brzmią swojsko, bo odnoszą nas do uniwersalnych kategorii (*communitas, communis, societas, socius*), podczas gdy nazwy *faszyzm* i *nazizm* odwołują się do niezrozumiałych i obcych źródeł. Kiedy znana pisarka Susan Sontag chciała potępić komunizm po wieloletnim z nim flircie (a uczyniła to dopiero gdy Jaruzelski wprowadził w Polsce stan wojenny), to najsroższą inwektywą, jaka przyszła jej do głowy było to, że „komunizm jest faszyzmem z ludzką twarzą”. Nazywając komunizm faszyzmem dokonała największego potępienia tego systemu, do jakiego była zdolna, ale równocześnie mówiąc o „ludzkiej twarzy” przyznała, że różni się on od zwykłej barbarii faszystowskiej. Tę barbarię można i należy odrzucić, ale jak odrzucić coś, co ma ludzką twarz? Tym, którzy próbowali to uczynić, a więc antykomunistom zachodnim ostatniej dekady (np. neokonserwatystom amerykańskim, Besançonowi i innym podobnie myślącym) zarzucano, iż poszli za daleko i zapłacili przez to zbyt wysoką cenę. Przekreślenie „ludzkiej twarzy” równało się bowiem zamachowi na pewne ideały polityczne i kulturowe, z którymi ludzie typu Susan Sontag nie chcieli się rozstać. Dlatego konsekwentni antykomuniści byli uważani za nietolerancyjnych i fanatycznych, podczas gdy ich przeciwnicy uchodzili za przyjaciół wszelkich przejawów ludzkiego życia: Susan Sontag nie straciła reputacji zwolenniczki otwartości pisząc apologię Północnego Wietnamu, natomiast Norman Podhoretz zyskał opinię zamkniętego doktrynera przez podkreślenie stałej potrzeby obrony Wolnego Świata.

Nowa naiwność

Jak dalece doświadczenie komunizmu winno wpływać na nasze dalsze myślenie o polityce i kulturze? Nie wydaje się szczególnie kontrowersyjnym przekonanie, iż nie można mówić i pisać odpowiedzialnie o fundamentalnych problemach cywilizacji zachodniej nie mając w świadomości rangi tego doświadczenia. Z pewnością nie jest

wskazany powrót do stanu naiwności przedkomunistycznej, czy to w formie zbyt śmiałych projektów ideologicznych, czy to w postaci lekkomyślnie deklarowanego nihilizmu. „Umysłowa walka”, o której pisał Trilling w odniesieniu do Tego Trzeciego — choć niekoniecznie w tym samym sensie — zachowuje więc nadal ważność: nigdy już intelektualista nie powinien zaznać spokoju, a grzechy przeszłości powinny powstrzymać go od popadnięcia w stan umysłowego samozadowolenia. Wprawdzie już wcześniej wiedziano, że koncepcje ludzkie dalekie są od doskonałości, ale dopiero wiek dwudziesty przyniósł takie świadectwa ułomności, których lekceważyć nie sposób. Na nie spotykana dotąd skalę i z nie ujawnioną dotąd siłą uzewnętrzniła się cała złowroga strona głównych kategorii wypracowanych przez zachodnią kulturę, a jednocześnie dramatycznie wzrosła konieczność obrony tej kultury, przede wszystkim przed nią samą. „Idee mają swoje konsekwencje” — ta prawda odtąd zawsze powinna towarzyszyć intelektualnej refleksji, wśród owych zaś konsekwencji doświadczenie komunizmu należy do najistotniejszych.

Ale powiedzenie, że nie wolno odwracać się od tego doświadczenia nie oznacza, że takie próby nie będą czynione. Można zaryzykować tezę, iż pragnienie powrotu do przyjemnego stanu niewinności będzie silniejsze niż ponura świadomość dziedzictwa. Refleksja nad komunizmem doprowadziła do zadania zbyt wielu kłopotliwych pytań; stąd „walka”, która powinna toczyć się w umyśle każdego intelektualisty, może zostać zarzucona na korzyść dążenia do uzyskania stanu wewnętrznego komfortu. Temu służą rozmaite ideologie, które mnożą się obecnie na Zachodzie, a ich cechą wspólną jest trywializowanie wrażliwości politycznej i umysłowej. Koi się tam od rozmaitych „fasyzmów”, co prowadzi do wygodnej demagogii: wróg zawsze znajduje się na zewnątrz, a walka przeciw niemu może być toczona z takiej pozycji, która zwalnia od obowiązku przypatrywania się własnym założeniom. Obserwujemy niepokojące zjawisko rozszerzania się pojęć i poglądów w postaci niekniętej wpływem myśli antykomunistycznej; tak jakby myśl ta w ogóle nie zaistniała i jakby nie odczuwano potrzeby ostrożniejszego wypowiadania sądów. Ale mylą się ci, którzy uważają, iż przekreślenie doświadczenia komunizmu przywróci dawną naiwność. Co kiedyś było stanem naiwnej nieświadomości, bywa dziś szkodliwą ignorancją.

Nie da się wykluczyć, iż tego typu myślenie zacznie nabierać większego znaczenia w Polsce w następstwie niemal bezbolesnego i graniczącego z cudem zniknięcia starego ustroju. Pokusa trywializacji myślenia jest na stałe związana z naturą ludzką i trudno wymagać od Polaków, by byli od niej wolni w warunkach uzyskanej swobody wypowiedzenia opinii; zresztą jej istnienie, o ile mieści się w pewnych granicach (których, jak wiadomo, z góry nie da się ustalić), bywa objawem normalności społeczeństwa. Groźba polega na tym, że możemy ulec złudzeniom mitu Śpiącej Królowej i zapomnieć bolesną lekcję przeszłości. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że polski antykomunizm, jakkolwiek był i pozostaje nadal postawą rozpowsechnioną, nie obfituje w zbyt wielką ilość przemyśleń, które weszłyby na stałe do naszej mentalności; stanowi raczej element folkloru niż dojrzałą koncepcję. Nie zapominajmy, że polska produkcja umysłowa w tym względzie jest nadzwyczaj skromna i na razie nie zanoszą się na eksplozję dzieł analizujących odchodzący w przeszłość fenomen. Liczyć się więc trzeba z rosnącą ideologizacją życia, obecnie już dostrzegalną, która zwykle karmi się każdą formą intelektualnej słabości. Nie będzie ona chyba zjawiskiem chwilowym; należy w niej widzieć — typową dla czasów, w których żyjemy, i do pewnego stopnia naturalną — ucieczkę w nową naiwność. Kto zapoznał się z twórcami współczesnej polskiej ideologii narodowej, liberalnej czy konserwatywnej, ten z pewnością zauważył ich zadziwiającą cechę: mimo ognistej frazeologii antykomunistycznej, sprawiają one wrażenie jakby pochodziły nie z epoki końca komunizmu, ale z czasów sprzed jego zaistnienia. Jak widać, na krótką pamięć cierpi nie tylko liberalno-demokratyczny Zachód, ale również postkomunistyczny Wschód. Anty-antykomuniści mylili się: upadek systemu totalitarnego nie kładzie kresu ideologizacji, a może spowodować jej nasilenie.

Nie jest to sprawa błaha. Na Zachodzie zbyt szybkie pogrzebanie komunizmu i sprowadzenie go do problemu Związku Radzieckiego i jego polityki miało konsekwencje moralne. Wpływ anty-antykomunistów doprowadził do tego, że doszło do zatarcia proporcji i miar. Z jednej strony, obyczajowość liberalno-demokratyczna, optymistyczna i prostoduszna, spowodowała stopniowe zapomnianie o niegodziwości komunizmu i o jego głębokich uwikłaniach; z drugiej, sympatie i antypatie wyrażane przez popularne ideologie stworzyły własne podziały na przyjaciół (obrońców praw człowieka i uciśnionych

mniejszości, rzeczników kobiet, kolorowych, homoseksualistów, Trzeciego Świata, pokoju, natury, etc.) i wrogów (należących do różnych odmian „faszyzmu”). Ale sympatie i antypatie zrodzone przez ten stan świadomości, który nazwałem nową naiwnością, nie są wcale ani słabe, ani pozbawione gwałtowności. Istnienie totalitaryzmu wprowadzało w nie pewien element mitygujący, gdyż uwrażliwiało, choćby częściowo, na taki wymiar zła, który był trudny do pojęcia w rzeczywistości liberalno-demokratycznej. Wszak — co trudno negować — dwudziestowieczne systemy totalitarne, w tym komunizm, otarły się o granice zła bezwzględnego. Anty-antykomuniści robili wszystko, by osłabić to przeświadczenie, a upadek pozostałości tych systemów we Wschodniej Europie może wywołać wrażenie ostatecznego usunięcia diabła z naszego życia politycznego. W ten sposób znikną ograniczenia, jakie do tej pory krępowały ideologów, arbitralność zaś ocen politycznych stać się może powszechna, również w naszej postkomunistycznej rzeczywistości.

Nie od dziś wiadomo, że absolutne miary w polityce są tyleż niezbędne co ryzykowne. Szczególnie kontrowersyjna jest — a dowodów na to dostarcza historia ostatnich dziesięcioleci — kategoria bezwzględnego dobra zastosowana do sfery publicznej; aczkolwiek odwoływanie się do niej jest nam niezbędne, to przecież za jej pomocą uzasadniano i najprawdopodobniej będzie się nadal uzasadniać najgorsze praktyki. Nie powinna być natomiast kontrowersyjna kategoria bezwzględnego zła, jeśli okrutne doświadczenie dwudziestowiecznego totalitaryzmu nie ma zostać zmarnowane. Skłonny do prostoduszności i naiwnych ideologii zachodnim społeczeństwom liberalno-demokratycznym przypominały o nim dotychczas dwie grupy: Żydzi, dla których Holocaust nigdy się nie zdezaktualizował, oraz ci, którzy poznali najgorszą stronę komunizmu. Źle by było, gdyby w przyszłości Żydzi mieli pozostać w tej misji osamotnieni.

Spółeczeństwo otwarte a interpretacja europejskiej kultury

Związek między kategorią społeczeństwa otwartego a interpretacją europejskiej kultury był od samego początku uwikłany w pewną dwuznaczność. Z jednej strony, pojęcie otwartości służyło wyjaśnieniu specyfiki zachodniej cywilizacji i jej zdumiewającej zdolności przyjmowania różnorodnych postaw i idei, tolerowania ich, a nawet wykorzystywania dla dobra wszystkich. Z drugiej wszakże strony pojęcie to sugerowało, iż żadna mocniejsza, a więc niebanalna, kwalifikacja kulturowa tej cywilizacji nie jest możliwa, bo zaprzeczalaby ona idei otwartości, a przynajmniej, że taka kwalifikacja zachować może ważność jedynie tymczasowo. Tekst niniejszy stanowi krótki komentarz do tego problemu.

1. Przypomnijmy, że pojęciem społeczeństwa otwartego i zamkniętego posłużył się (Karl Popper w swojej znanej książce poszukującej intelektualnych źródeł totalitaryzmu. Kontrast między dwoma typami społeczności przedstawiony jest tam dość pobieżnie, co oznacza, iż autor prawdopodobnie nie widział w nim problemu szczególnie złożonego. Wyróżnikiem zamknięcia jest więc brak refleksji racjonalnej jako czynnika kształtującego instytucje i zachowania, kolektywizm plemienny, silna obecność różnych form tabu i myślenia magicznego, skłonność do interpretowania zbiorowości przez analogię do biologicznego organizmu, etc. Z kolei, otwartość manifestuje się poprzez powszechne poleganie na racjonalnej refleksji, abstrakcyjny i bezosobowy charakter stosunków między ludźmi (czego przykładem jest handel), indywidualizm, którego konsekwencją jest dobrowolność większości organizacji, struktur i stowarzyszeń, a także fragmentaryczna i stopniowa technologia zmian w społeczeństwie.

Cywilizacja zachodnia, twierdził Popper, była cywilizacją otwartości, choć w tradycji europejskiej tkwiły także potężne siły skłaniające człowieka do szukania nowych form zamknięcia i nowych rodzajów

plemiennosci. Popper wśród głównych winowajców wymieniał, jak wiadomo, Platona, Hegla i Marksa. Komunizm i nazizm, które triumfowały w czasach, kiedy książka powstawała, widział on więc jako przejawy tej tendencji i brutalne próby odwrócenia wielowiekowego procesu budowania społeczeństwa otwartego.

Charakterystyka tego społeczeństwa, co łatwo dostrzec, sprowadza się przede wszystkim do cech proceduralnych i formalnych. Kiedy Popper mówi o dobrowolności jako warunku stosunków między ludźmi, to ma na myśli faktycznie pewien wymóg formalny, a nie konkretne dobrowolne wspólnoty czy konkretną ich hierarchię powstałą dobrowolnie. Kiedy mówi o refleksji racjonalnej i o postawie (nimo-)krytycyzmu to z kolei chodzi mu o metodę podejścia do problemów i rozwiązywania sporów, a nie o konkretne rozwiązania; te będą wszak zależały od sytuacji i od zdolności intelektualnej ludzi zaangażowanych w sprawę. Nie ma zatem w charakterystyce społeczeństwa otwartego niczego takiego, co wskazywałoby na własności materialne, czy na jakiegokolwiek pozytywne i relatywnie trwałe cechy tradycji europejskiej. Nawet wspomniany indywidualizm nie może spełnić tej roli, bo przecież Popper nie jest wcale wrogiem wspólnot i on nie wyklucza ich istnienia, ani nie przekreśla ich roli. Także racjonalności nie można uznać za cechę materialną (lecz jedynie za metodę), bo Popper dopuszcza, na przykład, istnienie w społeczeństwie otwartym rozmaitych form tabu, o ile oczywiście nie odbywa się to kosztem ograniczenia racjonalnej refleksji.

Można naturalnie zrozumieć przyczyny, dla których Popper skoncentrował się na formalnych i proceduralnych cechach otwartości; w ten sposób uniknął, przynajmniej na razie, różnych kłopotliwych pytań. Tym niemniej nawet tak ostrożna i abstrakcyjna formuła naraża pewne wątpliwości. Po pierwsze, nie wiadomo dlaczego pominięte zostały różne nieracjonalne czynniki sprzyjające otwartości (będzie o nich mowa dalej), ani dlaczego zignorowany został cały zespół problemów dotyczących niebezpiecznych konsekwencji racjonalności: skłonności do swoistego dogmatyzmu, apodyktyczności sprzyjającej raczej zamknięciu niż otwarciu, itd. Po drugie, jeśli ludzie w świecie zachodnim posługiwali się swoją metodą na szeroką skalę od wczesnego stulecia, to od tego czasu musiano dojść przynajmniej do jakichś kilku pozytywnych ustaleń, które być może nie są wieczne w sensie platońskich idei, ale na tyle trwałe, że na dłuższy czas mogą

kształtować tożsamość społeczeństwa otwartego; wszak trudno wyobrazić sobie otwartość w ten sposób, że wszyscy zawsze zaczynają od początku, tak jakby nic nie zostało przesądzone i jakby nie wyciągnięto żadnych wniosków. Po trzecie, skoro zmiany, jakich dokonuje się w takim społeczeństwie, są zawsze tylko fragmentaryczne i częściowe — bo przecież ani nie ma superorganu, który by był odpowiedzialny za całość, ani całości otwartego społeczeństwa, właśnie dlatego, że jest otwarte, nie da się ująć w globalnym projekcie zmian — wynika stąd, że spory obszar tego społeczeństwa musi być uznany za stabilny; co zatem tworzy ów obszar stabilności i jakie sankcje obowiązują w jego utrzymaniu?

Wymienione wątpliwości dość poważnie podważają podaną formułę społeczeństwa otwartego. Otwartość, aby była zrozumiała musi bowiem zawierać pewne kryteria selekcji, a więc kryteria zamknięcia. Jak pisał Michael Polanyi: „społeczeństwo wolne nie jest po prostu *otwarte*, nie jest społeczeństwem, w którym wszystko jest dozwolone. Jest to społeczeństwo, w którym ludzie, zaangażowani w rozmaite rodzaje działalności o celach uznanych za godne szacunku, mają swobodę dążenia do tych celów. Społeczeństwo wolne to zatem takie, którego obywatele oddani są dążeniu do rozmaitych ideałów (takich jak prawda), a więc takie, które szanuje swobodną działalność jego obywateli na rzecz tych ideałów. Społeczeństwo nie może być wolne będąc otwarte na takie rzeczy, to znaczy będąc neutralne wobec prawdy i fałszu, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, uczciwości i oszustwa.” Zwolennicy Karla Poppera z pewnością odczuć muszą niesmak po przeczytaniu powyższego cytatu ze względu na jego moralistyczną wymowę, która może im się wydać sprzeczna z otwartością: wynika z niej bowiem dająca się łatwo ośmieszyć teza, że społeczeństwo ma być otwarte na to, co dobre, a zamknięte na to, co złe. Myślę jednak, że zdanie to można przyjąć w sensie mniej karykaturalnym. Interpretacja jego byłaby mniej więcej taka: niezależnie od stopnia otwartości każde społeczeństwo musi dysponować jakimiś kryteriami ekskluzywności, czyli kryteriami oddzielającymi to co dopuszczalne od tego co niedopuszczalne, i to kryteriami, które nie będą tylko formalne i proceduralne.

2. Częściowym wytłumaczeniem lakoniczności wywodów Poppera jest historyczny kontekst. Jego książka była wymierzona przeciw

konkretnemu wrogowi, którym był istniejący totalitaryzm nazistowsko-komunistyczny. Tym samym kategorie otwarcia i zamknięcia wydawały się intuicyjnie jasne: nie było poważnego problemu granic otwartości demokracji liberalnej w sytuacji, kiedy zamkniętość totalitarna wydawała się absolutna. Podobnie, nie miało specjalnego sensu pytanie o naturę racjonalności dyskursu w krajach zachodnich, jeśli gdzie indziej istniały potężne imperia nierozumu. Wreszcie nie budziły wątpliwości wskazania cząstkowych zmian w epoce rewolucji, ostatecznych rozwiązań, deportacji całych narodów i programów kształtowania nowego człowieka.

Gdy jednak zmieniła się sytuacja i realny totalitaryzm stracił wiele ze swojej definicyjnej klarowności, dychotomia Poppera w pierwotnej formie nie była już tak oczywista. Myślę, że interesujące będzie porównanie ją z inną, dużo późniejszą jej wersją. Pochodzi ona z książki Roberta Conquesta *We and They*, jednej z ostatnich prac, gdzie dokonuje się wytyczenia linii między Wolnym Światem a Blokiem Radzieckim. Książka została opublikowana w roku 1980, a data jest ważna, ponieważ, jak wiadomo, właśnie tego roku wyłonil się we Wschodniej Europie pierwszy masowy ruch antykomunistyczny, który miał w rozpoczynającym się dziesięcioleciu doprowadzić do wyzwolenia krajów radzieckiego imperium, zburzenia Muru Berlińskiego i ostatecznie do likwidacji samego Związku Radzieckiego. Conquest argumentował w swojej książce — jak sugeruje tytuł — że we współczesnym świecie istnieją dwie odrębne siły pozostające w stałym konflikcie: tradycja dochodzenia do consensusu (na której oparta jest kultura europejska) oraz tradycja despotyczna (społeczeństwa totalitarne). „Nasza cywilizacja — pisał — (...) opiera się przeważnie na przywiązaniu do praw ustalanych stopniowo, zgodnych ze społecznymi odczuciami i nie poddającymi się łatwo racjonalizacji. Ale zawiera ona również składnik dyskusji i argumentu, jak również poczucie głębszych i nie do końca świadomych potrzeb, nawet jeśli owych potrzeb nie potrafimy odpowiednio wysłowić. Despotyzm zawiera w sobie wszystkie elementy skrajnej racjonalności; wyeliminowanie prawdziwej dyskusji i krytyki oraz kult niewczesnego politycznego perfekcjonizmu. W rzeczywistości zacofanie współczesnych despotyzmów leży nie tyle w paraleli między nimi a biurokratycznymi imperiami z przeszłości, ile w czynnikach, które miały świadczyć o ich nowoczesności.”

Echa popperowskiej dychotomii są w powyższym cytacie słyszalne, choć łatwo dostrzec, iż kategoria otwartości się nie pojawia. Oprócz takich cech jak zdolność racjonalnej dyskusji oraz krytyki i auto-krytyki — a więc to, co dla Poppera miało znaczenie zasadnicze — pojawiają się tu też elementy pozaracjonalne czy przedracjonalne. Istnienie consensusu zakłada przecież jakiś rodzaj więzi, wspólnoty czy jedności, które nie rodzą się wyłącznie z racjonalnych ustaleń, ale mają charakter głębszy. Do pewnego stopnia stanowią one środowisko, w którym dopiero dokonuje się racjonalna dyskusja i dochodzi do wymiany argumentów. Conquest wydaje się odchodzić wyraźnie od koncepcji Poppera w kwestii abstrakcyjności więzi międzyludzkich; społeczeństwo consensualne to dla niego nie jest do końca społeczeństwo abstrakcyjne i zindywidualizowane. Z drugiej wszakże strony, nie ma on na myśli jakiegś głębokiej wspólnoty, o której zwykle marzyli konserwatyści; tradycja consensusu wymaga możliwości uzgadniania stanowisk, a to zakłada znaczny stopień abstrakcyjności. Widać wyraźnie — co jest konstatacją raczej banalną — że między owym consensusem kulturowym, przedracjonalnym i powstałym w wyniku historycznej ciągłości, a obyczajem racjonalnej i krytycznej dyskusji zachodzi stałe napięcie i że jedno wpływać musi ograniczająco na drugie. Jednocześnie konieczne jest ich współistnienie, gdyż wzajemnie zabezpieczają się one przed degeneracją.

Wyjście poza te warunki otwartości, jakie postawił Popper i wprowadzenie czynnika consensusu sprawia, że cała koncepcja staje się bardziej wiarygodna i przekonująca. Tym niemniej wprowadzenie nowego elementu ogromnie komplikuje całe przedsięwzięcie i rodzi mnóstwo nowych pytań, z których najważniejsze jest pytaniem o to, na czym zasadza się ów consensus. Zakłada się wszakże, iż jest coś takiego jak wspólnota łącząca wiele społeczności, z których wszystkie organizują życie zbiorowe zgodnie z zasadami racjonalnej dyskusji. A skoro istnieje wspólnota, to tym samym uprawnione jest pytanie o to, co ją konstytuuje, czy, ujmując to inaczej, jakie są kulturowe warunki funkcjonowania otwartości. Ponieważ zaś w wyniku przeciwstawienia tej zasady zasadzie despotyzmu urzeczywistnionej w totalitaryzmie komunistycznym, otwartość przyjmuje się za cechę tradycji zachodniej, pytanie o jej podstawy będzie *de facto* pytaniem o istotę cywilizacji zachodniej czy o istotę europejskości. Wniosek ten jest z całą pewnością zgodny z intuicją Poppera, który wyraźnie pisał

o otwartości w kontekście tradycji europejskiej, choć, jak stwierdzono powyżej, nie widział potrzeby pytania o jej nieformalne i nieproceduralne podstawy.

3. Zagadnienie istoty europejskości jako kulturowego fundamentu społeczeństwa otwartego jest tak ogólne i obszerne, że wydaje się nierozwiązywalne. Byłoby zaiste nadmiarem pychy silić się tutaj na jakąś odpowiedź. Chodzi mi jedynie o zwrócenie uwagi na fakt, iż otwartość jako racjonalność dyskusji nie jest samowystarczalna, lecz że opiera się na bardziej podstawowych założeniach. Te założenia jednakże nie mogą sprowadzać się do określonego światopoglądu czy kierunku filozoficznego, nawet najszerszej pojętego, gdyż inaczej nie byłoby mowy o otwartości. Myszę, że odpowiedniego słowa użył historyk brytyjski Hugh Seton-Watson pisząc w tym kontekście o europejskiej *mystique*. Słowo to, trudne do przetłumaczenia, dobrze oddaje ulotny sens tego, o co tutaj chodzi, a więc czegoś, co jest bardziej określone niż umiejętność racjonalnej dyskusji wokół problemów i racjonalnego ich rozwiązywania, a jednocześnie mniej określone niż gotowy produkt takiej umiejętności, czyli światopogląd. Jest to również coś, co nie ma charakteru wyłącznie geograficznego, lecz także duchowy; coś, co nie sprowadza się do instytucji politycznych czy związków kontraktowych między jednostkami, społecznościami i państwami. Ale z drugiej strony — napisał Seton-Watson — jest to coś na tyle potężnego, że warunkuje ono istnienie pojedynczej jedności, a przynajmniej warunkowało „przez ponad dwieście lat”. Na pytanie czy w przyszłości polityczna i ekonomiczna jedność może istnieć bez owego poczucia duchowego związku brytyjski historyk odpowiedział: „Owszem, lecz pociągnie za sobą wielkie koszty i chyba nie potrwa długo.” Seton-Watson nie sprecyzował i sprecyzować nie mógł, na czym polega kulturowy consensus oparty na europejskiej *mystique*. Wśród jej przybliżeń wymienił ideę cywilizacji chrześcijańskiej (*Christiandom*) jako wspólnoty narodów, której nie należy mylić z chrześcijaństwem jako religią (*Christianity*); ta zresztą znajduje się bez wątplenia w fazie rehytkowej w Europie Zachodniej. Seton-Watson, dodajmy, nie negował zupełnie roli religii, która, w jego opinii, jest „nadal wielką siłą” podtrzymującą w mocy ideę europejskości.

Łatwo dostrzec, że jakkolwiek Seton-Watson, a także większość innych autorów piszących na te tematy, postępują nadzwyczaj ostrożnie w wyciąganiu wniosków uogólniających o naturze europejskości,

to wkraczają oni na teren, który zwolennik popperowskiej koncepcji społeczeństwa otwartego będzie omijał uznając go za wysoce niebezpieczny. Grozi to bowiem — jak będzie się obawiał — zbyt dalekim odejściem od formalnego i proceduralnego określania consensusu, a w konsekwencji do nadmiernego ograniczenia otwartości. Łatwo również zauważyć, iż obawy takie będą trudne do zrozumienia dla kogoś, kto nie podziela interpretacji Poppera (a kogo z pewnością ten ostatni musiałby zakwalifikować do kryptozwolenników społeczeństwa zamkniętego): dlaczego — pytałby on — idee konstytuujące *Christiandom*, traktowane jako zasady regulatywne, miałyby zagrażać funkcjonowaniu wolności w społeczeństwie? Byłby on raczej skłonny sądzić, że to lekceważenie tych idei przyniesie gorsze skutki społeczeństwu otwartemu niż ich kultywowanie. Między popperystą, a jego przeciwnikiem powstać musi zatem w tym momencie konflikt stanowisk. Popperysta postawi zarzut, iż określanie natury consensusu europejskiego w kategoriach *Christiandom* lub jakiegokolwiek analogicznej przesądza coś, co powinno być otwarte: wszak ani przeszłość Europy nie da się bez reszty sprowadzić to tej formuły, ani tym bardziej przyszłość, która nie zawiera żadnego celu, a więc daje szansę wielu możliwościom. Z kolei adwersarz koncepcji Poppera zarzuci jego zwolennikowi, że albo jest on barbarzyńcą, który przy każdej wypowiedzanej przez siebie opinii stawia się poza historią i odrzuca mądrość jej dziedzictwa, albo jest intelektualnym tchórzem, który wie dobrze co temu dziedzictwu zawdzięcza, ale nie ma odwagi przyznać się do tego.

4. Sytuacja stanie się jeszcze bardziej skomplikowana, jeśli weźmiemy jakieś ważne treści, które ukształtowały europejską (zachodnią) świadomość, a za którymi stały zarówno *Christiandom* jak i wpływ tradycji helleńskiej i żydowskiej. Pierwszą z nich niech będzie — cytując Roberta Spaemanna z jego wystąpienia w Castel Gandolfo — „idea tego co bezwarunkowe”, która tak wielką rolę odegrała w zachodniej metafizyce, teologii, teorii prawa, nauce. Idea, z oczywistych względów, będzie dla popperystów mocno wątpliwa, i to w każdej z wymienionych dziedzin, również w nauce. Druga idea to historyczny wymiar człowieka, a więc przekonanie, że tożsamość człowieka wykracza poza życie jednostkowe i ma głębokie źródła w historii zbiorowości, co sprawia, że jego związki z życiem społecznym nie podlegają łatwej modyfikacji ani tym bardziej wymianie. Popperyci

na taki wniosek z pewnością nie przystaliby, widząc w nim auto-
krytyczny nakaz pozostawiania przez jednostkę w obrębie jednej
zbiorowej tożsamości i jednej tradycji kulturowej. Tymczasem koncep-
cja Poppera, jak pisał o niej z uznaniem John Gray, zakłada
„konwencjonalność i zmienialność podstawowych struktur społecz-
nych”, co tym samym niezwykle ułatwia ustalenie przez jednostkę
związków, jakie pragnęłaby z nimi mieć.

Ale prawdziwy kłopot w komunikacji zaczyna się w momencie,
kiedy jedna strona twierdzi, iż idee konstytuujące duchowe pod-
stawy kultury zachodniej są zagrożone. Może ona na przykład
dowodzić, że zanikowi ulega poczucie tego, co bezwarunkowe,
absolutne i uniwersalne oraz że zaczyna dominować niewiara w war-
tość tego, co ma się do zaoferowania: racjonalizm, który powstał
na gruncie przekonania o istnieniu tego, co bezwarunkowe, z czasem
odkrywa swoją niemoc i sam się unicestwia. Do pewnego stopnia
zwolennicy takiego stanowiska mogą rozwijać tę myśl, jaką w roku
1935 wypowiedział Edmund Husserl w czasie swojego sławnego
wykładu „Filozofia a kryzys człowieczeństwa europejskiego” mó-
wiąc o „zmęczeniu ducha europejskiego. Sukcesy myślenia naukowego
i technicznego, mówił Husserl, podważyły filozoficzną pewność sie-
bie człowieka europejskiego, co spowodowało przesunięcie się jego
zainteresowań; coraz mniej absorbował jego uwagę *Umwelt* sfery
duchowej, a coraz bardziej natura; coraz mniej ostateczne pytania,
a coraz bardziej doraźne sprawy praktyczne ograniczone do konkret-
nego miejsca i czasu. Taka postawa czyniła go niezdolnym do
odkrycia szerszego i uniwersalnego celu, jakiemu służyła owa du-
chowa jedność zwana Europą. Motyw „zmęczenia” pojawia się
też u późniejszych autorów ubolewających nad zmianami świado-
mościowymi współczesnego Europejczyka. Poczucie uniwersalizmu
było wszak jeszcze do niedawna czymś oczywistym dla kultury
europejskiej i wywodziło się, między innymi, z chrześcijańskiej idei
transcendencji nieredukowalnej do kulturalnych przejawów wiary
religijnej. Europa potrafiła z wielkim sukcesem rozpowszechnić — mi-
mo sprzeciwu ze strony niezachodnich kultur — uniwersalizm nauki
i technologii, a jednocześnie okazała się mało skuteczna nie tylko
w rozpowszechnianiu, ale nawet w utrzymaniu na własnym kulturo-
wym terenie uniwersalizmu metafizycznego — wiary w bezwarunkowe
podstawy prawdy.

Podobne rozumowanie można przeprowadzić wykazując zmiany w świadomości historycznej współczesnej Europy. Cywilizacja techniczna i wpływ myślenia naukowego również przyczynił się do podważenia poczucia historycznej przynależności i ciągłości zbiorowego doświadczenia. Miejsce horyzontu historycznego zajmuje typowy dla naszych czasów subiektywizm we wszystkich swoich odmianach; Daniel Bell określał to hedonizmem, Christopher Lasch narcyzmem, Lionel Trilling i Charles Taylor etyką autentyczności. Niezależnie od całościowej oceny tego subiektywizmu i jego ewentualnych zalet, w jego następstwie współczesność dysponuje zdecydowanie krótszą pamięcią historyczną: całe obszary kultury przeszłości znajdują się poza naszą świadomością w tym sensie, iż przestały one uczestniczyć w formowaniu naszego widzenia rzeczywistości (na przykład, dramatycznemu osłabieniu uległa recepcja antyku, jeszcze do niedawna stanowiąca kanon wykształcenia). Tego typu procesom sprzyja rozpowszechniający się model edukacji, kultura masowa, a także — co jest być może szczególnie symptomatyczne dla naszych czasów — tak zwana kultura wyższa, wliczając w to sztukę i szeroko rozumianą humanistykę.

Nie da się dać jednoznacznej wykładni związku, jaki mógł zachodzić między idea tego co bezwarunkowe i poczuciem historycznej ciągłości z jednej strony a ustrojem politycznej otwartości z drugiej. Ważne jest jednak, że zwolennik społeczeństwa otwartego nie będzie właściwie w stanie podjąć tych wątków, jakie znajdujemy w uwagach Husserla o kryzysie czy u innych autorów trapienymi podobnymi obawami. Wbrew nazwie, istnieje pewien rodzaj spraw i problemów — i to o zasadniczym znaczeniu — które dla obrońcy społeczeństwa otwartego będą niepojęte. W najlepszym razie taki obrońca będzie mógł zabrać głos, jeśli da się wykazać, iż zanik obu wspomnianych idei ma związek z otwartością bądź zamkniętością na przykład, że obie idee wprawdzie grożą usprawiedliwieniem wszelkich form nietolerancji, ortodoksji czy autorytaryzmu (taka ich ocena jest raczej standardowa wśród zwolenników otwartości), ale ich przesadne osłabienie rodzi też problemy. Można więc przekonująco dowodzić, iż w sytuacji braku poczucia tego co bezwarunkowe i przy krótkiej pamięci historycznej dochodzi do powstania nowej formy społecznej homogenizacji, a więc fenomenu, który dzięki otwartości miał zostać raz na zawsze zlikwidowany. Otwartość wszak ma sens wtedy, jeśli

tworzy warunki dla twórczych sporów między światopoglądami; zmienia się jednak w swoje przeciwieństwo, gdy likwiduje zarówno zapotrzebowanie na spory, jak i sposoby ich prowadzenia. Obie idee były zaś czynnikiem stymulującym takie zapotrzebowanie i nadającym sporom sens, jak również dostarczającym środków na ich prowadzenie. W każdym razie pewne jest, iż nie groziły one homogenizacją na taką skalę, na jaką grozi ich usunięcie z powszechnej świadomości.

Zwolennik społeczeństwa otwartego w sensie popperowskim być może byłby więc skłonny zgodzić się z takim argumentem, choć zapewne nie spowodowałoby to zasadniczej reinterpretacji otwartości i opatrzenia jej warunkami innymi niż formalne i proceduralne. Jaka bowiem może być jego odpowiedź na argumenty biorące za punkt wyjścia tezę o kryzysie tych idei, które warunkują istnienie społeczeństwa otwartego, a które on ignoruje? Może on oczywiście odpowiedzieć, iż rzeczy mają się zupełnie odwrotnie, ale, jeśli nie ma to być arbitralne założenie stałego optymizmu — coś w rodzaju oświeceniowej *quasi*-religijnej wiary w postęp — to powinien tę wypowiedź opatrzyć dodatkowym wyjaśnieniem. Nie ma wszak żadnej konieczności, by optymizm był zawsze uprawniony, a mówienie o kryzysie okazywało się zawsze przedwcześnie. Sam Popper wyznawał, a właściwie wyznaje ciągle (gdyż mowa o jego stosunkowo niedawnym tekście) taki właśnie generalny optymizm wierząc w zdolność wolnych jednostek żyjących w otwartym społeczeństwie do rozwiązywania problemów.

Innym sposobem zminimalizowania argumentów jest odwołanie się do swoistej konieczności historycznej. Można więc dowodzić, iż to, co odczytuje się jako oznaki kryzysowe — subiektywizm, tymczasowość związków między ludźmi, anonimowość, prowizoryczność zobowiązań, zanik poczucia ciągłości, spadek wiary w istnienie tego, co bezwzględne, itd. — to efekty nieuchronnych procesów historycznych, które być może mają swoją stronę negatywną, ale mają też pozytywną. Mogą się one nam nie podobać, ale wynikają one z ogólnych prawidłowości pozostających poza naszą kontrolę (na przykład, rozwój techniki, rozpowszechnienie się idei egalitaryzmu, itd.). Mówienie o kryzysie — brzmi dalsza część repliki — odwołuje się do stałych kryteriów, a właśnie to jest wątpliwe. Nowe czasy wymagają nowych kryteriów; trzymanie się starych nie tylko jest anachroniczne i prowadzi do tworzenia fikcyjnych hierarchii wartości, ale stawia nas

w niebezpiecznie antagonistycznej pozycji wobec toczących się procesów. Zapatrzeni w kryteria, które się przeżyły możemy zapragnąć odwrócić bieg spraw, a wtedy będziemy występować przeciw społeczeństwu otwartemu, stając się zagrożeniem dla wszystkich jego osiągnięć, lecz bez wielkiej szansy naprawienia jego wad.

Łatwo zauważyć, iż w tych wszystkich kontrargumentach — niezależnie od ich słuszności — nie ma właściwego podjęcia problemu, lecz raczej jego zminimalizowanie lub unieważnienie. Kontrargumenty brzmiałyby tak samo bez względu na to, czy zmiany opisywane przez zwolenników teorii kryzysu miałyby miejsce czy też nie, i bez względu na to, czy byłyby głębokie czy tymczasowe. Rozstrzygnięcie tych kwestii wydaje się być niemożliwe w obrębie teorii społeczeństwa otwartego (o ile, jak stwierdzono powyżej, nie da się ich sprowadzić do dychotomii zamknięcia i otwarcia). Widać również wyraźnie, że teoria ta zawiera również pewne założenia, które nie mieszczą się w pojęciu otwartości, są dość kontrowersyjne i wymagają albo aktu wiary, albo zupełnie innego uzasadnienia. To właśnie przy pomocy tych założeń unieważnia się tezę o kryzysie kultury. Mowa tu o historycznym optymizmie, o odwoływaniu się do nieuchronności dziejowej, o relatywnej równowadze między cechami negatywnymi a pozytywnymi, o zdolności społeczeństwa otwartego i ludzi w nim żyjących do rozwiązywania wszystkich problemów, jakie ono stawia, itd. Jeśli zaś dodamy do tego obserwację, że kontestowanie tych założeń spotyka się często z oskarżeniem o chęć likwidacji otwartości i powrót do społeczeństwa zamkniętego, opartego na organicyzmie, tabu i magii, to wyciągnąć musimy wniosek, iż teoria popperowska nie obejmuje swoim zakresem refleksji nad własnymi podstawami i ograniczeniami. Innymi słowy, jest to koncepcja dogmatyczna.

Bardzo ładnie

Spółeczeństwo jako dom towarowy

Dokonywanie wyborów bywa bolesne, lecz nieuniknione. Ta nieznośnie banalna prawda towarzyszyła zachodniej filozofii politycznej od samego początku. Podstawowe pytanie, jakie owa filozofia zadała u swoich źródeł — a brzmiało ono: jak należy zorganizować życie społeczności — pozostawało w ścisłym związku z pytaniem o cele, jakie ta społeczność winna wybrać w procesie budowania ładu politycznego. Ujmując to inaczej, było to pytanie o podstawowe kryteria dobrego i złego wyboru celów: skąd wnosimy, że jeden wybór bywa lepszy od drugiego oraz w jaki sposób przekonamy tych, którzy sądzą inaczej. Wiadomo powszechnie — i nie było to również tajemnicą dla starożytnych — że jedynie w świecie politycznych fantazji znika ryzyko podjęcia błędnej decyzji, a także usunięta zostaje przykreść, jaka jest naszym udziałem, gdy wybór jednej wartości odbywa się kosztem drugiej (na przykład, gdy decydujemy się budować ustrój maksymalnie sprawiedliwy i szybko odkrywamy, iż ma on niedostatek miłosierdzia). We wszystkich formach porządku ludzkiego realnie istniejących, niezależnie od stopnia ich doskonałości, sama natura rzeczy a także logika ludzkiego zachowania zmusza nas do poświęcenia jednych dóbr po to, by osiągnąć inne. Najoczywistszym sposobem ułatwiającym polityczne i społeczne procedury selekcji tych celów było odnalezienie powszechnie obowiązującego kryterium wyboru. Przekonaniu o istnieniu takiego kryterium towarzyszyła nadzieja, że jeśli zostanie ono odkryte i zrozumiane, doprowadzi do tego, iż ludzie będą zwykle wybierali to co słuszne i że w ten sposób towarzyszące wyborom przykreści staną się mniej dotkliwe. Wierzone, że takie kryterium mogłoby służyć jako ogólna wskazówka dla jednostek i grup uczestniczących w życiu politycznym, a nawet, o ile byłoby prawdziwe, dla wszelkich przyszłych organizatorów politycznych ustrojów.

Myśliciele starożytni mieli stosunkowo proste (przynajmniej w ogólnej formule) rozwiązanie tego problemu. Dowodzili oni — a chodzi tu przede wszystkim o Platona i Arystotelesa — że istnieje obiektywna hierarchia dóbr, i że w związku z tym państwo — w takim zakresie, w jakim jest to dla niego możliwe — winno dążyć do dobra najwyższego. Polityka służyć miała zatem realizacji najwyższych celów moralnych. Arystoteles pisał o niej w *Etyce nikomachejskiej*, iż była „nauką naczelną i najbardziej kierowniczą”, która „używa do swego celu wszystkich innych umiejętności praktycznych, a ponadto rozstrzyga o tym, co należy czynić, a czego zaniechać”; „cel jej musi obejmować cele wszystkich innych, tak że cel ten musi być najwyższym dobrem człowieka.” Poznanie tego celu było zatem „rzeczą wielkiej wagi”, a filozofów politycznych porównywał do „luczników, którzy mają cel przed oczyma” (1094a-b). Dla myślicieli starożytnych państwo przypominało konstrukcję architektoniczną, w której dobro najwyższe, stanowiące zwieńczenie i organizującą zasadę, stanowiło przedmiot dążenia ciała rządzącego; promieniowało ono na inne dobra niższego rzędu, które z kolei same funkcjonowały jako kryteria wyboru w niższych i węższych dziedzinach życia politycznego.

Od początku było wszakże jasne, że owo kryterium jest wysoce kontrowersyjne. Dialog Platona *Państwo* — dzieło stanowiące najpełniejszą ilustrację teorii o polityce służącej dobru najwyższemu — odczytany został przez wielu jako dowód dyskwalifikujący owo kryterium i pokazowy przykład okropności, do których prowadzi konsekwentne zastosowanie do polityki kategorii dobra najwyższego. Sam autor — wypada zauważyć — również uświadamiał sobie, że przetłumaczenie ideału etycznego na procedury praktyczne pociąga za sobą z konieczności brutalny gwałt na istniejącym tworzywie społecznym. Nie ma więc w tym niczego zagadkowego, iż w ciągu historii myśli politycznej wzrastała liczba tych, którzy zdecydowali się odrzucić tak rozumiane kryterium jako niebezpieczną iluzję stojącą w sprzeczności z podstawowym doświadczeniem politycznym. W każdym razie jest znamienne, że już w tym samym momencie, kiedy wprowadzono do teorii politycznej kategorię najwyższego dobra, dostrzeżono zagrożenia, jakie z tym krokiem się wiążą, a wśród ostrzegających byli również filozofowie, którzy owo kryterium wprowadzili. Wskazywali oni na złożoność związków między etyką a polityką, a także zaczęli zastanawiać się nad środkami, przy pomocy

których politycy i teoretycy mogliby zminimalizować niebezpieczeństwo wprowadzania w życie nieprzemyślanej, niedojrzałej czy wręcz fałszywej koncepcji owego kryterium. Platon i Arystoteles uważali bowiem, iż nie tylko brak wszelkich celów moralnych był katastrofalny dla polityki; rozumieli też wagę zagrożenia, jakie brało się z narzucenia społeczeństwu bądź to kryterium błędnego, bądź takiego, które choć słuszne, skazane było na degenerację w sytuacji, gdy dalecy od ideału władcy zetknęli się z nierozwiązywalnymi dylematami dalekiego od ideału społeczeństwa.

Do pewnego stopnia można by napisać dzieje całej historii zachodniej myśli politycznej jako ciągu prób zmagania się właśnie z tym pytaniem: jak ustalić podstawowe kryterium celów politycznych oraz jakich winniśmy użyć środków zabezpieczających, aby zneutralizować potencjalną represywność ustalonego kryterium; jak uczynić je bardziej elastycznym, bardziej ludzkim i bliższym autentycznemu doświadczeniu politycznemu, tak aby pomagało ludziom dokonywać słuszych i korzystnych wyborów; co zrobić, aby jasność oraz czytelność kryteriów ładu politycznego nie hamowała ludzkiej inicjatywy, nie prowadziła do zniewolenia ani nie rozgrzeszała struktur krzywdzących ludzi. Udzielane odpowiedzi często się wykluczały. Niektórzy teoretycy dowodzili więc, iż owo kryterium winno pochodzić z natury, co dałoby mu status nieomyślności; inni utrzymywali, że wywodzić się ono powinno z ustaleń konwencjonalnych, aby łatwo było je zaadoptować do tych potrzeb ludzkich, które sami ludzie uważają za najautentyczniejsze. Niektórzy twierdzili, iż kryterium musi być maksymalnie ogólne i abstrakcyjne, nie dające przywileju żadnemu interesowi grupowemu czy jednostkowemu; inni stali na stanowisku przeciwnym argumentując, iż winno ono być konkretne, wywiedzione z rzeczywistych tradycji danej wspólnoty czy narodu i wyrażające jej unikalną zbiorową tożsamość. Niektórzy sądzili, iż najlepiej nadającą się do ustalenia owego kryterium była niewielka grupa wyróżniająca się mądrością i cnotliwością, grupa, która z racji swych zalet winna odgrywać rolę duchowej i moralnej arystokracji; inni głosili pogląd, iż najlepszym, choć oczywiście nie absolutnie doskonałym, sędzią w wyborze wartości jest większość obywateli i dlatego opowiadali się za ustrojem demokratycznym. Istnieli filozofowie, którzy pokładali zaufanie w niezmiennych elementach ludzkiej natury, takich jak powszechnie obecne poczucie użyteczności; istnieli

też inni, którzy wierzyli bardziej ludzkiemu otwarciu na zmianę i z tego powodu za czynnik rozstrzygający uznali ewolucję. Powyższej liście daleko do kompletności i można bezpiecznie przewidywać, iż będzie ona w przyszłości wzbogacona o nowe hipotezy.

Liberalna utopia

Zbadajmy teraz jedną pozycję z powyższej listy. Różni się ona od innych tą istotną cechą, że zbliża się maksymalnie do poglądu, iż nieprzyjemna strona wyboru celów politycznych może zostać radykalnie ograniczona; w pewnym sensie neguje się tu ową banalną konstatację o nieuniknioności trudnych wyborów, którą zaczął się niniejszy wywód, a która, jak stwierdzono, towarzyszyła pierwszym refleksjom nad naturą politycznego ładu. Pogląd ten głosi, iż da się zbudować lub przynajmniej wyobrazić ustrój, w którym ludzie nie musieliby wybierać tego, co im nie odpowiada, gdyż istniałby nieskończony i powszechnie dostępny zestaw dóbr, ideałów czy sposobów życia, z których każda jednostka mogłaby bez ograniczeń wybrać to, co odpowiada jej szczególnym dążeniom. Taki ideał ładu politycznego, co łatwo dostrzec, zakłada istnienie świata obfitości, gdzie ludzie nie muszą ani dokonywać poświęceń, ani doznawać zawodów.

Teoria, która zrodziła ową koncepcję polityczną wywodzi się z tradycji liberalnej, a szczególnie z liberalnego założenia o absolutnym prymacie jednostki nad społecznością. Ogromna większość liberałów odrzuciła platoński czy arystotelesowski pogląd, iż prawodawca-filozof winien ustalić (lub odkryć) cel etyczny, różny od celów indywidualnych i nadrzędny wobec nich. Sądzieli oni, że jeśli państwu da się przypisać jakąś funkcję moralną, to winna ona być zawsze poddawana procesowi weryfikacji przez autonomiczne decyzje jednostek; funkcja ta natomiast nie miałaby mocy unieważniania decyzji jednostkowych. W niektórych teoriach równało się to stwierdzeniu, iż indywidualne poczucie przyjemności i bólu (zwane użytecznością) stanowi ostateczny i nieredukowalny probierz zasadności politycznego ładu. Teoria, która będzie przedmiotem niniejszych rozważań, stanowi skrajną wersję powyższego przekonania: mówi ona, że jednostki są nie tylko jedynymi sędziami, ale również jedynymi uprawnionymi twórcami etycznych i politycznych kryteriów; budując

instytucje w społeczeństwie winniśmy dlatego świadomie wyeliminować to, co od czasu Platona i Arystotelesa stanowiło samą istotę polityki — stałe poszukiwanie kompromisu między dobrem jednostki a dobrem państwa. Omawiana teoria głosi, iż istnieją pewne warunki, przy których tego rodzaju kompromis staje się w skali powszechnej niepotrzebny.

Jako egzemplifikacja takiego porządku politycznego niech służy fragment znanej książki Roberta Nozicka *Anarchy, State, and Utopia*, gdzie autor przedstawia ramy systemowe utopii. Ustrój taki będzie się składał z utopii, z wielu różnych i odmiennych wspólnot, w których ludzie żyją na różne sposoby w różnych instytucjach. Pewne rodzaje wspólnot będą atrakcyjniejsze dla jednych ludzi, a inne dla innych; wspólnoty będą powstawać i obumierać. Ludzie będą opuszczać jedne na rzecz innych lub spędzać całe swoje życie w tej samej. Utopia... to miejsce, gdzie ludzie posiadają wolność łączenia się w dobrowolne związki w celu dążenia czy urzeczywistniania własnych koncepcji dobrego życia w idealnej społeczności, ale gdzie nikt nie będzie mógł narzucić innym swojej wizji utopijnej. ... Jeśli koncepcje muszą być wypróbowane w praktyce, to winno istnieć wiele społeczności próbujących różne sposoby na życia. Proces filtrowania, proces eliminowania społeczności, który dopuszczają nasze ramy systemowe jest niezmiernie prosty: ludzie próbują żyć w rozmaitych społecznościach, a porzucają lub nieco modyfikują te, które im się nie podobają (uznają za błędne). Niektóre społeczności zostaną porzucone, inne będą walczyły o przetrwanie, inne ulegną rozbięciu, inne będą rozkwitać, zwiększając liczbę członków i zostaną powielone gdzie indziej. Każda społeczność musi zdobyć i utrzymać dobrowolne przywiązanie swoich członków. Żadnego modelu nie wolno narzucać wszystkim, a do wykształcenia się jednego modelu dojdzie wtedy i tylko wtedy, jeśli każdy dobrowolnie zdecyduje się żyć zgodnie z owym modelem społeczności. ... Jeśli jakaś osoba uzna pewną społeczność za nieodpowiednią, nie musi decydować o niej w życie w niej.

W zakończeniu swojej książki Nozick podkreśla, iż ów „model ... konstruowany po to, by można było wybrać to, co się chce” nie jest czystą fantazją. Ramy systemowe utopii są, jak twierdzi, „równoważne państwu minimalnemu”, to znaczy porządkowi, który wyłonił się nie z wizjonerskiej wyobraźni utopisty, ale stanowi produkt ścisłego filozoficznego wnioskowania. Państwo minimalne dla niego, to „pań-

two moralnie preferowane, jedyne państwo moralnie zasadne, jedyne do przyjęcia." Nazwanie go utopią nie oznacza zmniejszenia jego wartości praktycznej czy wyjaśniającej. Chodzi po prostu o to, by przydać mu „blasku ... pobudzić serca i nakłonić ludzi do walki czy poświęcenia", aby „ludzie stanęli na barykadach pod jego sztandarami." Tak się po prostu zdarzyło, iż owo moralnie preferowane państwo „jest tym, które najlepiej urzeczywistnia utopijne aspiracje rzesz marzycieli i wizjonerów. Zachowuje ono to, co możemy przejąć z tradycji utopijnej i otwiera resztę tej tradycji dla naszych indywidualnych dążeń. ... Czy państwo minimalne, ramy systemowe dla utopii, to nie jest wizja inspirująca?"

Ten obraz świata, który jest wystarczająco obszerny, aby obejmował możliwie najwięcej ideałów, wspólnot i sposobów życia, zbudowany jest na założeniu, iż żadne pojedyncze kryterium, a w istocie żaden skończony zbiór kryteriów etycznych nie może oddać sprawiedliwości mnogości ludzkich dążeń; z tego powodu, jedynym możliwym rozwiązaniem musi być otwarcie świata na wszystkie kryteria i odrzucenie wszelkich politycznych i duchowych autorytetów, które uzurpowałyby sobie prawo do wywyższania czy deprecjonowania pewnych ludzkich ideałów, przez co zmierzałyby do ograniczenia celów, spośród których jednostki mogłyby dokonywać wyboru. Tak przedstawiony świat można porównać do gigantycznego domu towarowego, gdzie osiągalne są wszelkie dobra i gdzie ludzi nie zmusza się do kupowania tego, co jest aktualnie modne bądź zalecane przez jakąś instytucję autorytatywną. Nie ma żadnej etycznej hierarchii, która nakazywałaby producentom, co mają produkować, a klientom mówiła, co mają kupować. W tak wielkim domu towarowym istnieją dobra dla hedonistów i spirytualistów, dla Żydów i muzułmanów, dla niepiśmiennych poszukiwaczy rozkoszy i dla wyrafinowanych intelektualistów; byłaby tam pornografia i Pismo Świąte, Platon i komiksy, komunizm i *laissez-faire*. Żadna grupa ani żadna jednostka nie zostałaby pozbawiona możliwości dążenia do tego, co uzna za warte dążenia. Muzułmanów nie zmuszano by do przyjęcia wiary chrześcijańskiej, homoseksualistom nie kazano by wchodzić w związki małżeńskie z osobami przeciwnej płci, mistycznym mnichom nie przeszkadzano by w poszukiwaniu absolutu, a chciwym materialistom nie przypominano by na każdym kroku o Kazaniu na Górze.

Metafora ogromnego domu towarowego oddaje również trafnie to, co na temat ładu politycznego sądzi Milton Friedman, a co zawarł on w licznych, choć rozproszonych uwagach. System, jaki popiera główny amerykański ekonomista, nazywa kapitalizmem, lecz określenie to odnosi się w jego koncepcji do ustroju, który bliższy jest „systemowym ramom utopii” Nozicka niż światu Adama Smitha czy F.A. Hayeka. Cechą najistotniejszą kapitalizmu Friedmana jest jego różnorodność oraz otwartość. Ustrój nie tylko owe cechy posiada, ale ma zdolność ich maksymalizowania. Rozwój kapitalizmu polega bowiem na stwarzaniu coraz większej przestrzeni dla nowych dóbr i idei. Friedman stwierdza wyraźnie, iż nie chodzi mu o system, którego naczelną zasadą jest tak zwana „kapitalistyczna etyka”. Takie etyczne uzasadnienie ustroju z konieczności ograniczyłoby jego otwartość i uczyniło mniej zróżnicowanym. Innymi słowy, narzucenie społeczeństwu tradycyjnie pojmowanej etyki kapitalistycznej przypominałoby platońsko-arystotelesowską procedurę ustalania ogólnego kryterium moralnego dla ładu politycznego — rzecz jasna, mniej rygorystycznego, bardziej elastycznego i bardziej zgodnego z mnogością ludzkiego doświadczenia niż to, jakie proponowali greccy myśliciele. Nie zmienia to faktu, iż byłoby to mimo wszystko kryterium, które w ostatecznej instancji jest zasadą arbitralną, a więc represywną. Kapitalizm nie powinien być ustrojem, gdzie spełnienie osiągają tylko ludzie akceptujący surową etykę kapitalistyczną (taką, jaką znajdujemy u Benjaminą Franklina) o jakiej pisał Max Weber w swojej głównej pracy o związkach między protestantyzmem a kapitalizmem); powinien on przyciągać również tych, którzy wyznają inne etyki, a zwłaszcza tych, których tradycyjnie uznawano za obcych z punktu widzenia dominujących ideologii: Żydów, homoseksualistów, ekscentryków, itd. Friedman sądzi wręcz, że te mniejszości, które obawiają się dyskryminacji winne w swoim własnym interesie opowiedzieć się za kapitalizmem, jako że jest to jedyny ustrój, który nie zabroni im dążenia do realizacji własnych ideałów.

Friedmana wizja najlepszego porządku pokrewna jest minimalnemu państwu Nozicka i wywodzi się z filozofii głęboko antyetycznej, antyautorytarnej, antyabsolutystycznej. Pojęcie państwa minimalnego oznacza w praktyce likwidację państwa za wyjątkiem prostych funkcji ochronnych. Główny strumień życia płynie — jak się uważa — poza polityką, wbrew teorii platońsko-arystotelesowskiej,

według której niemal wszystko stanowiło politykę, to znaczy dotyczyło dobra *polis*. Odrzucenie polityki umożliwia, według Friedmana, zredukowanie stopnia przymusu, jaki inherentnie tkwi w każdej organizacji, a szczególnie w państwie. Polityczne procedury wybierania celów oraz metod ich realizacji z konieczności prowadzą do tego, że wszyscy, którzy pragną podjąć inną decyzję nie mają innej możliwości, jak poddać się dominującej władzy politycznej, lub w najlepszym razie próbować znaleźć jakiś kompromis z wolą większości. W każdym przypadku ich wolność wyboru ulega znacznemu ograniczeniu. Kiedy jednakże polityczne metody zastąpimy mechanizmami kapitalizmu i kiedy wspólnoty przejmą układ wielkiego domu towarowego, wtedy nie będzie już potrzeby stosowania środków przymusu. Wtedy różnorodność, jaka wyłania się z tego układu, kładzie kres potrzebie jakichkolwiek ustępstw na rzecz przykrej logiki politycznych przetargów. Jak pisze Friedman, taki ustrój „dopuszcza wielką różnorodność. Stanowi on, mówiąc językiem politycznym, system proporcjonalnego przedstawicielstwa. Każdy człowiek może, by tak rzec, głosować na kolor krawata, jakiego pragnie i otrzyma go; nie musi brać pod uwagę tego, jaki kolor wybierze większość i dostosować się do tego, jeśli okaże się być w mniejszości.” W innym fragmencie Friedman pisze: „Jeśli nie podoba mi się to, co robi moja lokalna społeczność, czy to w zakresie usuwania śmieci, czy podziału administracyjnego, czy szkolnictwa, wtedy mogę przenieść się do innej lokalnej społeczności ... Jeśli nie podoba mi się to, co robi mój stan, mogę przenieść się do innego. Jeśli nie podoba mi się to, co narzuca mi mój rząd centralny, pozostały mi jeszcze inne alternatywy w tym świecie zawistnych narodów.”

Libertarianie i anarchiści

Warto zauważyć, iż bogactwo wyborów, jakie charakteryzuje społeczeństwo liberalne, dostrzegł już w starożytności Platon. Takim społeczeństwem była dla niego demokracja, ustrój jak „pstry płaszcz malowany we wszystkie możliwe kwiatki ... urozmaicony wszelkimi możliwymi obyczajami” (*Rep.* 557c). Platon brzmi niemal jak czytelnik Nozicka, gdy nazywa ten ustrój „bazarem ustrojów” (557d), z którego jednostki mogą wybrać ten, jaki uważają za najbardziej

odpowiadający im szczególnym gustom. W epoce nowożytnej i współczesnej taki obraz idealnego społeczeństwa pojawia się do pewnego stopnia u anarchistów i niektórych socjalistów o anarchistycznych skłonnościach. W *Ideologii niemieckiej* młodemu Marksowi marzył się wyntem, gdzie można być myśliwym rano, rybakiem po południu, panterzem wieczorem, a krytykiem literackim w nocy. U starszego Murksa podobnych anarchistycznych słabości nie znajdziemy wiele, a najbardziej znana pochodzi z tego fragmentu *Krytyki programu gotajskiego*, w którym przewiduje on, iż przyszłe społeczeństwo „będzie mogło napisać na swoich sztandarach: od każdego według zdolności, każdemu według potrzeb.” Dzieło księcia Kropotkina *Współczesna nauka a anarchizm* zawiera następujący opis ideału społecznego: *Anarchiści pragną społeczeństwa, w którym wewnętrznych związków między jego członkami nie regulują ani prawa, ani władze — czy to narzucone czy pochodzące z wyboru — lecz wzajemne uzgodnienia między członkami tego społeczeństwa i suma społecznych obyczajów i nawyków — nie spetryfikowanych prawem, rutyną czy przesądem, ale ciągle rozwijających się i podlegającym ciągłym udoskonaleniom, zgodnie z rosnącymi wymogami wolnego życia, inspirowanym postępow władzy, wynalazczości i stałym rozszerzaniem sfery wyższych ideałów. Nie będzie więc żadnych organów kierowniczych. Żadnego rządu nad człowiekiem przez człowieka; żadnej krystalizacji czy bezruchu, lecz stula ewolucja — taka, jaką widzimy w Naturze.*

Wśród współczesnych wizji tego typu dobrym przykładem może być „List otwarty do Leszka Kołakowskiego” angielskiego socjalisty E. P. Thomsona (opublikowany w brytyjskim czasopiśmie *The Socialist Register* w roku 1973): *Skoro źródła władzy będą łatwo dostępne, niektórzy mężczyźni i niektóre kobiety być może zdecydują się wybrać życie w ujednoczonych wspólnotach, usytuowanych na wzór klasztorów cystersów w miejscach obdarzonych przez naturę szczególnym pięknem, gdzie można połączyć zajęcia rolnicze, wytwórczość oraz zajęcia intelektualne. Inni będą woleli różnorodność oraz tempo życia miejskiego, które odzwierciedla pewne cechy miasta-państwa. Jeszcze inni będą woleli życie w odosobnieniu, a wielu będzie wybierało przemiennie każdy z trzech rodzajów życia. Uczeni będą śledzili dysputy różnych szkół, w Paryżu, Dżakarcie czy Bogocie.*

Nozick i Friedman zdawali sobie oczywiście sprawę z pokrewieństw łączących anarchizm z libertarianizmem (którym to terminem

określa się często teorię świata maksymalnie zróżnicowanego). W wywiadzie dla *Playboya* Friedman przyznał to wprost życząc anarchi-
tom sukcesów oraz chwając ich za to, że wskazują ludziom właściwy
kierunek. Nozicka i Friedmana z jednej strony a anarchistów z dru-
giej łączyło wspólne i, jak się wydaje, słuszne założenie. Wszyscy
oni mieli rację uważając, że świat o większej mnogości posiada
mniej problemów, które należy rozstrzygać w procesie negocjacji,
natomiast w świecie, w którym panuje niedostatek, trzeba nieustan-
nie podejmować trudne i zawsze niedoskonałe decyzje, wywołujące
wśród tych, których dotyczą wrażenie arbitralności oraz poczucie
frustracji. *Polis* Platona i Arystotelesa była z pewnością świa-
tem niedostatku, gdzie istotną rolę odgrywały zasady dystrybucji;
we współczesnym kapitalizmie natomiast, jakkolwiek odległy jest
on od ideału maksymalnej różnorodności, nie odczuwa się tak pilnie
konieczności konstruowania do wszystkiego politycznych procedur.
Ktokolwiek odwiedził któryś z wielkich domów towarowych w kra-
jach zachodnich oraz widział państwowe sklepy we Wschodniej
Europie pod rządami komunistycznymi, gdzie obowiązywały ściśle
reguły dystrybucji tworzone zarówno przez sprzedających jak i kupu-
jących, ten dostrzeże oczywistą prawdziwość założenia, jakie przy-
jmują teoretycy libertarianizmu. Ale różnica między współczesnymi
amerykańskimi teoretykami państwa minimalnego a anarchistami jest
nie mniej istotna niż podobieństwo. Friedman i Nozick podziwiali
system ekonomiczny, który dla Kropotkina, Marksa i innych stan-
owił materializację niegodziwości. Amerykańscy libertarianie na-
tomiast twierdzą, iż wszelka poprawnie sformułowana teoria oraz
doświadczenie historyczne każą wskazać na kapitalizm jako na je-
dyny system, który jest zdolny do stworzenia niezwykle wysokiego
stopnia różnorodności. To, co dla anarchistów stanowiło je-
dynie mglistą wizję przyszłego porządku, dla libertarianów jest
kwestią oczywistych faktów. Anarchistów wypadałoby zatem uznać
z punktu widzenia kapitalistycznego libertarianizmu albo za nie-
zdolnych do urzeczywistnienia swojego ideału, albo za winnych
błędного mniemania, iż ich celów da się osiągnąć środkami socja-
listycznymi, albo wręcz niemądrych, gdyż odrzucających instytucje
kapitalistyczne, jedyne, które — jak twierdzą ich obrońcy — dys-
ponują możliwością przekształcenia marzenia anarchistów w rze-
czywistość.

Rozdwojony światopogląd

Stwierdzenie, że libertarianizm proponuje skuteczny sposób zminimalizowania uciążliwości związanych z wyborem i zneutralizowania represyjności, jaka z natury rzeczy tkwi w procedurach politycznych, nie oznacza wcale, iż zaproponowane rozwiązanie jest bez zarzutu. Stało się ono przedmiotem wielu krytyk, z których przynajmniej pewne wydają się uzasadnione. Warto zwłaszcza przyjrzeć się jednemu kontrargumentowi, który w opinii piszącego te słowa posiada moc szczególną.

Mieszkaniec silnie zróżnicowanego świata libertarnego posiadać musi dwa światopoglądy — jeden, który wiąże go z własną wspólnotą, a drugi, który nakazuje mu wspierać różnorodność jako ogólną zasadę całego społeczeństwa. Musi być on zatem zarówno człowiekiem zakorzenionym w konkretnej kulturze — Żydem, muzułmaninem, katolikiem, Europejczykiem, komunistą — a jednocześnie oddanym wyznawcą libertarnej wielokulturowości. Musi więc być zarówno zamknięty w pewnej tradycji kulturowej, jak i otwarty oraz tolerancyjny wobec wszystkich tradycji.

Czy takie połączenie jest możliwe — wypada zapytać. Na tak postawione pytanie musi paść odpowiedź — dlaczego nie? Przecież wielu z nas to przykłady takiego połączenia. Niemal każdy z nas ma światopogląd szerszy i węższy, co — jak należy sądzić — nie powinno być się źródłem moralnej czy intelektualnej schizofrenii. Gdybyśmy szukali modelu dla takiego społeczeństwa, to odpowiednim byłaby konferencja lub, jeszcze lepiej, klub dyskusyjny; w społeczeństwie takim, podobnie jak w klubie dyskusyjnym, obowiązywałaby zasada, że muzułmanie, chrześcijanie, ateści, komuniści i inni wymienialiby argumenty, przyglądając się krytycznie światopoglądom cudzym i własnym; każdy zachowałby własną węższą przynależność wspólnotową, ale każdy byłby jednocześnie szanowany jako równoprawny uczestnik dyskusji i każdy broniłby ogólnych reguł wymiany zdań w społeczeństwie-klubie dyskusyjnym. Do pewnego stopnia właśnie taki model stanowił w oczach klasycznych liberałów, na przykład dla Johna Stuarta Milla, miniaturę zdrowego ładu politycznego. Jeśli krytyczny rozum uznamy za główną siłę twórczą cywilizacji, to całkowicie naturalną staje się sytuacja istnienia wielu różnych światopoglądów, prowadząca do sporów i zmuszająca wyznawców do ciągłego pod-

dawania próbom własnych przekonań, do wprowadzania modyfikacji, korekt i nowych idei, itd. Klasyccy liberałowie wierzyli w ewolucję mądrości społecznej i mieli nadzieję, że ścieranie się racji wytworzy z czasem kulturowe zmieszanie — najlepsze lekarstwo na krótkowzroczność światopoglądowych prowincjonalizmów.

Czy nadzieje, jakie liberałowie wiązali z ewolucją były uzasadnione to problem, który z bieżącym wywodem nie ma związku. Istotne jest natomiast to, że ich koncepcja społeczeństwa jako klubu dyskusyjnego odbiega zasadniczo od utopii Nozicka oraz od obrazu kapitalizmu u Friedmana. Libertarna wizja społeczeństwa, które dostarcza wystarczająco wiele przestrzeni dla każdego światopoglądu i każdego sposobu życia, byłaby trudna do pojęcia dla liberałów klasycznych. Ich zamiarem nie było wcale ofiarowanie przestrzeni dla małych grupki i ekscentrycznych ideologii. Chodziło im raczej o to, aby wzmocnić te grupki oraz przedstawicieli tych ideologii na tyle, by mogły podważyć wszystko co wsteczne i przestarzałe w zastanych obyczajach czy instytucjach. Różnorodność nie była dla nich stanem nieagresji, ale sposobem ciągłego wywoływania nowych konfliktów, w wyniku których nowoczesne struktury miały stale wypierać struktury tradycyjne, a na gruzach starych filozofii i utrwalonych społecznych stereotypów miał powstawać coraz nowy consensus.

Twórcza rola wszechobecnych konfliktów nie narzucała klasycznym liberałom rozdarcia światopoglądowego. Liberał nie tylko nie miał dwóch sprzecznych lojalności — jedną wobec własnej grupy, a drugą wobec ludzkości, ale skłonny był je utożsamiać. Wierzył, że każda nowa grupa ekscentryków-dysydentów walczących ze starą władzą i ze starymi autorytetami — kobiety, niewolnicy, zniewolone narody — reprezentowała całą ludzkość i prowadziła walkę w jej imieniu oraz w jej interesie, przyczyniając się w dłuższej perspektywie do poszerzania zdolności poznawczych ludzkich umysłów oraz do zwiększania obszaru wiedzy. Poparcie dla sprawy kobiet było dla Johna Stuarta Milla czymś nieodróżnialnym od poparcia dla sprawy postępu, to znaczy dla sprawy całej ludzkości. Logika klubu dyskusyjnego wymagała, aby kobiety i inne uciskane grupy uzyskały prawo wyrażenia swoich opinii, a to, jak ufano, miało wpłynąć na ogólną treść społecznego dyskursu i zmienić jego formę.

Utożsamienie lojalności węższej i szerszej, wspólnotowej i ogólnoludzkiej, które każdej formie sprzeciwu wobec większości przydawało

rangę wkładu w dynamikę postępu, implikowało również pewną koncepcję kultury. Liberalowie interpretowali kulturę hierarchicznie. Do pewnego stopnia można powiedzieć, iż odwrócili oni tradycyjną hierarchię konserwatystów. Proces ewolucji miał wskazywać, które elementy struktury społecznej były anachroniczne — te umieszczano na niższych szczeblach — a które zawierały ziarna przyszłości i zasługiwały na wyższe miejsca w kulturowej hierarchii. Herezje przedkładano zatem nad ortodoksje, dysydentów nad myślicieli głównego nurtu, mniejszości nad większościami, ateistów nad fideistów. Obalenie sojuszu tronu i ołtarza oraz zbudowanie demokracji nie stworzyło harmonijnej równości między społecznościami. Pojawiły się nowe siły represji i nowe ośrodki władzy, łamiące zasady egalitaryzmu, na których oparta była demokracja; dlatego liberalowie sympatyzowali z odruchami sprzeciwu wobec nowych autorytetów, oczekując, iż kolejne przejawy ekscentryzmu i odszczepieństwa podważą demokratyczną tyranie i wezmą w swoje ręce ogólnoludzkie dzieło rozszerzania wolności.

Współcześni libertarianie mają trudniejsze zadanie niż dziewiętnastowieczni liberalowie w kwestii dwóch światopoglądów i dwóch lojalności. Prawdą jest, że do tego problemu nie wydają się oni przywiązywać większej wagi, lecz nawet pobieżne przyglądnięcie się ich teorii wystarczy, aby stwierdzić, że świat libertarny nie dopuszcza utożsamienia dwóch stanowisk. Pierwszy rodzaj lojalności — ten, który wiąże jednostkę z utopią Nozicka czy kapitalizmem Friedmana — wynika z akceptacji zasady równości. Nie tylko wszystkie grupy są równe — w tym sensie, iż żadna władza moralna, intelektualna czy polityczna nie może narzucić im swojego kryterium wyboru (co oczywiście nie ma nic wspólnego z równością ekonomiczną), ale nie powinien zaistnieć żaden konflikt, a nawet żaden spór między grupami, ponieważ równałoby się to ingerencji w ich porządek wewnętrzny. Cały sens różnorodności polega właśnie na neutralizacji wszystkich prób tego typu i na umożliwieniu każdej jednostce odnalezienia miejsca bezpiecznego przed ingerencją grup silniejszych. Świat Nozicka czy Friedmana nie miał zwycięzców w sporze o idee, gdyż skonstruowany został właśnie po to, by nie dopuścić do zwycięgów zwycięstwa. Nie istnieją, by użyć przykładu Friedmana, autorytatywnie złe i dobre krawaty, a zatem niepotrzebne są dyskusje, które miałyby prowadzić do kompromisów w podobnych kwestiach.

Wszyscy niezadowoleni z dostępnych propozycji organizacyjnych, moralnych czy światopoglądowych mogą stworzyć nową grupę, równoprawną innym, lub liczyć na to, iż spontaniczny rozwój doprowadzi kiedyś do powstania takiej społeczności, która odpowiadać będzie ich szczególnym preferencjom.

Nie znaczy to oczywiście, że świat libertarny jest całkowicie neutralny wobec wartości i że nie zawiera on żadnych aksjologicznych presupozycji. Najoczywistsze i najważniejsze z nich — nienaruszalność własności prywatnej oraz wolność negatywna — zostały przejęte z doktryny klasycznego liberalizmu. To zaś pociąga za sobą pewną formę etycznej dyskryminacji, co w tym przypadku równa się odrzuceniu systemów, które nie uznają własności prywatnej oraz głoszą cele moralne ograniczające wolność jednostkową. Logicznie rzecz biorąc, winno to uzasadniać bardzo stanowcze kryterium etyczne. Zakładając nienaruszalność własności prywatnej oraz autonomię jednostki nie tylko wszak sprzeciwiamy się alternatywnym hierarchiom moralnym (na przykład, socjalistycznej), ale bronimy pewnej szczególnej hierarchii: główną rolę odgrywają w niej własność prywatna oraz autonomiczna jednostka jako wartości pierwotne skoordynowane z innymi wartościami wtórnymi, co w całości tworzy złożony system etyczny. Oznacza to również akceptację pewnych społecznych norm oraz historycznie zinternalizowanych form zachowania, umożliwiających funkcjonowanie tego systemu w konkretnych społecznościach. Taki punkt widzenia jest charakterystyczny dla współczesnych neokonserwatystów; nie jest on jednak typowy dla libertarian, a przynajmniej nie dla tych, którzy podpisują się pod zasadą różnorodności jako zasadą naczelną. Jakkolwiek są oni wrogami etyk nieoliberalnych i oddani sprawie prywatnej własności oraz autonomii ludzkiej jednostki, powstrzymują się, w obrębie stworzonych przez siebie światów, od prowadzenia sporów, w świetle których ich rozwiązanie uważane by było za jedno z wielu konkurencyjnych. Skłonni są raczej uważać, że udało im się pokonać pozornie niekonkluzywne spory na temat tego, jakie wartości winny zostać uznane za pierwotne. Ich argument brzmi tak: jeśli uznamy nienaruszalność prywatnej własności oraz autonomię jednostki, uzyskamy możliwość osiągnięcia innych wartości, nawet tych, które tradycyjnie wydawały się być sprzeczne z liberalną hierarchią; odwrotny porządek nie jest możliwy. Milton Friedman pisał we *Free to Choose*; „Społeczeństwo, które stawia równość ...

przed wolnością nie zdobędzie ani równości, ani wolności. ... Natomiast społeczeństwo, które postawi wolność na pierwszym miejscu uzyska, jako korzystny produkt uboczny, zarówno więcej wolności, jak i więcej równości." To samo rozumowanie stosuje się nie tylko do równości, ale również do innych wartości.

Rzecz ujmując ściśle, powyższe stanowisko nie jest tożsame z kulturowym relatywizmem. Zwolennicy libertarianizmu nie mówią, że jest on równie dobry jak autorytaryzm; nie mówią oni nawet, że komunizm stanowi rozwiązanie tak samo arbitralne jak demokracja, ani że etyka chrześcijańska to w równym stopniu kwestia indywidualnych preferencji jak etyka lesbijska. Dają jednak do zrozumienia, że orientacje nielibertarne skorzystają na przyjęciu pierwotnych wartości libertarnych jako podstawy ogólnego systemu instytucjonalnego. Taką akceptacją — jak twierdzą — nie zmusi rzeczników tych orientacji do poczynienia istotnych doktrynalnych ustępstw. Komunizm może być moralnie odrażający i politycznie niebezpieczny, lecz enklawa komunistyczna może bardzo dobrze istnieć w obrębie Wielkiego Społeczeństwa, które będzie obejmowało również inne enklawy grup nielibertarnych, przy założeniu, że wszystkie z nich uszanują ogólne zasady systemowe. Kulturowy relatywizm, czy kulturowa ślepota stają więc zatem prawdopodobną konsekwencją tak pojętego Wielkiego Społeczeństwa. Aby dać przykład: komunista zdecyduje się przystąpić do porządku libertarnego wyłącznie z powodu obietnicy, iż nie będzie go zmuszało do odstąpienia od swoich poglądów; zawierzy on tej obietnicy tak długo, jak długo będzie przekonany, iż wartości libertarne tkwiące u podstaw państwa minimalnego nie będą narzucane jego doktrynie i jego wspólnoty; jeśli będzie podejrzewał, że owe wartości zostaną przejęte przez jakąś konkretną kulturę i organicznie z nią sprzęgnięte, to z pewnością nie przyjmie oferty przystąpienia do Wielkiego Społeczeństwa; będzie on się słusznie obawiał, że ogólne ramy ustrojowe mogą zostać wykorzystane, poprzez presję kulturową, przez jakąś grupę przeciw innym grupom; musi mieć pewność, że wszystkie społeczności, w równym stopniu co jego własna, będą traktowane neutralnie z punktu widzenia naczelnych wartości, jeśli tylko respektowane są one przez owe społeczności. Kulturowy relatywizm — mimo że nie stanowi koniecznego teoretycznego założenia — musi więc w końcu objawić się jako powszechna praktyka porządku libertarnego. Bez niego należałoby dokonać rozróżnień na te grupy,

którym wolno, i na te, którym nie wolno wejść do Wielkiego Społeczeństwa, w zależności od tego, czy akceptują one nienaruszalność własności prywatnej, autonomię jednostki, a także wszelkie konsekwencje stąd wynikające. Taka procedura jest oczywiście uprawniona (stanowiąc kolejny wariant tego zabiegu, który rozpoczęli Platon i Arystoteles, a dzisiaj akceptują ją, między innymi, liberałowie o skłonnościach konserwatywnych), lecz musi być uznana za zabójczą dla tego rozwiązania, które pierwotnie obiecywali zwolennicy zasady różnorodności.

Drugi rodzaj więzi, jaki dopuszcza libertarianizm zachodzi między jednostką a społecznością, w której ona żyje: społecznością etniczną, religijną, zawodową, itd., z których każda ma w sposób naturalny strukturę hierarchiczną. Katolik, muzułmanin, Żyd, homoseksualista, feminista, wszyscy oni wchodzą w pewne grupy lub rodząc się w nich są uprawnieni do przyjęcia jakiejś formy hierarchii i jakiejś formy władzy. Ten wniosek wynika z istoty Wielkiego Społeczeństwa. Ale ponieważ każda kultura kieruje się swoim poczuciem prawdy, każda grupa czerpie swoją rację istnienia z promowania i urzeczywistniania systemu etycznego, który uznaje za prawdziwy i moralnie obligujący. To właśnie stanowiło przyczynę, dla której grupy zdecydowały się wejść w porządek libertarny: przyjęły one jego reguły po to, aby mieć więcej wolności dla rozwoju swojej kultury. Wśród jej wyznawców może oczywiście dojść do rozbieżności w jej określeniu, lecz owe rozbieżności dotyczą modyfikacji hierarchii; nie zmiierzają one i nie mogą zmiierać do usunięcia wszelkiej hierarchii, o ile oczywiście celem nie jest zupełna likwidacja wspólnoty.

Libertarianin stoi zatem wobec następującego dylematu: akceptuje on równość wszystkich prawd i wszystkich systemów przyjętych przez wszystkie społeczności pozostające w obrębie Wielkiego Społeczeństwa; jednocześnie akceptuje on pewną hierarchię moralną własnej wspólnoty. Kierują nim zatem dwie rozbieżne tendencje: jedna, która zmusza go, by zachowywał się tak, jakby wszystkie normy były względne i jakby stanowiło rzecz niewłaściwą oraz niebezpieczną dążenie do prawdy powszechnej; druga, która czyni go wyznawcą jakiegoś szczególnego zespołu poglądów uważanych przez niego za prawdziwsze i lepsze od poglądów propagowanych przez inne społeczności. Z jednej więc strony dostrzega on, używając wyrażenia Nozicka, „inspirującą wizję” w wielokulturowości i jest skłonny „stać na

hurykadach”, by rozpowszechnić jej przesłanie; z drugiej, wybiera on pewną kulturę wraz z wbudowanym w nią mechanizmem moralnej i intelektualnej dyskryminacji wobec innych kultur.

Diagnoza Platona

Która z tych dwóch więzi jest silniejsza? W jaki sposób konflikt między nimi bywa zwykle rozwiązywany? Który z dwóch światopoglądów zawładnie świadomością jednostek?

Klasyczną odpowiedź na to pytanie znajdujemy u Platona w jego analizie społeczeństwa pluralistycznego, który, jak pamiętamy, określił on za pomocą metafory wielobarwnego płaszcza. Oto jak charakteryzuje on człowieka libertarnego:

Mysli prawdziwej nie przyjmuje i nie dopuszcza jej do swojej twierdzy, gdyby mu ktoś powiedział, że jedne przyjemności rodzą się na tle pożądań pięknych i dobrych, a drugie na tle złych, i jednym się należy oddawać i szanować je, a drugie poskramiać trzeba i ujarzmiąć. On zawsze na to trzęsie głową, że nie, i powiada, że wszystkie są podobne i wszystkie trzeba szanować równo. ... [I] tak sobie żyje z dnia na dzień, fulgując w ten sposób każdemu pożądaniu, jakie mu się nadarzy. Raz się upija i upaja się muzyką fletów, to znowu pije tylko wodę i obchudza się, to znowu zapala się do gimnastyki, a bywa, że w ogóle nic nie robi i o nic nie dba, a potem niby to zajmuje się filozofią. Często bierze się do polityki, porywa się z miejsca i mówi byle co, i to samo robi. Jak czasem uczucie zazdrości jakimś wojskowym, to rzuca się w tę stronę, a jak tym, co robią pieniądze, to znowu w tamtą. Ani jakiegoś porządku, ani konieczności nie ma w jego życiu, ani nad nim. On to życie nazywa przyjemnym i wolnym, i szczęśliwym, i używa go aż do końca. ... [To ktoś] kto jest za równością praw. ... [T]o jest człowiek wielostronny i pełno w nim różnych charakterów, piękny jest i mieni się różnymi kolorami; podobnie jak tamto państwo, tak i ten człowiek. Niejeden i niejedna gotowa mu tego życia pozazdrościć, takie mnóstwo w nim obuczają przykładów na ustroje państwowe i charaktery (Rep. 561b-e).

Jeśli zastosujemy to, co mówi Platon w powyższym fragmencie do naszego problemu, otrzymamy następujący argument. Platon wydaje się dowodzić, iż z dwóch opisanych poprzednio lojalności, pierwsza okazać się silniejsza i w końcu wyeliminuje drugą. Jednostka miesz-

kająca w społeczeństwie libertarnym straci szybko związki łączące ją z tym co wspólnotowe i przestanie odczuwać przynależność do społeczności żydowskiej, katolickiej, protestanckiej, czy jakiegokolwiek innej, uznając, iż żaden system norm wspólnotowych nie jest prawdziwszy od innego. Wszystkie światopoglądy i filozofie, podobnie jak wszystkie barwy z metafory Platona, będą wydawać się równoprawne, to znaczy równie atrakcyjne, a jednocześnie równie dowolne. Człowiek libertarny istotnie urzeczywistniłby marzenie anarchistów i stałby się religijnym poetą rankiem, ateistycznym filozofem po południu, a pracowitym mieszczaninem wieczorem; to jednak byłoby możliwe tylko dlatego, że nie byłby on żadną z tych osobowości, nie miałby ani zrozumienia, ani afektu dla kulturowych hierarchii, jakie wiążą się z każdą z nich. Ale Platon wydaje się twierdzić coś więcej. Daje on do zrozumienia, że triumf mentalności libertarno-egalitarnej nad wszystkimi kulturowymi hierarchiami jest możliwy tylko dlatego, że owa mentalność jest całkowicie pozbawiona pozytywnej treści. Stanowi ona triumf siły nihilizmu w najbardziej elementarnym sensie tego słowa. „Inspirująca wizja”, jaką Nozick przypisał libertarnej utopii, okazuje się przy bliższym poznaniu blichtrzem, za którym nie stoi żadna filozoficzna prawda. Stanowi ona ilustrację intelektualnej entropii. Myślicielom dziewiętnastowiecznym umysłowość liberalna wydawała się być produktem ewolucji i kulminacją rosnącej racjonalności rodzaju ludzkiego. W przeciwieństwie do nich Platon interpretuje umysłowość libertarną jako produkt dezintegracji, która pozbawiła ją autentycznej mocy sądzenia, a w istocie jakiegokolwiek związku z kategorią prawdy.

Zastosowanie argumentu platońskiego do współczesnego kultu różnorodności w społeczeństwach liberalnych nie wydaje się zabiegiem ekstrawaganckim. Wśród zwolenników Platona, na przykład z grona straussistów takich jak Allan Bloom, argumentacja ateńskiego filozofa jest powielana niemal w stanie czystym. Z klasycznych przemysłów korzystają również tacy filozofowie jak Alasdair MacIntyre, którzy w oparciu o tradycję arystotelesowsko-tomistyczną próbują zwalczać współczesne przekonanie o równości kultur i obronić wartość hierarchii. Jeszcze łatwiej znaleźć przykłady libertarnych słabości, antycypowanych przez starożytnych krytyków demokracji, we współczesnym języku politycznym występującym zarówno w uczonych dysertacjach, jak i w żargonie ideologów. Wymieńmy choćby pojęcie „kul-

ture", jedno z ulubionych w liberalnym dyskursie i w tej chwili także poza nim; jak zauważył Alain Finkielkraut pojęcie to straciło pierwotny sens i oznacza albo coś represyjnego, albo całkowicie konwencjonalnego i subiektywnego jak moda. W każdym przypadku zakłada się, iż nie wolno pod żadnym pozorem wyciągać z konkretnej kultury bardziej ogólnych wniosków i próbować doszukiwać się jej uniwersalnego sensu. Jest zadziwiające, że współcześni prorocy różnorodności, którzy nie przestają mówić o białych, czarnych, Europejczykach, nie Europejczykach, mężczyznach, kobietach, itd. jako o wspólnotach kulturowych, jednocześnie powstrzymują się od dialogu na temat wartości tego, co członkowie owych grup — na przykład, Żydzi, muzułmanie, konfucjaniści, katolicy, liberałowie, konserwatyści — wniesli do wspólnego dziedzictwa ludzkości; taka ocena spotkałaby się z zarzutem rasizmu, seksizmu czy kulturowego imperializmu. Platon byłby z pewnością dumny ze słuszności swoich przewidywań, gdyby żył w dzisiejszych czasach i widział, że jedyny konflikt wywołujący emocje, na jaki pozwala ideologiczny klimat współczesności, dotyczy równości kultur. Konflikt ten potwierdza jego diagnozę. Jeśli to, co wszystkie kultury wnoszą do wspólnego dziedzictwa, posiada taką samą rangę oraz jeśli jednostce nie wolno oceniać porządku politycznego w kategoriach bardziej uniwersalnej hierarchii kulturowej, to narzuca się wniosek, iż z punktu widzenia owego porządku konstytuujące go kultury są bezwartościowe: nic, co one oferują, nie może stać się jego udziałem i odgrywać rolę bardziej zasadniczą. Jeśli zaś kultura (duże K) całego ładu libertarnego składa się z bezwartościowych kultur (małe k), to sama Kultura (duże K) musi być również bezwartościowa. Płaszcz, który miał być wielobarwny okazuje się czarnym szarym.

Spróbujmy jednak uczynić problem nieco trudniejszym i przyjrzymy się argumentowi kogoś, kto nie wyznaje libertarianizmu w wersji doktrynerskiej. Za przykład niech służy koncepcja (Johna Graya), brytyjskiego filozofa liberalno-konserwatywnego, który otwarcie dystansuje się od nihilistycznych presupozycji nieograniczonej otwartości politycznego ładu. W swoim Latham Memorial Lecture sprzed kilku lat (opublikowanym między innymi w jego ostatniej książce *Post-Liberalism*, London: Routledge 1993) bronił on zasadniczego składnika różnorodności. We współczesnych społeczeństwach — powiedział w swoim wykładzie — nie istnieje „moralna solidarność”;

występujące różnice kulturowe nie tylko uniemożliwiają ją, lecz wręcz czynią dążenie do niej czymś niebezpiecznym. Gray nie przyjął tezy Friedmana czy Nozicka, że lekarstwem na różnorodność jest więcej różnorodności oraz że wadliwość istniejących do tej pory kryteriów politycznego wyboru zniknie w momencie, kiedy usuniemy wszelkie kryteria. Jego rozwiązanie polega na tym, że „jesteśmy nadal w stanie czerpać z zasobów innego rodzaju solidarności — tej, która łączy ludzi cywilizowanych, praktykujących różne tradycje, lecz odczuwających wspólnotę we wrogości wobec państw totalitarnych oraz współczesnych ruchów krzewiących nowe barbarzyństwo.”

✓ Sądzę, że pogląd Graya nie unieważnia platońskiego argumentu, iż Kultura składająca się z równych sobie kultur jest pusta. Gray wydaje się twierdzić, iż jest ona pusta tylko w sensie, że nie zawiera moralnego consensusu. Podkreśla on jednak, że nie jest ona pusta pod innym względem: wspiera się ona, według niego, na consensusie cywilizacyjnym. Pogląd Graya jest jednak nieprzekonujący z kilku powodów. Przede wszystkim, niepotrzebnie zgadza się on na tezę, iż zachodnia cywilizacja nie posiada wspólnej moralnej więzi oraz że z tego powodu jest bezużyteczne próbować spierać się o istotę owej więzi. Ta teza, popularna wśród entuzjastycznych głosicieli zasady różnorodności, prowadzi z konieczności do kulturowego relatywizmu, i nie da się nic zrobić, by tej nader kłopotliwej konsekwencji, przy istniejących założeniach, uniknąć. Ale Gray nie jest kulturowym relatywistą, ponieważ — jak pokazuje cytowany fragment — rozróżnia on między tymi, którzy należą do wspólnoty cywilizacyjnej oraz barbarzyńcami, którzy jej zagrażają. Pozostaje jednak niejasne, na jakiej podstawie ufundowana jest różnica między „moralną solidarnością”, której, jak się twierdzi, współczesny świat nie posiada, oraz „solidarnością” cywilizowanych ludzi, o której mówi się, że istnieje i że odróżnia owych ludzi od barbarzyńców. W jaki sposób da się utrzymać consensus cywilizacyjny nie odwołując się do moralności? Wydaje się, że postulowana różnica trudna jest do utrzymania, chyba że pod pojęciem solidarności cywilizacyjnej będziemy rozumieli nawyki i formy cywilizowanego zachowania, które umożliwiają harmonijne współistnienie wielu kultur. Ale w takim razie, można by zapytać, czy owe formy i nawyki, jakkolwiek ważne, stwarzałyby wystarczającą podstawę dla odróżnienia „ludzi cywilizowanych” od barbarzyńców.

Argument Graya jest jednak bardziej konkretny: jeśli my, ludzie różnych kultur, nie możemy się pogodzić co do norm pozytywnych, możemy przynajmniej uzyskać zgodę w kwestiach negatywnych, więc na temat tego, co odrzucamy jako zagrożenie cywilizacyjne. Wymienia on dwie siły, które mają nas w ten sposób jednoczyć — państwa totalitarne oraz ruchy nowego barbarzyństwa. Jeśli chodzi o pierwszego wroga, to historia ostatnich ośmiu dekad pokazała, iż owe państwa otrzymały wielkie i szerokie wsparcie ze strony wielu sił cywilizacyjnych, wliczając w to przedstawicieli libertarianizmu wrogich stanowczej amerykańskiej polityce zagranicznej. Upadek totalitaryzmu, którego świadkami jesteśmy dzisiaj (a który to system został już dawno i, zbytecznie dodawać, o wiele ze wcześniej pogrzebany przez wybitne umysły zachodniej cywilizacji) sprawy te jeszcze bardziej komplikują. Być może pojawią się jacyś potomkowie totalitaryzmu, ale identyfikacja ich będzie jeszcze trudniejsza zważywszy, że forma pierwotna totalitaryzmu — wydawałoby się, oczywista — nie połączyła ludzi w jednomyślnym potępieniu; w nowych warunkach ewentualny consensus antytotalitarny będzie więc odpowiednio trudniejszy do osiągnięcia. Co zaś dotyczy współczesnych ruchów neobarbarzyńskich, stajemy wobec podobnych trudności. Na podstawie innych wypowiedzi Graya można sobie wyobrazić, jakiego rodzaju niebezpieczeństwo ma on na myśli; można też — jak zachodzi to w przypadku piszącego te słowa — w pełni zgadzać się z jego diagnozą. Jednakże większość z tych ruchów działa pod szyldem kulturowej różnorodności, a w takim razie nie ma sposobu, abyśmy wszyscy wobec nich „odczuwali wspólnotę wrogości” pozwalającą potępić ich jako neobarbarzyńców.

Rozumowanie Graya nie wydaje się zatem przekonujące: albo „solidarność ludzi cywilizowanych” jest różna od „solidarności moralnej”, a wtedy jest ona powierzchowna czy wręcz pusta, co dowodzi słuszności argumentu Platona; albo owa solidarność nie jest pusta, a wtedy obejmuje ona również kryteria moralne. Jeśliby zachodził ten ostatni przypadek, to wrócilibyśmy z powrotem do problemu kryterium wyboru, co byłoby niemal równoznaczne z zarzuceniem różnorodności jako zasady organizującej ład polityczny.

Podsumujmy. Celem powyższych wywodów nie było potępienie różnorodności, ale raczej krytyka roszczenia, iż większa różnorodność likwiduje problem wyboru i potrzebę spierania się o moralny cel

porządku politycznego. Cena, jaką trzeba by zapłacić za realizację owego roszczenia, byłaby wyższa od kosztów nieustannego i najpewniej nie dającego się nigdy zakończyć poszukiwania kryteriów dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości oraz innych fundamentalnych wartości, którym instytucje winny służyć. Należy zatem odrzucić dychotomię stawiającą z jednej strony państwo totalitarne, ideologiczne lub teokratyczne, a z drugiej, libertarne państwo minimalne, moralnie i kulturowo sterylne; z jednej strony, gigantyczne więzienie, a z drugiej gigantyczny dom towarowy. Państwo Platona było z pewnością miejscem niezbyt przyjemnym do mieszkania. Czy jednak jego całkowite przeciwieństwo jest najlepszym ustrojem, jaki rozumny człowiek może sobie wyobrazić? Kto chciałby spędzić całe życie w centrum handlowym?

Przednowoczesność, postnowoczesność i ład liberalny

f

Tekst niniejszy jest analizą i porównaniem dwóch teorii społeczeństwa liberalnego sformułowanych przez dwóch wybitnych filozofów politycznych — Friedricha Hayeka i Johna Graya. Obaj wyróżniają się wśród innych przedstawicieli myśli liberalnej tym, że niechętni są abstrakcyjnemu i racjonalistycznemu liberalizmowi, a nawet widzą w nim zagrożenie dla porządku wolnościowego. Obaj wykazują pewne skłonności do konserwatyizmu, z tego powodu nie mieszczą się w nurcie dzisiaj dominującym. Porównanie tych dwóch koncepcji — których dzieli kilka dziesięcioleci — pozwoli pokazać, w jakim kierunku poszła myśl liberalnego konserwatyizmu, a w kwestii tej panuje w Polsce wiele nieporozumień. Przede wszystkim jednak celem tego porównania jest wskazanie, w jaki sposób obaj autorzy rozwiązują problem, który można by nazwać „niewystarczalnością liberalizmu”. Chodzi tu o prostą w gruncie rzeczy myśl, choć zbyt rzadko podnoszoną i jeszcze rzadziej analizowaną, iż ład liberalny nie reprodukuje warunków swojego istnienia i że jest w dużym stopniu dłużnikiem tego, co nieliberalne. W czasach triumfu liberalizmu o tej prawdzie się często zapomina, choć przez długi okres, od czasów Adama Smitha, towarzyszyła ona refleksji teoretycznej wielu jego kontynuatorów.

1. Ogólny schemat hayekowskiej koncepcji społeczeństwa — nazywanego za Adamem Smithem „wielkim” — wydaje się prosty. Jest to mianowicie społeczeństwo pluralistyczne, w którym consensus dotyczy jedynie środków, jakimi realizuje się cele, a nie samych celów; dlatego społeczeństwo takie nie aspiruje do wspólnego nadrzędnego ideału czy dobra, lecz składa się z grup posiadających własne partykularne dążenia; jest ono nomokracją, to znaczy ostateczną instancją rządzącą, stanowi tutaj prawo rozumiane jako zespół ogólnych i abstrakcyjnych reguł, nie służących interesowi żadnej konkret-

nej grupy ani nie mających doraźnej funkcji, lecz tworzących ogólne ramy, w których jednostki i grupy współdziałają ze sobą oraz rywalizują.

Prostota koncepcji wielkiego społeczeństwa jest jednak pozorna. Opisuje ona bowiem zjawisko dość szczególne, a ludzie zamieszkujący to społeczeństwo muszą posiadać specyficzną konstytucję i spełniać określone warunki. System hayekowski wyłania się bowiem i zmienia w procesie spontanicznej ewolucji, podczas której dokonuje się wolna i niezależna od bezpośrednich decyzji selekcja reguł i sposobów postępowania; zasada spontaniczności wytwarza właściwy temu procesowi efekt obecny w preferowanych typach zachowań, sposobie odbioru świata, rodzaju więzi społecznej, mechanizmach rozstrzygania konfliktów, itd. Powstała spontanicznie rzeczywistość społeczna jest znacznie bogatsza i bardziej różnorodna niż ta, jaką zrodzić by mógł świadomy wysiłek inżynierii społecznej. Dlatego z punktu widzenia racjonalności, jaka uzasadnia taką inżynierię, wiele w owym spontanicznie rozwijającym się kosmosie społecznym musi wydać się rzeczy i zjawisk trudnych do pojęcia; wiele w nim będzie przypadkowości, sprzeczności, pozornego chaosu, niecelowości, czy wręcz nierozumności.

Złożoność wielkiego społeczeństwa sięga głębiej niż ogólne wrażenie nieuporządkowania. Jego funkcjonowanie można opisać za pomocą określeń, które są w dużym stopniu rozbieżne, a których z pewnością nie dałoby się pogodzić, gdyby stosować kryteria rygorystycznego racjonalizmu. Tych rozbieżności konstytuujących porządek hayekowski jest kilka, z których trzy wydają się najistotniejsze.

Pierwsza z nich dotyczy roli jednostki. Z jednej strony Hayek był przeciwnikiem indywidualistycznego utylitaryzmu, a więc krytykował zarówno postawę jak i system, które z indywidualnego poczucia satysfakcji czyniły kryterium słuszności działań, a pod kątem tego właśnie kryterium oceniały rozwiązania społeczne. Charakterystyczne jest na przykład, że nadzwyczaj rzadko odwoływał się on do koncepcji uprawnień jednostkowych (*rights*), która jest istotną kategorią niemal wszystkich współczesnych teorii liberalnych. Kategoria ta nie dawała się łatwo pogodzić z hayekowską perspektywą, gdyż zachodziło podejrzenie, iż mogła prowadzić do indywidualizmu arbitralnego i kapryśnego. Z drugiej wszakże strony, był Hayek zwolennikiem postawy innowacyjnej. Od dawna zwracano uwagę na jej rolę w gos-

podarce rynkowej, ale Hayek przydał jej dodatkową rangę. Uważał, że cały postęp ludzkości dokonał się dzięki indywidualnym pomysłom i rozwiązaniom, które dzięki swojej użyteczności bądź z innych powodów zostały przejęte przez całe społeczności. U początku reguł i pomysłów kształtujących oblicze cywilizacji była zawsze jakaś indywidualna inicjatywa, przypadkowe odkrycie, błysk geniuszu, czy przejaw przekory bądź ekscentryczności, które jednakowoż zawsze oznaczały akt kontestacji, świadomej bądź nieświadomej, wobec istniejących reguł.

Druga rozbieżność dotyczy reguł rządzących wielkim społeczeństwem. Z jednej strony, podobnie jak większość klasycznych liberałów, podpisywał się Hayek pod charakterystyczną dla tej orientacji demologia. Krytykował więc filozoficznych i religijnych absolutystów, takich jak Platon, Arystoteles czy Św. Augustyn, wierzących w nienaruszalny i stały kanon idei moralnych oraz pragnących zamknąć społeczeństwo w takim systemie, który z tym kanonem byłby zgodny. Z drugiej wszakże strony miał on silną niechęć do radykalizmu moralnego i politycznego. Zmiany, jakie miały się dokonywać w wielkim społeczeństwie winny według niego przebiegać powoli. Twierdził, że zmieniając, modyfikując czy odrzucając jakąś obowiązującą wartość winniśmy za podstawę oceny uznać wszystkie pozostałe; nie wolno nam odrzucać całości norm lub ich większości ani stosować kryteriów radykalnie nowych czy dowolnie zmiennych.

Trzecia rozbieżność dotyczy roli i zakresu więzi wspólnotowych. Z jednej strony, zgodnie z ideą społeczeństwa wielkiego, Hayek był niechętny konserwatywnym koncepcjom wspólnoty. Wiązał je z archaicznym zjawiskiem plemienności, które nie mogło przetrwać w społeczeństwie opartym na handlu, bezosobowych i rozbudowanych związkach między ludźmi, przewadze funkcji nad statusem, dużej mobilności i rosnącego technicyzowania. Marzenia konserwatystów o odrodzeniu czy odbudowaniu takiej plemiennej wspólnotowości uważał dlatego za nierealne i szkodliwe. Z drugiej strony, Hayek wyobrażał sobie, że reguły będą w tym społeczeństwie przestrzegane w sposób nie do końca uświadomiony, a więc, że nie będzie odczuwana potrzeba zracjonalizowania każdej reguły, przedstawienia jej w formie wyartykułowanej i rozumowo uzasadnionej. Uważał zatem, iż przy całej abstrakcyjności wielkiego społeczeństwa wielką rolę w dyscyplinowaniu działań będą odgrywały czynniki, które nie tylko nie

wywodzą się z rozumnych ustaleń, ale których świadoma racjonalizacja prowadzić może najpewniej do ich likwidacji.

Niezależnie od ostatecznej interpretacji społeczeństwa hayekowskiego, jego neutralizm wydaje się być wykluczony. Wytwarza ono i kształtuje wyraźną postawę związaną w równym stopniu z konkretnymi światopoglądami, co ze sposobami ich tworzenia. Postawa taka — co należy podkreślić — jest niezwykle trudna. Jak wynika z poprzedniego wywodu, zasada się ona bowiem na praktycznym pogodzeniu rozbieżnych idei i skłonności: sprzeciwowi wobec kapryśnego indywidualizmu towarzyszy aprobata dla indywidualnej innowacji; krytyka klasycznej etyki absolutystycznej współwystępuje z chęcią do posłuszeństwa większości obowiązujących norm, które to posłuszeństwo staje się naszym udziałem również dzięki — odrzuconej przez Hayeka i innych liberałów — klasycznej nauce o moralności; niechęci wobec plemiennej wspólnotowości towarzyszy zaufanie do tego rodzaju reguł, które nie są do końca uświadomione i zrjonalizowane, takie zaś reguły istnieć mogą o tyle, o ile istnieje ów duch wspólnotowy.

Opisany rodzaj postawy jest zbyt określony, by dało się go pogodzić ze wszystkimi światopoglądami. Hayek pisał wręcz o „dyscyplinie wolności”, której surowość z pewnością musi doprowadzić do odrzucenia niektórych postaw i poglądów. Jest dyskusyjne — co już stwierdzono poprzednio — do jakiego stopnia mogliby się odnaleźć w tym systemie zwolennicy etyki absolutnej, myślący w kategoriach tego co bezwarunkowe. Na pewno nie utożsamialiby się oni z owym systemem, a nawet mogliby być traktowani jako jego przeciwnicy, lecz nie wydaje się, by istniał tu radykalny konflikt. Czynnikiem moderującym może być tu chyba hayekowskie prawo, wystarczająco stabilne, ogólne i niepodatne na grupowe interesy, by uzyskać częściowe poparcie od wszystkich przeciwników relatywizmu, wliczając w to zdeklarowanych absolutystów. Nie ulega natomiast kwestii, że śmiertelnymi wrogami wielkiego społeczeństwa będą wszyscy ci, którzy dowodzą, iż takie prawo istnieć nie może bądź, iż jest ono szkodliwe i należy je zwalczać.

Hayek zdawał sobie sprawę z zagrożeń, jakie dla wielkiego społeczeństwa niosą nowoczesne zmiany świadomościowe i nowoczesne koncepcje filozoficzne, wyraźnie nie współgrające z jego rozumieniem prawa: jako głównych patronów ruchów oraz koncepcji pod-

ważących zasadność wielkiego społeczeństwa i zagrażających jego istnieniu wymieniał Marksa i Freuda. Jest symptomatyczne, że obaj autorzy zainspirowali wiele orientacji, których jednoczącym hasłem naczelnym była dalsza emancypacja człowieka. Niechęć Hayeka do nich należy zatem interpretować jego przekonaniem, iż ideologia emancypacyjna nie jest wcale — wbrew pozorom — sojusznikiem otwartego społeczeństwa, lecz oznaką jego choroby. Tym samym prywatyzacja, a w gruncie rzeczy błędne przeświadczenie, iż otwartość systemu dokonuje się w procesie wyzwalania grup i jednostek, przeświadczenie, któremu hołdowała znaczna część liberałów i które dzisiaj jest elementem politycznego folkloru nowoczesności. ✓

Zgubne dziedzictwo Marksa — mające nadal wielką, a być może nawet rosnącą moc oddziaływania — przejawia się w poglądzie, iż prawo jest zawsze projekcją interesów jednej grupy przeciw innym. Ogólne reguły nie są więc nigdy neutralne wobec podmiotów społecznych, ale utrwalają dominację jednych nad innymi. Marks swój schemat stosował do klas, których walka miała stanowić podstawowe tworzywo historii, ale obecnie bywa on rozszerzany na inne grupy. Prawo interpretuje się więc jako instrument władzy bogatych, białych, mężczyzn, Europejczyków, heteroseksualistów, itd. Idea konfliktu klas, ras, płci, czy kultur została połączona ze szczególną interpretacją demokracji, z której wyciąga się wniosek, iż ustrój ten ma właśnie służyć wspomaganie roszczeń grup zmarginalizowanych i ułatwianiu ich wpływu na kształt prawa. Prawo staje się zatem terenem ścierania się rozmaitych interesów, gdzie przy optymalnej sytuacji może dojść do demokratycznej równowagi. Tę demokratyzację prawa, równającą się praktycznej likwidacji nomokracji, uznał Hayek za fenomen typowy dla współczesnych tendencji i wyjątkowo niebezpieczny. Dziedzictwo freudowskie natomiast dochodzi do głosu w rozmaitych koncepcjach i ruchach wolnościowych, skłonnych do traktowania instytucji politycznych czy reguł prawnych jako represywnych. Cała idea obyczaju i ładu prawno-moralnego bywa tym samym traktowana — nie jak chciał Hayek, za podstawę konstytucji wolności — ale jako zamach na autentyczność jednostkowego istnienia. Człowiek może być wolny walcząc z regułami prawnymi i przeciwstawiając swoją indywidualność abstrakcyjnym normom.

Surowe warunki, jakie stawia „dyscyplina wolności” przed człowiekiem żyjącym w wielkim społeczeństwie, nie tylko pozwalają

zidentyfikować jego wrogów, ale wskazują także na sojuszników. Wydaje się, iż pisząc o wielkim społeczeństwie Hayek odwoływał się do konkretnego doświadczenia historycznego z dziejów cywilizacji zachodniej. Jego dzieła — nie zapominajmy — były w dużym stopniu zdeterminowane zagadnieniem źródeł komunizmu i nazizmu oraz podstaw takiego ładu, któremu totalitaryzm nie groził. Materiałem, który umożliwił mu konceptualizację owego ładu wolności, była tradycja anglosaska, z której czerpał przykłady i wzory. Sądzę, że cała „dyscyplina wolności” jest zaczerpnięta z owej tradycji, a przynajmniej z jej pewnego odczytania, które znajdujemy u anglosaskich liberałów-konserwatystów, takich jak choćby Edmund Burke. Innymi słowy, można zaryzykować pogląd, iż człowiek hayekowski to istota ukształtowana lub, mówiąc dokładnie, potencjalnie podatna na takie ukształtowanie czy takie uczestnictwo w zbiorowości, jakie odkrywali w swojej tradycji anglosascy liberałowie-konserwatyści. To oni zwrócili uwagę na regulacyjną rolę ewolucji spontanicznej pozwalającej zharmonizować rozbieżne tendencje; oni pokazali, iż racjonalistyczne formuły są bezradne wobec owej tajemniczej równowagi, jaka takie społeczeństwo charakteryzuje; oni argumentowali, że wolność może istnieć i rozszerzać się tylko dzięki obyczajom i instytucjom, a nie wbrew im; oni także wskazywali z dumą na *common law* (co czynił zresztą często także sam Hayek) jako na przykład mądrości spontanicznej selekcji ogólnych reguł oraz ich trwałości. Zaznaczmy dla porządku, że zaistnienie podobnych systemów i wskazywanie na podobne przykłady ewolucji spontanicznej poza światem anglosaskim, a nawet poza światem zachodnim, nie przeczyło oczywiście koncepcji Hayeka, która nigdy nie miała charakteru nacjonalistycznego. Pokazywało ono jedynie, iż ów model anglosaski i anglosaskie doświadczenie opisane przez liberałów-konserwatystów dają się uogólnić.

2. U Graya spotykamy wiele wątków hayekowskich, a najważniejszym z nich jest koncepcja życia społecznego jako zbioru przekazywanych historycznie i ewolucyjnie modyfikowanych praktyk. Społeczeństwo jest przede wszystkim tworem historii, okoliczności dziejowych, przypadków, tradycji, procesów kulturowych, itd. Podobnie jak Hayek Gray sądzi, iż wszelkie teorie konstruktywistyczne nie tylko są bezradne wobec praktyki społecznej i nigdy nie oddadzą sprawiedliwości jej bogactwu, ale wpływają niszcząco na stworzone i wy-

pracowane struktury. W przekonaniu o niemożności uchwycenia tworzywa społecznego przez refleksję filozoficzną idzie on jeszcze dalej od Hayeka, bo uważa, iż refleksja taka nigdy nie może pełnić funkcji inspirujących czy kontrolujących wobec praktyki; może ona jedynie rozświetlać istniejące formy społecznej współpracy, obyczaje, instytucje czy tradycje.

Rola, jaką przypisuje Gray społecznym praktykom, jest tak wielka, iż hayekowska kategoria społeczeństwa wielkiego nie może mieć tutaj zastosowania. Skoro każde społeczeństwo jest tworem historycznych okoliczności, unikalnych w swojej przypadkowości i kulturowym kontekście, to nie może być mowy o jakimś powszechnym ładzie, nawet jeżeli miałby on formę tak spluralizowaną i liberalną jak Wielkie Społeczeństwo. Odpowiedniejsze dla koncepcji Graya byłoby używanie tutaj liczby mnogiej i mówienie o społeczeństwach, jako że poszczególne tradycje generują odrębne praktyki społeczne, nie przystające do siebie i nie dające się wyrazić w jednej filozofii czy ideologii. Dla określenia obejmującego wszystkie te rozmaite formy zbiorowego istnienia Gray używa pojęcia „społeczeństwa cywilnego” i definiuje je jako „sferę dobrowolnych stowarzyszeń, wymiany rynkowej oraz instytucji prywatnych, w obrębie których i poprzez które jednostki posiadające mocne, rozbieżne a niejednokrotnie rywalizujące ze sobą cele mogły współistnieć w pokoju”.

Charakterystyczne jest, iż pod pojęcie to podpadają również społeczeństwa nieliberalne, czy to z okresów poprzedzających rozpowszechnienie się filozofii liberalnej, czy to z obszarów niezachodniej i nieliberalnej kultury. Istota społeczeństwa cywilnego — zdolność grup o różnych celach do współistnienia w pokoju — nie wymaga ani demokracji, ani liberalizmu. Gray wskazuje na trzy warunki: brak państwa światopoglądowego, wolna wymiana w oparciu o własność prywatną oraz rządy prawa. W obrębie tych trzech zasad istnieje wielka ilość możliwości tworzenia społecznych porządków. Historia pokazuje, iż społeczeństwa takie istniały w monarchiach, cesarstwach, republikach, a nawet w autokracjach; istniały w epoce feudalnej jak i w nowożytnej; w Azji i w Europie; w cywilizacji judeo-chrześcijańskiej, jak i poza nią. Społeczeństwo cywilne, jakkolwiek może być uznane za produkt zachodni, nie jest porządkiem uniwersalistycznym ufundowanym na zachodnim liberalizmie. Praktyka społeczna i lokalne tradycje tworzą własne odrębne rozwiązania, nie dające się przenieść

do innych kultur i kontekstów historycznych i nie wynikające z żadnej uniwersalistycznej filozofii.

Tezę tę Gray kieruje jako oskarżenie wobec samego liberalizmu, który przekształcił się właśnie w uniwersalistyczną filozofię i z tego powodu znalazł się w stanie kryzysu. Nie tylko zresztą idzie o upadek filozofii liberalnej. Uniwersalizm, jaki sobie ona przypisała, spowodował to, co — według Graya — powoduje każdy uniwersalizm, jeśli zdominuje społeczną praktykę: działa on niszcząco na struktury, nawyki i obyczaje, osłabiając raczej, niż wzmacniając zdolność społeczeństwa do godzenia rozbieżnych celów. Liberalizm — taki jaki proponują teoretycy z zachodnich uniwersytetów, nazywani pogardliwie przez Graya „liberalną nomenklaturą” — będzie miał skutki podobne do tego, jaki miał komunizm w społeczeństwach wschodnioeuropejskich, narzucony przez marksistowskich komisarzy. Jedno i drugie jest wymierzone przeciw społeczeństwu cywilnemu, a więc przeciw konkretnemu doświadczeniu zbiorowemu wyrażonemu w odziedziczonych praktykach i obyczajach. Jedno i drugie przynosi społeczną homogenizację, paraliżuje istniejące mechanizmy komunikacji, normy moralne czy związek z kulturowym dziedzictwem. W liberalizmie szczególnie niszczącą rolę odgrywa według Graya koncepcja uprawnień (*rights*), która, choć teoretycznie wątpliwa, podporządkowała sobie całe myślenie o sprawach moralnych i politycznych, wypierając myślenie w kategoriach prawa i norm moralnych.

Gray dowodzi jednak, iż liberalizm — szkodliwy jako ideologia i jałowy jako filozofia — może być dla nas wartościowy i winien być broniony, ale tylko jako zbiór praktyk społecznych będących częścią *naszego* dziedzictwa i ważnym elementem *naszego* społeczeństwa cywilnego. Kluczowe tutaj jest słowo *nasz*. Obrona dziedzictwa liberalnego tam, gdzie ono istnieje i gdzie nadaje treść społeczeństwu cywilnemu, nie deprecjonuje praktyk nieliberalnych, które zrodziło inne dziedzictwo. Nie jest wszak jasne, kogo dokładnie ma na myśli Gray używając zaimka *nasz*: czy chodzi mu ogólnie o świat zachodni, czy też o jakiś węższy obszar kulturowy, na przykład, tradycję brytyjską. Wiele wskazuje, iż ma on na uwadze przede wszystkim własną tradycję brytyjską, w czym nie ma niczego dziwnego, jako że jej bogactwo zawsze inspirowało liberałów. Gray byłby tu zgodny z Hayekiem, który, jak pamiętamy, również wywodził swoją koncepcję Wielkiego Społeczeństwa z tradycji angielskiej. Odnoszenie słówka

Wzrost do całego dziedzictwa europejskiego byłoby częściowo sprzeczne z założeniami koncepcji, gdyż zbliżałoby się niepokojąco do uniwersalizmu, któremu Gray jest wysoce niechętny. Zresztą logika argumentacji odwołującej się do konkretnych społecznych praktyk jest zawsze taka, iż faworyzuje mniejsze wspólnoty, a sceptycznie każe traktować większe. Odziedziczone praktyki i formy zachowania zawsze lepiej przenoszą się i rozwijają w społecznościach o wyraźniejszej tradycji. Gray byłby zatem — o ile powyższa interpretacja jest słuszna — wyznawcą umiarkowanego konserwatyizmu brytyjskiego, przeciwstawiającego się uniwersalistycznym czy paneuropejskim ideologiom, kontynuującego bogate tradycje podobnego myślenia w angielskiej filozofii politycznej.

Ale taka interpretacja tylko częściowo jest słuszna. W poszukiwaniu konkretności tradycji Gray nie zatrzymuje się na poziomie narodu. Twierdzi wręcz, iż naród nie ma w sobie takiej mocy nadawania tożsamości, jaką mu przypisywali konserwatyści. Tożsamość grupowa, która jest mocniejsza i trwalsza, wywodzi się z mniejszych wspólnot. Z tego powodu porządkiem politycznym, który lepiej odpowiada państwu narodowego odpowiada społeczeństwu cywilnemu, jest cesarstwo (imperium), będące w istocie polityczną jednością rozmaitych wspólnot, z których żadna nie rości sobie wyłączności do kulturowego reprezentowania władzy centralnej. Interesujące jest, iż jako przykład takiego imperium podaje Gray nie Imperium Brytyjskie — które oczywiście przeczyłoby jego schematowi, gdyż władza centralna reprezentowana tam była przez kulturę angielską — ale Cesarstwo Austro-Węgierskie w późnym okresie swojego istnienia. Przykład ten nie powinien być wcale zaskakujący, ponieważ Cesarstwo to już wcześniej służyło jako wzór teoretykom ładu liberalnego. Istnieje pogląd — wielokrotnie wypowiedany i o sporej mocy perswazyjnej — iż dwaj wybitni austriaccy autorzy dwóch wpływowych koncepcji takiego ładu, Popper oraz Hayek, czerpali inspirację właśnie z doświadczeń Cesarstwa Austro-Węgierskiego.

Podkreślmy, że u Graya mamy do czynienia wyłącznie z ilustracją, a nie z konserwatywnym sentymentalizmem czy z nostalgią za upadłym imperium Habsburgów. Ale samo posłużenie się taką ilustracją jest o tyle znamienne, że wskazuje na ponadnarodowy i wielokulturowy model polityczny. Tym samym ograniczeniu musi ulec poprzednia interpretacja sytuująca Graya wśród brytyjskich konser-

watystów. Jaki zatem rodzaj wspólnoty ma on na myśli? Można sądzić — nie odrzucając całkowicie poprzedniej wersji — iż znajduje on wśród ludzi więź i wspólnotę praktyk, która wykracza poza jego własną tradycję narodową i obejmuje znaczną część świata zachodniego. Na pytanie, jaka to jest więź, Gray odpowiedziałby, że nie ma ona charakteru światopoglądowego, moralnego, religijnego, czy nawet kulturowego. Bierze się ona raczej z mentalności, typowej dla współczesnego Zachodu, którą określa on jako postnowoczesną.

Czym jest owa postnowoczesna egzystencja to problem złożony, ale dla Graya ważnych jest kilka jej aspektów, z których zwrócę uwagę na dwa, według mnie, najważniejsze. Po pierwsze, dla człowieka postnowoczesnego skończyła się era uniwersalizmów. Żaden światopogląd, żadna religia, żadna filozofia, zmierzające do formułowania powszechnie obligujących wniosków, nie mają mocy przekonywania. Do pewnego stopnia taki człowiek pozostawił za sobą tę epokę kultury zachodniej, która zaczęła się od Sokratesa i Platona, a którą charakteryzowało dążenie do odkrycia stałych miar dobra czy prawdy. Tym samym anachronizacji ulegają filozoficzne wykładnie chrześcijaństwa i judaizmu, inspirowane podobnym przekonaniem. Człowiek postnowoczesny dostrzega, iż ludzkie ideały się nawzajem wykluczają i żadne ich harmonijne połączenie nie jest możliwe i nie może być zadowalające. Dlatego będzie on widział słuszność i rangę w różnych aspiracjach, wartościach i formach życia, nie przymierzając ich do absolutnych standardów; nie będzie on ich ani hierarchizował, ani dyskryminował jednych przeciw innym. Do pewnego stopnia stosunek człowieka do wartości i ideałów ludzkich jest, według Graya, analogiczny do stosunku człowieka do dzieł sztuki: w ogromnej większości przypadków porównanie ich nie ma sensu (czy lepszy od symfonii Beethovena jest Faust Goethego, a powieści Dołęgi-Mostowicza od operetek Lehara?), w innych nie da się przeprowadzić obiektywnej oceny, a te, które się formułuje, są zawsze jednostronne i historycznie zmienne.

Po drugie, doświadczeniem kształtującym człowieka postnowoczesnego jest marginalność. Wbrew konserwatystom postulującym coś w rodzaju homogennej tożsamości, a więc wbrew przekonaniu, iż człowiek determinowany jest głównie przez przynależność do jakiejś jednej konkretnej wspólnoty — że jest więc przede wszystkim Anglikiem, katolikiem, muzułmaninem — Gray widzi człowieka post-

nowoczesnego jako nie należącego do żadnej wspólnoty bez reszty, lecz uczestniczącego częściowo w wielu i mogącego w każdej chwili swój związek z każdą z nich zawiesić. Żyje on zatem na marginesie wielu wspólnot, przy czym skoro egzystencja wszystkich ludzi jest podobna, to traci sens samo pojęcie środka czy centrum kulturowego bądź moralnego. Nie tylko zatem żyją obok siebie przedstawiciele rozmaitych kultur, ale same owe kultury są na tyle zmieszane, iż nawet w pojedynczym człowieku występują ich rozmaite i ciągle zmieniające się połączenia. Można być częściowo katolikiem, częściowo agnostykiem, częściowo Anglikiem, częściowo Polakiem, mieszkać w Londynie, pracować dla firmy międzynarodowej, a być zafascynowanym kulturą chińską. To doświadczenie marginalizmu tworzy w efekcie kulturę indywidualistyczną. To co ludzi łączy to, nie jest bowiem wspólnota moralna — takiej wszak nie ma — ale wspólny szacunek dla jednostki i dla tego szczególnego połączenia rozmaitych lojalności, jakie ona reprezentuje. Dlatego, jeśli w liberalnym społeczeństwie cywilnym da się jakiś consensus wyodrębnić, to nie będzie on wynikał z przynależności narodowej czy religijnej, ale raczej z indywidualizmu, to znaczy z przekonania, iż jednostka jest moralnym podmiotem, że należy szanować wzajemną podmiotowość, i że trzeba nauczyć się ze sobą współdziałać, mimo braku stałych wspólnych celów moralnych.

Jak widać z powyższego, koncepcja ładu liberalnego zaproponowana przez Graya zawiera dwa wyraźne elementy. Jednym jest umiarkowana konserwatywna koncepcja społeczeństwa jako zbioru odziedziczonych i historycznie utrwalonych praktyk, rozwijanych w procesie współpracy. Drugi element to koncepcja człowieka postnowoczesnego, pozbawionego zarówno złudzeń uniwersalistycznych, jakie dawała klasyczna filozofia, jak i mocnych homogennych tożsamości, jakie rodziła przynależność do tradycyjnych wspólnot. Połączenie jednego i drugiego wydaje się być oryginalnym wkładem Graya do współczesnej myśli politycznej, stawiającym go poza konfliktem konserwatywno-postmodernistycznym. Politycznie Gray jest konserwatystą i wiele go łączy z obozem anglosaskiej prawicy; jest zdecydowanym krytykiem ideologii lewicowych, marksizmu, a także dominującej w krajach anglosaskich formy liberalizmu; jest też niezwykle surowy w swojej ocenie amerykańskiej wielokulturowości oraz dominującego w świecie zachodnim liberalnego *establishmentu*. Tym niemniej — co jest paradoksem, a jednocześnie elementem intrygują-

cym całej koncepcji — twierdzi on, że w porządku konserwatywnym główną rolę odgrywają ludzie, którzy konserwatystami nie są; to nie konserwatyści, ale jednostki postnowoczesne — twierdzi Gray — tworzą obecną cywilizację zachodnią; to one rozwijają i nadal będą rozwijać kulturowe praktyki przekazane im przez tradycję.

3. W tekstach Hayeka i Graya nie ma optymistycznej naiwności ani wiary w organiczną zdolność społeczeństwa liberalnego do samoobrony. Obaj autorzy uważają, iż otwarte społeczeństwo wyzwala siły, nad którymi nie do końca panuje, oraz osłabia wpływ tych sił, którym wiele zawdzięcza, lecz które są wobec niego antagonistyczne. Powstaje zatem problem nie tyle ewentualnego zwycięstwa odwiecznego rywala wolności — Tronu i Ołtarza, totalitaryzmu, plemienności, nacjonalizmu — ile identyfikacji tendencji samoniszczących ładu liberalnego i przeciwdziałania im.

Gray pisze na przykład, że wolny rynek może sprzyjać hedonizmowi i konsumeryzmowi, co z kolei osłabia te cnoty, które ów wolny rynek zrodziły i bez których będzie on zagrożony. Podobnie liberalny indywidualizm podważa instytucję stabilnej rodziny, a przecież instytucja ta była jednym z fundamentów porządku liberalnego. Wiele z podobnych zjawisk i zależności bierze się z ograniczonego charakteru tego porządku: istnieją wszak cnoty i umiejętności, które doskonalej uzewnętrzniają się w innych nieliberalnych formach społeczeństwa cywilnego; istnieją ideały niezwykle ważne dla życia zbiorowego, o których ludzie żyjący w ładzie liberalnym często zapominają. Kruchość jest zatem temu ładowi organicznie przypisana i niewiele da się zrobić, by temu zaradzić. Na świat liberalny — mówi Gray — jesteśmy skazani, bo jest on naszym dziedzictwem, ale nie mamy żadnych gwarancji, iż uda się nam go ochronić przed wszystkimi siłami odśrodkowymi i dezintegracyjnymi, jakie on wyzwala oraz przed wszystkimi jego słabościami; wszak one również stanowią część tego samego dziedzictwa.

Dla Hayeka z kolei nosicielem tendencji destrukcyjnych jest demokracja, nie w tym ograniczonym, czyli właściwym sensie odnoszącym się do sposobu przekazywania władzy, ale jako całościowy sposób organizowania życia zbiorowego, podejmowania decyzji, tworzenia prawa, kierowania gospodarką, edukacją, itd. Jej siła — choć Hayek nie byłby skłonny tego przyznać — w jakimś sensie wywodziła się jednak z tych samych mechanizmów co społeczeństwo otwarte.

Demokracja jednak uczyniła krok dalej, który okazał się znaczący w skutkach: o ile społeczeństwo to dawało wiele wolności, lecz nakazywało szanować reguły ogólne i zmieniać je z najwyższą ostrożnością, o tyle demokracja z tego szacunku się wyzwoliła. Skoro wszystko jest przedmiotem negocjacji, dlaczego czynić wyjątek dla reguł; dlaczego nie korzystać z posiadanych możliwości i zachowywać wstrzemięźliwość wobec praw wyłączywszy je spod bezpośredniego wpływu człowieka.

Związki teorii wielkiego społeczeństwa z pewnymi nurtami myśli konserwatywnej czynią prawdopodobnym pogląd, że społeczeństwo takie jest do pomyślenia tylko wtedy jeśli założymy szczególną koncepcję człowieka. Nie chodzi tu tylko o to, iż taki człowiek powstrzymywałby się przed wykorzystywaniem mechanizmów demokratycznych do zmiany ogólnych reguł. Cechowałaby go w ogóle postawa wstrzemięźliwości biorąca się między innymi stąd, że poza jego świadomością byłoby przekonanie, iż da się rozważać naturę systemu jako całości, że reguły są w istocie konwencjami podatnymi na polityczną presję, że nie ma dziedziny rzeczywistości, której nie dałoby się objąć krytyczno-sceptyczną refleksją. Do pewnego stopnia świadomość takiego człowieka byłaby — używając sławnego weberowskiego określenia — nie do końca odczarowana. Byłby to więc człowiek jeszcze częściowo przednowoczesny i korzystający z tej siły, jaką dają konserwatywna tożsamość grupowa i lokalna, zanim dotknął ją wpływ całościowych współczesnych ideologii. Gdy zaś ów wpływ zadziała i gdy sceptycyzm nowoczesności i postnowoczesności objawi swoją siłę, wtedy nie ma powodu, aby człowiek miał wykazywać ostrożność czy wstrzemięźliwość wobec reguł ogólnych i by miał powstrzymywać się przed użyciem mechanizmów demokratycznych do ich zmiany. Nie ma powodu, by ktoś, kto przeszedł przez demistyfikacyjną szkołę Marksa i Freuda nakazującą widzieć w obydwaj i instytucjach narzędzia represji, uwierzył w ich bezstronność i zgodził się być im posłuszny. Nie ma również powodu, by — o ile nie bierzemy pod uwagę pojedynczych przypadków — wyrzucił on ze swojej świadomości owo poczucie łatwego obcowania z całością ładu politycznego, jaką dają współczesne ideologie. Podobnie nie ma powodu, by wyhamowaniu uległa tendencja emancypacyjna utrzymująca się dzięki niezwyklej zdolności znajdowania coraz nowych form zniewolenia. Jeśli zaś powrót do pokory prenowoczesności

wydaje się mało prawdopodobny, to wynikać stąd musi wniosek, że wielkie społeczeństwo Hayeka nie obroni się przed inwazją nowoczesności i że ani rada starszych chroniąca prawo, ani wiara w utopię wolnorynkową nie mogą utrzymać go w istnieniu.

Interesującą antytezę wobec Hayeka stanowi myśl Graya, gdy nadzieję na dalsze funkcjonowanie wolnego społeczeństwa upatruje on w kondycji postnowoczesności. Człowiek postnowoczesny zatem odegrać ma tę rolę, którą u Hayeka odgrywał człowiek przednowoczesny; jego również będzie cechował swoisty rodzaj pokory. Wolny więc on będzie od pokusy ideologicznej — w tym także liberalnej — bo postnowoczesność oznacza między innymi zrozumienie, iż wszelkie uniwersalistyczne formuły i całościowe programy są pozbawione podstaw. Człowiek taki nie ma już złudzeń swoich poprzedników w istnienie jakiejś trwałej podstawy bytu czy trwałej podstawy prawdy; nie wierzy już w Logos, Naturę, Rozum, Ład czy Najwyższe Dobro. Rozumie on więc, że można się oprzeć tylko na tym, co jest dane, a to jest zawsze przypadkowe, nietrwałe, warunkowe, lokalne, historycznie zmienne. Będzie więc szanował świat reguł i praktyk, w którym żyje; będzie widział jego kruchość i zrozumie, iż bez zachowania tych reguł i praktyk rzeczywistość ulegnie barbaryzacji. Gray sądził, iż takie przekonanie stanowić może podstawę „politycznej solidarności, która nie wynika ze wspólnoty moralnej, lecz tylko z wzajemnego szacunku, jaki żywią do siebie ludzie cywilizowani. Taka solidarność może być, jak powiedział Spinoza o mądrości, równie rzadka co cenna; a wolność, jaką wyraża i rodzi może okazać się jedynie wyjątkiem w dziejach gatunku ludzkiego. Mimo to jednak, jak długo będziemy umieli bronić z nieugiętą determinacją porządku, o którym wiemy, że nie stworzyła go ani natura, ani historia, tak długo mamy podstawy mieć nadzieję, że koncepcja społeczeństwa, na które składa się wiele odrębnych, choć nakładających się na siebie tradycji, w którym ludzie szanują różnice, jakie ich dzielą i są gotowi działać wspólnie, aby je chronić, jest czymś więcej niż czczym marzeniem.”

Jak widać, Gray nie ma całkowitej pewności, że jego „postnowoczesny liberalny konserwatyzm” (tak bowiem nazywa swoje stanowisko) odniesie triumf, lecz widzi podstawy do umiarkowanego optymizmu. Jak naprawdę będzie w przyszłości, o to oczywiście nie ma sensu się spierać, ale warto zwrócić uwagę na pewną słabość

połgądu Graya. Podobnie jak inni rzecznicy szeroko pojętej postnowoczesności, zakłada on, iż z jakichś tajemniczych powodów nieaptyczny czy dekonstrukcyjny impet tej postawy, która obnaży bezzasadność ideologii, politycznych abstrakcji i mitów, filozoficznych uniwersalizmów, która dokona więc tym samym ostatecznego dzieła weberowskiego „odczarowania”, oszczędzi tworzywo społeczne. Gray wydaje się bowiem sądzić, że dla człowieka postnowoczesnego będą istniały jakies „liczne odrębne ... tradycje”, w których będzie on mógł żyć dzięki wyzbyciu się uniwersalistycznych iluzji. Czyni on zatem założenie, iż świat społeczny będzie nadal bogaty w odziedziczone praktyki i obyczaje, a także wzbogacany o nowe, że będzie on nowym społecznym kosmosem, takim, o jakim pisali Hayek i Oakeshott (na którego Gray się często powołuje). Człowiek postnowoczesny będzie szanował tradycje własne i innych, refleksja teoretyczna zaś (Gray unika słowa filozofia, które ma dla niego niedobre konotacje) przyniesie mu wyłącznie do rozświetlenia praktyki w obrębie konkretnej tradycji.

Ale to połączenie mocnej koncepcji rzeczywistości społecznej, pochodzącej z myśli konserwatywnej, ze słabą koncepcją człowieka wziętą z myśli postmodernistycznej, wydaje się nader wątpliwe. Ową rzeczywistość stworzył człowiek przednowoczesny i nie ma podstaw, by sądzić, iż człowiek postnowoczesny będzie się w niej czuł dobrze, tym bardziej, że ją zachowa i wzbogaci. Wymaga dużego wysiłku wyobraźni przekonanie, iż ktoś, kto stracił wiarę w powszechność norm, prawd i wartości, zachowa świadomość historyczną i pamięć o tradycji społeczności, w której żyje. Można oczywiście oddać się w tej chwili pokusie utopijnej, jak czynią to niektórzy autorzy, i dowodzić, iż w nowym świecie odczarowanym zrodzi się nowa wspólnota postnowoczesna, która wyprze stare wspólnoty. Gray jednak jest filozofem zbyt przenikliwym, by przyjąć taki punkt widzenia. Pozostaje mu więc jedynie dać wyraz wierze, iż odziedziczony świat przednowoczesny okaże się wystarczająco mocny, a człowiek postnowoczesny wystarczająco rozsądny, że będą się nawzajem wspierać.

Obie propozycje — Hayeka i Graya — są o tyle znamienne, że pokazują, iż trudno jest stworzyć koncepcję społeczeństwa liberalnego nie odwołując się do elementów nieliberalnych, a stworzywszy nadać jej taką formę, by owe elementy nie uległy bezpowrotnej likwidacji.

Potwierdza się zatem teza wielokrotnie stawiana przez umiarkowanych krytyków liberalizmu. Ład liberalny istnieje w dużej mierze dzięki czynnikom nieliberalnym, lecz nie tylko nie chroni on tych czynników, ale je stale podważa i ogranicza ich wpływ. Powstaje więc coś w rodzaju wyścigu między liberalizmem rozszerzającym swój zasięg a rzeczywistością nieliberalną, która choć niszczona ma zdolność do częściowej regeneracji. Czy ta względna równowaga między dwiema siłami się utrzyma, czy też jedna strona wyścig ten wygra — to pytanie, na które odpowiedzieć odważą się jedynie polityczni prorocy. Można jedynie zauważyć, iż w ciągu ostatnich kilku dziesięcioleci wyraźnie przesunęło się poczucie tego, co stanowi granicę równowagi między dwiema siłami: w stosunku do Hayeka Gray uczynił pewne dodatkowe ustępstwa na rzecz liberalizmu (mimo ostrej krytyki jego ideologii), a mianowicie zachowując tradycyjną koncepcję społecznego kosmosu zgodził się na hiperliberalną, postnowoczesną koncepcję człowieka. Ustępstwo to jest tak wielkie, że nie wróży dobrze dalszym losom owej dziwnej, lecz historycznie wielce zasłużonej orientacji, którą nazywa się, niezbyt zręcznie, liberalnym konserwatyzmem.

Spór o Platona

1. Wydanie po polsku sławnego dzieła Karla Poppera *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie* nie wywołało dyskusji wokół dziedzictwa Platona. Dlaczego tak się stało wiele by można mówić, ale nie jest to przedmiotem niniejszego szkicu. W poniższych uwagach spróbuję ustosunkować się do podstawowej kwestii, którą w tym zakresie stawia książka Poppera. O dziele tym znawcy Platona wypowiadają się raczej z wstrzemięźliwością, jako że z wielu powodów nie oddaje ono ogromnego bogactwa przemysłów sławnego Ateńczyka. Tym niemniej książka to nadal żywa i cytowana, a jej wartość nie leży oczywiście ani w uporządkowaniu bogatej w komentarze egzegezy platońskiej, ani w otwarciu nowych szlaków w światowej platonologii. Książka jest nadal ważna, bo stawia wyraźnie i mocno tezę o platońskim totalitaryzmie, czyniąc autora *Państwa* proajcem nowożytnych Ideologii politycznych, które tak niechlubnie zapisały się w dziejach wieku dwudziestego. Wyraża ona pogląd — który od tego czasu nabrał w literaturze należącej do szeroko rozumianego liberalizmu charakteru banału — iż Platon stanowi dobitną ilustrację prawdy, że budowanie doskonałego ustroju zawsze musi dokonać się przeciw niedoskonałemu społeczeństwu; innymi słowy, że dzieła Platona pokazują po raz pierwszy w historii w sposób niezwykle dobitny, iż opór, z jakim spotyka się dążenie do doskonałości politycznej ze strony niedoskonałego społeczeństwa, przełamać można jedynie stosując w skali systemu kłamstwo i przemoc.

1 Dialogi Platona zawierają faktycznie sporo fragmentów, które zdają się potwierdzać tezę Poppera. Szczególnie w *Państwie* liczne są przykłady bezceremonialnego traktowania społeczeństwa przez władcę-mędrca, który zapatrzony w ideał doskonale sprawiedliwego ustroju ignoruje istniejące obyczaje, struktury, nawyki, a także podporządkowuje bezwzględnej kontroli życie prywatne jednostek, sztukę, pracę

i rozrywki. Państwo doskonałe przypomina swoiste laboratorium: „Którzy tylko (...) będą w państwie mieli więcej niż lat dziesięć, tych wszystkich [władcy-filozofowie] wyprawią gdzieś na wieś, a tylko dzieci ich wezmą i usuną je spod wpływu dzisiejszych obyczajów, które są też obyczajami ich rodziców, i zaczną je wychowywać na swój sposób i według swoich praw, któreśmy omówili. W ten sposób najszybciej zbudują państwo i ustrój, któryśmy omówili” (541a). Często przywoływany jest fragment (382a3), gdzie Platon proponuje stosowanie w swoim państwie kłamstwa dla celów wychowawczych. Znajdujemy tam też pomysł rozbudowanej cenzury kontrolującej nie tylko nowe utwory, ale także klasykę, w tym Homera, Hezjoda i Ajschylosa: „Te i wszystkie podobne miejsca będziemy skreślali i poprosimy Homera i innych poetów, żeby się na nas o to nie gniewali” (387a-b). Zresztą nie tylko poszczególne instytucje platońskiego państwa wydają się totalitarne. Do pewnego stopnia cały pomysł, na którym jest ono oparte — ład polityczny jako odwzorowanie ładu duszy, zamknięcie jednostek w obrębie własnej warstwy społecznej, sprowadzenie jednostek i grup wyłącznie do funkcji służenia nadrzędnemu interesowi państwa, etc. — wszystko to nasuwa jednoznaczne skojarzenia z totalitaryzmem.

Ale doniosłość książki Poppera leży w postawieniu problemu znacznie szerszego niż interpretacja antycznego filozofa. Z wielką elokwencją i siłą przekonywania starał się on wykazać, że źródła totalitaryzmu znajdują się w samym centrum kultury zachodniej. Ten rodzaj zbrodniczego szaleństwa, jakiego ludzkość doświadczyła w wieku dwudziestym, nie był wybrykiem naszych czasów ani nie stanowił efektu przypadkowych okoliczności. Nie został też on przyniesiony przez żywioł obcy, nieeuropejski i barbarzyński. Nie zrodził go peryferie zachodniej kultury ani jej produkty pośrednie. Glebą dla totalitaryzmu — takie przesłanie możemy odczytać w dziele Poppera — jest jeden z centralnych, najbardziej wpływowych i najwyżej cenionych wątków naszej kultury. Przypomnę, że nie licząc Marksa i marksizmu za rzeczników tego myślenia, które zaowocowało systemami totalitarnymi, Popper uważa między innymi Platona, Arystotelesa i Hegla, a więc filozofów, którzy w sposób zasadniczy ukształtowali świadomość europejską. Dyskusja z książką Poppera ma więc w swoim podtekście nie tylko spór o sens myśli platońskiej, ale spór o ważną część zachodniego dziedzictwa umysłowego.

(2) Nie przesadzajmy na razie kwestii, czy Platon był totalitarystą. Poza wątpliwością wszakże wydaje się być teza, iż nie podobało mu się społeczeństwo, które my dziś określamy jako liberalne, a które charakteryzuje się tym, że daje jednostkom maksymalną wolność słowa i działania. Przeciw podobnie liberalnym zasadom organizacji społecznej występował on przez całe życie i ich zwalczaniu poświęcił niemal całą swoją intelektualną energię. Szczególnym przedmiotem jego krytyki była demokracja ateńska, ustrój, który pod względem instytucjonalnym różnił się znacznie od dzisiejszych systemów demokracjonalno-liberalnych. Ale jakkolwiek ta unikalna forma, jaką zrodziły starożytne Ateny, nie przystaje do współczesnych rozwiązań, to przecież bywała ona uzasadniana i atakowana w sposób niewiele odbiegający od argumentacji nowożytnej. Za główne zasady tego ustroju starożytni myśliciele polityczni uważali wolność, równość i rządy *demosu* (czyli większości lub ogółu). Są to więc, jak widać, zasady, którymi także dzisiaj da się opisać istniejące ustroje liberalno-demokratyczne. Innymi słowy, krytyka Platona była wymierzona nie tyle przeciw rozwiązaniom instytucjonalnym, ile przeciw pewnemu sposobowi patrzenia na życie polityczne, jak i ideałom, które takiemu patrzeniu patronowały. Te sposoby i ideały stanowią stały motyw w historii refleksji filozoficznej nad polityką, w przeciwieństwie do instytucji, które podlegają stałym zmianom. A skoro tak, to wypada zgodzić się z konkluzją, że krytyka Platona nie ma wyłącznie charakteru historycznego, ale dotyczy ważnego problemu ogólnego, który ujęty w formie pytania brzmiałby: czy zarzuty ateńskiego filozofa przeciw społeczeństwu liberalnemu — a więc zorganizowanemu według zasad wolności, równości i rządów ogółu — są na tyle poważne, że sankcjonują jego odrzucenie? A w jeszcze innym sformułowaniu: jakie argumenty przeciw społeczeństwu liberalnemu możemy podnosić nie padając ofiarą pokusy totalitarnej? Problem ten oczywiście podlega analizie całkowicie niezależnie od filozofii Platona, ale filozofia ta stanowi szczególnie interesujący w tym kontekście materiał badawczy z powodu radykalnego charakteru krytyki oraz jej moralnej szczerości. Dla Platona nie istniało zagrożenie totalitarne — wytwór znacznie późniejszych czasów — i dlatego mógł w swojej argumentacji posunąć się znacznie dalej niż niejeden z nowożytnych filozofów, któremu dane było ujrzeć praktyczne konsekwencje przesadnie ambitnych politycznych zamierzeń.

3. Zacznijmy od tego, jak Platon przedstawił ateńską demokrację. Wbrew temu co można by sądzić, w jego opisie nie ma (poza nielicznymi wyjątkami) ostrych sformułowań ani nienawiści. Ustrój ten w jego ujęciu jawi się jako system na ogół pogodny, radosny i dający satysfakcję wielu ludziom i sposobom życia. Demokracja jest nie tyle dyktaturą większości nad mniejszością czy ubogich nad bogatymi, ile społeczeństwem liberalnym o wysokim stopniu pluralizmu, gdzie każdy może znaleźć coś dla siebie. Platon porównał ten ustrój do „pstrego płaszcza malowanego we wszystkie wzorki”, dodając, że wielu uważa go „za najpiękniejszy, podobnie jak dzieci i kobiety, kiedy patrzą na różnobarwne materiały” (557c). Cechuje go różnorodność, tolerancja dla rozmaitych i sprzecznych ludzkich postępków i aspiracji, i to zarówno dla tych szlachetniejszych, i jak mniej szlachetnych. Mnogość obyczajów stwarza atmosferę pobłażliwości dla osób skłóconych z prawem: „ludzie skazani na śmierć albo na wygnanie (...) siedzą na miejscu i kręcą się po mieście, jak by się nikt o takiego nie troszczył” (558a); likwiduje tradycyjne normy postępowania: „młodzi ludzie upodabniają się do starszych i puszczają się z nimi w zawody i w słowach, i w czynach, a starzy siadają razem z młodymi, dowcipkują i stroją figle, naśladowując młodych, żeby nie wyglądać ponuro i nie mieć zbyt władczej postawy” (563a); w rodzinie zanika hierarchia zastępowana równouprawnieniem: „ojciec przyzwyczajają się do tego, że się staje podobny do dziecka, i boi się synów, a syn robi się podobny do ojca i ani się wstydzi, ani się nie boi rodziców, bo przecież chce być wolny” (562e); a równość i wolność przybierają z czasem formy karykaturalne: „suki prowadzą się tam, zgodnie z przysłowiem, całkiem tak jak ich panie, a zdarzają się też konie i osły przyzwyczajone do tego, żeby się poruszać po drogach bardzo swobodnie, i z godnością, i wpadają na każdego przechodnia, jeżeli im nie ustąpi, i w ogóle w ten sposób, gdzie się ruszyć, wszędzie pełno wolności” (563c).

• Taką samą anarchiczną różnorodność odnajdował Platon w demokratycznym typie ludzkim. „Mam wrażenie — mówił ustami Sokratesa — że to jest człowiek wielostronny i pełno w nim różnych charakterów, piękny jest i mieni się różnymi kolorami” (561b). Taka różnorodność była oczywiście możliwa za cenę dość dużej powierzchowności. Pisał więc Platon o człowieku demokratycznym, że „tak sobie żyje z dnia na dzień, folgując w ten sposób każdemu pożądaniu,

Jakie się nadarzy. Raz się upija i upaja się muzyką fletów, to znowu pije tylko wodę i obchudza się, to znów zapala się do gimnastyki, a bywa, że w ogóle nic nie robi i o nic nie dba, a potem niby to zajmuje się filozofią. Często bierze się do polityki, porywa się z miejsca i mówi hyle co, i to samo robi. Jak czasem zacznie zazdrościć jakimś wojskowym, to rzuca się w tę stronę, a jak tym, co robią pieniądze, to znowu w tamtą. Ani jakiegoś porządku, ani konieczności nie ma w jego życiu, ani nad nim. On to życie nazywa przyjemnym i wolnym, i szczęśliwym, i używa go aż do końca” (561c-d).

Demokracja to dla Platona „ustrój młodzieniaškowaty” (563e), co między innymi może oznaczać, iż podobnie jak młody człowiek nie jest ona jeszcze ustrojem do końca ukształtowanym; tym samym stwarza ona warunki, aby każdy mógł sobie wybrać i wykreować nie tylko własny sposób życia, ale także własne formy organizacyjne czy wręcz ustrojowe. Demokracja daje się bowiem kształtować w ten sposób, że mogą w niej żyć ludzie o skłonnościach niedemokratycznych i budować, w obrębie ładu demokratycznego, niedemokratyczne struktury. W systemie tym — pisał Platon — „wolno każdemu robić, co się komu podoba. (...) A gdzie wolno, tam rzecz jasna, każdy sobie własne życie może tak urządzić, jak to każdemu odpowiada” (557b). I dalej: ustrój demokratyczny „najlepiej się nadaje, żeby w nim szukać ustroju. (...) Przecież w nim się znajdują wszystkie rodzaju ustrojów, bo tam wszystko wolno, i bodaj że jak ktoś chce państwo urządzić, to trzeba przyjść do państwa o ustroju demokratycznym i wybrać sobie w nim taki rodzaj, jaki się komu podoba, jakby człowiek przyszedł do bazaru ustrojów, wybrał sobie jeden i takie państwo założył” (557d).

4. Na pytanie, co złego jest w ustroju dającym tak wielkie możliwości działania i tak różnorodnym, Platon odpowiedziałby zapewne, iż jego wadą jest brak prawdy. Zarzut ten, w rozmaitych interpretacjach, przewija się w całej twórczości Platona i we wszystkich fragmentach krytykujących demokrację. Zróżnicowanie, wolność, równość, swoboda wyboru sposobu życia i środowiska, wszystko to, co zawsze podkreślali zwolennicy tego ustroju, było dla Platona obciążone ową fundamentalną wadą.

W sformułowaniu tak ogólnym łatwo ów zarzut zbagatelizować. Można więc zapytać: Jakie polityczne skutki pociąga za sobą brak prawdy (przy założeniu, iż faktycznie ma on miejsce)? Czy prawda nie

jest bardziej sprawą filozofii i wiedzy niż życia społecznego? Czy życie nasze nie stałoby się nieznośne, gdybyśmy stosunki między ludźmi organizowali w podobny sposób, jak organizujemy twierdzenia naukowe, teorematy czy ciągi dowodowe? Czy większą rolę w społeczności nie odgrywają raczej czynniki pozaracjonalne, związane z obyczajem, sentymentami, nawykami niż z rozumem? Czy nie lepiej żeby, przy wszystkich kosztach, jakie się z tym wiążą, było tak nadal, niż żeby rządziły nami jakieś abstrakcyjne formuły? Czy prawda jest w ogóle osiągalna w takiej dziedzinie jak polityka i sfery jej pokrewne?

Platon z pewnością nie czułby się przekonany podobnymi wątpliwościami. Istotą jego argumentu nie jest bowiem zgorzienie, jakie odczuwa filozof słysząc ów bełkotliwy jazgot, który charakteryzuje wszelkie społeczeństwa liberalne od ateńskiego do współczesnych. Platona zmartwienie było natury wielokrotnie poważniejszej. Dowodził on, iż tam gdzie nie ma prawdy, tam rządzi siła. Jego niechęć do ustroju ateńskiego nie brała się więc stąd, że niewielu ludzi chodziło do jego Akademii i słuchało nauk filozofów. Tym, co go naprawdę przejmowało, była tyrania. Uważał, iż system demokratyczny zbudowany jest na nawykach i obyczajowości tyrańskiej, a beztroska społeczność „wielobarwnego płaszcza”, urok wolności i równości są pozorne, gdyż na to społeczeństwo kładzie się cień tyrana. Jeśli bowiem nie ma prawdziwych kryteriów selekcyjnych opinii, to jedynym kryterium musi być siła. Może ona mieć różne przejawy — niekoniecznie brutalne — ale w każdym przypadku będzie chodziło o to, by narzucić innym własny punkt widzenia. W dialogu *Gorgiasz* tytułowy mistrz retoryki tłumaczył więc, że największe dobro to „umieć na ludzi przekonująco działać słowami (...); w sądzie skłaniać sędziów, a w radzie radców, a na zgromadzeniu publicznym publiczność i na każdym innym zebraniu, jakie tylko bywają zebrania obywatelskie. Toż, jeśli taką moc posiadasz, to niewolnikiem będziesz miał lekarza, niewolnikiem i nauczyciela gimnastyki, a ów dorobkiewicz, pokaże się, że się dla kogoś innego dorabia: nie dla siebie, tylko dla ciebie, który potrafisz mówić i nakłaniać tłumy” (452e).

Demokracja jest więc systemem, w którym następuje starcie rozmaitych opinii, a każda opinia i każdy człowiek, który za nią stoi, liczą się tylko wtedy, jeśli biorą udział w tym sporze o wpływy. Co nie jest obecne na rynku, nie ma znaczenia i praktycznie nie istnieje. Władza, czyli zdominowanie innych własnym punktem widzenia,

przynajmniej zmanifestowanie własnej obecności, staje się w ten sposób jedynym sposobem bycia. Dotyczy to w równej mierze jednostek i grup. Czasami owa chęć dominacji i zmanifestowania własnej obecności ma za przedmiot rzeczy błahe i ogranicza się do pokazania własnej indywidualności (nieraz w sposób karykaturalny i groteskowy); czasami chodzi jedynie o zdobycie wpływu, prestiżu, sukcesu w rozmaitych formach demokratycznej rywalizacji; czasami jednak przejawia się to w programowym dążeniu do tyranii, czy to ze strony jednostek, które uważają, iż mogą z racji własnej siły narzucać wszystkim swoją wolę (jak Kalikles w *Gorgiaszu*) czy to ze strony grup, które przypisują sobie uprawnienia do władzy nad resztą.

Droga od niezbyt rozgarniętego obywatela ateńskiego, który chce, żeby na niego zwrócono uwagę i by zaistnieć na rynku, do brutalnej i krwawej tyranii, jest oczywiście bardzo długa. Są tam ci krzykacze, którzy w zgromadzeniu próbują przeforsować swój punkt widzenia, są dużo bardziej skuteczni demagodzy, są politycy organizujący stronnictwa i manipulujący naiwną resztą, są nauczyciele retoryki obiecujący swoim klientom nauczanie ich sztuki wpływania na ludzi, a w szczególności na sędziów, są sofisci, którzy obiecują nauczyć klientów, jak zdobyć władzę oraz jak dowieść każdej tezy, a także jej zaprzeczenia. Choć różnice między nimi są wielkie, to Platon skłonny był sądzić, że nawet ci różniący się od Kaliklesa nosili w sobie ziarno tyranii, jakkolwiek było ono głęboko ukryte i nie manifestowało się w groźnej formie. Same mechanizmy fundujące tyranię były już wszak gotowe i jedynie czekały na rozwinięcie przez wystarczająco śmiałe i bezwzględne jednostki. Różnica między Kaliklesem a innymi, którzy nie przekroczyli bariery dzielącej myślenie demokratyczne od tyrańskiego, polegała na tym, że ci ostatni zachowali resztki przywiązania do prawdy, a przynajmniej nie uświadomili sobie jeszcze do końca konsekwencji jej odrzucenia. Ta odrobina szacunku dla filozofii — dziedzictwo przeszłości, tradycyjne nawyki bądź częściowy efekt edukacji — spowodowała, iż możliwe było jeszcze niekiedy prowadzenie z nimi dyskursu, a nawet zmuszenie, by przystali na wnioski, jakie przeczyły ich poglądom, a jakie wynikały z logiki wywodu. Siła filozofii nie była w nich tak wielka, by zwrócić ich życie ku prawdzie, ale miała ona pewne funkcje mitygujące. Kalikles wszelkie takie ograniczenia odrzucił. Znajdował się on już całkowicie poza obszarem filozofii i z premedytacją negował ją jako wymysł ludzi słabych,

wymierzony przeciw naturalnej, a więc wolnej od rygorów prawdy, dominacji jednostek władczych.

Jak zatem organizują sobie życie jednostki, których stałą potrzebą, naturalną bądź wymuszoną okolicznościami, jest walka o wpływy i uznanie dla własnej indywidualności? Platon nie miał jednoznacznego poglądu na ten temat, choć w pewnym momencie zaproponował rozwiązanie, które miało później odegrać ogromną rolę w historii filozofii politycznej. W drugiej księdze *Państwa* pojawiają się mianowicie zarysy teorii kontraktu. Według niej, w sytuacji, gdy społeczeństwo składa się z jednostek szukających przewagi nad innymi, jedynym wyjściem, jakie jest dla nich do przyjęcia — zgodnym z ich rozwiniętym poczuciem własnego interesu — jest ustalenie reguł sprawiedliwości. Reguły te są w istocie konwencjami, które przyjmuje się dla wygody i bezpieczeństwa wobec alternatywy, jaką jest stała wzajemna wyniszczająca walka. Ale przyjęcie tych reguł nie jest rozwiązaniem gwarantującym bezpieczeństwo. W koncepcję kontraktu uwikłany jest bowiem pewien dylemat. W formie dygresji warto odnotować, że dylemat ten sformułowany przez Platona odżył w dwudziestowiecznych teoriach kontraktualnych po drugiej wojnie, doczekał się ogromnej literatury i znany jest pod nazwą Dylematu Więźnia. Wskazuje on, iż strony kontraktu są pod stałą pokusą jego złamania, jeśli tylko będzie to bardziej korzystne niż jego przestrzeganie i jeśli mają wystarczającą pewność, że mogą uczynić to bezkarnie. Kto taką pewność ma — pisał Platon — dla tego ustalone reguły sprawiedliwości nie będą wiele znaczyły.

W *Państwie* Platon wydawał się być przekonany, iż system koordynujący jednostkowe dążenia do dominacji jest kruchy, a w takim razie pogodna demokracja „wielobarwnego płaszcza” skazana jest na zagładę: zastąpi ją brutalna i krwawa tyrania, system demokratyczny zaś nie ma żadnych wewnętrznych mechanizmów, by temu procesowi przeciwdziałać. W dialogach wcześniejszych Platon nie widział tej sprawy tak ostro, i choć podkreślał niestabilność i nietrwałość demokracji zagrożonej tendencjami tyrańskimi, to daleki był od otwartego katastrofizmu. W dialogach napisanych po *Państwie* zmuszony był swoje stanowisko nieco zmodyfikować, jako że przeciw sobie miał kontrargument empiryczny: ustroje, które według jego koncepcji miały upaść i przekształcić się w najdzikszą tyranię okazały się być silniejsze i miały zdecydowanie dłuższy żywot.

5. Zarzut stawiany przez Platona demokracji — brak prawdy — jest oczywiście bardzo ogólny i dopuszcza wiele interpretacji. Wydaje się, że sam filozof zmieniał swój pogląd w tej sprawie i w różnych okresach swojego rozwoju filozoficznego różnie go interpretował. W okresie wczesnym i na początku okresu średniego (do czasu napisania *Państwa*) przyjmował jego wersję łagodną. Mówiąc najprościej, Platon oskarżał Ateńczyków o to, iż używali oni pojęć ogólnych w sposób nieprzemyślany i nonszalancki oraz że uczynili z tego powszechny obyczaj. Życiem prywatnym i publicznym rządziły pojęcia, których sens był ustalany arbitralnie, a to z kolei rodziło ogromną dowolność sądów i czynów, dowolność, która z pewnego punktu widzenia, mogła sprawiać wrażenie barwności i różnorodności, ale z innego musiała wzbudzać obawy o przyszłość *polis*. Jeżeli bowiem społeczność zatraciła zdolność odróżniania prawdy od fałszu, dobra od zła, jeżeli takie słowa jak cnota, pobożność, sprawiedliwość, umiar nie posiadały już stałego sensu, to — Platon się obawiał — powstać musiał stan, w którym permanentne popełnianie błędów i całkowita dowolność nie spotkają się z żadną korektą. Jak długo zatem — pytał się filozof — może trwać system i jak długo będzie trwać w harmonii społeczność, gdzie taki stan rzeczy się przedłuża? W pytaniu tym Platon postawił zatem kwestię roli pojęć ogólnych w zachowaniu ładu politycznego, dając do zrozumienia, że jeżeli owe pojęcia utracą walor bezwzględności, to ład staje się zagrożony.

Przeciwko platońskiemu widzeniu roli pojęć ogólnych w polityce można oczywiście wysunąć poważny i narzucający się zarzut, który pojawił się już wśród starożytnych, a który nabrał szczególnej mocy w filozofii nowożytnej i w nowożytnym uprawianiu polityki. Można więc dowodzić, iż pojęcia ogólne są tu mało przydatne, bo praktyka, obyczaj, mechanizm ścierania się i spontanicznego korelowania partykularnych punktów widzenia, w których Platon dostrzegał jedynie manifestację arbitralności, okazały się czymś więcej niż walką o dominację. Zrodziły i ukształtowały one ład dużo bardziej stabilny i funkcjonalny niż ten, jaki były w stanie powołać do życia abstrakcyjne ustalenia filozoficznych mędrców. Tradycja liberalno-konserwatywna epoki nowożytnej rozpowszechniła przekonanie, iż ewolucja zachowań i obyczaju prowadzi raczej do integracji niż dezintegracji. Edmund Burke pisał więc, że „poczucie korzyści, obyczaj i niepisana umowa, wylaniające się z tysiąca bezimiennych okoliczności wytwarzają sposo-

by zachowania, które regulują bez trudności to, czego prawa i urzędy nie są w stanie w ogóle regulować”. James Madison, jeden z amerykańskich ojców założycieli, pisał w nawiązaniu do Platona, iż „wszystkie rządy opierają się na mniemaniach” (a więc na tym, co filozof określał słowem *doxa* i co według niego charakteryzowało się właśnie lekceważącym stosunkiem do pojęć ogólnych), i że powinny one z tych mniemań korzystać dla wspomagania ludzkiego rozumu; takie wspomaganie — dodawał Madison — byłoby niepotrzebne tylko w przypadku narodu filozofów, ale ten nie jest możliwy. Przekonanie o trwałości i praktycznej mądrości tkwiącej w mnogich partykularnych doświadczeniach było tak rozpowszechnione, iż spotykamy jego echa nawet u nowożytnych filozofów dalekich od liberalizmu i konserwatyizmu. Na przykład Kartezjusz, wybitnie nie lubiany przez przedstawicieli obu orientacji, pisał w *Rozprawie o metodzie*, iż praktyka wielu ustrojów „usunęła, a nawet poprawiła niepostrzeżenie wiele ich braków, którym nie dałoby się nawet tak skutecznie zapobiec przezornością. Zresztą są one prawie zawsze bardziej znośne dla poddanych, aniżeli dokonana w nich zmiana; podobnie trakty wijące się wśród gór stają się stopniowo dzięki temu, że są uczęszczane, tak równe i wygodne, że znacznie dogodniej trzymać się ich, aniżeli podążać wprost wspinając się ponad skały i schodząc aż do głębin przepaści.”

Alte zarzucenie Platonowi niepraktycznego intelektualizmu nie jest, jak mi się wydaje, do końca uzasadnione. Wprawdzie, co wiemy już przynajmniej od czasów Arystotelesa, praktyka bardziej niż teoria kształtuje życie polityczne, i w tym sensie powyższe wypowiedzi wydają się trafne, ale nie we wszystkim stosują się do argumentacji Platona. Przede wszystkim zauważmy, iż społeczeństwo i ustrój, o jakich on mówi, niewiele mają wspólnego z rzeczywistością, gdzie w dużej mierze rządzi obyczaj i sprawdzone nawyki. Nie jest to więc system, w którym ogólne pojęcia byłyby używane rzadko i niechętnie, i gdzie nie miałyby one specjalnego wpływu na życie polityczne. Przeciwnie, demokracja ateńska — tak jak widział ją Platon i inni autorzy — stanowiła ustrój, w którym słowa, a szczególnie pojęcia ogólne, były w użyciu powszechnym. Podstawowy instrument życia politycznego stanowiła perswazja, a ta polegała na efektywnym posługiwaniu się słowami. Specyfika instytucji demokracji bezpośredniej wyrażała się, między innymi, w stałej konieczności przekazywania

swójego stanowiska dużej ilości ludzi w taki sposób, aby zyskać ich przychylność. Stąd ogromną rolę w zdobywaniu i utrzymywaniu władzy odgrywała retoryka. Dlatego demokratyczny polityk, tak jak przedstawił go Platon, musiał być przede wszystkim mówcą. Również Arynoteles w *Polityce* podkreślał znaczenie słów w rządzeniu, argumentując, iż państwo nie może być zbyt duże, bo „któż bowiem będzie wodzem nadmiernie wielkiej masy albo kto heroldem bez głosu stentora” (VII,4,7).

W ten demokratyczny obyczaj szerokiego korzystania z mocy słowa włączyli się sofisci i dodatkowo przyczynili do jego utrwalenia. Oni bowiem złożyli ofertę nauczania obywateli sztuki politycznej, co oznaczało faktycznie retorykę i sztukę perswazji, a więc umiejętność takiego przekazywania swoich poglądów, by zyskały poparcie słuchaczy. Nie sposób zaś było przekonać innych nie odwołując się do pojęć ogólnych; nie sposób było wywołać korzystnego wrażenia, jeśli nie wykazało się, że jakieś postępowanie jest zgodne z zasadą sprawiedliwości lub że stanowi przejaw cnoty, lub że dowodzi poczucia obowiązku, lub że jest formą pobożności czy odwagi, itd. Nauka sofistów miała w tym kierunku, by oswoić ludzi z tymi słowami — również ludzi nieuczonych i pozbawionych kultury, jaką daje wykształcenie — tak, aby potrafili się nimi posługiwać, interpretować je i przeprowadzać w oparciu o nie dowodzenie własnych racji. Sofisci reklamowali się zresztą w ten sposób, iż w takiej wiedzy nie obowiązuje hierarchia i zdolności, że jest ona wszystkim tak samo dostępna i każdy może ją osiąść.

W tym nagminnym odwoływaniu się do pojęć ogólnych doprowadziło do ogromnych dowolności. Platon zwracał uwagę na dwa najczęstsze błędy. Pierwszym z nich był partykularyzm: pojęć ogólnych używano jako substytutów konkretnych zachowań. Nie było więc tak, iż konkretne zachowania oceniano z ogólnego punktu widzenia, a więc pytano, czy taki a taki czyn jest sprawiedliwy, pobożny, itd. Było raczej tak, iż postępowano, jak było wygodnie czy skutecznie, a następnie *ex post* uzasadniano to, mówiąc, iż czyn jest sprawiedliwy, pobożny, itd. Drugim błędem był instrumentalizm: pojęcia ogólne miały ścisły związek z działaniem. Nie było zainteresowania ich treścią i znaczeniem dla samej ciekawości poznania, ale zawsze służyły jako pretekst do usankcjonowania tego, co się stało, lub tego, co zamierzano zrobić. W efekcie obu błędów, pojęcia ogólne

straciły swoją pierwotną funkcję i tak naprawdę przestały być ogólnymi. Wzrost częstotliwości ich użycia powodował coraz większą dowolność znaczeniową, gdyż słowa tracąc obiektywność stawały się wyłącznie narzędziem do zdobycia wpływu i władzy.

Uogólniając argument Platona można powiedzieć, iż stosuje się on przede wszystkim do społeczeństw, w których — analogicznie do demokratycznych Aten — wyraźnemu osłabieniu ulega sfera obyczajowa z jej funkcją pozaprawnego rozwiązywania konfliktów, w których silne tendencje egalitarne powodują stałą rywalizację o wpływy polityczne oraz w których panuje duch swoistego konstruktywizmu; pod tym ostatnim pojęciem (zaczepniętym z Hayeka) rozumiem pogląd, że większość celów życia zbiorowego można osiągnąć dzięki zdobytej władzy. Teza Platona ujeta jeszcze ogólniej sprowadza się do przekonania, iż demokracja nie jest zdolna sama z siebie wytworzyć i utrzymać wiarygodnego systemu pojęć ogólnych, że posiada przyrodzoną skłonność do ich partykularyzowania i instrumentalizowania, że w sposób nieunikniony fałszuje słowa. Inaczej mówiąc, pojęcia ogólne muszą pochodzić spoza procesu demokratycznego, bo ten jest ich śmiertelnym wrogiem. Teza ta wydaje się nie tylko interesująca, lecz nadto uderzająco trafna. Nie jest jednak powiedziane, skąd zatem, jeśli nie z procesu demokratycznego, mają się brać pojęcia ogólne. Platon odpowiedziałby, że z filozofii, a pod tym słowem rozumiał najczęściej mądrość. Nie posuwa to oczywiście wywodu naprzód, bo nie pada wyjaśnienie, kto ma być nosicielem owej mądrości. Problem to niezwykle trudny, a na dodatek związany z dużym ryzykiem. Nie chcąc go podejmować powiem tyle, iż Platon zdawał się tutaj sugerować pomysł, który rozwinął w *Prawach*, a który opracuje później Arystoteles, a mianowicie pomysł ustroju mieszanego. Oznacza on, iż demokracja nie może być nigdy samowystarczalna, gdyż nie reprodukuje moralnych warunków własnego istnienia (podobnie jak inne formy ustrojowe). Dlatego dla jej dobra winny istnieć również struktury i tradycje niedemokratyczne, które posiadają większy szacunek dla pojęć ogólnych i które stawiają opór demokratycznej skłonności do ich przywłaszczania.

6. Ale zarzut braku prawdy może być u Platona rozumiany inaczej i interpretowany znacznie bardziej radykalnie. Dotyczy to zwłaszcza *Państwa*, dialogu, gdzie krytyka demokracji poszła najdalej i gdzie znajdujemy najwięcej przykładów uzasadniających oskarżenie o totali-

tyryzm. Momentem, który umożliwił radykalizację oskarżenia był wspomniany powyżej fragment, gdzie Platon sformułował teorię kontraktu. Z całego tego fragmentu wynika, że nie tylko demokracja nie daje gwarancji trzymania się ustalonych zasad i musi ustąpić przed pokusą siły, ale że żaden ustroj takiej gwarancji dać nie może. Co więcej, Platon sformułował tu zdumiewające w swej ostrości i daleko-
wzbiegające w konsekwencjach oskarżenie, iż cała kultura grecka od Homera i Hezjoda zbudowana jest na kulcie siły. To co spotykamy w demokracji — a więc stała walka o wpływy i utożsamienie dominacji i prawdę — nie jest wcale produktem ustroju ani nie zostało przyniesione przez wędrownych nauczycieli oferujących za pieniądze nauczyć każdego sztuki politycznej, czyli przez sofistów, ale stanowi w istocie wariant tego, czym kultura grecka zawsze była. To nie kto inny, jak Homer i Hezjod głosili chwałę triumfu fizycznego, przemocy i walki; to oni i ich następcy zachwycali się bohaterami, ze świata ludzi i bogów, tak jakby ich zwycięstwa stanowiły zwycięstwa tego, co słusznego i sprawiedliwego.

Reforma państwa — wnioskował zatem Platon — musi się zacząć w izolacji nie tylko od obyczajowości demokratycznej, ale w izolacji od całej kultury helleńskiej, skażonej tym samym grzechem. Budowa tego państwa będzie więc tożsama z budową innej kultury, nowej, opartej na prawdzie, wolnej od nawyków i pokus tyrańskich, sprawiedliwej, wrażliwej na piękno i dobro. Elementy starej kultury będą mogły być wykorzystane, ale tylko po ocenzurowaniu, kiedy, na przykład, wyrzuci się z *Iliady* gorszące sceny pokazujące swary między bogami, ich intrygi, kłamstwa czy bójki. Podstawą umożliwiającą kreację nowego porządku będzie filozofia. To ona, dzięki wielkiej pracy rozumu objawiająca nam prawdy o duszy i o bycie, pozwoli odkryć uniwersalne i absolutne zasady, dzięki którym zorganizowane państwo uchroni sprawiedliwość przed złem, jakie niesie siła i chęć dominacji. Państwo to nie jest zatem projekcją fantazji filozofa, ale ma w zamierzeniu odzwierciedlać porządek bytu i porządek duszy.

Sądze, że jeżeli istnieją podstawy, by oskarżać Platona o totalitaryzm, to przede wszystkim w tym punkcie. Zarówno program odzucenia całej kultury i rozpoczęcie od początku, jak i zamiar zbudowania całkowicie nowej kultury na fundamentach bytu i duszy, odkrytych przez rozum, są w istocie swojej totalitarne. Nie tylko

bowiem zmierzają one do budowy czegoś zupełnie nowego i zrywają z całym dotychczasowym dziedzictwem, ale pozostawiają człowieka całkowicie bezradnym wobec tego zamiaru. W rezultacie drastycznie krytycznej oceny całej dotychczasowej kultury — w sensie szerokim, obejmującym zarówno sztukę i filozofię, jak i instytucje oraz obyczaje — nie ocalało nic, poza absolutystyczną filozofią bytu i duszy, co dawałoby człowiekowi ochronę przed ingerencją reformatora: ani obyczaj, ani kultura, ani tradycja, ani obszar naturalnej swobody jednostkowej, ani rodzina, ani własność prywatna. Podobne motywy znajdziemy w większości późniejszych ruchów i ideologii totalitarnych, również odrzucających przeszłość przez przypisanie jej fundamentalnej wady strukturalnej oraz odwołujących się do nowego początku, nowej kultury i nowego człowieka.

W formułowaniu powyższego wniosku należy wszakże być ostrożnym. Prawdą jest bowiem, iż wiele ruchów totalitarnych wysuwało postulaty analogiczne do platońskich; prawdą jest również, że jeżeli z takimi postulatami się spotykamy, to istnieje duże prawdopodobieństwo, iż ruch czy koncepcja, które je stawiają, mają naturalne skłonności do totalitaryzmu. Nie jest jednakowoż uprawniony wniosek, jaki stąd często się wyciąga, iż samo stawianie takich kategorii jak był czy dusza w kontekście filozofii politycznych jest już naganne i śmiertelnie niebezpieczne. Tym bardziej nie ma podstaw do jeszcze śmielszej konkluzji, iż usunięcie z obszaru polityki podobnych kategorii — a więc w gruncie rzeczy rozwiązanie banalnie proste — jest gwarancją ochrony systemu przed pokusami totalitarnymi. Kategorie te bowiem — pomijając fakt, iż mają istotny związek z kwestiami politycznymi — nie muszą same w sobie prowadzić do żadnego z tych stanowisk, które znajdujemy w *Państwie*: ani nie narzucają nam z konieczności radykalnego potępienia świata istniejącego, ani nie upoważniają do fantazjowania na temat nowego początku, nowej kultury i nowego człowieka.

Obrońcy *Państwa* wiele pisali na temat czysto teoretycznego charakteru zawartych tam rozważań i brak intencji praktycznej. Dowodzili więc, iż Platonowi nie chodziło wcale o realizację swojego projektu, lecz tylko o filozoficzną refleksję nad tym, jakie warunki musi spełniać dobre państwo. Niektórzy argumentowali, iż Platon wiedział doskonale, że jego projektu nie da się urzeczywistnić i nigdy nie nawoływałby polityków, aby go przejęli i uczynili programem

swóich stronnictw. Był to bowiem program nie przeznaczony dla zwykłych ludzi i zwykłych polityków działających w zwykłych ustrojach politycznych. Warunkiem, którego spełnienie filozof sobie zastrzegął, było poddanie reformatorów szczególnemu wychowaniu, które nadałoby ich duszy ład i dyscyplinę. Ale takie wychowanie było dopiero możliwe w państwie, które miało powstać. Innymi słowy, Platon sugerował, iż dobry porządek polityczny presuponuje sam siebie, co oznacza, iż w żadnym razie nie jest on możliwy. Jak powiedział jeden z rozmówców w dialogu: państwo to „leży w kraju myśli, bo na ziemi, przypuszczam, że nigdzie go nie ma”; na co dopowiedziano mu: „A może w niebie (...) leży jego pierwowzór u stóp bogów; dla tego, który chce patrzeć, a patrząc urządzać samego niebie” (592a-b). Wyrażając to inaczej, kontrargument brzmi, iż projekt platoński nie jest wcale propozycją zmian instytucjonalnych, ale jego celem jest „ład duszy”, czyli odnowa moralna, bez której żadne zmiany nie są możliwe ani pożądane.

Istotnie, nie ma w dialogu platońskim łatwego i naiwnego reformizmu. Nie sposób doszukać się więc sugestii, iż aby stworzyć państwo sprawiedliwe wystarczy tylko wiedzieć, jakie ono powinno być: konstrukcja takiego państwa w każdym razie nie sprowadza się do wyboru odpowiednich technik. Platon był świadomy oporu, jaki stawia reformatorowi rzeczywistość, i nie sądził, iż opór ten wynika — tak jak uważali niektórzy nowożytni utopiści — z zacofania, niewiedzy, czy głupoty ludzi, a więc, że wystarczy opór ten usuwać, ewolucyjnie bądź środkami radykalnymi, a nowy ustrój znajdzie akceptację. Trudności w urzeczywistnianiu planów gruntownej przebudowy państwa miały według Platona charakter ontologiczny i wynikały z samej konstytucji naszej rzeczywistości: jej natura jest taka, iż uzewnętrznia się w nim zawsze „rozterka” (*stasis*), a więc jednostronność, konflikty, partykularyzm, itd.

Nie da się zatem Państwa Platona zakwalifikować do zwykłej literatury utopijnej, i to nie tylko z tej racji, że jest to dzieło wyjątkowo bogate w treści (tam wszak mamy metaforę jaskini, bodaj najważniejszą metaforę dla kultury zachodniej) i opisujące z niezwykłą przenikliwością rozmaite szczegółowe kwestie (np. powstawanie tyranii, opis mentalności demokratycznej, itd.). Poczyniwszy to zastrzeżenie należy jednak stwierdzić wbrew niektórym obrońcom Platona, że nie można przypisać mu intencji czysto teoretycznych bez chęci praktycznego

zastosowania swoich pomysłów. Pisał więc kilka razy Platon, iż jego projekt sprawiedliwej polis, to „rzeczy, które są wprawdzie trudne, ale jakoś możliwe” (540d, także 499b-d, 502c). Skoro zaś przyznał istnienie pewnego sposobu urealnienia swojego projektu, to tym samym otworzył drogę dla wszystkich niebezpieczeństw, jakie wiązać się mogą z wprowadzaniem w życie koncepcji tak daleko odbiegającej od praktyki politycznej i od tradycyjnych rozwiązań. Przekroczył on bowiem bezpieczny dla siebie teren teorii — bezpieczny, bo pozwalający mu brać odpowiedzialność przed trybunałem rozumu za wszystkie wypowiedziane przez siebie sądy — i znalazł się na dużo mniej bezpiecznym obszarze praktyki. Tu bowiem liczy się nie tylko trybunał rozumu, ale także kryteria mniej racjonalne (sentymenty) oraz bardziej partykularne (preferencje zbiorowości, grupowe obyczaje, itd.). Tu także pojawia się problem odpowiedzialności filozofa za praktyczne skutki, jakie przynosi jego teoria, gdy stanie się publicznym programem działania.

Charakterystyczny, a także obciążający Platona, jest ten punkt, w którym dopuszcza on praktyczną realizację swojego projektu. Wymienia on dwa warunki materializacji sprawiedliwej polis. Pierwszy z nich jest dobrze znany i wielokrotnie rozważany: to pojawienie się filozofa-króla, połączenie mądrości i siły (a więc dwóch rzeczy, które, jak zaobserwował Platon, pozostają w każdym z realnych ustrojów rozdzielone). Taki filozof-król byłby wolny od słabości, jaka charakteryzuje wszystkich władców, a mianowicie od naturalnej skłonności władzy do ulegania degeneracji. Tę skłonność Platon bardzo precyzyjnie opisał i był świadomy jej wielkiej mocy (kolejny element różniący go od większości utopistów). Co więcej, uważał również, iż nawet jeśli możliwe jest pojawienie się filozofa-króla, to nie jest możliwe dziedziczne przekazywanie takich zdolności.

Drugi warunek przezwyciężenia projektu platońskiego — dużo rzadziej opisywany według mnie mocniej wspierający tezę o platońskim totalitaryzmie — to istnienie „posłusznego państwa”, a więc społeczności, która przyjmie proponowany przez władzę model reformy. Czym jest owe posłuszne państwo, tego Platon wyraźnie nie mówi, ale sądzę, iż da się częściowo przybliżyć i ukonkretnić jego intuicję. Na pewno nie wyobrażał on sobie, iż mądry władca będzie łamał opór poddanych, stosował brutalną przemoc, odbierał dzieci rodzicom — tak jak proponował w zacytowanym powyżej fragmen-

nie po to, by wychowywać je w izolacji od tradycyjnych i niedobrych nawyków. Takich kroków Platon nie sugerował, po części dlatego, iż nie mieściło się to w jego projekcie (w Państwie nie mamy najmniejszego elementu gloryfikacji przemocy). Nie sugerował również takich kroków dlatego, że nie był wrogiem stabilnych struktur politycznych i wyżej od demokracji cenił ustroje oligarchiczno-arystokratyczne; pod tym względem wyznawał raczej poglądy konserwatywne i nie zamierzał poddawać radykalnej reformie ustrojów, które według niego były wprawdzie defektywne, ale których nie uważał za całkiem zdegenerowane. Wykluczyć również należy taką ewentualność, że „państwo posłuszne” to społeczność, w której wszyscy spontanicznie poddają się woli władcy widząc w nim mądrość. Gdyby coś takiego zaistniało, to oznaczałoby to, iż obywatele są na tyle mądrzy, iż żadna reforma nie jest potrzebna.

Platon napisał, iż budowa sprawiedliwej *polis* winna zacząć się od „czystego podłoża” (500e-501a), co, jak można przypuszczać, określało sytuację całkowitej amorficzności społecznej, a więc nieobecności wszelkich struktur, nietrwałości jakiegokolwiek obyczaju i brak jakiegokolwiek reguł czy praw. Taka sytuacja to anarchia, czyli zgodnie z etymologią, brak jakiegokolwiek zasady rządzenia; innymi słowy, jest to stan politycznego zera, gdzie wszystko jest możliwe, bo substancja społeczna została bez reszty zdeintegrowana. Jestem skłonny bronić tezy, iż dla Platona społecznością, która najbardziej zbliżała się do tego stanu rzeczy była demokracja. Odbieranie dzieci rodzicom jest zbrodnią w sytuacji, gdy rodzina posiada względną trwałość, jak w przypadku ustrojów oligarchiczno-demokratyczno-arystokratycznych. Lecz Platon dowodził, iż w demokracji rodzina przestała istnieć, a więc izolacja dzieci nie będzie tam przyjmowana jako coś bolesnego i nagannego. Podobnie rzecz się ma w odniesieniu do innych spraw: nie ma łamania prawa tam, gdzie ono nie istnieje; nie ma arbitralności w rządzeniu tam, gdzie zasady rządzenia zlikwidowano, itd. Demokracja — ten system nieograniczonego pluralizmu, powszechnej równości i wolności, które są możliwe tylko za cenę zniszczenia struktur społecznych, ten bazar ustrojów, gdzie każdy może sobie wybrać typ porządku, jaki mu odpowiada — jest więc, jak pisał Platon, „młodzieniuszkowata” a pod określeniem tym mógł rozumieć właśnie szansę na budowę lepszego ustroju. Tak jak młodzieniec jest ona na tyle nieuformowana i pozbawiona trwałych oraz głębokich zasad, że

pozwała na kształtowanie według dobrych i według złych wzorów. Jeśli będzie posłuszna i podda wzorom dobrym, wtedy ma szansę zmienić się w sprawiedliwą *polis*. Szansy tej są zatem, paradoksalnie, pozbawione ustroje lepsze od niej, ale właśnie dlatego, że są one mniej zdeintegrowane, są też mniej posłuszne, czyli mniej podatne na kształtowanie przez mądrego władcę.

Oba warunki realizacji sprawiedliwego państwa — król-filozof oraz posłuszna społeczność — wspierają tę linię oskarżenia, jaką reprezentował Popper. Nie chodzi przy tym o to, że filozof grecki dał się ponieść naiwnej wierze w dobrodziejstwo mądrego despoty i w cierpliwie podatne na jego działania społeczeństwo. Pod tym względem Platon nie miał złudzeń i nieufnością swoją w taki stan rzeczy nie ustępował największym realistom politycznym. Jego błąd polega na czym innym. Oba warunki egzemplifikują niepokojący schemat myślowy, według którego choroba i terapia są niebezpiecznie blisko siebie. Platona niepokoiła mentalność tyrańska w demokracji i poza nią, a przecież za sposób zaradzenia temu uznał postać obdarzonego wielką władzą króla-filozofa, który teoretycznie miał być tyrana zaprzeczeniem, lecz praktycznie mógł być z nim pomyłony lub samemu ulec tyrańskiej pokusie. Podobnie, filozof ubolewał nad zanikiem trwałych zasad rządzenia w demokracji i rozpadem struktur, a przecież za warunek „państwa posłusznego” uznawał jego amorficzność i podatność na wolę władcy, co jest niczym innym jak właśnie stanem uwładu struktur i zasad rządzenia. Ten schemat myślenia rodzi przekonanie, iż nie tylko blisko jest ze stanu całkowitego kryzysu do stanu całkowitej odnowy, ale że proces taki może być w istocie czymś krótkim i dającym się sprowadzić do jednorazowych aktów politycznych. Niektórzy nowożytni ideolodzy wyznawali pogląd — będący dziedzictwem millenaryzmu — że im gorsze są warunki, tym rozwiązanie finalne i całkowite wyzdrowienie są bliższe. U Platona takiego rozumowania nie mamy, ale jest tam już coś, co taki pogląd mogło przygotować: niepokojące podobieństwo między symptomami choroby a środkami zaradczymi oraz owa fałszywa optyka — na poziomie teorii, nie zaś praktyki — szybkiego i relatywnie łatwego przejścia od społecznego rozpadu do politycznego rozkwitu.

7. Dwie wersje zarzutu braku prawdy, jaki znajdujemy u Platona to w istocie dwa odrębne argumenty przeciw demokracji, które nie

można wcale występować łącznie (Sądze) — co, jak myślę, stało się jasne z przeprowadzonego wywodu — iż argument pierwszy jest słuszny, a argument drugi nie. Byłoby rzeczą interesującą prześledzić ~~teny obu~~ argumentów w historii filozofii politycznej, lecz jest to niewątpliwie przedsięwzięciem znacznie przekraczającym możliwości niniejszego szkicu. Myślę jednak, że dałoby się pokazać, iż argumenty te miały długie życie i nadal są podnoszone. Do pewnego stopnia większą karierę zrobił argument drugi — ten, który uzasadnia konieczność budowy nowego ustroju w nowej kulturze i dla nowego człowieka. To on animował większość prób radykalnego przekształcenia rzeczywistości i większość projektów utopijnych (choć, jak stało się pokazać, sam Platon specjalnych skłonności do utopizmu nie miał) on też może stanowić ogniwo łączące filozofię Platona ze współczesnym totalitaryzmem. Nie znaczy to jednak wcale, iż podjęcie tego argumentu natychmiast czyniło całą koncepcję, która go zawierała, totalitarną. Występuje on więc, według mnie, na przykład u Hegla, który — mimo rozmaitych wątpliwości, jakie można żywić do jego filozofii — totalitarystą nie był. Tym niemniej uważam, iż, pominiwszy pewne wyjątki, argument pojawiał się przeważnie tam, gdzie dominowało nadzwyczaj powierzchowne odczytanie porządku liberalnego, na tyle powierzchowne, iż usprawiedliwiała plany zasadniczej, lecz pochopnej i błędnie pomyślanej, transformacji tego porządku w nowy i doskonalszy system.

Jednym z podstawowych błędów owego argumentu było oczywiście traktowanie społeczeństwa liberalnego w kategoriach negatywności, tak jakby zasada wolności sprowadzała się do zaniku struktur, a więc jakby rozwój tego społeczeństwa był tożsamy z rozkładem autorytetów i instytucji. Społeczeństwo liberalne jawi się więc, z tej perspektywy, jako coś pośledniego, niedojrzałego, coś co należało ratować przez heglowskie „zniesienie” czy wyższą syntezę, coś co jest efektem degeneracji dawnych ustrojów lub fazą zwiastującą nowe, coś, co jest wynikiem braku, a nie wysiłku twórczego. Pomińmy fakt, iż takiego społeczeństwa, które byłoby platońskim „czystym podłożem”, po prostu nie ma; że nie ma więc takiego rozpadu struktur i wspólnot, żeby tworzenie przez oświeconego władcę-filozofa nowej kultury nie wiązało się z brutalnością i przemocą; że zmiany polityczne, niezależnie od stopnia dezintegracji społeczeństwa, odbywają się zawsze na żywym społecznym organizmie, a nie w pustyni ontologicznej, która

została dla naszej wygody przygotowana przez zabieg filozoficzny czy proces dziejowy. Nie dostrzeganie w społeczeństwie liberalnym, mimo wszystkich jego wad i słabości, elementu prawdy, jaki wyłania się w całej jego pozornej i rzeczywistej chaotyczności — prawdy o czło- wieku i o naturze ładu politycznego — to niezwykle poważny błąd, którego Platon był chyba istotnie pierwszym z długiej listy autorów. Ignorowanie tego elementu prawdy skazuje na porażkę, albo przynaj- mniej dramatycznie osłabia wszelkie alternatywne zamierzenia ust- rojowe, które muszą korzystać, choćby w ograniczonym zakresie, z rozstrzygnięć liberalnych zakładając pewien stopień równości, wol- ności i różnorodności. Jeśli bowiem zapoznaniu ulega pozytywne doświadczenie z tym związane i tym samym nie wchodzi ono w skład budowanego ustroju, to jego architekci zmuszeni są, jak Platon, albo budować system całkowicie jednorodny, hierarchiczny i autorytarny, co jest przedsięwzięciem karykaturalnym, albo budować wielki system oszustwa, by przedsięwzięcie owo jawiło się z lepszej strony, albo wreszcie, co jest najgorsze, łączyć świadomą przemoc ze świadomym oszustwem.

Pierwszy argument Platona — ten odwołujący się do pojęć ogólnych spoza mechanizmów liberalno-demokratycznych — wydaje mi się natomiast niezmiernie wartościowy, jakkolwiek w historii idei nie przykuł on tak mocno uwagi filozofów i polityków, jak argument drugi. To mniejsze wzięcie da się zapewne wytłumaczyć po części charakterystycznym dla nowożytności rozpowszechnieniem koncepcji historyzmu, któremu towarzyszyło osłabienie wpływu etycznego ab- solutyzmu, a zwłaszcza idei wiecznego prawa moralnego. Myślenie w kategoriach rozwoju historycznego, zmienności, konieczności dzie- jowej, postępu — a te koncepcje zdeterminowały większość dorobku filozoficznego ostatnich wieków — podważyło sens uporczywego i niekonkluzywnego dopominania się o szacunek dla wartości absolut- nych, wyjętych spod władzy wszechobecnego historyzmu. Wiara, że takie pojęcia absolutne istnieją i że jest sens ich respektowania stawała się dlatego nie tylko niewygodna, ale rozmiągająca z elementarnym poczuciem rzeczywistości. Wraz z liberalizacją porządków politycz- nych absolutyści zostali zmuszeni nie tyle do wyrzeczenia się zasad- niczego wpływu na politykę (bo takiego nigdy nie mieli), ile do otwartego przyznania, że mieć go nie mogą i że nie pozostaje im nic innego, jak uczestniczenie, na równi z innymi, w ustrojach, których

absolutyzacji oraz formuła filozoficzna są nadzwyczaj nieprzychylnie sformułowane wobec etyki absolutystycznej.

Ale — jak starał się wykazać Platon — konsekwentny relatywizm jest niemożliwy i dlatego postawa antyabsolutystyczna prowadzi do konsekwencji paradoksalnych. Społeczeństwo, które występuje przeciw absolutyzacji prawdy w imię prawd partykularnych, dokonuje, niezgodnie nie będąc tego świadome, niebezpiecznej absolutyzacji tych prawd cząstkowych. Platon z niezwykłą trafnością opisał łatwość, z jaką jednostki i grupy w takim społeczeństwie podpisują się pod coraz innymi poglądami i orientacjami, w zależności od aktualnej sytuacji, układu sił politycznych, skuteczności demagogów, talentów retorycznych polityków i sofistów czy własnej wygody. Ta podatność na zmiany poglądów ogólnych na presję polityczną, czy — ujmując to inaczej — łatwość, jaką w sposób spontaniczny i niekontrolowany demokracja rozciąga nad słowami i ideami, tworzy typową dla tego ustroju łatwość. Co nie posiadało mocy sprawczej w rywalizacji o władzę — nie posiadało to pojęcie, czy jakiś jego konkretny sens, czy norma — przedstawiało faktycznie istnieć; w obywatelach i obrońcach tego ustroju musiało to rodzić wrażenie, iż mają oni moc tworzenia instancji decydujących własne postępowanie, a także ich unieważniania. Prawdopodobnie żaden inny ustrój nie rodzi tego rodzaju pychy na tak wielką skalę; w despotiach władza nad słowem — choć często bezwzględna i o szerokim zakresie — sprawowana jest przez nieliczną grupę rządzącą.

Platon wierzył, iż społeczeństwo zróżnicowane, liberalno-egalitarne, choć płaszcz wielobarwny, do którego porównywał ustrój demokratyczny, jest dłużnikiem etycznego absolutyzmu. Skoro Ateńczycy permanentnie naruszają obiektywne sensy pojęć, powinno istnieć stałe źródło ich rehabilitacji, tak aby dowolność nie przekroczyła pewnych granic. Jeśli słowo nie ma utracić swojej funkcji poznawczej i komunikacyjnej, to powinna istnieć i utrzymywać swój wpływ filozofia rozumiana jako bezinteresowna refleksja. Taka refleksja, jakkolwiek w polityce niezależna, odgrywa kluczową, choć nie bezpośrednią rolę w funkcjonowaniu porządku demokratycznego. Jest ona wobec tego porządku antagonistyczna — podobnie jak on wobec niej — lecz nie w niej zamysłu likwidatorskiego. Dlatego platoński Sokrates mógł sobie powiedzieć: „Uważam, że jestem jednym z niewielu Ateńczyków, jeśli nie jedynym, który uprawia prawdziwą sztukę polityczną”.

i jedynym dzisiaj, który zajmuje się sprawami publicznymi. Ponieważ nigdy nie mówię po to, by się podobać, ale mam na celu najwyższe dobro” (*Gorgiasz* 521d). Ale — jak wiemy — ta antagonistyczna i wzajemnie korzystna koegzystencja mędrca i demokracji została w końcu przerwana w dramatycznych okolicznościach. W dalszej części cytowanego dialogu Sokrates nawiązał do procesu, który miały wytoczyć mu demokratyczne Ateny i w wyniku którego miasto pozbyło się niewygodnego filozofa. Ale proces ten nie został przez zwolenników Sokratesa zapomniany, a miastu nie wybaczone. Plato¹ na *Państwo* — jak niektórzy twierdzą — zostało napisane po to, by pokazać, jak król-filozof wyrównuje rachunki ze społecznością, która nie chciała tolerować mędrca.

Eros, Sokrates, Alkibiades

Finał *Uczty* Platona jest nieoczekiwany. Gdy właściwa dysputa filozoficzna, której tematem jest miłość, zostaje zamknięta rozstrzygającą interpretacją podaną przez Sokratesa i gdy wydaje się, że wszystko jest skończone, pojawia się nagle pijany Alkibiades i wygłasza pełną emocji mowę o Sokratesie oraz o swoich z nim związkach. Cały incydent ma pozornie walor raczej anegdotyczny niż filozoficzny, gdyż nie stanowi bezpośredniej polemiki z poprzednimi interpretacjami. Jaki jest zatem jego sens? Większość komentatorów Platona uważa, iż ilustrować on ma siłę miłości, a więc potwierdzać wyłożoną wcześniej przez Sokratesa teorię Erosa.

1. Przypomnijmy, że według Sokratesa, czy raczej według Platona, droga Erosa była zbliżaniem się do piękna, wartości najwyższej, i prowadziła przez szczeble pośrednie miłości fizycznej i intelektualnej: „Więc kto od kochania chłopców zaczął, jak należy, a wznosząc się coraz wyżej już to piękno oglądać zaczyna, ten stanął prawie w szczytu. Bo tędy biegnie naturalna droga miłości, czy ktoś sam po niej idzie, czy go kto drugi prowadzi: od takich pięknych ciał na początku ciągle się człowiek ku temu pięknu wznosi, jakby po szczeblach wstępował: od jednego do dwóch, a od dwóch do wszystkich pięknych ciał, a od ciał pięknych do pięknych postępków, od postępków do nauk pięknych, a od nauk aż do tej nauki na końcu, która już nie o innym pięknie mówi, ale człowiekowi daje owo piękno samo w sobie; tak że człowiek dopiero przy końcu istotę piękna poznaje” (*Uczta* 211b-c).

Fundamentem tej koncepcji Erosa jest oczywiście teoria idei, niezwykle kontrowersyjna i niejasna część platonizmu. Jednak niezależnie od naszego stosunku do tej teorii winniśmy zgodzić się z tymi komentatorami Platona, którzy utrzymują, że mamy tu do czynienia z odkryciem ważnej prawdy. Platon odkrył, że miłość człowieka do

idei może wielokrotnie przewyższać swoją siłą miłość do innego człowieka czy do rzeczy. W ten sposób piękno bądź dobro dostrzeżone w idei, w światopoglądzie, w doktrynie filozoficznej, w politycznym czy moralnym ideale staje się przedmiotem gorącego uwielbienia i naj-mocniejszym impulsem do działania. Wszak ludzie rzadko oddają swoje życie dla innych ludzi, natomiast, jak pokazuje historia, giną milionami dla idei. Platon nie tylko odkrył taką skłonność, ale w pewnym sensie uczynił z niej wzór etyczny. Miłość była u niego przede wszystkim ideocentryczna: była ważna o tyle, o ile pozwalała człowiekowi aspirować ku coraz ogólniejszym, a więc coraz wyższym celom.

Z tak sformułowanej teorii miłości można wyciągnąć dwie rozbieżne konsekwencje — pozytywną i negatywną. Z jednej strony, da się ją interpretować jako próbę rehabilitacji świata rzeczy i stworzenia dla niego pomostu do świata wartości. Miłość byłaby tą siłą, która umożliwia uszlachetnienie rzeczywistości przez obdarzenie jej treścią moralną. Dzięki niej dobro, które rozum odkrywa w refleksji, przestaje być tylko abstrakcyjnym pojęciem, stając się przedmiotem pożądania. Tym samym człowiekowi dane jest, za sprawą owej ideocentrycznej pasji, stać się lepszym i przewyciężyć inne mniej szlachetne, lecz również silne skłonności tkwiące w jego naturze. Pragnienie dobra wyzwala zatem w człowieku szczególną aktywność, która sprawia, że dokonujemy wysiłku poznania obiektywnego porządku bytu i obiektywnego ładu moralnego, a czyniąc to przeżywamy szczególny rodzaj erotycznego uniesienia. Całe nasze życie ma sens tylko wtedy, jeśli wielka siła wewnętrzna, jaką odkrywamy w sobie, a jaka ma przedłużenie w porządku świata, dokona sublimacji naszych pragnień i skieruje się na to co dobre i piękne.

Ale z drugiej strony, miłość ideocentryczna może sprawić, że zamiast przyciągać ludzi do tego co wyższe i szlachetniejsze, budząc w nich siłę Erosa, będziemy odnosili się do nich z wyższością i pogardą. Nie kochamy wszak naszych bliźnich i naszego świata za to, czym naprawdę są, ale za tkwiące w nich idee. Ponieważ nikt nie jest ucieleśnieniem idei, nikt nie zasługuje na miłość do końca jako osoba konkretna. Afekt platoński skierowany jest tylko na te cechy, które nas ulepszają, a nie na drugiego człowieka jako konkretnej osoby. Nie ma miejsca dla zrozumienia jego wad, dla akceptacji niedoskonałości świata, dla współczucia, tolerancji i tkliwości, a więc dla wszystkiego, z czym najczęściej kojarzymy słowo „miłość”. Jest to

raczej uczucie bezosobowe, którego przedmiotem są abstrakcyjne przymioty i ideały. Dlatego nastraja ona do świata krytycznie, a wręcz przyzywa jego bezceremonialnemu traktowaniu, tak by przetworzony i ulepszony stał się godny miłości.

Ideocentryczność miłości platońsko-sokratejskiej zrozumiemy łatwiej, gdy zestawimy ją z miłością chrześcijańską, której ta jest głównym zaprzeczeniem. Pojęcia Eros i Agape są dobrze znane i opisane w literaturze przedmiotu, więc przypomnijmy tylko, że, jak napisał Max Scheler, miłość chrześcijańska polega na „odwróceniu kierunku” miłości greckiej. Zamiast aspirować ku temu, co wyższe, nachyla się ona w stronę tego, co małe i lichy; zamiast kierować się ku temu, co ogólne i idealne, koncentruje się ona na tym, co konkretne. Stąd w miłości chrześcijańskiej mamy mało abstrakcyjnego ideału, a jeszcze mniej elementu rozumności i kalkulacji; jej głos słychać się wtedy, gdy rozum okazuje się bezsilny bądź ślepy. Wyraża się ona poprzez poświęcenie dla innych, rezygnację, ofiarę. Jej przeciwnicy naigrawali się, iż o ile skłonność do tego co wyższe popychała Greków ku ludziom mądrym i dzielnym, o tyle chrześcijańska skłonność do tego co niższe przejawia się w ciągłym zaabsorbowaniu nędzaczami, trędowatymi, wyrzutkami, grzesznikami, dziećmi marnotrawnymi. Czy takie podejście dowodzi, jak twierdzą krytycy, niepłodności miłości chrześcijańskiej, czy, jak mówią obrońcy, jej siły, nie jest przedmiotem niniejszego szkicu. Ważne jest tylko tyle, że miłość ta pojawiła się jako przeciwaga dla nadmiernego idealizmu i arystokratyzmu greckiej koncepcji Erosa.

2. Jak wobec tego należy rozumieć kończący *Ucztę* incydent z Alkibiadesem? Czy pokazuje on możliwości moralnego awansu na drodze Erosa, czy raczej świadczy o zgubnym zaabsorbowaniu ideą bezwzrostem konkretem? Pytanie to nabiera szczególnej mocy z racji osoby, której dotyczy. Alkibiades był bowiem postacią niezwykle ważną dla Aten i dla samego Sokratesa. Wymieniano go, obok Charmidesa i Kritiasza, jako przykład porażki wychowawczej Sokratesa. Cała jego działalność polityczna, postawa życiowa oraz zasady, jakimi się kierował (czy raczej ich brak), były tak dalece sprzeczne z postawą i zasadami nauczyciela, że dało to niektórym powód, by uważać, iż metoda wychowawcza Sokratesa była albo całkowicie nieskuteczna, albo szkodliwa. Alkibiades był człowiekiem pod wieloma względami wybitnym, znajdującym posłuch i wpływy nie tylko w Atenach, ale

również w Sparcie i Persji. Ksenofont pisał o nim, że „z powodu jego urody oblegał go rój niewiast z dostojnych rodów, a z powodu potężnych wpływów w państwie oraz wśród sprzymierzeńców wielu możliwych obywateli rozzuchwalało pochlebstwem, lud zaś uwielbiał” (*Memorabilia* I.2,24). Sam Ksenofont miał o nim opinię negatywną „w czasach demokracji nie było większego rozpustnika, warchoła i gwałciciela wolności niż Alkibiades” (I.2,12). Późniejsi autorzy odnosili się do niego bardziej wyrozumiale. Jego obronę znajdujemy w jednym z utworów Izokratesa (*Peri tu zeugus*), jeszcze późniejszy zaś Plutarch znalazł dla niego sporo ciepłych słów.

Ostateczna i, jak się wydaje, definitywna ocena Alkibiadesa została wypowiedziana przez najprzenikliwszego człowieka swoich czasów, Tukidydesa. W *Wojnie peloponeskiej* sławny historyk obarczył go odpowiedzialnością za nieudaną wyprawę sycylijską Ateńczyków, która później stała się jedną z głównych przyczyn ich przegranej w całej wojnie. Alkibiades jawi się tam jako człowiek niezwykle i wielce utalentowany, a jednocześnie uosobienie wszystkiego co najgorsze w ateńskiej demokracji, wyniesiony przez nią do funkcji przywódczych, choć nią pogardzający, człowiek skrajnie nielojalny, pełen pychy i ambicji, polityczny intrygant gardzący tłumem a jednocześnie zabiegający o jego poparcie, wywołujący w społeczności ateńskiej na przemian uczucia podziwu i odrazy. Pisał więc Tukidydes, że Alkibiades „pragnął objąć dowództwo [nad wyprawą sycylijską] spodziewając się, że jeśli mu szczęście dopisze, zdobędzie Sycylię i Kartaginę i zyska także dla siebie bogactwo i sławę. Ciesząc się bowiem poważaniem obywateli, pragnął roztaczać przepych — żył ponad stan, utrzymywał stajnie wyścigowe i trwonił pieniądze. To właśnie w niemałej mierze przyczyniło się do upadku państwa ateńskiego. Wielu bowiem obywateli, przerażonych ogromem zbytku, jaki w życiu prywatnym roztaczał, i śmiałością pomysłów, jakie przy rozmaitych sposobnościach rozwijał, powzięło podejrzenie, że dąży do tyranii. Ludzie ci stali się jego wrogami i mimo że w życiu publicznym miał wielkie zasługi jako strateg, zrażeni jego prywatnym życiem, powierzali sprawy wojskowe innym, aż w końcu w krótkim czasie doprowadzili państwo do klęski” (VI,15).

Alkibiades nie był oczywiście lojalnym obywatelem ateńskim. O ustroju tam panującym mówił, że jest to „rzecz powszechnie uznana za niedorzeczną” (VI,89). Gdy jego rodacy obrócili się przeciw niemu,

bez wahania zmienił sojusze i z przeciwnika Sparty przekształcił się w jej wroga. Co ciekawe, uczynił to bez najmniejszych skrupułów moralnych, a oczywistą zdradę własnego kraju przedstawiał jako formę patriotyzmu: „Kocham moją ojczyznę nie gdy mnie ona krzywdzi, ale gdy korzystam w niej z pełni praw obywatelskich. Nie uważam, że występuję teraz przeciw ojczyźnie, lecz raczej, że nieistniejącą dla mnie ojczyznę pragnę odzyskać. Prawdziwie miłuje ojczyznę nie ten, kto niezasłużenie ją utracił, lecz ten, kto z tęsknoty za nią wszelkimi sposobami usiłuje ją odzyskać” (VI,92).

Charakterystyka podana przez Tukidydesa jest ważna dla fragmentu z *Uczty* przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, pokazuje ona, że wybitność Alkibiadesa, aczkolwiek niekwestionowana, łączy się tyleż z cechami pozytywnymi, co z negatywnymi. Ich przemieszanie jest tak wielkie, że można w jego przypadku mówić o pewnej ambiwalencji dobra i zła. Zdolności, które mogły uczynić z niego zbawcę ojczyzny sprawiły, że stał się jej wrogiem; z kolei nieufność, jaką wobec niego odczuwali Ateńczycy zrażeni cechami negatywnymi doprowadziła paradoksalnie do tego, że nie mogły wewnętrznie się jego cechy pozytywne. Alkibiades jest więc trudnym przypadkiem dla platońskiej koncepcji Erosa. Wybitność sprawia, że wywołuje on tę szczególną siłę przyciągającą innych, o której pisał Platon analizując fenomen Erosa, choć idee — owe prawzory moralności — są w charakterze Alkibiadesa trudno czytelne. A dzieje się tak nie dlatego, że ich tam nie ma, czy że występują w ograniczonym wymiarze, lecz dlatego że nie mają one prostych i jednoznacznych odpowiedników praktycznych.

Drugim powodem ważności charakterystyki Tukidydesa jest fakt, że można się tam dopatrzeć sugestii, iż w Alkibiadesie tkwiły możliwości czynienia dobra. Nie znaczy to wcale, iż stać się tak mogło jedynie w ten sposób, jak by to chciał Platon, a więc przez obudzenie w nim namiętności do tego co dobre. Przyczyny mogłyby być inne — wszak Tukidydes miał małe zrozumienie dla moralizmu w polityce — ale przynajmniej hipotetycznie da się pomyśleć taka ewentualność, że zdolności Alkibiadesa lepiej by się przysłużyły Atenom: albo jego próżność i egoizm zostałyby wprzęgnięte w jakieś działanie pozytywne, albo on sam w innych warunkach i przy innej obyczajowości politycznej stałby się lepszym człowiekiem. W każdym razie nie ma

niczego takiego, co przesądzałoby opinię, iż z wychowawczego punktu widzenia, Alkibiades był przypadkiem beznadziejnym.

3. Gdy Alkibiades pojawia się na uczcie u Agatona po zakończonej dyskusji i decyduje się zabrać głos, jego wypowiedź ma charakter swoistego rozrachunku z samym sobą i ze swoim byłym nauczycielem. Sławnego z dumy i pewności siebie Ateńczyka oglądamy zatem w nieco innej sytuacji niż te, jakie utrwaliła historia i tradycja. Pojawia się w jego wypowiedzi nuta żalu i wątplenia. Wygłasza długą mowę pochwalną na cześć Sokratesa, przyznaje się, iż pozostawał pod jego silnym wpływem emocjonalnym i intelektualnym, a nawet potwierdza pośrednio, iż zdradził jego zasady dając się ponieść ambicjom politycznym i idąc „na lep uznania i oklasków hołoty” (216b). Całość mowy jest mieszaniną pijackiego rozrzewnienia, psychicznej autowiwisekcji, nostalgii za czasami niewinnej młodości, żalu z powodu nie wykorzystanych możliwości oraz szczerego podziwu dla zalet Sokratesa.

W myśl standardowej interpretacji wyznanie Alkibiadesa ilustrować ma słuszność ideocentrycznej koncepcji miłości Platona i podkreślić jego pozytywną konsekwencję, jaką jest uszlachetnianie życia w świecie rzeczy przez objawianie mu wyższych celów. Dowodzi się więc, iż nawet Alkibiades, całkowite przeciwieństwo platońskiego ideału moralnego, piewca aktywności życiowej a wróg idei, wrażliwy jest na działanie Erosa. Jego uczucie dla nauczyciela nie bierze się przeto z podziwu dla zewnętrznej powierzchowności, ale dla piękna wewnętrznego. Sokratesa przyrównuje on do posążka Sylena, który zawiera w sobie figurki bogów. W przypadku Sokratesa są to słowa prawdy, a Alkibiades przyznaje, że „kiedy kto do wnętrza tych słów zagłębnie, kiedy kto wejdzie w nie naprawdę, zobaczy, że tylko w takich słowach jest jakiś sens, a potem się przekona, że tam w nich są skarby dzielności; znajdzie tam prawie wszystko, a raczej wszystko, na co uważać powinien człowiek, który chce być doskonały” (222a). Alkibiades nie przebywa oczywiście całej drogi Erosa, a jego zauroczenie ideą piękna odkrytą w Sokratesie nie jest trwałe; mimo to, w nielicznych i krótkich momentach swojego życia jego amoralny witalizm ulega sile idei dobra, on sam zaś staje się — niestety tylko na krótko — godnym uczniem swojego nauczyciela.

Werner Jaeger, analizując tę scenę w *Paidēi*, napisał, iż stanowi ona kulminację dialogu: opisany w słowach Eros, „który nie jest niczym innym jak filozofią”, znajduje swoje ucieleśnienie w postaci

Sokratesa. Ten mężczyzna, którego brzydota była przysłowiowa, okazuje się posiadać tak wielką siłę duchową, że ulega jej nawet największy ateński playboy. Jest symptomatyczne, że to młody i piękny człowiek sukcesu, zabiega o afekt brzydkiego starca, a nie odwrotnie. Platon nazwał miłość Alkibiadesa do Sokratesa „tragiczną”, gdyż, według niego, filozof był dla polityka „głosem sumienia, oskarżającego go przed nim samym”. Alkibiades stanowi zatem przykład „tragedii wysoce uzdolnionej do filozofii natury, która pod wpływem ambicji wyrodnieje i wyradza się w polityka szukającego jedynie powodzenia i władzy.” Tym samym upaść muszą zarzuty, jakie już starożytni wysuwali pod adresem Sokratesa, obarczając go odpowiedzialnością za grzechy jego uczniów. Pragnienie dobra w Alkibiadesie rzeczywiście istniało — wszak istnieje ono w każdym człowieku — ale nie podporządkowało ono sobie natury żadnego sławy i powodzenia polityka. Tej natury Sokrates nie mógł zmienić, nawet jeśli by tego pragnął. Mógł on jedynie obudzić w Alkibiadesie świadomość moralną, ale ta nie była na tyle głęboka — uzewnętrzniała się na chwilę, po czym zniknęła — by zmienić całe jego życie i postępowanie.

Interpretacja powyższa nie odpowiada jednak w pełni tekstowi Platona. Nie jest bowiem wcale jednoznacznie stwierdzone, za co Alkibiades kocha Sokratesa. Cytowany powyżej fragment *Uczty* mówi o słowach prawdy, czyli o idei, jaką Sokrates reprezentuje. Ale Alkibiades wydaje się posiadać raczej mgliste pojęcie o tej idei i nie mówi niczego bliższego na ten temat. Jego długi wywód pochwalny skupia się natomiast na zupełnie innych cechach nauczyciela i podkreśla inne strony jego osobowości. Wielbi go więc nie tyle za przekazywaną mądrość, ile za to, że posiadał niemal boski kunszt perswazji, zdolny wszystkim narzucić swoje zdanie. Podziwia jego „wołę potężną” (219d), dzięki której dominuje nad innymi. Mówi wiele i z admiracją o jego sile fizycznej, o tym, że nikt dzielniej od niego nie znosił głodu, że był najodważniejszy na wojnie, a w czasie pokoju „umiał żyć i pić nadzwyczajnie”, że „wszystkich przy kielichu pokonał i co najdziwniejsze, żadne oko ludzkie nigdy nie widziało Sokratesa pijanym” (220a), że „boso łatwiej chodził po lodzie niż inni w butach” (220b), itd. Wydaje się zatem, że Alkibiades cenił Sokratesa dlatego, że widział w nim w stopniu z wielokrotnionym cechy, które nim posiadał, bądź chciałby posiadać. Innymi słowy, widział w nim jednostkę nieprzeciętną, niesprowadzalną do powszechnych miar,

jednostkę o ogromnej potędze witalnej, władczą, waleczną, o naturalnej skłonności do dominacji. Imponowała mu nie idea, którą Sokrates wyrażał, nie prawda, którą przekazywał, ale on sam w całej swojej niepowtarzalnej i nie dającej się imitować konkretności. Bardziej niż filozofa widział w nim silnego nieugiętego mężczyznę. Doszukać się tu nawet można kontekstu homoseksualnego: pociąg fizyczny brał się z podziwu dla męskich zalet Sokratesa.

Stosując taką interpretację wypowiedzi Alkibiadesa zauważymy łatwo, że nie wspiera ona wcale platońskiej koncepcji miłości ideocentrycznej. Końcowy fragment *Uczty* da się odczytać jako wielką demonstrację tego rodzaju miłości, który Platon umieściłby na początkowych etapach drogi Erosa. Jest to triumf afektu żywiołowego, antropocentrycznego, ostentacyjnie lekceważącego aspiracje ideowe. Alkibiades jest jedynym mówcą na uczcie, którego wypowiedź jest niemal całkowicie pozbawiona elementów abstrakcyjnych. Nie interesuje go miłość w ogóle, nie próbuje doszukać się w niej rzeczy ostatecznych; mówi wyłącznie o sobie i o Sokratesie. Można jedynie spekulować, jaką rolę przypisywał Platon temu incydentowi. Prawdopodobnie myślącemu dialektycznie (w sensie starożytnym) autorowi *Uczty* chodziło o pokazanie, że droga Erosa nie jest tak prosta, jak przedstawił to poprzednio Sokrates w swojej opowieści (a właściwie Diotyma, której słowa Sokrates przekazywał), że silne natury kierowane namiętnościami nie dadzą się łatwo okiełznać miłości ideocentrycznej i że przynajmniej czasami mogą jej wypowiedzieć posłuszeństwo.

Ta interpretacja nie rozgrzesza również Sokratesa i nie zwalnia go z odpowiedzialności za przewinienia jego uczniów. Nie był on bowiem tylko wyrazicielem prawdy o wiecznych wzorcach moralnych, ale także człowiekiem z krwi i kości, który oddziaływał na uczniów swoją osobą, konkretnymi słowami i czynami. Kto doszedł na drodze Erosa do szczytu, ten widział w Sokratesie coś więcej niż człowieka. Ale komu zabrakło zdolności bądź siły i kto zatrzymał się na niższych etapach tej drogi, ten z pewnością mógł wyciągnąć opaczne wnioski z postępowania Sokratesa: mógł zapragnąć imitować w mistrzu jego umiejętność podporządkowania sobie innych ludzi, wygrywania dysput, zdobywania wpływu na arystokratyczną młodzież, jego postawę lekceważącą demokratyczne instytucje i polityków. Sokrates — tak jak każdy nauczyciel — był skłonny brać odpowiedzialność za uczniów najlepszych. Ale przecież istnieli też gorsi, do których należał

Alkibiades. Czy fakt, iż pojął on tylko część z nauk mistrza, i to tę część mniej ważną, nie powinien być dla Sokratesa powodem do smutnienia, a przynajmniej poważnego namysłu?

4. Ale końcowa scena daje też podstawę do nieco innej, bardziej dramatycznej interpretacji. Alkibiades opowiadając o swoich minionych związkach z Sokratesem zwierza się, iż w pewnym momencie z powodu zgołębienia ze swoim nauczycielem zaferował mu siebie z nadzieją moralnego awansu. Odkrył w sobie bowiem pragnienie dobra i sądził, że Sokrates mu pomoże w jego zdobyciu. Powiedział mu wprost: „Przecież mi na niczym tak nie zależy, jak na tym, żebym był możliwie najdzielniejszym człowiekiem, a wiem, że mi nikt do tego lepiej pomóc nie potrafi jak ty” (218d). Jeżeli zdarzenie to jest prawdziwe (a należy sądzić, że takie jest, gdyż na wypowiedź Alkibiadesa „I w tym Sokratesie mi kłamstwa nie zadasz” (219c), Sokrates reaguje milczeniem), to oznacza ono, że późniejszy przywódca ateński, bezwzględny i amoralny, przejawiał w młodości istotnie szczerą chęć odwołania się drogą Erosa ku wartościom najwyższym.

Wzdumiewająca była odpowiedź Sokratesa na awanse młodego Alkibiadesa. Odrzucił on je natychmiast, posługując się na dodatek swoją starą metodą, która polegała na udawaniu prostaczka i nieuka. Stwierdził więc, że nie może być przewodnikiem do idei najwyższej, gdyż sam jest nic nie wart. O ile jednak postawa taka miała sens w wielu innych dialogach, gdzie pozwalała demaskować pozorną uczoność rozmówców, o tyle tutaj zastosowana wobec zafascynowanego nauczycielem ucznia wydaje się nie na miejscu. Sokrates zrzekł się odpowiedzialności za rozwój moralny młodego Alkibiadesa, biorąc za żart jego wielkie ambicje. Ten z kolei, opowiadając po latach całą historię, niedwuznacznie dał do zrozumienia, że późniejsze zejście na tę drogę miało ścisły związek z owym wcześniejszym odtrąceniem. Należy, rzecz jasna, wątpić, czy ekspansywna natura Alkibiadesa podporządkowałaby się rygorom wychowawczym nauczyciela; można również zastanawiać się, czy ten jeden błąd wychowawczy Sokratesa (przy założeniu, iż był to istotnie błąd) czyni go odpowiedzialnym za wszystkie późniejsze uczynki odtrąconego ucznia. Ale żale Alkibiadesa nie opierają się na takiej czy innej teorii pedagogicznej, lecz godzą wprost w sokratejsko-platońską koncepcję miłości. Szuka on bowiem nie tyle usprawiedliwienia dla własnych słabości, ile formułuje bardziej generalną pretensję wobec Sokratesa, pretensję, pod którą mogliby się

podpisać inni. „On już nie mnie jednego tak urządził — mówi w pewnym momencie — ale i Charmidesa, syna Glaukona, i Eutydemę Dioklesowego i bardzo wielu innych; zawsze udawał tylko miłośnika, a w końcu został raczej ulubieńcem niż miłośnikiem” (222b).

Istota zarzutu sprowadza się do tego, że w chwalonej przez siebie szkole Erosa Sokrates niewiele daje swoim uczniom. Związek miłości jest głównie jednostronny; oni go kochają, on ich nie. Zarzut ten można sformułować jeszcze bardziej ogólnie i powiedzieć, że Alkibiades odkrywa tu drugą, negatywną stronę miłości ideocentrycznej jako siły, która nie uszlachetnia, lecz degradowuje rzeczywistość. Sokrates zainteresowany jest przede wszystkim dotarciem do idei najwyższej. Na drodze Erosa zaszedł on bardzo daleko, czym wywołuje powszechny podziw. Ale będąc zaabsorbowany ideami wykazuje coraz mniejsze przywiązanie do wszystkiego, co ideą nie jest. Młody Alkibiades i inni uczniowie nie mogą wzbudzić w nim żywszego uczucia, bo w bardzo niewielkim stopniu ucieleśniają oni piękno moralne. Ma on z pewnością nadzieję, że jego wpływ wychowawczy polegać będzie na przyciąganiu innych własną doskonałością. Ale Alkibiadesowi nie wystarczała zdepersonalizowana doskonałość i wzór do naśladowania. Oczekiwał on, że Sokrates będzie bardziej „miłośnikiem” niż „oblubieńcem”, a więc że częściowo odwróci kierunek miłości i zamiast na ideę przeleje jakąś część swojego afektu na konkretnych i dalekich od doskonałości ludzi.

Żale Alkibiadesa mają wykazać, że w momencie swojego największego triumfu wychowawczego, wzbudzając powszechny zachwyt, w tym również wśród swoich mniej udanych uczniów, Sokrates ponosi klęskę. Nie chodzi o to, czy ten konkretny jego uczeń mógł stać się lepszym człowiekiem, gdyby on sam przed laty postąpił inaczej; rzecz w tym, że z zasady swojej sokratejsko-platońska filozofia miłości zmusza do odtrącania ludzi i świata w ich realnej postaci. Ustami pijanego Alkibiadesa przemawia więc rzeczywistość zdegradowana, dla której nie ma miejsca w systemie platońskim, która przez swoją lichotę i marność nie zasługuje na miłość i niewarta jest obrony. Po raz pierwszy i chyba jedyny Sokrates mógł usłyszeć nieprzyjemną prawdę, że jego doskonałość może być krzywdząca i że kochając przesadnie idee za mało kocha ludzi. Jego klęska jest tym dotkliwsza, że nie dostrzegł on swojego błędu. Tak jak kiedyś zaniedbał swoją powinność nauczycielską i zlekceważył pragnienia młodego Alkibiade-

nn, tak jak przez całe życie skąpił miłości innym uczniom, tak i teraz
nn uczcie u Agatona nie pojął sensu alkibiadesowej mowy. Uczta
nkończyła się nawet jego triumfem: przetrzymał wszystkich w picu
wina, wdał się w kolejną dysputę bez żadnego związku z poprzednią,
n gdy wszystkich uspił, poszedł do Lykejonu, „wykąpał się, potem
dzień cały tak spędził, jak to zazwyczaj był czynił” (223d). Można
nłdzić więc, że przez cały dzień mówił spotykanym Ateńczykom
o korzyściach płynących z kochania idei dobra.

5. Ale myślę, że Sokrates nie byłby całkowicie bezradny wobec
powyższego argumentu „nieodwrócenia kierunku miłości”. Tekst
Platona jest zresztą na tyle wieloznaczny, iż pozwala dalej ciągnąć
wywód. Nie sposób więc nie zauważyć, iż słuchacze Alkibiadesa,
w tym Sokrates, nie biorą na serio wynurzeń polityka. Mimo oznak
wczerego żalu za utraconą szansę pokierowania życia ku prawdzie,
którą porzucił, by pójść „na lep uznania i oklasków hołoty” jest coś
w jego słowach, co wywołać musi wrażenie, iż nie mają one tej rangi,
co wypowiedzi poprzednich mówców kulminujące zreferowaną przez
Sokratesa opowieścią Diotymy o drodze Erosa ku pięknu samemu.
Być może wynikają one z tej słabości charakteru Alkibiadesa, jaką
wcześniej odkrył Sokrates i jaka sprawiła, że przestał pokładać w nim
wielkie nadzieje. Fakt, że piękno i prawda istniały dla polityka tylko
przez postać Sokratesa i że erotyczną fascynację ideami ogólnymi
wprowadził on do historii swoich z nim związków, nie musi sugerować
ani podtekstu *quasi-homoseksualnego*, ani młodzieńczego poddania
się urokowi silnej osobowości nauczyciela. Na propozycję awansów
Alkibiades usłyszał od Sokratesa następującą replikę: „Toż to by
znaczyło, żeś we mnie niewidzianą piękność odkrył (...). Więc jeśli ci
o nią chodzi i chciałbyś ze mną obcować, i piękne za nadobne
wymienić, to ładnie chcesz na mnie zarobić. Bo naprawdę chciałbyś
kupić istotę piękna za jego pozory i *miedź za złoto* wymienić” (218e).

Sednem repliki jest przekonanie, że Alkibiades nie kierował się
bezinteresowną miłością prawdy, lecz chodziło mu o szybkie i skuteczne
zdobycie konkretnej korzyści, przez sprowadzenie piękna do
kwoistego towaru, który można kupić i wykorzystać. Sokrates specjalnie
użył kupieckiego słownictwa, a czynił to nie po to, by wyśmiać
młodzieńcze aspiracje ku doskonałości, lecz by pokazać, że nie miały
one wcale takiego charakteru. Oczekując życzliwego przyjęcia swojego
afektu młody Alkibiades pragnął wzajemności na tej samej zasadzie,

na jakiej wzajemności oczekuje się w transakcjach handlowych. A może raczej właściwiej byłoby powiedzieć, iż pragnął on zrobić dobry interes i uzyskać więcej niż włożył, czyli otrzymać ideę dobra w zamian za afekt do człowieka. Ale dążenie do dobra jest z natury swojej niesymetryczne i wzajemności spodziewać się nie można. Gdyby zaś się na nią zgodzić, to — ironizował Sokrates — handel też okaże się zły, bo w wyniku transakcji ambitny młodzieniec otrzyma *miedź za złoto*, czyli konkretną osobę a nie ideę. Dążenie do prawdy — przypomnijmy — zakłada bezinteresowność, a tej Alkibiades nigdy nie miał, nawet jako młody chłopiec zakochany w swoim nauczycielu. Był on już wtedy przykładem tej obyczajowości, która wyniosła go na szczyty powodzenia.

Jeśli mógł on stać się lepszym człowiekiem, to tylko w takim znaczeniu, o jakim mówi Tukidydes: jego talent mógł zostać lepiej wykorzystany dla dobra państwa ateńskiego. Ale aby to osiągnąć należało lepiej, to znaczy bardziej racjonalnie i skutecznie, pokierować jego interesownością. Ateńczycy popełnili błąd — mowa o cytowanym fragmencie z *Wojny peloponeskiej* — ale był to błąd kalkulacji: oni, również działali we własnym interesie i uważali, że temu służyć będzie odsunięcie Alkibiadesa od ważnych funkcji przywódczych, przez co nie wykorzystali jego talentów; podobnie, w nadmiarze ambicji powierzyli mu kierowanie wyprawą sycylijską, co było błędem zarówno w sensie wyboru osoby jak i strategii. Nie wydaje się jednak, by Alkibiades mógł stać się lepszym człowiekiem dzięki drodze Erosa, jego zale o nieodwzajemnioną miłość nie świadczą o pragnieniu odwrócenia jej kierunku i nie są pretensją do Sokratesa o brak ciepła, lecz dowodzą chęci instrumentalnego traktowania objawionej przez nauczyciela prawdy.

~~Jeśli zaś przystamy na taki argument, to nie tylko upada zarzut wysuwany wobec Sokratesa o złe skutki wychowawcze, ale należy wyciągnąć wniosek, iż on właśnie był stroną poszkodowaną. To on mógł stać się ofiarą Alkibiadesa, a nie odwrotnie. Droga Erosa — przypomnijmy — miała w zamierzeniu służyć tym mielicznym, którzy chcieli wyrwać się z kręgu tego, co konkretne i utylitarne. W świecie interesowności, walki o władzę i wpływy, w świecie instrumentalnego traktowania norm i ludzi, droga Erosa miała prowadzić do tego, co idealne, a więc od wszystkich tych czynników niezależne. Otóż intencją Alkibiadesa było właśnie odebranie Erosowi tego charakteru~~

I przemodelowanie go zgodnie z istniejącą obyczajowością polityczną. Choć, co do tej pory było sprawą duszy i pozwalało poznawać ideały z dala od pochopności politycznej, miało teraz stać się częścią życia politycznego. Poglądy Alkibiadesa na Erosa są swoistą karykaturą poglądów Sokratesa: mają taką formę, jaką nadać jej może ktoś, kogo myśl i obyczaje ukształtowała niemal w całości reguła funkcjonalności, jaka obowiązuje w demokracji i w innych ustrojach. Alkibiades pragnąłby, żeby ta siła idei, jaką objawia ludziom Sokrates, stała się dostępna, żeby — podobnie jak obiecywali sofisci — istniały dające się względnie łatwo osiągnąć sposoby dochodzenia do niej. Ale jest to właśnie to pragnienie, które Sokrates zmuszony był odrzucić. Gdyby tego nie uczynił, to — jak nietrudno zauważyć — przestałby być już kimś pokazującym ludziom drogę do rzeczy wyższych, a stałby się zwykłym nauczycielem czy politykiem. W ten sposób program edukacyjny Erosa zostałby przetworzony na styl demokratyczny i, zwulgaryzowany, straciłby swoją pierwotną funkcję wychowawczą.

Ale na tym nie koniec. Gdyby Sokrates przystał na warunki Alkibiadesa, to nie tylko wyrzec by się musiał całej swojej filozofii, ale doszłoby do poważniejszego, z punktu widzenia życia politycznego, precedensu. Jego ustępstwo zmieniłoby bowiem również Alkibiadesa i uczyniłoby z niego innego człowieka, bardziej niebezpiecznego. Platoński Eros był do tej pory jedyną siłą, która oparła się woli, inteligencji i urokowi ambitnego polityka. Bezwzględność i arystokratyzm miłości ideocentrycznej nie pozwalały przypisać Alkibiadesowi i jego osiągnięciom wyższej wartości; wobec takich wartości był on raczej pokornym aspirantem niż człowiekiem sukcesu. Można sobie zatem wyobrazić co by się stało, gdyby on — a także inni politycy równie wybitni i równie nie poddający się jakiegokolwiek dyscyplinie — zakresem swojej władzy oraz swojego wpływu objęli także filozofię i drogę dochodzenia do idei, i gdyby w ten sposób Eros stracił wobec nich tę bezwzględność i ten arystokratyzm, jaki wynikał z ideocentryzmu. Wtedy miłość istotnie byłaby sprzedawana jako złoto, a polityk uwielbiany przez tłum stałby się reprezentantem fałszywej idei. Miłość nie prowadziłaby do wiecznych miar moralnych, ale do takich norm, jakie polityk ustanawia dla celów doraźnej pragmatyki. Alkibiades nie byłby więc tylko kapryśnym i pysznym przywódcą, jednym z wielu, jakich zrodziły demokratyczne Ateny w epoce swojej świetności; stałby się również — używając znacznie późniejszego określenia — ideologiem.

Trzy konserwatyzmy

Tekst poniższy jest próbą zmierzenia się z niewykonalnym zadaniem wyjaśnienia granic i sensu myśli konserwatywnej. Nazwanie przedsięwzięcia niewykonalnym bierze się nie tyle stąd, że podobne zamierzenia nie przyniosły jak dotąd zadowalających rezultatów, ile z samej natury myśli konserwatywnej, która przez swoją relacyjność umyka jednoznacznym klasyfikacjom. Treść konserwatyzmu wydaje się bowiem w każdym wypadku zależna od tego, co jest przedmiotem zachowania (*conservatio*); da się przeto wyciągnąć uzasadniony wniosek, iż może służyć ona praktycznie dowolnym celom. Systematyzacja przestaje być w ogóle możliwa, jako że cały sens konserwatyzmu wyrażałby się wtedy wyłącznie w psychologicznym odruchu, który może przejawiać się w różnych okolicznościach i kontekstach. Wybitni obrońcy konserwatywnego myślenia epoki nowożytnej zdawali sobie sprawę z tego defektu i starali się wyjść poza prostą relacyjność, wykazując, że ich filozofia dysponuje stabilną konstrukcją teoretyczną, a przynajmniej, że da się sformułować kilka podstawowych i niezmiennych zasad konserwatywnych. Innym rozwiązaniem była otwarta zgoda na to, że teoria konserwatywna jest niemożliwa, z czego wyciągano wniosek, iż konserwatyzm przejawia się nie tyle w uniwersalnych zasadach, ile w wymykających się wszelkiej teorii i trudno uchwytnych jakościach jak duch, nastawienie, temperament, postawa, itd.

Ambicja wychodzenia poza odruch zachowawczy ku teorii lub zanegowanie jakiegokolwiek teorii były oczywiście próbami zrozumiałymi i pożytecznymi, ale mogło się zdarzyć, że kończyły się one zapoznaniem samego odruchu zachowawczego, a więc odejściem od tego, co stanowi pierwotne i niezastępowalne źródło motywacyjne konserwatyzmu. Wbrew obu skłonnościom, uniwersalistycznej i antyteoretycznej, za punkt wyjścia niniejszych uwag przyjęte jest potoczne

przekonanie, że u podstaw konserwatyzmu tkwi stała potrzeba ludzka i naturalny odruch zachowania tego, co istnieje. Dopiero w następnej kolejności pojawiają się teoretyczne uzasadnienia czy formowanie konserwatywnej postawy. Jest jasne, że przy takim założeniu pewien stopień relacyjności pozostanie zawsze w konserwatyzmie, choć jego rozmiar zmieniać się będzie w zależności od głoszonej teorii. Jak wykażą dalsze rozważania, ten fakt nie musi być zawsze okolicznością dyskredytującą.

Wyjście od odruchu zachowawczego pozwala uchwycić kierunek i sposób budowania dla niego teoretycznego uzasadnienia. Takie nastawienie, które dla krytyków jest przejawem gnuśności, stanowi dla konserwatystów intuicyjne objawienie fundamentalnej prawdy, że warto jest bronić rzeczywistości przeciw nierzeczywistości. Argumentują oni — i co do tego panuje wśród nich niemal powszechna zgoda — że misją konserwatyzmu jest ochrona tego, co istnieje, przed inwazją ze strony różnego rodzaju fikcji, marzeń, konstrukcji hipotetycznych czy wyspekulowanych projektów, które jakkolwiek same pozbawione realności mogą stanowić skuteczne narzędzie unicestwiania tego co realne. Nasuwa się jednak natychmiast pytanie, czy adwersarze postawy zachowawczej, liberałowie i socjaliści, w istocie opowiadają się za bytami fikcyjnymi i sami zgodziliby się z taką kwalifikacją, czy też rzekoma misja konserwatyzmu jest jedynie ideologiczną autoreklamą, którą uprawiać może zwolennik każdego stanowiska; na przykład, na analogicznej zasadzie liberałowie powiedzieliby, że są strażnikami wolności przeciw konserwatywnym i socjalistycznym despotom, natomiast socjaliści określiliby siebie jako obrońców sprawiedliwości społecznej przeciw liberalnym i konserwatywnym wyzyskiwaczom. Niewątpliwie liberałowie i socjaliści odrzuciliby słowo „fikcyjny”, jakim obdarzają ich konserwatyści, natomiast zgodziliby się prawdopodobnie, że w przeciwieństwie do tych ostatnich rzeczywistość dana ich nie zadowala, że sam fakt istnienia nie jest dla nich miarą wartości, lecz że naturalną postawą człowieka winno być dążenie do zmian, które dla liberałów polegają na rozszerzaniu obszaru wolności indywidualnej, a dla socjalistów na krzewieniu sprawiedliwości społecznej. Nie zgodziliby się jednak na pewno z supozycją, że w postulowaniu zmian kierują się jedynie kaprysem czy marzycielstwem ignorując świadectwo rzeczywistości.

Pojęcie rzeczywistości było zresztą, jak wiadomo, używane w filozofii w rozmaitych sensach i funkcjach, co pozwalało odwoływać się do niego różnym orientacjom. Nie było przecież kierunków, które świadomie ignorowałyby realność, a te, które wielu wydawały się najbardziej odrealnione, broniły się twierdzeniem, że mówią o rzeczywistości bardziej podstawowej niż ta, do której jesteśmy przyzwyczajeni. Konserwatyści nie mają więc monopolu na to słowo i z tego powodu powoływanie się na jego autorytet nigdy nie będzie miało charakteru bezwzględny. Ponadto wierność rzeczywistości i niechęć do zmian nie występują w stanie czystym i dlatego rzadko bywają rozłączne. Zwykle jest tak, że akceptujemy jedno i drugie w różnych proporcjach. Jeżeli więc konserwatyści identyfikują się jako obrońcy rzeczywistości przed niereczywistością, to dla innych określenie takie, o ile nie ma mieć charakteru autoreklamy, może co najwyżej znaczyć, że są oni po prostu niechętni zmianom. Łatwo dostrzec, że w najmniejszym stopniu nie stanowi to uzasadnienia dla konserwatyizmu, a już na pewno nie może być przyczyną poczucia wyższości, jakie często występuje w wypowiedziach jego przedstawicieli. Aby takie uzasadnienie zdobyć, należy dostarczyć w miarę jasnego znaczenia pojęcia rzeczywistości oraz wykazać, że zamach na nią ze strony liberałów i socjalistów (o ile w ogóle ma miejsce) jest przedsięwzięciem niedopuszczalnym. Jak widać z powyższego, nie jest możliwa generalna obrona konserwatyizmu, ale jej siła będzie w każdym przypadku zależała od tego, jak rozumie się rzeczywistość.

Stosując pewne uproszczenia można powiedzieć, że w myśli konserwatywnej istnieje trojakić użycie kategorii rzeczywistości o różnym stopniu ogólności i różnej skali trwania; ono właśnie posłuży za podstawę w dokonaniu klasyfikacji. W sensie pierwszym konserwatystom chodzi o rzeczywistość w rozumieniu wiecznym, w sensie drugim o rzeczywistość w rozumieniu długiego procesu historycznego, w sensie trzecim o rzeczywistość bezpośrednią i aktualną. Mówiąc jeszcze inaczej, w sensie pierwszym byłaby ona tym, co stanowi najbardziej fundamentalny składnik rzeczywistości, w sensie drugim — całością kulturową wytworzoną w długim ciągu dziejowych przemian, w sensie trzecim — światem życia codziennego grupy czy jednostki. Mówiąc jeszcze inaczej, w sensie pierwszym konserwatyści bronią rzeczy wiecznych, w sensie drugim stoją na straży konkretnej cywilizacji czy kultury, w sensie trzecim biorą pod ochronę tę realność, z którą ludzie żyli się na mocy przyzwyczajenia i długiego z nią obcowania.

I

Pierwsza wersja konserwatyzmu mówi o świecie, jaki jawi się w tym doświadczeniu ludzkim, które najpełniej wyraża religia zwracająca nas ku transcendencji oraz filozofia stawiająca sobie za cel dotarcie do prawd wiecznych. Współcześni konserwatyści, którzy pragną ożywić ten rodzaj doświadczenia, dowodzą, że ani nie zostało ono unieważnione, ani nie przestało być potrzebne, lecz uległo osłabieniu pod naporem myślenia funkcjonalnego i historycznego. Przekonanie, które charakteryzuje nowożytność, iż prawda jest zmienna, bo z jednej strony ewoluuje wraz z kontekstem historycznym, a z drugiej zależy od tego, co jednostka i wspólnota uznają za użyteczne, doprowadzić miało do drastycznego zawężenia pola ludzkiego doświadczenia, a w efekcie do swoistej ślepoty wobec wielkich obszarów bytu, które przez wiele wieków były głównym przedmiotem zainteresowania filozofów. Konserwatyści, pragnąc ów obszar odzyskać dla człowieka, występują więc nie tyle w obronie świata, który przeminął, ile w obronie tego, co wszelkiemu przemijaniu winno się wplęcać. Nie jest to nostalgia za przeszłością, lecz dążenie do przywrócenia dominującej roli powszechnych i na zawsze związanych z kondycją ludzką składników doświadczenia.

Z tak stawianego zadania nie wynikają bezpośrednio żadne szczegółowe dyrektywy przekształcenia istniejących struktur politycznych. Wynikać może jedynie ogólna zasada, że ludzie angażujący się w takie przekształcenia winni mieć świadomość istnienia wiecznych miar i ostatecznych odniesień, które są nieobecne w zwykłej politycznej pragmatyce, a bez której owa pragmatyka może okazać się destrukcyjną. Prototypem takiej postawy konserwatywnej jest Platon. To on pierwszy wskazał, że wieczne standardy moralne i sankcja transcendentna winny towarzyszyć działalności politycznej; to on odrzucił atrakcyjny społecznie i zgodny ze zdrowym rozsądkiem, elastyczny do granic relatywizmu stosunek do polityki, stawiający człowieka w roli twórcy własnych miar zgodnie z własnymi mniemaniami; on domagał się, by myślenie polityczne wyrastało z refleksji nad rzeczywistością, a tę rozumiał maksymalnie szeroko, w tym także, a właściwie przede wszystkim, jako transcendentną wobec świata rzeczy. Jest przeto zrozumiałe, że współcześni filozofowie konserwatywni poszukujący wiecznego fundamentu dla polityki (Leo Strauss i Eric Voegelin to

najbardziej znane przykłady) z konieczności nawiązują do myśli greckiego filozofa.

Szukanie wiecznego wymiaru rzeczywistości jest przedsięwzięciem, które w filozofii politycznej nie wydaje się bynajmniej oczywiste. Jedną z najbardziej widocznych cech sfery publicznej jest przecież zmienność i stałe uleganie modyfikacjom pod naporem nowych okoliczności. Dlatego bardziej stosowne i zgodne z potocznymi odczuciami wydaje się wyłączenie polityki ze sfery poddanej trybunałowi wiecznych norm. Mówienie o wieczności nie miałoby wtedy żadnego sensu w odniesieniu do porządku politycznego, natomiast miałoby sens w odniesieniu do wartości moralnych. Taki moralny konserwatyzm nie musiałby pociągać za sobą konserwatyizmu politycznego i wyrażałby on po prostu wiarę w istnienie trwałego ładu moralnego, którego nie mogą unieważnić żadne zmiany cywilizacyjne i żadna ewolucja obyczajów. Nie wszystkim jednak konserwatystom odpowiadałoby takie ograniczenie się do sfery moralnej. Wierząc głęboko w niezienne prawo moralne i jego wielką rolę w myśleniu politycznym mogliby oni dowodzić, iż polityka jako dziedzina *sul generis*, a nie tylko jako pochodna etyki, winna być poddana wiecznym standardom. Pod tym względem dzieliliby oni z Platonem pogląd, że możliwa jest *episteme politike*, a więc teoria czy wręcz nauka o polityce, która nie ma nic wspólnego z ewoluującymi mniemaniami o polityce czy z pozytywistycznym, obojętnym na wartości podejściem do spraw publicznych.

Pogląd ten, tak u Platona, jak i współczesnych konserwatystów, uwikłany jest w pewną trudność. Jeżeli przyjmiemy, że istnieje coś takiego jak ostateczny model porządku politycznego i że myśl Platona oraz Arystotelesa stanowi tutaj przełomowe odkrycie, to narazamy się natychmiast na zarzut całkowitego oderwania się od rzeczywistości, doktrynerstwa, utopizmu i tym podobnych grzechów, a ponadto tracimy sympatię, gdyż bronimy rozwiązania wyjątkowo represywnego. Jeżeli natomiast uznajemy za podstawowe filozoficzne doświadczenie ładu ontologicznego i moralnego, tak jak opisane jest ono u Greków, to sprawą drugorzędną stają się proponowane przez Greków rozwiązania instytucjonalne, a przez to pośrednio zgadzamy się na użyteczność procesu ewolucyjnego w sferze polityki. W takim zaś razie nie ma powodu, by krępować politykę kanonami, które są jej obce.

Trudność tę ilustruje dobrze dzieło Platona, a właściwie narosłe wokół niego komentarze. Nie jest wcale jasne, czy grecki filozof bronił swojej koncepcji państwa jako konkretnego rozwiązania, czy też jego celem nadrzędnym było jedynie skierowanie myśli człowieka politycznego na rzeczy wieczne. Wydaje się, że w jakimś sensie Platonowi chodziło o jedno i drugie, ale niemożność jasnego rozgraniczenia obu celów niezwykle komplikuje całe filozoficzne zamierzenie. Myślenie polityczne w kategoriach wiecznych łatwo bowiem przerodzić się może w głoszenie apodyktycznego projektu reform politycznych, a przez to staje się praktycznie nieodróżnialne od nowoczesnych utopii zbudowanych na ideologiach (taka jest mniej więcej krytyka Platona dokonana przez Poppera i taka jest przyczyna, dla której bywał on uważany przez niektórych socjalistów za praojca doktryny). Z kolei odwoływanie się do najogólniejszych treści doświadczenia przestaje mieć jednoznaczny związek z wyborem takiej czy innej formy politycznego porządku oraz jego uzasadnieniami.

Z naturalnych powodów współcześni konserwatyści wolą odwoływać Platona raczej ogólnie niż konkretnie, ale nie jest to regułą. Leo Strauss, na przykład, mimo iż w swoich tekstach pisał, że klasyczna filozofia polityczna nie zawiera bezpośrednich wskazówek co do zmian, jakim należy poddać współczesność, w prywatnej korespondencji (z Karlem Löwithem), gdzie mógł oddać się śmielszym spekulacjom, stwierdzał co innego: „*polis* — tak jak interpretują ją Platon i Arystoteles, kontrolowana miejska społeczność, moralnie dojrzała, oparta na rolnictwie, rządzona przez arystokrację, jest z moralno-politycznego punktu widzenia najbardziej rozsądna i zadowolająca; nie znaczy oczywiście, że ja sam chciałbym mieszkać w takiej *polis* (nie należy wszystkiego oceniać kryteriami własnych życzeń); nie wspomnijmy, że Platon i Arystoteles woleli demokratyczne Ateny jako miejsce pobytu od *eunomoumenoi poleis*.” Strauss uważał zatem, że *polis* Platona i Arystotelesesa jest *secundum naturam* i dlatego spełnia konserwatywne kryterium rzeczywistości. U Voegelina — zaznaczony — takiego stwierdzenia nie mamy. Śledził on raczej symbole, poprzez które wyraża się u Platona związek człowieka z transcendencją, niż dawał wskazówki instytucjonalne.

Jak widać, ani konserwatywny moralizm powstrzymujący się od projektów ustrojowych i ograniczający do obrony trwałego ładu politycznego, ani konserwatyzm instytucjonalny zmierzający do ustalenia

trwałych ram ustrojowych, nie wydają się stanowiskami zadowolającymi. Wieczny ład moralny, o ile zostanie programowo odizolowany od świata polityki, traci jakąkolwiek moc sprawczą wobec spraw publicznych, przez co zaczyna być postrzegany jako zbędny anachronizm. Z kolei, budowanie wiecznych instytucji może łatwo być potraktowane jako całkowite zaprzeczenie konserwatyzmu. Między jednym a drugim, między bezsilnością moralizmu a zdecydowaniem reformizmu istnieje oczywiście wiele stanowisk pośrednich, które wydają się najciekawsze i najbardziej obiecujące. Mimo to obie skrajności nie tylko nie znikają z pola widzenia, ale często wpływają na potoczną percepcję konserwatyzmu. Do pewnego stopnia jest to naturalne biorąc pod uwagę diagnozę, jaką współczesności dają konserwatyści. Jeśli zgodzimy się z nimi, że współczesny świat charakteryzuje myślenie funkcjonalne i kontekstualne, to oczekiwaną reakcją większości ludzi stykających się z konserwatyzmem będzie pytanie o jego skutki praktyczne. Odpowiedzią zaś niech będzie albo przypisanie konserwatyzmowi staroświeckiego i bezużytecznego moralizatorstwa, albo oskarżanie go o doktrynerskie gwałcenie rzeczywistości w imię nieludzkich standardów; innymi słowy, narażony on być musi, z funkcjonalnego punktu widzenia, albo na zarzut niepraktyczności, albo na zarzut niebezpiecznego radykalizmu. Ta dwuznaczność wydaje się być, mimo pojawiających się protestów konserwatystów, trudna do usunięcia.

Konserwatyści mogą jednak kontrargumentować wytaczając zarzuty przeciw myśleniu funkcjonalnemu i historycznemu, które samo nie jest wolne od grzechów przypisywanych konserwatyzmowi. Być może konserwatyści poszukujący prawd wiecznych są staroświeccy i robią głupstwo odmawiając uczenia się czegokolwiek od swoich przeciwników, ale z drugiej strony, nie mniejsze lenistwo umysłowe cechuje zwolenników myślenia funkcjonalnego i kontekstualnego; ich rosnąca siła i wpływ dowodzą, iż coraz mniej liczą się oni z racjami konserwatywnymi i coraz bardziej lekceważąco odnoszą się do wszelkich wzmianek o trwałym ładzie moralnym. Być może konserwatyści pragnący narzucić prawdy wieczne przypominają despotów zmierzających do brutalnego narzucenia społeczeństwu abstrakcyjnych i odległych od normalnego doświadczenia rygorów, przez co wykazują, tak jak Platon, skłonności totalitarne; ale z drugiej strony, skłonności takie biorą się również z programowego odrzucenia jakichkolwiek

starych i nieprzekraczalnych norm. Jak wiadomo, autorytaryzm czy totalitaryzm najłatwiej rodzi się tam, gdzie wszystkie normy uznaje się za konwencjonalne, relatywne czy arbitralne, a więc tam, gdzie nie ma żadnych barier stawianych władzy i gdzie dysponuje ona bezkarnością w kreowaniu nowego świata.

Kontrargumenty takie mają jednakże moc ograniczoną. Można oczywiście spierać się o to, kto jest głębszy — czy konserwatyści wierzący w niezienne normy wbrew świadectwu rzeczywistości, czy relatywiści ignorujący tysiąclecia ludzkich przemyśleń; można również prowadzić polemiki na temat źródeł totalitarnego despotyzmu — czy tkwią one w absolutyzmie etycznym zniewalającym ludzi i poniżającym ich, czy też zawierają się w nihilistycznym przesłaniu, że skoro nie ma nic trwałego, to wszystko wolno. Sporów tych nie da się łatwo rozstrzygnąć; co ważniejsze jednak, wzajemne oskarżanie nie przyda nic żadnej ze stron. Nawet jeśli zgodzimy się z konserwatystami, że ich przeciwnicy mają więcej na sumieniu, to z tego nie wynika, że łącznie z wiązaniem polityki z wiarą w wieczny ład moralny stanie się koncepcją przekonującą i zasługującą na przyjęcie.

Aby uniknąć obu zarzutów konserwatyzm broniący rzeczy wiecznych kieruje zwykle swoją uwagę na dziedziny mające jedynie pośredni wpływ na politykę. Są to dziedziny formujące świadomość człowieka, przede wszystkim takie jak kultura i oświata. W ten sposób może dojść, jak niektórzy są skłonni sądzić, do harmonijnego współżycia konserwatyzmu i niekonserwatywnej polityki. Dziedzina polityczna zachowałaby swoją autonomię, elastyczność, funkcjonalność, pewien stopień relatywizmu, te wszystkie cechy, które pozwalałyby jej reagować na zmienne okoliczności i nie popadać w represywny program ostatecznych rozwiązań. Z drugiej strony, byłaby ona ograniczana, choć nigdy metodami bezpośredniego przymusu czy politycznego nacisku, przez ogólną atmosferę duchową wytworzoną dzięki edukacji i kulturze. Ślepy na wartości utilitaryzm polityczny krzewiący dowolność byłby niemożliwy, gdyż ludzie tworzący instytucje i kształtujący życie publiczne, czy to jako politycy, czy jako ich wyborcy, tkwiliby w konserwatywnej obyczajowości i kulturze wyznaczonymi normami wiecznego ładu moralnego. Innymi słowy, ponad zmienną sferą polityczną istniałaby — używając określenia jednego z polskich autorów katolickich — sfera metapolityczna, która byłaby właściwym przedmiotem troski konserwatysty.

Koncepcja taka jest sugestywna i brzmi rozsądnie. Kłopot z nią jest jednak natury zasadniczej. Pomijając kwestię historyczną, a mimo to, czy kiedykolwiek doszło do relatywnie długiego i stabilnego współistnienia konserwatywnej kultury i niekonserwatywnej polityki, wątpliwość budzić musi założenie, iż sfera metapolityczna — oświata, kultura, religia — stanowi właśnie to miejsce, gdzie łatwiej rzeczom wiecznym znaleźć swój doczesny wyraz. Prawdą jest oczywiście, że jeśli owe rzeczy gdziekolwiek mogą być ujawniane, to właśnie tam Wątpliwości biorą się jednak stąd, że zaproponowana koncepcja również trudna jest do pogodzenia z konserwatywną diagnozą. Jeśli zgodzimy się, że współczesną wyobraźnią zawładnął funkcjonalizm, utylitaryzm i tym podobne skłonności, to nie ma powodu przypuszczać, że dziedzina metapolityczna będzie przesłaniu konserwatywnemu przychylna.

Utylitaryzm i funkcjonalizm w polityce mają naturalną tendencję do rozszerzania swojego wpływu i zawłaszczania sfery metapolitycznej; samoograniczenie — możliwe w niektórych wersjach konserwatywności — jest im całkowicie obce. Skoro, jak zdają się one zakładać, względność, użyteczność, funkcjonalność stanowią podstawowe kryteria, to tym samym upada podział na zmienną sferę polityczną i niezmienną sferę metapolityczną. Wszystko staje się polityką i bywa mierzone kryteriami użyteczności, funkcjonalności, itd., a z drugiej strony, polityka ta na tyle stała się ukonkretniona — dotyczy funkcji i korzyści bezpośrednio obchodzących jednostki — że zatarciu ulec musi różnica między sferą polityczną a sferą prywatną. Innymi słowy, wszystko jest polityką, łącznie z kulturą i życiem prywatnym, a jednocześnie nic nią nie jest. W socjalizmie ten paradoks wyrażał się w sprzeczności między ideologią likwidacji polityki i państwa, które miały być zastąpione przez leninowską kucharkę, a praktyką niebywałego rozrostu polityki i państwa. W systemach demokracji liberalnej ten paradoks stracił charakter oszukańczej sprzeczności, bo został praktycznie zrealizowany: stworzono ogromne struktury polityczne stawiające sobie za cel sprostanie niepolitycznym potrzebom człowieka. Wyrażając to inaczej: polityka służy temu, żeby człowiek jak najmniej potrzebował polityki. W ten sposób domena dotychczas zarezerwowana dla rzeczy wiecznych i otwarta dla tych, którzy umieli je dostrzegać, została umieszczona w sferze ogólnie dostępnej, która

Jednocześnie jest i nie jest polityczna, jest i nie jest prywatna, jest i nie jest metapolityczna; tym samym owe rzeczy przestały być postrzegane jako wieczne.

Przeciwnicy konserwatyzmu odkryli już dość dawno, że główną twierdzą tej orientacji może być właśnie sfera metapolityczna. Kiedy po upadku absolutyzmów politycznych, konserwatyści niemal powszechnie przyjęli rozdział porządku wiecznego od porządku rzeczy i zgodzili się, że można trwać przy pierwszym, dokonując znacznych kompromisów w drugim, ich adwersarze odczytali to jako zaledwie taktyczne przesunięcie frontu walki. Do tej pory — wnioskowali oni — konserwatyści bronili sojuszu Tronu i Ołtarza, a teraz, gdy ten plan się nie udał, chcą oni taki sam autokratyzm utrzymać w sferze metapolitycznej. Już przynajmniej od czasów Johna Stuarta Milla głównym przedmiotem troski antykonserwatystów stała się właśnie sfera kultury, edukacji i religii, gdzie odnieśli oni znaczne sukcesy. Zwalczając konserwatyzm wydają się oni kierować przekonaniem, że jego samoograniczenie, a więc pozostanie w obrębie metapolityki, nie jest możliwe i że nawet znikomy jego stopień w tej dziedzinie może odrodzić instytucje autorytarne. W ostatnich dziesięcioleciach przedmiotem ataku stała się dlatego sama filozofia, a dokładniej klasyczna metafizyka i epistemologia pozwalająca wyrażać doświadczenie rzeczy wiecznych, mimo że związek między klasyczną filozofią bytu i pojmowania a polityką represji wydaje się być nadzwyczaj ulotny. Możliwe wyjaśnienie jest takie, że antykonserwatyści uznali zatarcie granic między prywatnym, politycznym i metapolitycznym nie za cechę własnego sposobu myślenia, ale za zjawisko powszechne i za regułę, której w żadnych warunkach ani przy żadnym sposobie myślenia nie da się obejść.

Rozwiązanie łączące konserwatywną metapolitykę i niekonserwatywną politykę wydaje się zatem trudne w realizacji. Co ważniejsze, postawienie takiego zadania przez konserwatyzm wcale nie musi być odczytane przez jego adwersarzy jako godny pochwały przejaw umiarkowania. Można zaryzykować tezę, że opisana powyżej alternatywa w postrzeganiu konserwatyzmu — albo anachroniczny moralizm, albo radykalny reformizm — zostanie zachowana, nawet jeśli ograniczy się on do sfery metapolitycznej. Przy obecnie dominującym sposobie myślenia i antykonserwatywnej ideologii kultury coraz łatwiej narazić się na oba zarzuty, a jednocześnie coraz trudniej orzec, na

ile te zarzuty są uzasadnione. Antykonserwatywna ideologia nie dostarcza narzędzi pozwalających oddzielić to, co jest śmiesznym i nieżyciowym anachronizmem od tego, co za taki anachronizm uchodzi w oczach obskuranckich ideologów nowoczesności. Nie dostarcza ta ideologia również kryteriów pozwalających odróżnić to, co mogłyby stanowić faktycznie fundamentalistyczny program budowy Nowego Izraela, od tego, co jest jedynie obroną fundamentalnych norm i standardów, w której antykonserwatywni ideolodzy nie potrafią dostrzec nic innego poza zapowiedzią teokracji i inkwizycji. Jak stąd widać, obrona rzeczy wiecznych staje się coraz trudniejsza z tego powodu, że przeciwnicy kwestionują nie tylko istnienie owych rzeczy, ile zasadność samego aktu obrony, sprowadzając go do pospolitej działalności politycznej. Wytwarza się w ten sposób wyraźna asymetria: o ile konserwatyści mogą dostrzegać racje tych, którzy świat interpretują pod kątem zmienności i funkcjonalności, przyznając, że jest taka sfera życia, gdzie ich własny klucz interpretacyjny ma ograniczone zastosowanie, o tyle ich przeciwnicy wykazują rosnącą tendencję do negowania jakiegokolwiek potrzeby (poza prawem do prywatnego dziwactwa) obrony rzeczy wiecznych. Takie widzenie jest o tyle niebezpieczne, że rysuje perspektywę zupełnej delegitymizacji poszukiwania wiecznego ładu moralnego, a więc zarzucenia tych składników doświadczenia, które przez wiele stuleci kształtowały interpretację świata. Czy rzeczywiście dojdzie do wyrugowania rzeczy wiecznych ze świadomości człowieka, tego oczywiście przewidzieć nie możemy. Nie ulega jednak wątpliwości, że gdyby do tego doszło, to ta zmiana, aczkolwiek dokonałaby się najprawdopodobniej w sposób niezauważalny, byłaby tak zasadnicza, że bez przesady można by wtedy mówić o nastaniu nowej ery w historii ludzkości.

II

W drugiej wersji konserwatyźmu sens słowa „rzeczywistość” jest bardziej konkretny. Nie obejmuje on już bytu w znaczeniu platońskim, ale ogranicza się do pewnego fragmentu świata przez człowieka tworzonego. Chodzi tu zwykle o jakąś ukształtowaną w dłuższym procesie historycznym całość kulturowo-cywilizacyjną, posiadającą

własną dynamikę rozwojową i własną tożsamość, taką jak Europa, cywilizacja zachodnia, tradycja narodowa, itd. Konserwatystom towarzyszy zwykle przekonanie, że broniąc owej całości dają oni przede wszystkim wsparcie temu, co w niej najwartościowsze. Rodzi się tu natychmiast pytanie, na jakiej podstawie jesteśmy w stanie taką całość wydzielić i jakie jej cechy uznamy za konstytutywne; wszak mówiąc o jakimś bycie kulturowo-cywilizacyjnym zawsze wnikamy się w spory na temat tego, co stanowi jej istotę i tworzy jej tożsamość, co konstytuuje Europę czy stanowi o tożsamości jakiegoś narodu. Ponadto wątpliwość musi budzić sugestia konserwatystów, że stoją oni na straży tego, co w zbiorowym dziedzictwie jest najcenniejsze; liberałowie i socjaliści, jak powszechnie wiadomo, także roszczą sobie pretensje do występowania w imię najwartościowszych treści, jakie w ciągu dziejów znalazły się w dorobku ludzkości.

Na powyższe wątpliwości konserwatyści mają taką oto odpowiedź. Kryterium, na podstawie którego wnoszą o tożsamości kolektywnej oraz wyróżniają najcenniejsze jej składniki, jest — mówiąc najogólniej — niesprowadzalność do prostych technicznych procedur. Od liberałów i socjalistów różnią się więc tym, że nie widzą procesu tworzenia się świata ludzkiego jako efektu bezpośrednich ingerencji; unikają oni zatem w jego opisie kategorii technologiczno-operacyjnych takich jak „konstruowanie”, „usunięcie”, „przebudowa”, „redystrybucja”, itd. Jądrem postępu i źródłem trwałości jest dla nich wszystko, czego nie da się ustanowić akcją bezpośrednią, nawet przy najbardziej udoskonalonej wiedzy i największej mobilizacji woli. Takimi fundamentami i wyróżnikami wartościowego porządku ludzkiego są więc autorytety (w przeciwieństwie do władzy opartej na sile), obyczaje (w przeciwieństwie do przepisów i dekrétów), religia (w przeciwieństwie do ideologii), tradycyjne związki lojalności (w przeciwieństwie do związków politycznych), więzi duchowe (w przeciwieństwie do związków kontraktowych). Te pierwsze — autorytety, obyczaje, religia, związki tradycyjne, więzi duchowe — rodzą się naturalnie kumulując w sobie i harmonizując zbiorowe i indywidualne doświadczenia, te drugie — siła, dekrety, ideologia, związki polityczne, więzi kontraktowe — reprezentują arbitralność i tymczasowość. Te pierwsze stabilizują i przenoszą w przyszłość przeszłe dokonania; te drugie niszczą istniejące tworzywo kulturowe i osłabiają związki z przeszłością.

Konserwatyści tej orientacji stanowią grupę najliczniejszą i do pewnego stopnia najbardziej typową dla konserwatyizmu w ogóle. Nie tworzą jednak, podobnie zresztą jak inne odmiany, zwartej szkoły skupionej wokół jakiegoś zespołu idei. Łączy ich ogólne przekonanie, że dzieje ludzkie winna cechować ciągłość doświadczenia, a więc zmiany winny być dokonywane z umiarem, a nade wszystko z oddaniem należnego szacunku temu, co zostało już stworzone. Proces zmian bywa najczęściej interpretowany jako stopniowe nabieranie przez społeczeństwa, grupy i jednostki własnej tożsamości, której istnienie stanowi fundament każdego porządku politycznego; jest to fundament niewidoczny, kruchy i trudny do racjonalistycznego czy empirystycznego uwiarygodnienia, a jego istnienie stwierdzamy konkluzywnie *post factum*, kiedy zostaje on zachwiany i kiedy z tego powodu życie zbiorowe ulega gwałtownej barbaryzacji.

Konserwatyści posługują się tu najczęściej rozróżnieniem na to co konkretne i na to co abstrakcyjne, przy czym za rzeczywiste uznają tylko to, co jest konkretne. Podział ten przebiega w różnych poziomach i tak też bywa wykorzystywany. Uznaje się przeto, że konkretna czyli realnie istniejąca jest cywilizacja zachodnia, bo posiada nabyte przez historyczne doświadczenie oblicze, natomiast abstrakcyjna, a więc nierzeczywista jest ludzkość, bo nie ma wiążącego wspólnego doświadczenia ani wyraźnej tożsamości. Na tej samej zasadzie konkretny jest naród, a abstrakcyjny lud. Konkretna jest wspólnota etniczna czy gmina, a abstrakcyjna klasa. Konkretny jest Europejczyk, Amerykanin czy Hindus, a abstrakcyjna jednostka ludzka.

Myśl, jaka za tym rozróżnieniem stoi wydaje się jasna i ważna, choć czasami prowadzić może do konsekwencji, z których jedne będą sprawiały wrażenie kontrowersyjnych, a inne absurdalnych. Rozróżnienie to ma bowiem wyraźnie charakter stopniowalny, czy wręcz relacyjny. Wynikałoby zatem z niego, że od Polaka mniej konkretny czyli mniej rzeczywisty byłby Europejczyk, a od Europejczyka człowiek. Pogląd taki nie jest sam w sobie niedorzeczny, lecz tkwi w nim pewna niejasność: jeśli konserwatyizm broni tego, co rzeczywiste, czy powinien on w takim razie stać bezwarunkowo po stronie tego co bardziej rzeczywiste, a nie po stronie tego co mniej rzeczywiste? Innymi słowy, czy lepszym konserwatystą od tego, który w ludziach widzi Europejczyków czy Azjatów byłby taki, który widzi w nich

Polaków czy Arabów, a jeszcze lepszy taki, który widzi w nich przede wszystkim Mazurów, Katalończyków, szyitów? A jeśli zasada „im konkretniejsze, tym rzeczywistsze, a im rzeczywistsze, tym lepsze” nie ma obowiązywać, to w takim razie zachodzić może obawa, że rozróżnienie konkretny-abstrakcyjny winniśmy stosować z dużą ostrożnością, a cecha abstrakcyjności nie byłaby sama w sobie czymś dyskwalifikującym. W przeciwnym wypadku grozi nam popadnięcie w przekraczający granicę śmieszności pogląd, że, na przykład, od zwykłego katolickiego konserwatysty będzie lepszy taki, kto odrzuca katolicyzm potrydencki, a od zwykłego konserwatysty polskiego taki, kto dwudziestego piątego grudnia nie świętuje Bożego Narodzenia, lecz prasłowiańskie Szczodre Gody.

Historia myśli konserwatywnej nie tylko pokazuje, że filozofowie dalecy byli od uzyskania zgody w tym względzie, ale nawet daje podstawy do przypuszczeń, iż takiego ustalenia nie da się nigdy uzyskać. W większości zgadzali się oni w swojej niechęci do potężnych scentralizowanych struktur biurokratycznych, powstałych według racjonalnego planu ze świadomym zamiarem przekształcania rzeczywistości; zgodni też byli we wrogości wobec idei równości widząc w niej zasadę, która usuwając wszelkie trwałe hierarchie niszczy fenomen wspólnotowości i otwiera drogę do racjonalistycznych przekształceń społeczeństwa według projektów abstrakcyjnych. Ale z tego wspólnego przekonania wyciągano różne wnioski. Jedni, jak Metternich, mogli być obrońcami tradycyjnych struktur monarchicznych, wrogami wszelkich form jakobinizmu i liberalizmu; tacy konserwatyści wykazywać mogli swoisty kosmopolityzm uważając, iż bronią całej Europy przed jakobińsko-liberalną barbarią. Inni, jak Disraeli, mieli skłonności bardziej nacjonalistyczne i imperialistyczne; w przypadku sławnego premiera brytyjskiego przejawiało się to w polityce imperialnej utrwalającej wpływy brytyjskie; ich nacjonalizm nie musiał być zresztą rozumiany wąsko, czego dowodem był sam Disraeli zafascynowany dziedzictwem hebrajskim. Inni, jak de Maistre, upatrywali źródło i legitymizację władzy w religii katolickiej, a największego wroga w ideologiach świeckich. Jeszcze inni, jak Edmund Burke, krytykowali abstrakcyjne kryteria w polityce, uważając, iż życie polityczne opiera się na „przed-sądach”; autor *Refleksji o rewolucji francuskiej* opowiadał się, na tej podstawie, za prawami Anglika przeciw prawom człowieka; na tej samej podstawie potępiał

politykę brytyjską w Ameryce i w Indiach. Inni konserwatyści, jak Michael Oakeshott, opowiadali się za rządem minimalnym, pokładając nadzieję w nawykach i praktycznych umiejętnościach współpracujących ze sobą jednostek, a nad filozofię przedkładali rozmowę i sztukę. Inni, jak Hayek, bronili Wielkiego Społeczeństwa i zasady spontanicznej ewolucji. Inni, jak Wilhelm Röpke, sympatią darzyli niewielkie wspólnoty i gminy, odnosząc się z niechęcią do globalnych procesów integracyjnych. Jeszcze inni, jak Ortega, zwracali uwagę na amorfizację współczesnego doświadczenia i współczesnego życia zbiorowego.

Taką listę dałoby się rozszerzać wymieniając innych wybitnych konserwatystów: T.S. Eliota, Santayanę, Churchilla, Rogera Scrutona, a im więcej by ich było, tym obraz bardziej by się komplikował. Mamy w tej grupie zarówno nacjonalistów, jak i obrońców Zachodu, jak i obrońców małych wspólnot; mamy monarchistów, republikanów i rzeczników rządu minimalnego; mamy ewolucjonistów, racjonalistów i fideistów; mamy zwolenników hierarchii w kulturze i moralności, jak i obrońców pluralizmu kulturowego. Mamy absolutystów i myślicieli o pewnych skłonnościach do relatywizmu. Mamy ekskluzywistów zainteresowanych wyłącznie tradycją własnej wspólnoty, jak i inkluzywistów pragnących rozszerzać krąg wspólnotowy.

Jak stąd wynika, nie da się w obrębie konserwatyizmu ani ustalić granicy rozdzielającej to, co konkretne od tego, co abstrakcyjne, ani uzyskać zgody co do kryterium, według którego należy oceniać tożsamość jakiejś wspólnoty. Tę słabość, czy — jakby raczej wypadło mniemać — trwałą cechę konserwatyizmu można przeciw niemu wykorzystać argumentując, że poszukując konkretności musi on popaść w dowolność. Każde bowiem ustalenie będzie tu arbitralne. Kto zaś pragnie być konsekwentny, temu musi się wydać podejrzanym każdy sąd o rzeczywistości zawierający choć odrobinę abstrakcyjności, co, jak wiadomo, jest nieuniknione. Przykładowe może tu być stanowisko jednego z amerykańskich konserwatystów dziewiętnastowiecznych, który polemizując z abstrakcyjnością Deklaracji Niepodległości dowodził, iż nieprawdą jest, że ludzie rodzą się wolni i równi, bo po pierwsze, rodzą się nie ludzie, tylko niemowlęta, po drugie, niemowlęta nie są ani wolne, ani równe ludziom dorosłym, itd. Nawet jeśli zgodzimy się, że powyższe rozumowanie jest w tonie nieco sofistyczne, to przecież nie upada sama podstawa krytyki. Każdy

element abstrakcji wydać się musi podejrzany, a ponieważ nie da się stworzyć żadnej koncepcji politycznej nie odwołując się do kategorii abstrakcyjnych, wynikać stąd musi wniosek, że jedyną możliwością funkcjonowania konserwatyzmu jest odwołanie się do antyracjonalistycznych sposobów, nie korzystających z abstrakcyjnych pojęć, więc do intuicji, instynktu kolektywnego, więzi emocjonalnej, wspólnej wrażliwości, wspólnoty krwi, itd. Cokolwiek dobrego by się nie powiedziało o takiej możliwości, jedno jest pewne — zgoda na nią oznacza ostateczny upadek szansy na jakikolwiek dyskurs o konserwatyzmie.

Arbitralność, jaka zagraża temu sposobowi myślenia nie jest niebezpieczeństwem jedynie fikcyjnym. Świadczy o tym fakt, że istnieje pewien poziom akceptacji konkretności, na którym konserwatyzm spotyka się z innymi orientacjami wychodzącymi z odmiennych założeń światopoglądowych. Niechęć do tego co abstrakcyjne, więc uniwersalne, czyli niezależne od grupowych doświadczeń, mogą również podzielać rzecznicy politycznego konwencjonalizmu czy relatywizmu (na przykład, w wersji postmodernistycznej). Będą oni dowodzić, że nie ma prawdy bezwzględnej i bezwzględnych norm, więc, że to właśnie wspólnota jest rzeczywistym i ostatecznym twórcą reguł, jakie rządzą życiem zbiorowości. Oczywiście, różnice, jakie dzielą obie strony są istotne: wspólnota to dla konserwatystów świat pełen tajemnicy, dla relatywistów i konwencjonalistów zaś stanowi ona rzeczywistość już odczarowaną (w sensie, w jakim tego określenia użył Weber); konserwatystami kieruje nastawienie aprobatywne, postmodernistami sceptyczno-konstruktywistyczne. Tym niemniej, ważne jest, iż z racji niejasnych związków między tym co konkretne i tym co abstrakcyjne da się pomyśleć taki rodzaj konserwatyzmu, który mimo swego intensywnie afirmatywnego nastawienia wobec wspólnoty będzie dysponował równie arbitralnym uzasadnieniem reguł panujących w owej wspólnocie, jak to, które powstało w wyniku chłodnego sceptycyzmu i postmodernistycznej ironii wobec norm ogólnych. I nie ma znaczenia, że jedni głoszą autorytaryzm odwołujący się do dobra ojczyzny, narodu, plemienia, a drudzy walczą z każdym rodzajem autorytaryzmu; że dla jednych wspólnota to rzecz święta, a dla drugich to jedynie zbiór konwencji ułatwiających życie. Nie ma to znaczenia, bo dla jednych i dla drugich podstawą wyznawanej koncepcji będzie relatywizm kulturowy, a to zaś oznacza,

że nasze stanowisko wobec wspólnoty — tak afirmatywne jak i odrzucające — jest tylko kwestią przypadku.

Nie ma chyba zadowalającego kontrargumentu, jaki konserwatyści mogliby podnieść na swoją obronę: zadowalającego w tym sensie, że zostałyby wytyczona granica między abstrakcyjnością a konkretnością i że mielibyśmy jasne kryterium tego, jaki stopień abstrakcyjności byłby dla konserwatyizmu dopuszczalny. Konserwatysta jest tutaj zmuszony przyznać, iż to gdzie owo kryterium zostanie wyznaczone oraz jaka będzie jego wartość zależy w dużym stopniu od sytuacji polemicznej, a więc od tego, przeciw czemu stanowisko konserwatywne jest formułowane. Weźmy jako przykład pojęcie europejskości i jego trzy wersje: tę, która popularna była w Polsce komunistycznej i która przeciwstawiała europejskość sowietyzmowi; tę, która popularna jest dzisiaj i przeciwstawia europejskość tożsamości polsko-katolickiej; oraz tę, która popularna jest wśród krytyków europocentryzmu i przeciwstawiona kulturom nieeuropejskim. Łatwo zauważyć, iż w żadnym z trzech rozróżnień, tak jak zostały one sformułowane, nie da się w sposób automatyczny wskazać strony konserwatywnej; nie ma więc uzasadnienia pogląd, iż z natury rzeczy bardziej jesteśmy Polakami niż Europejczykami, gdyż wszystko zależy od tego, do czego oba określenia będą się odnosić.

Najbliższe automatycznemu odczytaniu byłyby oczywiście dwa pierwsze rozróżnienia, gdzie stronę konserwatywną stanowiliby, kolejno, zwolennicy europejskości i, w drugim przypadku, obrońcy tożsamości narodowo-katolickiej: poczucie przynależności europejskiej było więc w okresie komunizmu czymś bardziej realnym niż całkowicie sztuczna lojalność wobec socjalistycznej moralności i socjalistycznego braterstwa; podobnie tożsamość narodowa wydaje się być czymś głębiej i silniej odczuwanym niż przynależność do wspólnoty europejskiej. W trzecim rozróżnieniu każda ze stron może, przy pewnej interpretacji, wydać się nam stroną konserwatywną bądź jej zaprzeczeniem, choć wykluczona jest ewentualność konserwatyizmu stojącego w obronie nieeuropejskości w ogóle, która to obrona nie może odwołać się do jakiegokolwiek rzeczywistości (nieeuropejskość nie jest wszak nosicielem żadnych pozytywnych cech).

Ale jakkolwiek powyższe uwagi mogą się wydać słuszne, to należy mocno podkreślić, iż w żadnym razie nie upoważniają one do wniosku o istnieniu jakichś oczywistych kryteriów pozwalających wskazywać,

które byty społeczne są do przyjęcia dla konserwatysty, a które nie, i czy winien on być raczej Europejczykiem czy raczej Polakiem. Rozstrzygnięcia tego co jest a co nie jest konserwatywne nie da się dokonać a priori i łatwo sobie wyobrazić ewentualność, iż — nawiązując do powyższych rozumień europejskości — przeciwstawienie sowie-tyzmowi nie będzie miało charakteru konserwatywnego, a obrona tożsamości polsko-katolickiej przeciw ideologii europejskości zostanie przeprowadzona w sposób całkowicie zideologizowany. I jedno, i drugie ma zresztą liczne przykłady potwierdzające. W okresie komunistycznym (a także później) było dość popularne stawianie w opozycji do sowiezizmu Europy anarchistyczno-heretyckiej, mitologizacja zaś idei narodowo-katolickiej to rzecz w historii Polski dobrze znana, podobnie jak sprzeciw wobec takiej mitologizacji ze strony obozu konserwatywnego.

Nieuniknionym zatem musi się wydać wniosek, iż wartość konserwatywności w dużym stopniu zależy od sytuacji polemicznej, a więc od tego, przeciw czemu i przy pomocy jakiego języka określi on kryteria odróżniające to co abstrakcyjne od tego co konkretne. Odnotujmy dla porządku, iż sytuacja polemiczna w dużo mniejszym stopniu determinuje liberalizm i socjalizm, których przesłanie da się wyrazić w formie pozytywnego wykładu doktryny, poszczególne twierdzenia zaś mogą posiadać wartość same w sobie. Konserwatywności w takiej formie ująć się nie da, a przynajmniej próby takie kończą się zwykle sformułowaniem kilku niezmiernie ogólnych, przeważnie banalnych konstatacji. Jeżeli celem konserwatywności jest obrona rzeczywistości konkretnej przed fikcją abstrakcji, to logicznym musi być wniosek, iż jego ranga w każdym przypadku będzie zależała od tego, jak będzie się wywiązywał z poszczególnych zadań. O ile autorytet Locke'a i Marksa w jakiś sposób sankcjonuje większość wersji liberalizmu i socjalizmu, a przyjęta uprzednio prawdziwość poszczególnych poglądów ojców doktryny daje wsparcie temu, co mówią i piszą ich następcy, podobnie jak przyjęta uprzednio ich fałszywość takie wsparcie odbiera, o tyle konserwatywności — w przypadku gdy mamy do czynienia z inną sytuacją polemiczną — na podobny autorytet liczyć nie może. Ewentualna prawdziwość tez Burke'a wyłożonych w jego polemice z teoretycznymi podstawami rewolucji francuskiej nie czyni ani mniej, ani bardziej prawdziwej tezy Ortegi o buncie mas, teza Ortegi zaś ani nie wzmacnia, ani nie osłabia koncepcji Leo Straussa konfliktu między

nowożytnością a starożytnością. W każdym przypadku mamy inną sytuację polemiczną.

Europejskość w ujęciu konserwatywnym sformułowanym w polemice z proletariackim internacjonalizmem nie jest zatem ani mniej, ani bardziej realna od polskości w ujęciu konserwatywnym sformułowanym w polemice z oświeconą wspólnotą ludzi otwartych i tolerancyjnych. Odnoszą się one do dwóch różnych kulturowych konkretności. Nie ma zatem sensu umieszczanie tego co europejskie i tego co polskie na skali realności; równie bezsensowna byłaby próba określenia czy jest się bardziej mężczyzną czy bardziej ojcem, lub czy ma się bardziej rękę czy bardziej nogę. Wyższej rangi (większej realności) tego co polskie nad tym co europejskie, bądź odwrotnie, można dowodzić tylko w takim przypadku, kiedy okolicznością, która by jedną ze stron dyskredytowała, nie będzie polskość sama w sobie czy europejskość sama w sobie, lecz ujęcie którejkolwiek z nich w formie zideologizowanej czy przesadnie wyabstrahowanej. Takie postawienie sprawy nie wyklucza oczywiście konfliktu między rozmaitymi lojalnościami: między związkami wynikającymi z przynależności do rodziny, do gminy, do narodu i do szerszej wspólnoty, na przykład religijnej. Konflikty tego rodzaju zawsze występowały i ani konserwatyzm, ani żaden inny światopogląd nie jest w stanie ich wyeliminować. Nie ma także znaczenia fakt, iż więź narodowa bywa zwykle silniej odczuwana niż więzi szersze, a więc na przykład, iż bardziej odczuwa się bycie Polakiem (choćby z racji języka) niż bycie Europejczykiem. To, że niektóre więzi objawiają się silniej a inne słabiej nie implikuje, że te, które objawiają się słabiej są nierzeczywiste i nieważne, że można je zaniedbać i zastąpić silniejszymi. Są one niezastępowalne, podobnie jak bycie ojcem nie jest mniej realne od bycia mężczyzną i nie może być przez nie zastąpione.

Hipotetycznie rzecz biorąc konserwatyzm powinien w tym punkcie górować zdecydowanie nad liberalizmem i socjalizmem. Obie te orientacje cechuje pod pewnym względem swoista jednowymiarowość oraz nadzwyczaj płytko rozumiany uniwersalizm. Obie wykazywały zawsze skłonność do podkreślania jednego rodzaju więzi między ludźmi, o raczej abstrakcyjnym charakterze, traktując inne wspólnoty jako pochodne i drugorzędne. W przypadku socjalizmu było to wahanie się między abstrakcyjną więzią klasową a równie abstrakcyjną więzią ogólnoludzkiego braterstwa. W przypadku liberalizmu

wspólnoty miały zwykle charakter konwencjonalny, gdyż jedynym bytem była zawsze abstrakcyjnie pojęta jednostka. Tu warto zauważyć, iż w nastawieniu do niektórych wspólnot, na przykład, do rodziny, istniał przez długi czas głęboki kontrast między liberalną teorią (ideologią) a liberalną praktyką. Ideologowie i teoretycy nigdy nie przykładali szczególnej wagi do rodziny, a nawet często byli ona przedmiotem krytyki lub przynajmniej powodem irytacji. W praktyce liberalnej natomiast rodzina stanowiła wspólnotę kluczową, która prawdopodobnie odegrała większą rolę w tworzeniu cywilizacji liberalno-kapitalistycznej niż tak bardzo wychwalana przez teoretyków jednostka. W tym sensie liberalizm realny był zawsze dużo bardziej konserwatywny od liberalizmu książkowego.

Konserwatyzm faktycznie wykazuje tutaj wyższość nad swoimi rywalami, lecz należy stwierdzić, iż jest ona nadzwyczaj krucha i bywa często zaprzepaszczana. To co nazwaliśmy sytuacją polemiczną — to co wydaje się koniecznym warunkiem tego, by konserwatyzm mógł zasadnie posługiwać się kategoriami abstrakcyjnymi i przeciwstawić je ideologicznym fikcjom — stwarza niebezpieczną pokusę również dla niego samego. Powstać może mianowicie skłonność, by ujmować rzeczywistość z punktu widzenia przewyciężonej sytuacji polemicznej. Nie chodzi tu przy tym wcale o to, iż konserwatyści chcieliby widzieć świat bez socjalistów i liberałów; podobne pragnienia wszak żywią wobec swoich przeciwników przedstawiciele każdej orientacji, a walka o rozszerzenie swoich wpływów jest rzeczą naturalną. Idzie raczej o to, iż skoro ktoś przeciwstawia się abstrakcjom, jakie się narzuca społeczeństwu, to będzie tęsknił za takim społeczeństwem, gdzie podobne abstrakcje nie występują, będzie wyobrażał sobie, iż takie społeczeństwo kiedyś istniało oraz będzie pragnął je odtworzyć. Mówiąc obrazowo, sytuacja polemiczna rodzi syndrom złotego wieku, który często towarzyszy myśleniu konserwatywnemu. Jeśli na przykład konserwatysta określa tożsamość europejską w opozycji do jakobinizmu i bolszewizmu, a tożsamość narodową w opozycji do uniwersalistycznych ideologii tolerancji czy braterstwa, to łatwo powstać może w nim przekonanie, iż upragnionym ładem optymalnym być musi rzeczywistość sprzed sytuacji polemicznej, a więc Europa z czasów prejakobińskich i prebolszewickich czy wspólnota narodowa zanim dotknęły ją progresywistyczne ideologie; tym samym owa przedkryzysowa rzeczywistość może zostać uznana za modelową i stanowić wzór dla

obecnych dążeń. Wyrażając to jeszcze inaczej, pokusa polega na kreowaniu — w mitologii, historii, programach strategicznych, itd. rzeczywistości, w której nie byłoby sytuacji polemicznej, a więc nie byłoby tego, co umożliwiło konceptualizację stanowiska konserwatywnego. Pragnie się tym samym odtworzyć ów stan naiwności, zanim pojawiły się fikcje i zanim konserwatyzm poruszony ich obecnością został zmuszony do wyjścia z harmonijnej egzystencji i toczenia sporów pojęciowych czy ideologicznych.

Pokusa jest zrozumiała, trudna do uniknięcia i być może niekiedy przynosząca pewne korzyści, ale generalnie stanowi dla konserwatyźmu znaczne zagrożenie. Rzecz nie tylko w tym, iż nieuprawnionym jest mówienie o rzeczywistości bez sytuacji polemicznej: taka rzeczywistość — Europa pozbawiona jakobinizmu i bolszewizmu, czy Polska bez uniwersalistycznych ideologii — nie istnieje i nie istniała, jeżeli mielibyśmy na myśli świat bezpiecznej tożsamości zbiorowej czy harmonijnej wspólnoty; żeby dać konserwatywną wykładnię owych rzeczywistości należy ująć je w innej sytuacji polemicznej, a nie jako — projektowany w przeszłość lub w przyszłość — wyidealizowany obraz, który powstał tylko dzięki prostemu zabiegowi odrzucenia niesympatycznych nam abstrakcji. Porównywanie okresów historycznych czy kulturowych, ustalanie na ile jedne górują nad innymi oraz w jakim stopniu zasadne jest mówienie o kryzysach, to wszystko wymaga żmudnego zestawienia rozmaitych sytuacji polemicznych; w przeciwnym wypadku konserwatyśta popaść musi w schematyzm, a każda rzeczywistość aktualna jawić mu się będzie jako kryzysowa, każda sytuacja zaś wcześniejsza będzie górować nad obecną. Ale najpoważniejszy błąd, jaki się wtedy popełnia i jaki grozi dyskredytacją konserwatyźmu to popadnięcie w kult abstrakcji, a więc popełnienie tego samego grzechu, przeciw któremu konserwatyźm zawsze protestował. Owa rzeczywistość niepolemiczna i niekryzysowa powstać może nie przez rekonstrukcję historyczną czy przez odtworzenie przeszłego doświadczenia, ale jedynie w wyniku procedury abstrahowania, to znaczy w wyniku nieuprawnionego rozciągania pojedynczych cech na całość życia społecznego i nadawaniu powstałemu tworowi realności. W ten sposób powstają konserwatywne abstrakcje w rodzaju pełnej wspólnoty czy harmonijnej tożsamości kulturowej.

Co dać może gwarancję — warto zapytać — aby nie popaść w podobny kult konserwatywnych abstrakcji, aby — na przykład — z hi-

potrzeby o teraźniejszym kryzysie religijnym nie wyciągać automatycznie wniosku o istnieniu w przeszłości społeczeństwa autentycznie religijnego, na podstawie hipotezy o atomizacji życia społecznego nie formułować natychmiast poglądu o niegdyśszej autentycznej wspólnotocie, a z tezy o załamaniu kulturowych hierarchii nie wnioskować o nieobecności kulturowego barbarzyństwa w okresach minionych? Historia myśli konserwatywnej pokazuje, iż pokusa tworzenia i kultuwowania własnych abstrakcji jest silna i występuje nawet wśród wybitnych jej przedstawicieli. Widać więc, iż gwarancji doktrynalnych konserwatyzm dostarczyć nie może, a jedyną formę obrony stanowić musi kontrolująca samoświadomość indywidualnego myśliciela. Zważywszy na sympatię konserwatystów do konkretnego i na zaufanie, jakie w nim pokładają, nie jest to gwarancja błaha.

III

Trzeci rodzaj konserwatyzmu — wydawałoby się — nie zasługuje na omówienie, gdyż jest postawą dość bezmyślną i w całości zależącą od kontekstu popada w skrajny relatywizm: możemy więc mówić o konserwatywnych komunistach mając na myśli ludzi, którzy przywiązali się do życia w komunizmie, o konserwatywnych monarchistach w odniesieniu do ludzi, którzy przyzwyczaili się do życia w monarchii, itd. Pod tę kategorię podpadaliby więc ci, którzy związaliby się z istniejącą rzeczywistością wyłącznie z powodu przyzwyczajenia i którzy nie próbowaliby poddać tego przywiązania żadnej ogólniejszej racjonalnej ocenie.

Argument ten nie jest jednak do końca ani sprawiedliwy, ani uzasadniony. Przede wszystkim zauważmy, iż ludzie przywiązujący się do istniejącej rzeczywistości nie stosują takich kategorii jak komunizm czy monarchia (a przynajmniej nie o takiej rzeczywistości — podpadającej raczej pod analizowane poprzednio rozumienie konserwatyzmu — mówimy teraz); są one zbyt abstrakcyjne i odległe od ich doświadczenia, jako że obejmują sferę polityczno-ustrojową, z którą przeciętny człowiek nie styka się bezpośrednio. Ludziom takim chodzi raczej o sprawy ich dotyczące wprost, związane z rodziną, pracą, obcowaniem ze sztuką, kultem religijnym, rozrywkami czy życiem lokalnej wspólnoty. Konserwatyzm zastosowany do tej sfery rzeczywi-

stości, nawet jeżeli pojawia się w socjalizmie, monarchii, czy w jakimkolwiek innym systemie, nie od razu więc wiąże się ze aprobatą dla tych form ustrojowych, aczkolwiek może wiązać się z wyraźną dezaprobatą wobec ruchów rewolucyjnych zmierzających do ich obalenia. Czynnikiem determinującym byłaby tu wszakże nie tyle chęć obrony socjalizmu czy monarchii — choć pewnie jakaś część sentymentu konserwatywnego i na nie zostanie skierowana — ile poczucie strachu, że ruch rewolucyjny na fali zmian ustrojowych odbierze im spokój życia prywatnego i lokalnego.

Rzecz nie jest błaha z teoretycznego punktu widzenia: odsłania ona bowiem istotny spór na temat tego, jak powinno wyglądać życie człowieka w zbiorowości. Stanowisko konserwatywne — mówiąc najkrócej — znajduje się w opozycji do tego stanowiska, które za kluczową uznaje w tym względzie kategorię partycypacji. Jego zwolennicy będą argumentować, iż miarą wartości systemu politycznego jest nie tylko możliwość obywatelskiego uczestnictwa, ale realne wykorzystanie tej możliwości. Nie wystarczy dla nich zatem, by dobry system polityczny był jedynie liberalną demokracją, gdzie jednostki z natury rzeczy dysponują prawami politycznymi i obywatelskimi; musi on jeszcze dodatkowo skłaniać obywateli do efektywnej w nim partycypacji. Fakt, że w wielu współczesnych krajach zachodnich ogromna rzesza ludzi nie korzysta z możliwości partycypacji, lecz zamyka się w sprawach prywatnych związanych z domem, rozrywką i pracą zawodową, uznany zostaje za symptom kryzysu strukturalnego. Poza oczywistym niebezpieczeństwem, jakie niesie z sobą obojętność — na przykład, społeczność obojętna staje się automatycznie przedmiotem działań władzy, nie zaś samodzielnym podmiotem, i nie decyduje w sprawach jej dotyczących — podnosi się tu argument bardziej zasadniczy. Życie prywatne lub ograniczone wyłącznie do spraw rodzinnych i lokalnych jest życiem gorszym: człowiek, który nie uczestniczy w sprawach publicznych, który nie ma świadomości ustrojowej, który nie kształtuje tej rzeczywistości i nie zostawia śladu własnego działania i własnego poglądu w funkcjonowaniu struktur politycznych — jest egzystencjalnie uboższy.

Konserwatyzm — co oczywiste — nie zgadza się z tak rozumianą koncepcją partycypacji, widząc w niej głównie niezdrowy objaw radykalnego demokratyzmu: chęć poddawania ustroju ciągłej weryfikacji oraz przekonanie, iż nie ma w życiu politycznym żadnych rzeczy

godnych szacunku i wartych zachowania jeśli nie potwierdzi jej świadoma decyzja jednostek wyrażona w politycznych precedurach. Konserwatyści mają niewątpliwie rację w krytyce kryterium partycypacji i pokazywaniu absurdów, do jakich ono prowadzi. Słabości tego kryterium nie usuwają wszakże wątpliwości, jakie rodzi formuła konserwatywna. Tkwi w niej bowiem pewna niejasność dotycząca tego, jakie warunki ma spełniać ustrój, aby umożliwiałby kultywowanie niepolitycznych stron życia. W wersji najprostszej — posiadającej zarówno poparcie w społecznej psychologii, w tradycji jak i w niektórych schematach dawnego konserwatyzmu — chodziłoby o to, aby struktury polityczne zachowywały stabilność i sprawność na tyle, że procesy tam zachodzące nie interesowałyby specjalnie ludzi żyjących w tym ustroju: albo mechanizmy polityczne funkcjonowałyby względnie samoczynnie i bez oporu społeczeństwa, które nie odczuwałoby potrzeby angażowania się w radykalne zmiany systemowe; albo istniałaby warstwa rządząca, stosunkowo nieliczna, obsługująca sferę polityczną dzięki przyzwoleniu reszty lub dzięki tradycji czy przyjętemu obyczajowi. Innymi słowy, obojętność na sprawy ustrojowe brałaby się albo stąd, że istniałyby rozwiązania, funkcjonujące niemal automatycznie, i z tego względu dające ludziom poczucie bezpieczeństwa politycznego, albo stąd, że istniałaby grupa rządząca oferująca taką samą gwarancję.

Druga wersja formuły konserwatywnej jest bardziej złożona i zmierza do uniknięcia niepokojących konsekwencji wersji pierwszej; ta bowiem wydawała się ignorować narzucające się pytania, dlaczego struktury polityczne miałyby samorzutnie utrzymać sprawność przy *désintéressement* społeczeństwa, oraz dlaczego warstwa rządząca miałaby nie ulec degeneracji bez politycznej kontroli. Obie trudności rozwiązuje się w ten sposób, iż postuluje się system (lub raczej mówi o powrocie do takiego systemu), w którym sfera polityczna byłaby nie tyle odsunięta od członków społeczności (i przekazana komu innemu), ale zostałaby drastycznie ograniczona. Skoro życie prywatne i wspólnotowe jest — jak twierdzą konserwatyści — bliższe naturze człowieka i tam może się on pełniej zrealizować, to trzeba odrzucić narzucone nam przez współczesność myślenie o polityce jako kluczowej dziedzinie życia zbiorowego. Społeczeństwo winno być raczej — jak pisał Michael Oakeshott — *cywilnym zrzeszeniem*, a nie zbiorem jednostek i grup walczących o władzę nad całością. Konserwatyści korzystają tu

nierzadko z koncepcji wolnego rynku, dowodząc, iż wolna gospodarka może przejąć i zorganizować duży obszar życia zbiorowego. Zgadza się również z niektórymi liberałami w poglądzie na temat państwa minimalnego oraz wyższości rządów prawa nad procedurami demokratycznymi. Wyrażając to inaczej, nad państwo przedkładają społeczeństwo cywilne.

Pomysł Oakeshotta i innych wskazujący na konieczność zajęcia przez społeczeństwo cywilne obszarów, które przez długi czas zajmowało państwo i inne struktury polityczne — zaznaczmy jeszcze raz, iż nie uważają oni tego za pomysł czysto teoretyczny, lecz widzą w tym powrót do zwykłego stanu, o którym zapomnieliśmy z powodu szerzących się w naszej epoce kultu polityki oraz ideologii etatyzmu — wydaje się interesujący, a w wielu punktach trudny do zakwestionowania, choć można mieć wątpliwości co do jego ostatecznej wartości. Zawiera on bowiem *implicite* coś w rodzaju modelu ładu politycznego i moralnego, co oczywiście jest zrozumiałe, lecz — tak jak poprzednio — wyprowadza nas daleko poza ten sens konserwatyzmu, który rozważamy. Taki model ładu — nawet jeżeli słuszny — ani nie wywołuje zainteresowania, ani nie porusza wrażliwości człowieka kierującego się przyzwyczajeniami oraz skoncentrowanego głównie na życiu prywatnym i lokalnym. Wydaje się zatem — aczkolwiek jest to wniosek, który teoretyka polityki musi rozczarować — iż bardziej zgodną z rozważanym rozumieniem konserwatyzmu jest formuła pierwsza, ta, która odwołuje się do swoistej obojętności ludzi na formę ustrojową i do względnego zaufania, jakim darzą oni mechanizmy polityczne bądź elity rządzące. Nie chodzi tu zatem o żaden konkretny niepolityczny model ustrojowy — taki jak na przykład *cywilne zrzeszenie* Oakeshotta — lecz o postawę, która może się objawiać w wielu ustrojach (choć, oczywiście nie we wszystkich), a która polega na tym, iż aprobuje się milcząco lub biernie instytucje i ludzi władzy, nie odczuwając stałej potrzeby partycypacji w życiu politycznym społeczności. Charakteryzowałyby się lojalizmem, umiarkowaniem, przywiązaniem do stabilizacji i politycznego spokoju, tradycjonalizmem, sympatiami nacjonalistycznymi. Taka postawa stanowiła przez długi czas cechę wyróżniającą klasę średnią w społeczeństwach nowożytnych i dlatego łączono ją z obyczajowością mieszczańską, również dobrze funkcjonującą w republice, w monarchii, w demokracji czy w autokracji.

Widać wyraźnie, że tego rodzaju koncepcja konserwatyzmu ma szansę utrzymać się jedynie wtedy, kiedy zgodzimy się, iż mogą istnieć warunki, które czynią ustroje na tyle stabilne i sprawne, że ani nie wywołują nastawienia konsekwentnie antagonistycznego, ani nie wymagają stałej czujności. Warunki takie nie są niczym szczególnym i prowadzą się do kilku punktów: rządy prawa, relatywnie sprawna gospodarka a przynajmniej społeczna akceptacja zasad, jakie nią rządzą, czytelne i powszechnie aprobowane sposoby przekazywania władzy, poczucie trwałości sfery obyczajowej, itd. Ale mimo oczywistości powyższych warunków, w kwestii tej dochodziło zawsze do rozbieżności między konserwatyzmem z jednej strony, a liberalizmem i socjalizmem z drugiej. Dzieje społeczeństw widziane przez obie strony przedstawiają się zupełnie inaczej. To co dla konserwatystów jawi się jako względnie spokojne życie społeczne oparte na harmonijnej współpracy jednostek i grup, dla liberałów i socjalistów będzie stanem permanentnego konfliktu. Dla tych ostatnich historia wypełniona jest niesprawiedliwością, a walka z nią — prowadzona na różne sposoby i w różnych dziedzinach życia — stanowi tworzywo dziejów. Dla socjalistów nie ma czasów spokojnych ani ustrojów spokojnych, gdyż zawsze toczy się walka klas, panuje nierówność i dokonuje się wyzysk; podobnie, dla liberałów każda epoka, nawet najwspanialsza, skazana jest łamaniem praw człowieka, autorytaryzmem, hierarchicznością systemu, ograniczeniem wolności, itd. Dlatego jedni i drudzy nie tylko odrzucają spokój konserwatywnej egzystencji, ale nadto wprowadzają konieczność określenia życia indywidualnego w świetle toczącego się konfliktu: czy należy się do grona wyzyskiwaczy, klasy posiadającej, władzy, itd., czy też jest się ofiarą. Życie toczące się z dala od tego konfliktu i unikające określenia się wobec niego, wydaje się dla socjalistów i liberałów niemożliwe, a wszelkie próby w tym kierunku muszą być uznane jako forma samooszukiwania.

Liberałowie i socjaliści narzucają zatem życiu ludzkiemu dramatyczność, gorączkowość, stały niepokój, presję moralną i polityczną, a także formułują wobec niego ciągle oskarżenia, postulaty, napomnienia czy absolucje, łącząc owo życie z wielkimi sporami ustrojowymi czy filozoficznymi. Czytając wypowiedzi autorów obu orientacji, pochodzące z różnych okresów historii, można wyciągać wnioski, iż napięcie ogólnego konfliktu, jakie ogniskuje się w pojedynczym życiu ludzkim jest cały czas równie wielkie. Sytuacja wyzysku ekonomicz-

nego była równie nieznośna dla Marksa i Engelsa, jak jest ona dla współczesnych marksistów (na przykład, dla G.A. Cohena, który pisze o „proletariackim zniewoleniu” w dzisiejszym kapitalizmie), i równie radykalnie burzy ona wszelki konserwatywny spokój i dobre samopoczucie. Piekło kobiet, o którym pisał John Stuart Mill na początku wieku dziewiętnastego, pozostaje nadal tym samym piekłem dla liberałów z końca wieku dwudziestego, biorących sobie do serca sprawę przesądów dotyczących płci. Retoryka walki z państwem-Lewiatanem, z tendencjami inkwizytorskimi i teokratycznymi, z ortodoksją, nigdy nie była w liberalizmie bardziej płomienna, niż jest dzisiaj. Zaznaczmy dla porządku, iż obok tego nieco historycznego nurtu istniał zawsze w liberalizmie inny, spokojniejszy i przychylniejszy temperamentowi konserwatywnemu, wywodzący się głównie ze szkockiego oświecenia, nurt, który był pozbawiony podobnego radykalizmu w ujęciu historii. Lorda Actona uwagi historyczne pokazują na przykład, iż — w przeciwieństwie do pisarstwa tych autorów, którym patronował Mill — nie widział on dziejów świata przed powstaniem szerokiego ruchu liberalnego jako wieków ciemnych, a zwycięstw tego ruchu nie uważał wcale za miarę postępu. Tym niemniej we współczesnym liberalizmie — opanowanym przez koncepcję praw ludzkich — dominuje atmosfera ideologicznej mobilizacji, stałej czujności oraz nawoływania do walki z wrogami wolności, którzy są jednocześnie wrogami liberalizmu.

Schematy myślenia wywodzące się z socjalizmu i liberalizmu wydają się być dzisiaj tak mocne, iż coraz mniej przekonująco brzmi mówienie o konserwatywnym spokoju życia prywatnego i lokalnego. Atak na obyczajowość mieszczańską, jaki trwał od blisko półtora wieku podważył zasadność takiej egzystencji i uczynił ją stroną oskarżoną. Do tego ataku dołączyła znaczna część kultury, która — z powodów zbyt złożonych, by je teraz wyjaśniać — wystąpiła ostro przeciw letniości istnienia, spokojowi wewnętrznemu, afirmacji istniejących przyzwyczajęń, stabilizacji moralnej i innym cechom konserwatywnej postawy. Nie znaczy to oczywiście, iż zniknęła czy uległa osłabieniu potrzeba konserwatywnego spokoju lub też że zmniejszyła się jego obecność w życiu współczesnym. Trudno kusić się o precyzyjne uogólnienia a jeszcze trudniej dokonywać uzasadnień, ale jestem gotów bronić tezy o niezmiennie trwałym zapotrzebowaniu na tego typu konserwatyzm. To co charakteryzuje pod tym względem czasu

współczesne, to swoistego rodzaju rozbieżność między retoryką i faktem. Retoryka wydaje się być antykonserwatywna i antymieszczańska, w czym zasadniczo różni się z praktyką. Rozbieżność ta spowodowała, iż dominujące stereotypy odebrały wartość takiej egzystencji, pozbawiając jej jednocześnie urody a nawet pewnej szlachetności, którą kiedyś w niej dostrzegano. Egzystencja taka odgrywa w społeczeństwach liberalno-demokratycznych wielką rolę, lecz nie dysponuje już takimi filozoficznymi sankcjami, jakie kiedyś były możliwe, a jakie zostały podważone przez zmiany świadomościowe. Coraz mniejszą rolę odgrywa na przykład taka forma afirmacji swojego miejsca w świecie, która wynika ze swoistej pokory wobec — mgliście rozumianej — opatrności. Tego typu pokora, jak dobrze wiadomo, nie wykluczała w przeszłości inicjatywy jednostkowej i nie tylko rodziła kwietyzmu, ale wręcz sprzyjała aktywizmowi. Jej zanik — dość oczywisty na tle zmian w kulturze i religijności — zarówno odbiera postawie konserwatywnej godność, jaka kiedyś jej towarzyszyła, a jaka brała się z wiary poszczególnych jednostek czy grup w głębszy sens, ich własnego miejsca w świecie, jak i spycha ją na ideologiczny margines. Obyczajowość mieszczańska przyznawała wszak sobie niegdyś miejsce centralne w tym sensie, iż świadomie wyrażała ideały i aspiracje dużej części rodzaju ludzkiego. Obecnie, jakkolwiek nadal jest ona przedmiotem praktycznych zabiegów, straciła ona już siłę, by takie ideały i aspiracje otwarcie wyrażać, i oddała inicjatywę orientacjom — od indywidualistycznych do kolektywistycznych — które ją zwalczają. Mamy do czynienia z dziwnym fenomenem hipokryzji: prawdopodobnie żyjemy w epoce największej i najszerzej w dziejach stabilizacji oraz największej presji w tym kierunku, a jednocześnie obserwujemy — w sferze ideologii, idei, stereotypów kulturowych — ostentacyjnie okazywaną niechęć wobec takiej formy życia.

Liberałowie i socjaliści — a także ogromna część współczesnej kultury — mają niewątpliwie rację, iż w apologii spokojnej egzystencji mieszczańskiej było i jest wiele mistyfikacji, a jej obrazy sielanekowe — z dala od burzliwości świata i konfliktów politycznych czy ekonomicznych — mają głównie podłoże sentymentalne. Prawdą jest również — a jest to kwestia o fundamentalnym znaczeniu, którą, z racji jej rozległości, jestem niestety zmuszony pominąć — że rangę tej postawy nie zniszczyły wyłącznie obce nurty światopoglądowe, ale że ona sama niosła w sobie ziarna autodestrukcji. Tym niemniej konser-

watyzm wydaje mi się tu stać na mocniejszym gruncie niż liberalizm i socjalizm. Być może konserwatyzm ulega tutaj sentymentalizmowi, ale z pewnością liberalizm i socjalizm popełniają fundamentalny błąd stawiając życie prywatne człowieka w polu wielkich konfliktów ekonomicznych, oskarżeń o obojętność, zakłamanie czy bezrefleksyjność, stawiając zarzuty o nieczułość społeczną i moralną, o powierzchowność egzystencjalną, konformizm, egoizm, a także krytykując te formy zniewolenia, jakie niesie z sobą konserwatyzm obyczajowy i mechanizm społecznych przyzwyczajęń. Błąd polega na tym, iż wszystkie wymienione rzeczy zawsze towarzyszyły człowiekowi, a życie bez nich jest niewyobrażalne; liberałowie i socjaliści występując przeciw nim, w najlepszym razie, rozmiągają się z ważną częścią rzeczywistości ludzkiej, a w najgorszym, chcą odebrać ludziom coś, co jest dla nich cenne. Ze swojego punktu widzenia mają rację, gdyż ów lokalny konserwatyzm jest pierwszą i najpoważniejszą przeszkodą praktyczną, jaka stoi na drodze urzeczywistnienia wielkich socjalistycznych i liberalnych projektów. Czy będzie to socjalistyczny egalitaryzm, nacjonalizacja gospodarki, mechanizmy sprawiedliwości społecznej, czy będą to liberalne plany sprowadzania wszelkich struktur społecznych do kontraktów, powszechna otwartość i tolerancja obyczajowa, nowoczesna edukacja moralna, czy będzie to socjalistyczne braterstwo czy jego wersja liberalna — zawsze pierwszym i najtrudniejszym do pokonania progiem jest konserwatyzm. Opór, jaki on stawia oświeconemu umysłowi wywołuje wielką irytację rzeczników tego umysłu i czasami istotnie przynosi zgubne skutki (choć autorytatywna ocena jest zazwyczaj możliwa dopiero z długiej perspektywy czasowej). Tym niemniej — niezależnie od tego, ile cierpkich słów pod adresem tego konserwatyizmu wypowiedziano — jedna rzecz jest pewna: on istnieje. Jest rzeczywistością, której nie da się unieważnić ani ominąć. Liberalizm i socjalizm nie tylko okazują się być tu bezsilne, ale dodatkowo stają przed problemem własnej rzeczywistości, która jest mocno wątpliwa; wszak socjalistyczne społeczeństwo bezklasowe czy liberalne społeczeństwo kontraktowe są być może pojętymi ideałami, lecz pozbawionymi realności. Zwycięstwo socjalizmu i liberalizmu będzie wtedy możliwe, jeśli wytworzą własne formy konserwatyizmu; w przeciwnym razie będą skazane coraz bardziej na rolę — z jednej strony anachroniczną, a z drugiej destrukcyjną — aroganckich ideologii.

Okolicznością, która może skompromitować taki konserwatyzm, jest jego pojawienie się w rzeczywistościach, o jakich da się jednoznacznie powiedzieć, iż są moralnie złe. Czy tego typu konserwatyzm może zatem pojawić się — a pytanie takie wielokrotnie stawiano — w ustrojach totalitarnych, a jeżeli tak, to czy również będzie on służył na szacunek? W kraju takim jak Polska pytanie o konserwatyzm pojawiło się już w wieku dziewiętnastym, kiedy naród wyzwawiony był niepodległości; podobnie, padało ono w ostatnich dziesięcioleciach, kiedy uzależnieniu politycznemu towarzyszyła budowa struktur totalitarnych. Czy więc — powtórzmy — owa symbioza z daną rzeczywistością, jaka cechuje taką postawę w Polsce pod rządami czy w PRL-u Bieruta i Gomułki zasługuje na taką samą próbę jak symbioza mieszczaństwa angielskiego ze światem Anglii wiktoriańskiej? Odpowiedź pozytywna na tak postawione pytanie byłaby absurdalna i niewiele więcej da się ponad to powiedzieć. Dodajmy jednak — nie w celu usprawiedliwienia, ale dla jaśniejszego obrazu postawionego problemu — iż flirt z komunizmem czy z władzą okupacyjną nie jest tylko specjalnością konserwatystów, lecz z upodobaniem oddawali się mu również socjaliści a nawet liczni liberałowie.

Wiele zależy oczywiście od tego, jaką formę taki konserwatyzm przybierze: czy będzie to raczej odwrócenie się od życia politycznego, rezygnacja z uczestnictwa w procesach ustrojowych i skoncentrowanie się na tym obszarze rzeczywistości społecznej, gdzie istnieje poczucie ciągłości i gdzie przynajmniej częściowo ograniczony jest wpływ złowrogich instytucji politycznych; czy też jest to uczestnictwo w strukturach stworzonych przez zaborców bądź władze totalitarne po to, by zastąpiły tradycyjne związki i lojalności. Rozróżnienie to ma istotne znaczenie, gdyż podnosi ono kwestię, do jakiego stopnia w ustroju, który nosi na sobie piętno moralnego zła, istnieją jeszcze elementy społeczeństwa cywilnego. Jeśli takie elementy istnieją, to one nadają konserwatyzmowi pewną wartość i ratują go przed zarzutem kolaboracji; jeśli ich nie ma, wtedy żadnego usprawiedliwienia być nie może. Przykłady z dziejów Polski rozbiorowej są tu tutaj wymowne. Tam, gdzie istniały obszary społeczeństwa cywilnego, tam konserwatyzm nie tylko nie był zwykle uważany za kolaborację, ale nawet cieszył się sporym wzięciem. Zabór austriacki, gdzie taki obszar był znacząco duży, zrodził lokalny konserwatyzm w ogromnej skali, którego raczej nie kojarzono ze zdradą bądź moralną degradacją.

Mógł oczywiście istnieć i istniał konflikt między lojalnością narodową a lojalnością konserwatywną, ale nie miał on tam charakteru dramatycznego. Nawet w komunizmie można doszukać się podobnej prawidłowości: jeśli tylko rozszerzały się pola społeczeństwa cywilnego, rosły możliwości wyłonienia się jakichś form konserwatyizmu; gdy zaś ulegały one ograniczeniu, pojawiał się strach, który konserwatyzmowi nie sprzyjał.

Kłopoty z jasnymi kryteriami w rozważanym wariancie postawy konserwatywnej biorą się stąd, iż traktujemy ją jako coś samowystarczającego, w izolacji od innych rodzajów refleksji i innych więzi społecznych czy kulturowych. Jest to oczywiście wielkie uproszczenie: żadna forma konserwatyizmu nie jest samowystarczająca, a tym bardziej, ta, którą teraz przedstawiłem. Być może więc wiele z zarzutów i wątpliwości, jakie się przy tej okazji pojawiają, biorą się stąd, iż obarcza się konserwatyzm winą za rzeczy i sprawy, które ani od niego nie zależą, ani do niego nie należą. Kwestia ustroju politycznego, stanu kultury, stosunku do tradycji, rola prawa i norm moralnych w życiu społeczności — wszystko to są problemy, których omawiany konserwatyzm nie rozstrzyga, lecz przyjmuje je do pewnego stopnia jako dane. Skoro zatem mamy wątpliwości i zastrzeżenia co do stanu owych dziedzin, to powinniśmy je kierować pod innym adresem. Konserwatyzm — nazwany przeze mnie lokalnym — takiego wpływu na stan społeczności nie ma, co nie znaczy, że jego rolę można zbagatelizować, a jego istnienie zignorować. Wszystkie wielkie błędy polityczne i wszystkie szaleństwa ideologiczne naszej epoki od tego właśnie się zaczynały.

Śmierć i polityka

Teoria klasyczna

W pierwszym rozdziale *Drugiego traktatu o rządzie* Johna Locke'a spotykamy następujący pogląd na związek między śmiercią a polityką: „Twierdzę, że władza polityczna polega na prerogatywie ustanawiania praw sankcjonowanych karą śmierci i w konsekwencji karami mniej surowymi, służącymi regulowaniu oraz zachowaniu własności, a także [polega ona na prerogatywie] wykorzystywania siły społeczeństwa w urzeczywistnianiu tych praw i w obronie wspólnoty politycznej przed obcą agresją, a wszystko to dla dobra publicznego.” Na podstawie tego zdania i jego kontekstu można wnioskować, iż według Locke'a wspólnota polityczna stanowiła jedyną wspólnotę uprawnioną do karania śmiercią za przestępstwa godzące w najważniejsze wartości. Różniła się ona tym chociażby od rodziny, która choć pierwotniejsza i naturalniejsza nie posiadała wszelako prawa do stosowania takich środków obrony, i to niezależnie od rangi obranych przez siebie celów. W tym poglądzie Locke nie różnił się zasadniczo od wielkich myślicieli starożytnych. Dla Platona i Arystotelesa ojciec rodziny nie był panem życia i śmierci swojej żony i dzieci; tylko instytucje *polis* miały upoważnienie do ferowania wyroków śmierci.

Jaka jest, wypada zapytać, ostateczna racja dla obdarzenia instytucji politycznych tak wielką potęgą? Cóż takiego moralnie cennego tkwi w naturze polityki, że uzyskuje ona władzę nad życiem i śmiercią ludzi? Jedną z możliwych odpowiedzi dali Platon i Arystoteles: *polis* jest nosicielem największego dobra, bo stanowi najszerszą i najwartościowszą formę ludzkiej działalności. Pisał więc Arystoteles o niej jako o bycie, który osiągnął „kres wszechstronnej samowystarczalności” (*Polityka* I, 8). Pojedynczy człowiek nie mógł znaleźć spełnienia w swojej jednostkowości; nie dawało go także życie w rodzinie czy

w większej grupie. Naturalny rozwój jednostki ku wspólnotcie osiągnął spełnienie dopiero w *polis*, poza którą nie było już żadnej wyższej i większej formy kolektywnego istnienia. Filozofom starożytnym wydawało się zatem oczywiste, iż największy w granicach wyznaczonych naturą byt wspólnotowy, który warunkuje życie jednostki, może też tej jednostce życie odebrać, o ile popełnia ona zbrodnię za grażającą *polis* i jej naturze wyrażonej w prawach. Argument taki, rzecz jasna, nie wykluczał nadużyć w orzekaniu najwyższej kary, jak również błędu w samych prawach. Stwierdzał on tylko, że jeżeli w ogóle istnieje autorytet uprawniony do odbierania ludziom życia za popełnione przestępstwa, to musi on reprezentować wspólnotę najogólniejszą, a taką, według Greków, była *polis*.

Argument ten miał długie życie. Przetrwał starożytność i odrodził się w świecie renesansowym i postrenesansowym. Dostrzec go można między innymi nawet u teoretyków suwerenności, koncepcji, która znaczyła wyraźne zerwanie ze starożytną filozofią polityczną. Jean Bodin, jeden z ważniejszych przedstawicieli tej koncepcji, w swym poglądzie na związek między śmiercią a polityką nie różnił się zbyt od Greków. Wprawdzie *polis* już nie istniała, ale kategoria suwerenności przejęła jej roszczenia do najszerzej i samowystarczającej reprezentacji politycznej. Suweren uosabiał polityczną całość, i właśnie dlatego on, a nie urzędnicy reprezentujący jedynie części społeczności, mógł tworzyć prawa, na podstawie których sądy wydawały wyroki śmierci. Argument ten był przejmowany także przez inne orientacje: przez zwolenników kontraktowej teorii społeczeństwa, ale także przez zwolenników koncepcji organicystycznej, przez liberałów, demokratów i konserwatystów. Ślady jej zauważamy u tak odmiennych myślicieli jak Hobbes i Locke, Kant i de Maistre, Blackstone i Maritain. U każdego z nich, oczywiście, pogląd ten służył innemu celowi i wspomagał inny obraz politycznego ustroju. Różnice między wyznawanymi ideałami politycznymi są tak wielkie, że byłoby niedorzeczne sugerowanie, iż wszyscy ci filozofowie należeli w jakimś głębszym sensie do tej samej szkoły myślenia. Jeszcze bardziej niedorzeczne byłoby utrzymywanie, iż można bronić względnie atakować ich filozofię polityczną w całości przy założeniu, że związki łączące te systemy były ważniejsze od cech odmiennych. Pozostaje jednak faktem trudnym do zakwestionowania, iż w tych filozofiach istnieje przynajmniej jeden wspólny

wnpekt i że dlatego nie powinno być przeszkód, by analizować ów wnpekt w izolacji od ogólniejszej wymowy systemów nie będąc automatycznie zaklasyfikowanym do grupy zwolenników jakiegokolwiek z nich.

Efektywność kary śmierci i liberalizacja prawa

Teoria związku między władzą polityczną a śmiercią — nazwijmy ją teorią klasyczną — pochodząca od Greków i kontynuowana w czasach współczesnych, spotkała się szybko z mocnym kontrargumentem, który zresztą był dostrzegany, a nawet częściowo brany pod uwagę przez samych jej rzeczników. Dowodzone mianowicie, iż kara śmierci nie służy dobrze interesom społeczności i jest generalnie przeciwnie skuteczna; nie odstrasza potencjalnych zbrodniarzy, nie zapobiega powstawaniu nowych przestępstw, nie uczy właściwego postępowania. Standardową wersję tego kontrargumentu odwołującego się do kryteriów użytecznych sformułował Cesare Beccaria, osiemnastowieczny włoski pisarz, który postawił tezę, iż kara śmierci, będąc niezwykle okrutną, jest jednocześnie aktem zbyt krótkim, by działać odstrasżająco; jest ona, innymi słowy, zbędnym okrucieństwem. Dyskusja wokół argumentu użytecznego toczyła się i toczy do czasów współczesnych, nie prowadząc, o ile mi wiadomo, do konkluzywnego zakończenia. Można bezpiecznie przewidywać, iż będzie nadal trwała w przyszłości i consensus nie zostanie osiągnięty. Stwierdzenie takie nie deprecjonuje tego argumentu. Mimo wieloznaczności materiału empirycznego problem efektywności kar odgrywa kluczową rolę w funkcjonowaniu systemu prawnego w społeczeństwie. Co więcej, argument użyteczny posiada moc trudną do podważenia w tym sensie, że duża część jego przesłania została przyjęta w politycznej i prawnej praktyce; od pewnego czasu niemal powszechna stała się tendencja do liberalizowania przepisów penalizacyjnych. Zgadając się na powyższe, porzucimy jednak w dalszej części wywodu analizę tego argumentu. Nie jest on bowiem w ścisły sposób związany z punktem widzenia, jaki został na początku przedstawiony na przykładzie cytatu z *Drugiego traktatu* Locke'a. W cytacie tym, a także w teorii, jaka tkwiła u jego podstaw, kwestia efektywności nie pojawiła się *explicite*, a jej wpływ na zawartą

argumentację jest marginalny. Można wszak zgadzać się z koniecznością ograniczenia kary śmierci, podtrzymując jednocześnie istotę twierdzenia Locke'a.

Dzika bestia i autorytet sprawiedliwości

Najcięższe ciosy na omawianą teorię nie spadły więc ze strony rzeczników podejścia utilitarnego. Główny wróg krył się gdzie indziej. Aby zrozumieć sens podniesionych obiekcji należy najpierw wydobyc założenia, na jakich wspierała się klasyczna teoria. Pierwszym założeniem było istnienie zła, a konkretnie złych czynów i złych ludzi. Dla ilustracji warto raz jeszcze zacytować *Drugi traktat* Locke'a, gdzie autor pisze o człowieku, który „wypowiedział wojnę całej ludzkości i dlatego wolno go zniszczyć jak lwa czy tygrysa, jedną z tych dzikich bestii, z którą człowiek nie znajduje wspólnoty ani bezpieczeństwa.” Dzika bestia to jednostka, która odrzuciła normy społeczeństwa cywilnego i wrodzone moralne instynkty gatunku ludzkiego („wspólną regułę i miarę, jaką Bóg dał ludzkości”) i która skrzywdziła innych w taki sposób, że „żadne zadośćuczynienie nie było możliwe.” Założenie to, zauważmy, nie implikuje wcale uproszczonego, czarno-białego obrazu moralności; twierdzi się tu jedynie tyle, że ludzie są naturalnie zdolni do moralnej oceny, i że zwłaszcza nie powinno być sporów co do uchwycenia czynów i ludzi absolutnie złych (taka pewność nie stosuje się oczywiście do większości przypadków ludzkiego zachowania, przeważnie odbiegających od czystej kategorii zła moralnego).

Drugie założenie dotyczy autorytetu uprawnionego do wydawania wyroków śmierci. Mówi się tu nie tylko, że taki autorytet istnieje, lecz że powstaje on poprzez proces polityczny, to znaczy, poprzez uczestnictwo grup i wspólnot reprezentujących maksymalnie szerokie doświadczenie społeczne, hipotetycznie obejmujące całą ludzkość. Do pewnego stopnia arystotelesowskie pojęcie *autarkeia* określające etyczną samowystarczalność autorytetu politycznego pozostało w mocy, chociaż okazało się, wbrew temu, co sądził grecki filozof, że *polis* była organizmem zbyt małym, aby zdobyć ostateczną władzę. Nie było zgody, jaka konkretnie instytucja miała uzyskać prawo decydowania o ludzkim życiu, ale poza dyskusją pozostawała fundamentalna

zasada: niezależnie od tego, jaki autorytet uzyskałby najwyższą prerogatywę, winno się dochodzić do niego w procesie rozszerzania, a nie ograniczania zakresu politycznej i moralnej reprezentatywności, innymi słowy, w procesie nadawania prawom treści coraz bardziej uniwersalnej i coraz mniej partykularnej. Przy takim podejściu polityka wydawała się najbardziej stosownym środkiem tworzenia coraz powszechniejszych, adekwatniejszych i bardziej reprezentatywnych instytucji, coraz lepiej kwalifikowanych do przemawiania w imieniu dobra publicznego i na tej podstawie uprawnionych do wyrokowania, kto należy do grupy dzikich bestii.

Obalenie zła

Argument klasyczny stał się jednak od pewnego czasu przedmiotem ostrej krytyki, a celem opozycji było podważenie obu opisanych założeń. Krytycy próbowali dowieść, iż argument ma wymowę głęboko antyludzką, jawnie represywną, i to zarówno w swojej interpretacji jednostki moralnie złej, jak i w postulowanym kierunku poszukiwań ostatecznego politycznego autorytetu, zdolnego wydawać wyroki śmierci na domniemych przestępców. W sprawie pierwszego założenia zaprzeczono po prostu istnieniu dzikich bestii. Równało się to odrzuceniu poglądu o oczywistości rozpoznania zła absolutnego. Takie zło nie było już pierwotną, zrozumiałą samą przez się daną, ale czymś, co mogło być zredukowane do innych faktów i wyjaśnione przy pomocy innych, bardziej podstawowych pojęć. Zmieniło to zasadniczo etyczną perspektywę, a zjawiska, które do tej pory interpretowano powszechnie jako złe, mogły w nowym, głębszym i szerszym kontekście wydawać się moralnie pozytywne. Z kolei, czyny ludzkie cieszące się dotąd dobrą moralną sławą, narażone były na stracenie jej w momencie, gdy zło, na którego tle błyszczały, nie było już ani ostateczne, ani oczywiste. Usunięcie z pola widzenia dzikiej bestii groziło zatem poważnymi perturbacjami etycznymi.

Trudno powiedzieć, kto po raz pierwszy zaproponował taki punkt widzenia (prekursorzy dadzą się najprawdopodobniej odnaleźć już w starożytności). Z pewnością jako jednego ze sprawców nowego spojrzenia należy wskazać Friedricha Nietzschego. On był tym, który odwrócił pogląd Johna Locke'a i otworzył drogę dziwnym konsekw-

wencjom. Locke uważał, iż prawa społeczeństwa cywilnego były dobre, ponieważ wspierały ludzkie życie i służyły jego zachowaniu; na tej podstawie wyciągnął wniosek, iż ataki na to społeczeństwo są złe, gdyż skierowane przeciw życiu ludzkiemu. Nietzsche odwrócił ten pogląd twierdząc, że prawa społeczeństwa cywilnego hamują życie ludzkie, a więc nie sprzyjają jego zachowaniu, i dlatego nie są dobre; naturalną konkluzją stało się więc przekonanie, iż w interesie ludzkiego życia należy raczej odrzucić ograniczenia społeczeństwa cywilnego niż je przestrzegać. Oczywiście, Nietzsche nie sugerował, że świadome łamanie istniejących praw, zwłaszcza prawa zabraniającego zabijania drugiego człowieka, wspomagało w paradoksalny sposób życie ludzkie, podczas gdy powstrzymywanie się od odbierania życia bliźniemu stanowiło symptom śmierci wewnętrznej. Taka dialektyka — życie jest śmiercią, a śmierć życiem — była mu obca, lecz niestety ulegli jej mniej odpowiedzialnie myślący następcy niemieckiego filozofa. W efekcie to co tradycyjnie uchodziło za oczywiste zło, stało się z czasem, w najlepszym przypadku, faktem moralnie wieloznacznym, a w najgorszym — moralnym dobrem (choć, jak przyznawano, nieco kontrowersyjnym).

W następstwie przewartościowań upowszechnił się też inny sposób traktowania złych czynów i złych ludzi, a mianowicie oglądania ich w taki sposób, w jaki biolog ogląda pod mikroskopem laboratoryjny preparat zawieszając etyczny osąd. Nie stała oczywiście za tym filozofia nietzscheizmu ani żadna inna podobna do niej, ale raczej pozytywizm czy scjentyzm. Tym niemniej podejście takie wpisywało się w ogólną tendencję obejmującą rozmaite nurty, które łączyło wspólne przekonanie, iż pojęcie dzikiej bestii jest przesądem, któremu nie należy pochopnie ulegać. Dawano do zrozumienia, że pod nim kryje się coś bardziej pierwotnego i bardziej interesującego, coś, co w zupełnie innym świetle stawia osobę lub czyn wydający się nam niegodziwym, i czemu na pewno nie oddamy sprawiedliwości posługując się mało treściwym terminem „moralnego zła”. Dobitnych przykładów na takie przewartościowanie problemu zła dostarcza wielu myślicieli współczesnych, zaabsorbowanych problemem uwarunkowania bądź bezzasadności czynów ludzkich. W każdym przypadku — zarówno wtedy kiedy postępowanie człowieka okaże się zdeterminowane, jak i wtedy gdy uznamy je za nie związane żadnymi uwarunkowaniami — dzika bestia w tradycyjnym rozumieniu prze-

staje istnieć. Nie ma bowiem — jak wiadomo — odpowiedzialności moralnej tam, gdzie rządzi konieczność; nie ma jej również tam, gdzie nie obowiązują żadne zasady i gdzie nie ma możliwości sformułowania powszechnych kryteriów etycznych.

Błędna byłaby interpretacja przypisująca niechęci do dzikiej bestii motywacje czysto amoralne. Jest raczej tak, iż kryje się za tym pragnienie dania świadectwa większej wrażliwości i wyższej moralności, w świetle których stare podziały na dobro i zło przestają obowiązywać. Ponieważ jednak żadna moralność — a już szczególnie wyższa — nie jest możliwa bez uniwersalnych kryteriów, rozważania niektórych teoretyków nad jej naturą prowadzą do dziwactw, chaosu i całkowitej dezintegracji języka. Wśród wielu autorów współczesnych ilustrujących ten fenomen wyróżniał się zawsze Jean-Paul Sartre, filozof niegdyś wzięty, a dzisiaj powoli, lecz zasłużenie zapomniany. W swojej książce o Genecie, sławnym dramaturgu o kryminalnej przeszłości, Sartre złamał wszelkie elementarne zasady zdrowego rozsądku starając się doszukać głębszych treści w dość, wydawałoby się, banalnym akcie kradzieży. Pisał więc, że Genet parając się złodziejstwem „wytwarzał nicłość”, „wchłaniał świat w siebie”, „docierał do bytu burżuazji”, „poszukiwał swej własnej prawdy” i stawał się „grabarzem europejskiej burżuazji”. Są to określenia pochodzące z jednej tylko strony książki Sartre’a.

Ale w owej książce dziwaczna frazeologia, a wraz z nią dziwaczna myśl, dotyczą nie tylko złodziejstwa, lecz wchodzi na teren związków między śmiercią a polityką. Treści takie da się wyczytać w przedstawionym przez Sartre’a długim porównaniu między Genetem a Bucharinem, jednym z przywódców bolszewickich, skazanym na śmierć przez Stalina na podstawie fałszywych dowodów i ostatnio, pięćdziesiąt lat po egzekucji, rehabilitowanym. Ostateczny sens porównania pozostaje niejasny, ale niewątpliwie intencją autora było wywołanie wrażenia o głębokim pokrewieństwie między francuskim pisarzem-kryminalistą a ofiarą stalinowskiego terroru. Jeżeli będziemy sądzić zbyt ostro Geneta potępiając go za czyny przestępcze, to — Sartre wydaje się sugerować — zbliżamy się niebezpiecznie blisko tych urzędników radzieckich, którzy uznali Bucharina za winnego i skazali na rozstrzelanie; tak więc, nazywając czyny Geneta niemoralnymi, niemal wydajemy na niego wyrok śmierci. Z drugiej strony, jeżeli oburzamy się na wykonawców woli Stalina zabijających Bucharina, to

wtedy zostajemy uświadomieni przez Sartre'a, że ci wykonawcy byli kierowani impulsem moralnym podobnym do tego, który skłonił nas do krytykowania przestępstw Geneta; w konsekwencji, powiedzenie, iż odpowiedzialni za śmierć Bucharina byli dzikimi bestiami, byłoby niewątpliwie, według Sartre'a, ogromnym moralnym uproszczeniem problemu, jako że my sami, niechętni zaakceptowaniu Geneta, nie jesteśmy całkowicie bez winy.

Efektom zastosowania takiej dialektyki do wyższej moralności stało się nie tylko zamazanie moralnych granic — wszak niepewność co do tego, gdzie dokładnie takie granice należy wytyczyć, niepokoiła ludzkość od samego początku — ale zupełna arbitralność ocen moralnych. Co zaczęło się jako próba znalezienia ludzkiej twarzy u Geneta-przestępcy, zakończyło się jako warunkowa apologia mordów na masową skalę. Co miało u swoich początków za swój cel obronę jednostkowego życia przez moralnym autorytaryzmem, przeobraziło się w częściowe poparcie dla systemu totalitarnego, w który kara śmierci była organicznie wpisana. Wydaje się dziwne, że podobne konsekwencje nie powstrzymały intelektualistów od dokonywania dalszych eksperymentów etycznych. Ze wszystkich form ekspresji literatura okazała się szczególnie podatna na pokusy flirtu z wyższą moralnością. Jakkolwiek zło stanowiło zawsze przedmiot wielkiego zainteresowania dla pisarzy, przez długi czas większość z nich nie miała wątpliwości, że to, co opisywali, było istotnie złem, a nie czymś, co posiada taką nazwę na mocy anachronicznej i wymagającej rewizji konwencji. Literatura dwudziestowieczna, zainspirowana niektórymi kierunkami filozoficznymi, poszła najdalej w wysiłkach pozamoralnego opisu zła, by w końcu stwierdzić, że przedmiot obserwacji nie był wcale złem, lub że niezależnie od tego, czym był, stanowił coś ciekawszego i wartościowszego, niż powszechnie się uważa. Na przykład, idąc tropem tych koncepcji filozoficznych, które głoszą naturalistyczny determinizm, autorzy byli skłonni uważać tak zwane zło za pełniejszą manifestację instynktu życia, a więc za siłę, wobec której rozum i świadomość są bezradne. Można też było pójść tropem koncepcji konsekwentnie indeterministycznych, a w takim przypadku to co tradycyjni moralści uważali za zło stanowiło w istocie jeden z wielu równie zasadnych co i arbitralnych aktów autokreacji jednostki. Są też tacy autorzy — jak na przykład Norman Mailer — u których znajdujemy oba te pomysły, jakkolwiek filozoficznie pozostają

stają one w sprzeczności. Według pierwszego z nich dzika bestia jest rozgrzeszona, bo jej czyn zrodziły siły, nad którymi nie ma kontroli; według drugiej, jest ona również rozgrzeszona, bo jej zbrodnia da się wytłumaczyć jako ćwiczenie w eksploracji i konstrukcji własnej jaźni.

Dwie implikacje klasycznej koncepcji

Nowa koncepcja śmierci i polityki podważyła również drugie założenie koncepcji klasycznej. Nie tylko odmówiono istnienia dzikim bestiom, ale stwierdzono, że Locke, a także inni przed nim i po nim, mylili się w określeniu politycznego autorytetu, któremu należało przyznać prawo decydowania o ludzkim życiu. Koncepcja klasyczna, jak pamiętamy, wyrastała z przekonania, że bez względu na to, jaką ów autorytet przyjmie formę, czerpie on swoją prawomocność z rozszerzenia reprezentatywności i z uniwersalizowania prawnych i moralnych norm, do których się odwołuje. Najwyższą prerogatywę uzyskała więc *polis* jako całość, a nie posiadacze ziemscy, rzemieślnicy czy żołnierze; przyznano ją suwerenowi uosabiającemu całość społeczeństwa, a nie najsilniejszym grupom społecznym; podobnie, stanowienie praw o życiu i śmierci dokonywano w imieniu ludzkości a nie narodu, w imieniu społeczeństwa a nie jakiejś klasy, w imieniu państwa a nie rodziny, itd.

Założenie to ma dwie ważne implikacje. Po pierwsze, w sposób naturalny podkreśla ono wagę zbrodni popełnionej przeciw uznanemu autorytetowi; im bardziej uznaje się ów autorytet za reprezentatywny i uniwersalny, tym bardziej naganne muszą wydać się wszystkie działania wymierzone przeciw niemu; śmierć jawi się przeto, przynajmniej teoretycznie, jako najodpowiedniejsza kara dla najpoważniejszych zbrodni. Najbardziej krańcową wersję takiego punktu widzenia znajdujemy w anegdocie o sławnym prawodawcy ateńskim Drakonie, który, jak utrzymuje legenda, miał twierdzić, iż prawa *polis* są tak ważne, że nawet najmniejsze uchybienie im winno być karane śmiercią, a za poważniejsze przestępstwa kara winna, gdyby to możliwe, stawać się jeszcze surowsza. Od takiego poglądu odeszliśmy na szczęście bardzo daleko, lecz dla wszystkich tych, którzy zgadzają się z klasyczną teorią śmierci i polityki Drakon nie jest wcale szalonym, żądnym krwi despotą, lecz wielką postacią w historii prawa. Jego

błędem była surowość poszczególnych przepisów, nie zaś sama zasada, na jaką się powoływał, zasada, że im głębsza wiara w słuszność prawa, tym bardziej odrażające muszą się wydać jego naruszenia, a im donioślejszych rzeczy to prawo broni, tym surowsza winna być kara.

Druga implikacja wynikająca z tego założenia mówi, iż nigdy nie jest się pewnym, czy wybrany autorytet jest rzeczywiście uprawniony do wydawania wyroków śmierci, to znaczy, czy jest on wystarczająco uniwersalny i reprezentatywny. Zawsze pojawić się muszą głosy, że podstawa wyroku skazującego jest zbyt wąska, i że pewne doświadczenia grupowe i jednostkowe oraz pewne okoliczności i poglądy nie uzyskały stosownego wpływu na formułowanie wyroku i nie zostały odpowiednio wzięte pod uwagę. Wątpliwości będą się stale odradzać, jako że na zawsze pozostaniemy motywowani własnym partykularyzmem, czyli sentymentami wywodzącymi się raczej z węższych niż z szerszych lojalności, a więc motywowani przynależnością do grup, które najprawdopodobniej nie sprostająby arystotelesowskiemu kryterium samowystarczalności. Za przykład tej dwuznaczności niech posłuży argument, jaki podniosła Hannah Arendt w czasie procesu Eichmanna w Jerozolimie dowodząc, iż przestępca hitlerowski powinien być oskarżony o zbrodnię przeciw ludzkości, a nie przeciw narodowi żydowskiemu. Autorytet oskarżający nie wydawał się jej wystarczająco szeroki i powszechny, jakkolwiek nie miała ona wątpliwości, co do moralnego zła, jakie tkwiło w samym czynie oraz w osobie, która go popełniła.

Obie implikacje, jak łatwo dostrzec, posiadają intencje rozbieżne i wzajemnie się moderują. W myśl pierwszej z nich, najpoważniejsze zbrodnie przeciw najbardziej podstawowym i uniwersalnym prawom winny być najsurowiej karane, podczas gdy druga implikacja wyraża poczucie niepewności co do naszych kompetencji ferowania uniwersalistycznego wyroku; pierwsza stanowi ogólną regułę uniwersalizmu i domaga się stanowczej jego obrony, druga uświadamia nam kłopoty, na jakie napotykamy w niemal każdym konkretnym przypadku zastosowania tej reguły. Dochodzi więc tutaj do połączenia bezkompromisowej surowości w ogólnych zasadach z ciągłą wątpliwością w kwestiach szczegółowych.

Walka partykularyzmów

Nowa teoria związków między śmiercią a polityką zaprzeczyła powyższemu założeniu na mocy poglądu, że kryteria uniwersalności, ogólności i reprezentatywności, mające uzasadniać autorytet wyrokujący o życiu i śmierci, są w istocie iluzoryczne. Sprawiedliwość bowiem ze swojej natury wyraża to, co partykularne, a nie to, co uniwersalne. Autorytet, jaki trzyma w swych rękach wymiar sprawiedliwości reprezentuje jedynie część społeczności a nie jej całość; co więcej, zgłaszając roszczenia do reprezentowania całości ów autorytet albo dokonuje nieświadomie zabiegu pragmatycznego narzuconego logiką działania (wszak lepiej mieć za sobą sankcję powszechności), albo dopuszcza się perfidnego oszustwa. Instytucje sprawiedliwości opanowane są bowiem zawsze przez jedną klasę przeciw innym klasom, przez jeden naród przeciw innym narodom, przez jedno plemię przeciw innemu plemieniu. Kategorie uniwersalistyczne zostały wymyślone po to, by zakryć ów brutalny fakt lub, w najlepszym razie, powstały na skutek naiwności i krótkowzroczności ideologicznej. Celem myśli krytycznej winno być zatem demistyfikowanie języka uniwersalistycznego i odsłanianie ukrytej represyjności, przez wskazywanie w czym interesie dokonuje się sprawiedliwość oraz która klasa, grupa, narodowość, czy społeczność plemienna stanowi siłę represyjną, a która przedmiot represji. Odkrywszy to, zyskujemy podstawę dla osądu, czy autorytet ten prawomocnie zdobył prerogatywę wydawania wyroków śmierci czy też nie. Jeżeli wyroki takie wymierzone są przeciw układowi represywnemu, mamy do czynienia z zasadnym aktem sprawiedliwości; jeżeli zaś one ów układ wspomagają, równają się niezwyklejszemu morderstwu. Procedura zaproponowana przez Arystotelesa uległa zatem odwróceniu: samowystarczalność przysługuje tutaj wspólnocie mniejszej, przedpolitycznej, nie zaś społeczności szerszej, posiadającej wykształcone instytucje polityczne.

Implikacje tego drugiego założenia są również odmienne. Po pierwsze, minimalizuje się tutaj powagę zbrodni popełnianych przeciw uniwersalnym zasadom, jako że zasady takie nie są już uważane za powszechne. Prowadzić to może do usprawiedliwiania przemocy jednostek i grup jako skutecznego środka, przy pomocy którego to, co partykularne, utwierdza się w swoim istnieniu i broni przeciw temu, co uniwersalne. Po drugie, skłania to do podważania istniejących pra-

wnych rozwiązań na podstawie przekonania, iż posiadają one dyskwalifikujący defekt strukturalny, i że istnieje inna, zupełnie nowa droga uniknięcia niedoskonałości starej uniwersalistycznej koncepcji. Wbrew niepewności podejścia uniwersalistycznego sugeruje się zatem, że możliwe jest uzyskanie stabilnej podstawy orzekania kary; stanie się to wtedy, gdy zrezygnujemy z aspirowania do ogólnej sprawiedliwości, a wybierzemy jej konkretną formę. Sprawiedliwość proletariacka, sprawiedliwość czarnych, sprawiedliwość *Volku* są najpewniejszymi przejawami sprawiedliwości i dlatego upoważniają do bardziej zdecydowanych działań przeciw wrogom i przestępcom.

Kres i beznadziejność poszukiwań uniwersalnego autorytetu sprawiedliwości wielokrotnie głoszone w dwudziestym wieku. Maurice Merleau-Ponty uczynił to w wydanej pod koniec lat czterdziestych książce *Humanisme et terreur*. Warto przypomnieć zawartą w niej argumentację, ponieważ formułuje ona pogląd na sprawiedliwość, który jest dzisiaj dość szeroko akceptowany, natomiast materiałem ilustracyjnym są tutaj fakty, które takiemu poglądowi zaprzeczają (jakkolwiek wielu intelektualistów sądziło kiedyś inaczej). Mowa tu o procesach moskiewskich z lat trzydziestych, które, jak się wydaje, powinny być ostatnim przykładem mogącym podważyć zasadność uniwersalizmu. Merleau-Ponty uważał jednak, iż marksizm obalił raz na zawsze jasny uniwersalizm winy i niewinności, i dlatego nie było już ostatecznego ani wiarygodnego autorytetu, który rozstrzygnąłby konkluzywnie, czy ofiary radzieckiego systemu prawnego były winne czy też nie. Dzieje społeczeństw i ich instytucji tworzyły dla francuskiego filozofa nie kończący się proces, który miesza wolność z koniecznością, indywidualne działania z kolektywnymi przemianami, subiektywizm z obiektywizmem. W tym dialektycznym związku sprzeczności nie da się, według niego, dotrzeć do takiego punktu, który byłby wolny od uwikłań i pozwalał bezstronnie ocenić rzeczywistość. Ofiary sowieckich procesów były więc w istocie ofiarami tragedii dialektyki historii. Tragedii tej nie dałoby się jednak uniknąć przez powrót do uniwersalizmu, jako że taki uniwersalizm stałby się w praktyce — i to niezależnie od intencji jego propagatorów — orężem w rękach konkretnej siły społecznej, grupy, czy klasy, która uczyniłaby go partykularnym kryterium winy i niewinności. Czysty uniwersalizm, który nie przeobraziłby się w ukryty partykularyzm, nie jest już po marksizmie możliwy. Z kolei, czysty partykularyzm, czyli otwarte

i bezwarunkowe poparcie dla dyktatury jednej grupy nad całym społeczeństwem, nie jest również możliwy po doświadczeniach stalinizmu. Rozwiązanie, jakie zaoferował Merleau-Ponty po powyższej diagnozie, to dialektyczny partykularyzm czy, z innej perspektywy, dialektyczny uniwersalizm.

Formuła taka, jak każda formuła dialektyczna, jest defektywna, gdyż nie pozwala dokonywać rozróżnień. Wprawdzie Merleau-Ponty przy jej pomocy próbował uniknąć otwartego poparcia dla wyroków śmierci w procesach moskiewskich, ale ta sama dialektyka powstrzymała go od potępienia owych wyroków. Powoływanie się na tajemnicze, mechanizmy historyczne, które rzekomo uniemożliwiają jasne rozsądzenie zasadności autorytetu prawnego oraz jego użycie, ma jeszcze i tę złą stronę, że szybko się dezaktualizuje. Dla ludzi kierujących się zdrowym rozsądkiem interpretacja wyroków moskiewskich była od początku jasna; trudność sprawiała tylko tym filozofom, którzy nie potrafili dostrzec faktu, że Bucharina i innych zabiła nie dialektyka historii, lecz ich koledzy-komuniści oraz ich doktryna. Intelktualiści piszący o tragedii dziejowej i niezadowoleni z uniwersalnych autorytetów zaznali kilka lat później upokorzenia, gdy zostali zmuszeni do uznania ewidentnej niesprawiedliwości tych wyroków i to przez autorytet aż nadto konkretny, a mianowicie ten sam, który za wyroki był odpowiedzialny i w którego obronie stworzono tyle subtelnych argumentów.

Partykularyzm nie musi jednak korzystać z dialektyki; może być głoszony wprost, szczerze, bez wątpliwości, i to nawet bez wątpliwości tak głęboko ukrytych jak u Merleau-Ponty'ego. Takim współczesnym apologetą partykularyzmu był Michel Foucault. Nie pisał on, o ile mi wiadomo, nic o procesach moskiewskich, natomiast popierał bezwarunkowo inne formy rewolucyjnej przemocy widząc w nich manifestację odruchu antyrepresyjnego. Przeciwstawiał sprawiedliwość ludową — będącą pierwotnym wyrazem tej wartości i służącą obronie uciskanych, również przez odbieranie życia uciskającym — sprawiedliwości zawartej w systemie prawnym, skodyfikowanej w abstrakcyjnych normach i obudowanej instytucjami. Ta pierwsza, realizowana przez działania ludu, była dla niego autentyczna, a także „strategicznie skuteczna i politycznie konieczna”; ta druga stanowiła próbę unieszkodliwienia sprawiedliwości ludowej za pomocą języka uniwersalistycznego oraz stopienia jej ostrza przez wpisanie jej w rzekomo

neutralne instytucje prawne. „Masy — pisał Foucault — gdy do strzegają kogoś jako wroga, gdy decydują się ukarać tego wroga lub go poddać reedukacji — nie opierają się na abstrakcyjnej, uniwersalnej idei sprawiedliwości; polegają one na własnym doświadczeniu, na doświadczeniu cierpień, jakich zaznały, krzywd, jakie im zadano, i represji, jakim je poddano; a ich decyzja nie jest autorytarna, to znaczy nie jest podparta aparatem państwowym; one po prostu i zwyczajnie swoje postanowienia wykonują.”

Pozwalając sobie na dygresję można zaryzykować przypuszczenie, iż uznanie Foucaulta dla tej formy sprawiedliwości za jej bezpośredniość oraz spontaniczność, a także za patos, jaki według niego brał się z czystości ludowego odruchu moralnego, da się prawdopodobnie wytłumaczyć tym, iż francuski filozof nigdy nie zetknął się sam z ludową sprawiedliwością i nie oglądał jej własnymi oczyma. Najprawdopodobniej też nie była mu znana sławna w polskiej literaturze scena, kiedy to rękami czerni kozackiej sprawiedliwość ludowa osiągnęła Tatarczuka i Barabaśza.

Konkluzja

Nowa teoria śmierci i polityki, jak wszystko co nowe, wyrastała z nadziei uporania się z rzeczywistymi kłopotami, z którymi nie potrafiła dać sobie rady teoria klasyczna. Jej pojawienie się było zatem czymś zrozumiałym, a nawet naturalnym. Trudny wszakże do zrozumienia i daleki od naturalności jest zdobyty przez nią wpływ na formułowanie ocen i funkcjonowanie instytucji. Nie dość bowiem, że nie uporała się ona z żadnym z kłopotów teorii klasycznej, to doprowadziła owe kłopoty do rozmiarów katastrofalnych. Przede wszystkim, wbrew zapowiedziom niektórych z jej rzeczników, nie usunęła ona fenomenu represyjności, lecz go zwielokrotniła. Wprawdzie w myśl jej ustaleń zakazane zostało kwalifikowanie jednostek do kategorii dzikich bestii, ale bez specjalnych oporów zaczęto kwalifikować do niej całe grupy ludzkie. Represyjne było więc karanie czynów tradycyjnie uznanych za moralnie złe i aby to udowodnić poddano niszczącej rewizji fundamenty etyczne, natomiast nie określano już jako represyjnych wskazywania na kolektywnych sprawców kolektywnego zła w rodzaju kułaków, Żydów, trockistów, burżuazji, rasy

białych wyzyskiwaczy, itd. W rezultacie spekulacjom intelektualnym negującym istnienie jednostkowych dzikich bestii zaczęły towarzyszyć równie wątpliwe spekulacje dowodzące istnienia dzikich bestii na poziomie grupowym i uzasadniające ich eliminację. W ten sposób zło, które w pierwszym momencie zanegowano, wróciło w postaci dużo bardziej przerażającej i to zarówno dla wyznawców nowej teorii, przypisujących grupom monstrualne przewinienia, jak i dla ofiar, odczuwających w nie spotykanych dotąd rozmiarach skutki zreformowanej moralności. Partykularyzm, który miał okazać się błogosławieństwem po niegodziwościach uniwersalizmu, stał się w ten sposób podstawą nieokiełznanej arbitralności w wydawaniu wyroków śmierci na dowolnych przedstawicieli dowolnych grup za dowolne wykroczenia.

Czasy instytucjonalnego triumfu nowej koncepcji już minęły, i miejmy nadzieję, nie wrócą. Pojawiają się jednak nadal książki i rozprawy broniące jej w rozmaitych mniej lub bardziej zmodyfikowanych formach. Co ważniejsze, przeniknęła ona do potocznego dyskursu i weszła w społeczne poczucie oczywistości. Za bardziej naturalne uważa się bowiem obecnie podważanie kategorii zła, niż posługiwanie się nią; ci, którzy czynią to pierwsze, spotykają się najczęściej ze zrozumieniem jako przyjaciele człowieka, natomiast tych drugich spotyka zwykle zarzut fanatyzmu i moralnej represywności, a także podejrzenie o hipokryzję; sartrowska metoda zastosowana w przypadku Geneta i Bucharina jest więc nieświadomie reprodukowana na znaczną skalę, mimo jej jaskrawej niedorzeczności. Podobnie ma się rzecz z opozycją między partykularyzmem i uniwersalizmem. Partykularyzm wydaje się dziś postawą zrozumiałą, nawet jeżeli solidarność ze sprawiedliwością grupową — czarnych, kobiet, pokrzywdzonych, itd. — ma często charakter deklaratywno-propagandowy; odczucia mniejszości są w każdym razie uznane za pierwotną i nieskażoną manifestację odruchu sprawiedliwości, podczas gdy koncepcja uniwersalistyczna nosi piętno czegoś sztucznego, fałszywego, interesownego i kłamliwego. Miarą siły nowej teorii jest to, że bywa ona też wykorzystywana przez przeciwników kary śmierci, mimo że przecież teoria ta wcale nie zakazywała odbierać ludziom życia; zabraniała ona jedynie uzasadniać ów czyn przy pomocy klasycznej teorii; dla przeciwników kary śmierci jest jednak bardzo wygodne twierdzenie, iż wśród rodzaju ludzkiego nie ma dzikich bestii i że kara

najwyższa stanowi w istocie zemstę jednego grupowego punktu widzenia nad innym. Jest to jednak samoniszczący sposób argumentacji, gdyż przytaczane racje są dokładnie tymi samymi, które w innych kontekstach i przy innych potrzebach mogą służyć, i faktycznie służyły, bezwzględnej likwidacji całych grup ludzkich. A skoro te same racje wspierać mogą masowy mord oraz zniesienie kary śmierci, to znaczy, że nie uzasadniając niczego służą one sankcjonowaniu czegokolwiek.

O tolerancji

We współczesnym folklorze politycznym tolerancja uzyskała rangę bliską świętości. Nie narażając się na zarzut przesady można powiedzieć, iż triumf światopoglądu liberalnego uczynił z tego pojęcia ostateczny i jedyny powszechnie akceptowany probierz moralności. W każdym razie żadna inna kategoria — ani sprawiedliwość, ani równość, ani wolność — nie ma za sobą tak szerokiego poparcia w obyczajach i języku politycznym świata zachodniego. Formuła wypowiedziana przed trzydziestu laty przez radykalnego filozofa Roberta Paula Wolffa nie wydaje się zatem brzmieć dzisiaj szczególnie kontrowersyjnie: tak jak podstawową wartością monarchii jest lojalność, a podstawową wartością dyktatury wojskowej jest honor, tak podstawową wartością nowożytnej demokracji pluralistycznej jest tolerancja¹. Współczesne teorie polityczne odwołują się do przekonania, które mocno tkwi w potocznych odczuciach, iż niemal wszystkie zachowania ludzkie są dopuszczalne, o ile tylko towarzyszy im tolerancja; nietolerancji zaś — to dalsza składowa owych potocznych odczuć — winniśmy się bać bardziej niż innych tradycyjnych wad i grzechów, bardziej niż chciwości, nielojalności, nieuczciwości, rozwiązłości i bluźnierstwa. Wszystkie te i inne wady, jakkolwiek uważane za naganne, nie wydają się zasadniczo zagrażać życiu politycznemu i społecznemu; można nauczyć się z nimi współżyć, można je ograniczać, ucywilizować, wykorzystać dla pożytecznych celów, lecz wszystko to musi się odbywać przy zachowaniu tolerancji. Jeśli jej zabraknie, życiu politycznemu grozi śmiertelna choroba.

Pytanie, czy tolerancja zasługuje na tak wielki szacunek, bywa dzisiaj — z oczywistych względów — rzadko zadawane. Nie oznacza to wcale, iż przestano zastanawiać się nad granicami tolerancji, i nadal do rzadkości należą intelektualisci czy politycy, którzy postulują

tolerancję całkowitą — kategorię, którą przyjąć mogą jedynie umysły o wyraźnych skłonnościach doktrynerskich. Jeśli jednak dochodzi do konfliktu i pojawia się nowa idea czy ruch kwestionujące zastany porządek, przyjętą normę, regułę lub obyczaj, to w takich przypadkach apel o tolerancję przeważnie bierze górę nad żądaniem, aby wyznawcy tej idei czy uczestnicy tego ruchu uzasadnili rację owego aktu podważenia istniejącego stanu rzeczy; co więcej, tego typu żądania bywają odrzucane właśnie jako niebezpieczny przejaw nietolerancji. Autorzy piszący o tolerancji, a tym bardziej ludzie odwołujący się do niej, zwykle ignorują problem kosztów intelektualnych i moralnych, jakie pociąga za sobą ta zagadkowa wszechwładza kategorii, zdolnej nie tylko przeważać inne względy, ale również nierzadko je zdyskredytować jako formy zniewolenia. Logicznie i faktycznie rzecz biorąc wydawałoby się, iż liberalno-demokratyczny świat dzisiejszy jest nieskończenie bardziej tolerancyjny niż, powiedzmy, osiemnastowieczna Europa, a więc, że w takim razie w coraz mniejszym stopniu winniśmy zaprzętać naszą uwagę tolerancją. Co się zatem stało wypada zapytać — w naszym spojrzeniu na świat, że tak się nie dzieje, że zamiast coraz mniej, to coraz bardziej angażujemy się w coś, co chyba udało się nam z dużym sukcesem osiągnąć? Zachodzić może podejrzenie, iż mamy tu do czynienia z mechanizmem stwarzania przez tolerancję rosnącego popytu na samą siebie: im świat staje się bardziej tolerancyjny, tym większa liczba zachowań odebrana być może jako niedopuszczalna forma dyskryminacji, nacisku czy dominacji.

Tolerancja negatywna

Lektura klasycznych dzieł na temat tolerancji — Bayle'a, Locke'a i Woltera — obala złudne mniemanie o oczywistości tego pojęcia. Przede wszystkim napotykamy od razu na problem zasadniczy: do jakiego stopnia tolerancja jest kategorią samoistną i niezależną od innych pojęć, a do jakiego da się ją do nich sprowadzić. Za ilustrację niech posłuży *Traktat o tolerancji* Woltera, powstały — przypomnijmy — jako reakcja na niesprawiedliwe skazanie na śmierć francuskiego protestanta Jeana Calasa, oskarżonego o zabicie swojego syna katolika. Pytanie, które natychmiast się nasuwa, dotyczy zasadności stosowania pojęcia tolerancji w takim kontekście. Czy, aby nie

dopuszczać do powtórzenia się podobnych przypadków, nie wystarczy odwołać się do takich standardów jak sprawiedliwość, rzetelność, uczciwość, rządy prawa itd? Czy system prawny funkcjonuje lepiej, jeśli do dobrych praw, dobrych instytucji prawnych, dobrych sędziów dodamy coś, co nazywa się tolerancją? Czy Jean Calas został skazany na śmierć dlatego, że system prawny we Francji nie działał odpowiednio, a Francuzi nie przestrzegali elementarnych wymogów praworządności, czy też został on stracony dlatego, że francuskim katolikom brakowało tolerancji?

Jedną z przyczyn tłumaczących pojawienie się tych i innych wątpliwości jest swoista interpretacja nietolerancji, a więc pojęcia przeciwstawnego; Locke i Wolter utożsamiali je z przemocą i to szczególnie brutalną, jak choćby w określeniu Locke'a: „prześladować, dręczyć, niszczyć i zabijać innych ludzi pod pozorem religii.” Widać to jeszcze wyraźniej u Woltera, na przykład we fragmencie o irlandzkich katolikach „składających w ofierze swoich protestanckich braci, palących ich na stosie, wieszających matki na szubienicy i przywiązujących do ich szyi własne córki, aby razem umierały, rozcinających łona brzemiennych kobiet po to, by wyjąć z nich jeszcze nie ukształtowane ciała dzieci i oddać na pożarcie świniom lub psom, wsadzających noże w ręce więźniów i zmuszających do zatopienia ich w piersiach ojców, matek, żon, dzieci, aby uczynić ich winnych ojcobójstwa, matkobójstwa i dzieciobójstwa, a przez to zgubić nie tylko ich ciała, lecz także dusze.”

Utożsamienie nietolerancji z przemocą, prześladowaniami i okrucieństwem wytworzyć musiało przekonanie, iż cokolwiek zmniejszyło ryzyko przemocy, prześladowań i okrucieństwa, zyskiwało cechę tolerancji. Stąd było na przykład naturalne, że Locke wzywając w swoim *Liście o tolerancji* do krzewienia tej wartości wzywał jednocześnie do „wspaniałomyślności”, „wiary działającej poprzez miłość”, „łagodności”, „dobrej woli”. Do powyższych cnót oraz form zachowania można oczywiście dodać inne, które prowadzą do podobnych skutków, to jest do ułatwiania i łagodzenia wzajemnych kontaktów między ludźmi: dobre wychowanie, poczucie sprawiedliwości, takt, wiedza, uczciwość, szacunek dla ludzi cnotliwych, otwartość umysłu, inteligencja, itd. Zauważono również, iż tolerancja pozostaje w ścisłym związku z pewnymi instynktami ludzkimi, przede wszystkim instynktem samozachowawczym i egoizmem: ten pierwszy uzewnętr-

niał się w potrzebie przedłożenia pokoju nad wojnę, w której każdy mógł stać się ofiarą; instynkt egoistyczny, a mówiąc dokładniej poczucie własnego interesu, uwidoczniało się w związku, jaki za chodził między tolerancją a handlem, związku, który dość szybko zauważyli obserwatorzy życia społecznego. Ale nie tylko cnoty i naturalne dyspozycje neutralizowały nietolerancję i sprzyjały budowaniu tolerancji. Niektóre wady ludzkie także miały w tym swój udział, jak choćby hipokryzja, jedna z tych bez wątpienia nieprzyjemnych i ogólnie potępianych cech charakteru, która wszelako w pewnych sytuacjach czyniła i nadal czyni współzycie łatwiejszym. W traktacie Woltera znajdujemy symptomatyczną tego ilustrację w anegdocie o dominikaninie i jezuitcie, którzy kłócili się tak gwałtownie, że „porwali się za włosy, Mandaryn, powiadomiony o tym zgorzeniu publicznym, posłał obydwu do więzienia. Pewien podmandaryn powiedział do sędziego: *Jak długo ekscelencja życzy sobie trzymać ich w areszcie? Dopóki się nie pogodzą* — odpowiedział sędzia. *O!* — rzekł podmandaryn — *to posiedzą do końca życia. No, może* — padły słowa sędziego — *dopóty, dopóki sobie nie wybaczą. Na to tamtem: Nie wybaczą sobie nigdy, ja ich znam. No to* — sędzia — *może tak długo, dopóki nie stworzą pozorów, że sobie wybaczyli.*”

Szeroki zakres, jaki klasycy przyznali pojęciu tolerancji, jest zastanawiający. Czy zatem — wypada powtórzyć pytanie — istnieje coś specyficznego w pojęciu i zjawisku tolerancji, co odróżnia je od innych ewidentnie pokrewnych, a wyraźniejszych i bardziej intuicyjnych pojęć oraz zjawisk, jak choćby dobroć czy altruizm? Co zostanie z tolerancji, jeśli pozbawimy ją taktu i sprawiedliwości, współczucia i łagodności, wspaniałomyślności i dobrego wychowania, wiedzy i ciekawości świata, egoizmu i instynktu samozachowawczego, hipokryzji oraz innych wad, które bywają publicznymi cnotami. Czy musimy odwoływać się do tolerancji, jeśli dysponujemy większością powyższych cech, a także, co zyskujemy, gdy to czynimy?

Prawdopodobna odpowiedź na niektóre z tych pytań brzmiałaby: tolerancja — niezależnie od jej dokładnego sensu — wyrasta z wszystkich wymienionych cnót, wad, instynktów, nawyków i obyczajów, natomiast bez nich, bądź w opozycji do nich, bądź w formie wyabstrahowanej, jako coś niezależnego, jest pusta i pozbawiona znaczenia. A skoro tak, to nie tylko nie ma niczego niestosownego w stałym wiązaniu jej z innymi formami moralnego zachowania, ale

tolerancja czysta, wyprana z wszystkich znaczeń pokrewnych musi być uznana za wątpliwą, oddzielona zaś od nich — za szkodliwą. Krzewienie tolerancji bez miłości, sprawiedliwości, poczucia praworządności, poczucia własnego interesu, miłosierdzia, hipokryzji, itd., to jak krzewienie odwagi bez stosownego kształtowania charakteru i umysłu — w najlepszym razie stanowi to rodzaj etycznej spekulacji poza jakimkolwiek doświadczeniem, w najgorszym zaś będzie to czynność zagrażająca ważnym i szeroko akceptowanym regułom życia społecznego. Zdarzyć się więc może, i nie będzie w tym żadnego paradoksu, że taka czysta tolerancja przyniesie skutki niezupełnie zgodne ze swoim pierwotnym znaczeniem. Przyjęcie tej zasady nie musi więc wcale okazać się korzystne. Człowiek tolerancyjny bowiem — w zależności od tego, jaką tolerancję uznaje — będzie albo kimś, kto potrafi żyć pokojowo z ludźmi o innych filozofiach, religiach czy obyczajach, albo kimś, kto innych antagonizuje nawołując do przestrzegania jakiejś abstrakcyjnej zasady, nie związanej z żadnym doświadczeniem, zasady, która, jak będzie arbitralnie utrzymywał, przyniesie wszystkim pokój i harmonię. W pierwszym przypadku tolerancja to umiejętność przysługująca jednostkom, w drugim to zasada, której należy podporządkować życie zbiorowości i jej instytucje. Różnice między nimi dobrze ilustruje sam Wolter. Było faktycznie dwóch Wolterów: pierwszy to autor *Traktatu o tolerancji*, dobry chrześcijanin (a w każdym razie udający takiego), broniący tolerancji jako jednego z wielu moralnych składników życia; drugi Wolter to wyznawca zasady *écrasez l'infâme*, wizjoner Oświecenia, który pragnął widzieć powszechną tolerancję na gruzach chrześcijaństwa, a za jedną ze swych głównych misji życiowych uznał zdyskredytowanie tej religii.

Wolter w swoich zmaganiach przeciw *l'infâme* popełnił dokładnie ten błąd, którego zapobieganiu miała służyć idea tolerancji. Padł on ofiarą intelektualnej pychy: przejęty koncepcją filozoficznego humanizmu wydał walkę złu i fałszowi, które w jego mniemaniu nadal przepełniały ludzkie umysły i serca, za co odpowiedzialność miała spadać przede wszystkim na inercyjność tradycji i przesądów. Locke był bardziej ostrożny. Jego obrona tolerancji wywodziła się z przekonania o potrzebie pokory wobec prawdy. Uogólniając to przekonanie można powiedzieć, iż jeżeli istnieje jakaś specyficzność w idei tolerancji, coś, czego nie da się sprowadzić do pojęć, z którymi jest ona mocno związana, to będzie to akceptacja ludzkiej niedo-

skonałości — własnej i cudzej — zwłaszcza, gdy w grę wchodzi zderzenie praktyki z ostatecznymi standardami, wśród których najistotniejszą jest prawda.

Locke sformułował swój argument w polemice z zasadą, iż władcy przysługuje prawo karania religii fałszywej i obowiązek bronięcia religii prawdziwej. Tolerancja jest nam potrzebna — twierdził — jeśli o tym, co prawdziwe, nie mamy wiedzy czy pewności lub jeśli natura sporu jest taka, iż wyklucza dojście do pozytywnych uzgodnień. Ten ostatni przypadek dotyczy oczywiście konfliktów religijnych, które, jak Locke podkreślał, mają za swój przedmiot przede wszystkim wiarę i dlatego nie da się ich rozstrzygnąć przy pomocy racjonalnego argumentu. Celem tolerancji nie było zatem faworyzowanie którejsz ze stron konfliktu, lecz zwrócenie uwagi wszystkim zaangażowanym stronom na niebezpieczeństwo, jakie niesie aroganckie i pospieszne przekształcanie prawdziwych lub pozornie prawdziwych sądów, norm czy ideałów w instrumenty polityczne.

Taka koncepcja tolerancji była nadzwyczaj skromna i nie zawierała bogatego ładunku filozoficznego, z wyjątkiem być może empirystycznego przesłania, iż należy być nieufnym wobec abstrakcyjnych i apriorycznych formuł, gdy są one stosowane jako kryteria w życiu politycznym. Ten typ tolerancji nazywa się czasami negatywnym, gdyż zwykle ogranicza się do negatywnych kwalifikacji. Wbrew temu, co sądził Wolter, prorok Oświecenia (w odróżnieniu od Woltera, autora *Traktatu*), nie wskazuje ona prawdy, nie promuje jej, ani nawet nie pomaga intelektualnie w jej osiągnięciu. Tolerancja w powyższym rozumieniu nie zakłada jakiegś szczególnej i wyraźnej metafizyki czy etyki, czy, co ważne, filozofii politycznej; mogła ona być do przyjęcia w równym stopniu dla purytanów, deistów, katolików, sceptyków czy empirystów. Locke i Wolter (w *Traktacie*) podkreślał oczywiście, iż w praktyce istnieje związek między tolerancją a prawdą, lecz nie twierdzili ani nie sugerowali, iż prawda ze swej istoty jest kategorią represywną. Dlatego nie postulowali jej unikania czy zawieszenia. Nie dopuszczali poglądu, iż w tej samej kwestii istnieje kilka prawd równoprawnych, z których żadna nie zasługuje na wyższość. Locke wierzył, iż jego religia jest tą prawdziwą. Wolter nie dostrzegał niczego nagannego w fakcie, iż pewne religie odgrywały rolę dominującą w pewnych społeczeństwach, a ich wyznawcy otrzymywali najważniejsze stanowiska polityczne. Uważał zatem za rzecz naturalną, iż

pewne stanowiska są niedostępne dla niektórych ludzi z tego powodu, że należą oni do religii mniejszościowej. Z punktu widzenia dzisiejszych norm taki pogląd nie brzmi szczególnie liberalnie, lecz mimo to nie kłóci się on z ogólną ideą tolerancji. Hierarchia a nietolerancja to wszak dwie różne rzeczy. Celem tolerancji negatywnej nie jest zastępowanie równości, sprawiedliwości czy innych wartości moralnych i politycznych, ani działanie na ich rzecz. Tolerancji nie wolno przypisywać żadnych pozytywnych roszczeń; dlatego nie należy — powołując się na nią — domagać się, aby pewna kategoria ludzi otrzymała pewne stanowiska polityczne, lub aby wszyscy ludzie mieli prawo do zajmowania wszelkich stanowisk. Jeżeli takie wymogi są zasadne, to z innych powodów, a nie z uwagi na tolerancję.

Tolerancja pozytywna

Od samego początku było jednak jasne, iż rzeczników tolerancji skusić musi w końcu pragnienie, aby przekroczyć wąskie granice koncepcji negatywnej. Chodziło o to, by tolerancja była bardziej zaangażowana w walce o lepszy świat, bardziej stronnicy w sympatiach i antypatiach, innymi słowy, bardziej pozytywna.

Decydującym krokiem w kierunku pozytywnej interpretacji byłoby zatem przyznanie, iż celem tolerancji jest neutralizacja pewnych punktów widzenia a sprzyjanie innym; przeciwstawianie się filozofiom, religiom, normom społecznym, które są monolityczne, autorytarne, dominujące, represywne, a popieranie takich, które nie mają owych nieprzyjemnych cech. Tolerancja nie byłaby już zatem ślepa, niezaangażowana, obojętna na finalny wynik sporu między różniącymi się między sobą stronami; przeciwnie, stałaby się ona ważnym czynnikiem w tym sporze, wzmacniającym jedną stronę a wycofującym swoje poparcie dla drugiej. Tego decydującego kroku — zapowiadanego częściowo przez antychrześcijańskie i antykościelne diatryby Woltera — dokonał John Stuart Mill.

Tolerancja pozytywna zmierza do pogodzenia czegoś, co wydaje się trudne do pogodzenia: postawę pokory, która, jak można by sądzić, jest organicznie sprzęgnięta z tolerancją, łączy z otwartą i dyskryminacyjną stronniczością, jaką narzuca pozytywne zaangażowanie się w walce o lepszy świat. Rozwiązanie tego dylematu nie

jest wcale trudne, jak pokazał to Mill w swoim eseju *O wolności*. Jego rozumowanie jest następujące. Historia to stała walka pomiędzy siłami władzy i siłami wolności; jest przeto oczywiste, że ten, kto ceni tolerancję, sprzymierzy się z siłą wolności przeciw jej adwersarzowi, czyli sile władzy. W ten sposób stronnictwo staje się istotną cechą całej koncepcji. Ponieważ siły, które się popiera, i siły, którym się ktoś przeciwstawia, są stale obecne, człowiek musi zawsze dokonywać wyboru. Z tego powodu tolerancja nie może polegać na powstrzymaniu się od robienia czegoś, ale jest działaniem w pewien konkretny sposób: jest wyborem i zaangażowaniem się na rzecz sprawy wolności. Pasywność, a więc powstrzymanie się od dokonania takiego wyboru i nieopowiedzenie się po stronie wolności niesie z sobą ryzyko, iż człowiek staje się mimowolnym zwolennikiem strony nietolerancyjnej.

Niebezpieczeństwo nietolerancji biernej było w koncepcji Milla tym mocniej odczuwane, że wśród zagrożeń ze strony sił władzy widział on coś innego niż Locke'owskie „prześladowanie, znęcanie się, niszczenie i zabijanie innych ludzi pod pozorem religii”. Polityczna przemoc nie stanowiła, jak wiadomo, przedmiotu jego rozważań. W nowych, bardziej demokratycznych czasach, po obaleniu monarchii absolutnych, nietolerancji upatrywano nie w politycznym despotyzmie, ale w duchowym zniewoleniu przez dominującą opinię i sentymenty, przez idee, zasady zachowania i obyczaje większości; aktywny element tolerancji stawał się zatem kwestią o kluczowym znaczeniu. Nie można już było być tolerancyjnym przez zgodę na istniejący stan rzeczy, zadowolając się świadomością, iż samemu nie stosowało się przemocy w narzucaniu innym własnego punktu widzenia.

Rzecznicy tolerancji — wnioskuje dalej Mill — najlepiej służyliby więc swojej sprawie, gdyby popierali nie grupę mniejszościową ani tym bardziej większościową, lecz poszczególne jednostki, a zwłaszcza te, które wyłamywały się z obowiązujących w społeczeństwie reguł. Dotyczyć to miało głównie czasów współczesnych, które, jak twierdził Mill, skłaniają ludzi do popadania w nieuświadomiony konformizm; stąd niezbędne stawało się pobudzanie i wspieranie ekscentryczności, bez względu na to, czy ta lub inna jej forma miała bezpośredni pozytywny wpływ na życie społeczne. Konsekwencje tego stanowiska były poważne. Oznaczało ono, że zwolennik tolerancji powinien wykroczyć poza aktualny stan rzeczy wraz z jego głęboko zakorzenio-

nymi i stabilnymi podziałami, partii, interesów i opinii. Tym wsparcie tolerancji nie było potrzebne, gdyż posiadały one pewien zakres władzy czy siły, który pozwalał im bronić własnej pozycji. Zwolennik tolerancji winien szukać symptomów odszczepieństwa, które jeszcze nie zaistniało w pełni i które nie miało ani siły, ani własnego przedstawicielstwa. Winien on wesprzeć tych, których istniejące normy prawne, polityczne, moralne, obyczajowe i społeczne systematycznie spychały na margines, odmawiając jakiegokolwiek wartości.

Należy w tym miejscu wykluczyć ewentualne nieporozumienie. Jest zadziwiające, że Mill, mimo swojej płomiennej retoryki oraz oddania sprawie ekscentryczności, był w dużym stopniu tradycjonalistą w zakresie związków między tolerancją a prawdą i nie odbiegał w swoich sądach od tego, co twierdzili Locke czy Wolter. Nie podważał pojęcia prawdy i trudno byłoby go oskarżyć o manipulowanie jego sensem. Nie był również relatywistą w tym znaczeniu, iżby wierzył w istnienie wielu równoprawnych i wzajemnie nieprzekładalnych prawd, które powinny pozostawać wobec siebie w stosunku nieantagonistycznym. Przeciwnie, sądził, iż im więcej sporów o prawdziwość opinii, tym większa szansa, że każdy z uczestników dostrzeże własną jednostronność i rozwinię zdolność autokrytyczną. Ekscentryczność nie musiała więc w każdym przypadku wносить nowych treści; jej rola była raczej psychologiczna i polegała na skłanianiu do stałej czujności wobec ewentualnych błędów czy wad własnego światopoglądu. Posługując się trafnym porównaniem jednego z krytyków, można powiedzieć, iż Mill interpretował społeczeństwo jako permanentny klub dyskusyjny. Pozytywna tolerancja zaś to nic innego, jak skuteczny środek do pobudzania autentycznej debaty, w której wyniku miało dochodzić do formułowania coraz prawdziwszych i społecznie pożyteczniejszych wniosków.

Nietolerancja a fałszywa świadomość

O Millu napisano później, iż popełnił dwa błędy: nie docenił sił władzy i przecenił siły wolności. Te pierwsze okazały się potężniejsze, a te drugie słabsze, niż sądził. Optymizm Milla — przypomnijmy — brał się z jego racjonalizmu: ludzie to według niego istoty rozumne, a gdy ich rozumność zawiedzie, to z pomocą ma im przychodzić ich

aktywna i pozytywna tolerancja zmuszająca do krytycznego i auto-krytycznego myślenia. I właśnie to założenie zostało przez późniejszą myśl podważone. Nic nie gwarantuje, że ekscentryczność — twierdzono — mogłaby w obrębie koncepcji Milla uchronić rozumność ludzkich jednostek przed destrukcją. Tolerancja w takim ujęciu jest zatem niemożliwa, a przynajmniej — przy istniejących założeniach nieosiągalna. Siły władzy kontrolują system często bez naszej wiedzy; kontrolują one także nasze próby wyłamania się z obowiązujących reguł, niwelując w ten sposób inspirujący wpływ ekscentryczności. Niezależnie, czy sobie z tego zdajemy sprawę czy też nie, stanowimy wszyscy część wielkiego, represywnego, zniewalającego dusze systemu, będąc tym samym częściowo ofiarami nietolerancji, a częściowo jej egzekutorami. Obawa Milla, że przystając biernie na istniejące warunki i poglądy nieświadomie dołączamy do wrogów tolerancji, uległa w ten sposób ogromnemu wzmocnieniu i uwiarygodnieniu, a stała się ona tym bardziej przerażająca, że towarzyszyło jej odrzucenie ekscentryczności, w której Mill upatrywał rozwiązanie problemu.

Filozoficzny zabieg, który umożliwił taką zmianę widzenia rzeczywistości zawdzięczamy pojęciu stworzonemu przez Marksa i Engelsa a nazwanemu przez nich „fałszywą świadomością” lub „ideologią”. Siły władzy — jak uważali ojcowie założyciele marksizmu — nie tylko podporządkowały sobie gospodarcze i polityczne struktury, lecz ich kontrola dodatkowo sięga sfery społecznej świadomości, która zawiera obiektywne normy, standardy i ideały. W istocie jednak ich obiektywność jest pozorna, bo wszystkie one zostały wytworzone przez owe struktury gospodarcze i polityczne po to, by utwierdzić ich dominację.

Tę interpretację procesów społecznych i kulturowych przejęły liczne nurty współczesnej myśli pozostające pod wpływem marksizmu. Przedstawicielom tych orientacji marksistowskich i kryptomarksistowskich udało się rozpowszechnić postawę głębokiej podejrzliwości wobec ustroju liberalno-demokratycznego, przypisując jego stabilności cechy niemal diaboliczne. To, co dla większości jawiło się jako niepodważalny dowód radykalnego zmniejszenia represywności i utrwalenia postawy negatywnej tolerancji, można było teraz zinterpretować odwrotnie. Z perspektywy chociażby szkoły frankfurckiej taka stabilność dowodziła organicznej nietolerancyjności systemu. Od Maxa Horkheimera do Herberta Marcusego, a częściowo nawet

Habermasa, filozofowie nie mogli oprzeć się niepokojącemu uczuciu, iż krytyka systemowa od zewnątrz jest niemożliwa, i że wszyscy jesteśmy — nie będąc tego świadomi — zniewolonimi i zniewalającymi. Jakkolwiek niewielu utożsamiloby się dzisiaj z wypowiedzią Jean-Paul Sartre'a (z jego apologetycznej przedmowy do *Wyklętego ludu ziemi* Frantza Fanona), że „ponieważ wszystko, od całego systemu politycznego do waszych pozbawionych przemocy myśli, jest uwarunkowane tysiącleciem represji, wasza bierność stawia was w jednym szeregu z oprawcami”, tym niemniej wielu zgodziłoby się, iż tak zwane normalne życie i osobiste unikanie przemocy nie stanowi wystarczającego dowodu na to, że jest się wolnym od zarzutu nietolerancji.

Konsekwencje takiego stanowiska są doniosłe. To, co w świetle dawnej koncepcji stanowiło źródło, naturalne środowisko oraz gwarancję tolerancji — tzn. społeczna i indywidualna praktyka współpracy, oparta na cnotach, wadach, instynktach, nawykach i obyczajach — jawiło się teraz jako twierdza nietolerancji. To właśnie tam Mill upatrywał najbardziej perfidnego zagrożenia wolności; tam też marksiści znajdowali praktyczny wyraz fałszywej świadomości, to znaczy ukryte mechanizmy manipulowania świadomością dla zachowania *status quo* i ukrycia jego represyjnego charakteru. Sojusz tych dwóch koncepcji — liberalnej koncepcji stałej walki między wolnością i władzą oraz socjalistycznej koncepcji fałszywej świadomości — skierowany był więc przeciw temu samemu wrogowi. Liberalny dogmat podtrzymywał przekonanie, iż ta sama walka między dwiema siłami trwa nadal i że obecni rzecznicy nietolerancji są prawowitymi potomkami sprawców tych wszystkich przerażających okrucieństw, przeciw którym Locke i Wolter podnieśli hasło tolerancji; nie było zatem różnicy między brutalnymi właścicielami plantacji prześladowającymi niewolników a mężami prześladowającymi żony, heteroseksualistami prześladowającymi homoseksualistów, itd. Socjalistyczny dogmat miał natomiast podtrzymywać przekonanie — w wypadku gdybyśmy uznali liberalny dogmat za nieco historyczny i sprzeczny ze zdrowym rozsądkiem — że jedynym powodem naszych wątpliwości jest to, iż zostaliśmy oszukani przez fałszywą świadomość oraz że idee i praktyki konstytuujące życie polityczne są nie tylko represyjne, ale także manipulacyjne, co oznacza, iż ukrywają one własną represyjność; tak jak właściciele plantacji żyjący w kulturze kolonialnej nie byli świadomo-

mi swojego okrucieństwa, tak my — żyjący w kulturze męskiej i heteroseksualnej — nie jesteśmy świadomi okrucieństwa naszego.

We współczesnej filozofii politycznej (choć, na szczęście, nie we współczesnym życiu) tolerancja pozytywna właściwie wyparła swój odpowiednik negatywny. Wszechobecna obawa przed dyskryminacją oraz podejrzliwość wobec zastanych praktyk obyczajowych i norm oba elementy wywodzące się z dziedzictwa liberalnego i socjalistycznego — stwarzają umysłowy klimat, w którym niemal cały wysiłek filozofów koncentruje się na stworzeniu takich ram moralnych i instytucjonalnych, które zneutralizowałyby każde potencjalne źródło nietolerancji. Ponieważ stare środki zabezpieczające nie są już godne zaufania (a wręcz okazało się, że stanowią awangardę nietolerancji), należy stworzyć system — nie praktyczną umiejętność umożliwiającą ludziom współpracę, mimo różnic światopoglądowych, bez związku z jakąkolwiek filozofią, religią czy poglądem na życie, ale właśnie system twierdzeń, reguł i zasad, które, ponieważ są maksymalnie niedyskryminujące i maksymalnie odporne na podejrzliwość, najlepiej służą idei tolerancji.

Przeciw tolerancji represywnej

Ilustracją takiego sposobu myślenia niech będzie pogląd sformułowany przed trzema niemal dekadami przez Herberta Marcuse w jego eseju o „represywnej tolerancji”². W największym skrócie ów pogląd sprowadza się do zradykalizowania projektu Milla: trzeba wzmocnić krytykę wszystkich zewnętrznych wrogów systemu, a jednocześnie, wbrew mistyfikacji dokonanej przez fałszywą świadomość, utrwalić kryteria racjonalności. Określenie „tolerancja represywna” odnosi się, przy pewnych uproszczeniach, do tego, co powyżej nazwano „tolerancją negatywną”, a co Marcuse uważa, zgodnie z koncepcją fałszywej świadomości, za perfidny instrument wzmocniania przez władzę kontroli nad społeczeństwem. W wyniku długotrwałego oddziaływania ideologicznego umysły ludzkie stają się tak zindoktrynowane, że odrodzenie autentycznej bezstronności i racjonalności (i tak wysoce nieprawdopodobne) nic by nie zmieniło w ich sytuacji. Aby wyzwolić umysły ludzkie z fałszywej świadomości, należy ten proces „odwrócić”, co oznacza, iż ludzie winni „otrzymy-

wać informacje o przeciwnej stronniczości.” Co dokładnie oznacza „przeciwna stronniczość”, Marcuse wyjaśnia wprost: „Tolerancja wywołująca oznacza nietolerancję wobec ruchów prawicowych, a tolerancję wobec ruchów lewicowych: (...) obejmuje ona sferę działania jak i dyskusji oraz propagandy, czynu jak i słowa.” Likwidacja fałszywej świadomości wymagałaby „powstrzymania słów i obrazów, którymi owa świadomość się karmi. Oczywiście byłyby to cenzura, a nawet pre-cenzura, ale otwarcie skierowana przeciw cenzurze mniej lub bardziej ukrytej” w środkach przekazu.

Ta teoria tolerancji, kiedyś szeroko dyskutowana, a dziś zapomniana, obarczona jest takimi słabościami, że nie warto jej analizować. Wystarczy odnotować, iż popelnia ona wszystkie grzechy, jakie mogła popelnąć koncepcja stanowiąca połączenie dwóch radykalizmów — socjalistycznego i liberalnego. Korzyści, jakie dawała tolerancja negatywna, jakkolwiek skromne, zostały zlikwidowane. Marcuse w swojej koncepcji nie tylko nie bronił tolerancji, ale dał uzasadnienie popularnej rewolucyjnej praktyce: wszystkie ruchy radykalne wymierzone przeciw systemowi pragną mieć swobodę w stosowaniu skrajnych środków „w czynie i w słowie”. To oczywiście wyklucza tolerancję w pierwotnym sensie.

Odnotujmy wszakże, iż Marcuse nie tylko nie odrzucił kategorii prawdy, ale wręcz dał jej miejsce centralne uznając, iż stanowi ona „telos tolerancji”. „Odwrócenie” procesu oraz „przeciwna stronniczość” były według niego możliwe właśnie dlatego, iż sądził on, że da się ustalić „racjonalnie i w oparciu o empirię” kryteria, według których należy rozdzielać tolerancję i nietolerancję. To trwanie przy pojęciu prawdy obiektywnej stanowi wątek łączący Milla i Marcusego, dwóch filozofów skądinąd bardzo różnych; pierwszy uznany za naiwnego i starodawnego w swojej wierze w zdrowy rozsądek i postęp, drugi szczytujący się dojrzałością i przenikliwością, jakie zdobył w marksistowskiej szkole demistyfikacji. Ale analogia między nimi wydaje się głębsza. Mill obarczył ekscentryków obowiązkiem przeciwstawienia się systemowi, a także z uwagi na przyszły stan równowagi, jaki wytworzy się przez ich działania, rozgrzeszył ich z ewentualnego zarzutu nieodpowiedzialności; u filozofa frankfurckiego ekscentrycy zmienili się w rewolucjonistów, którzy otrzymali podobne zadania oraz podobne rozgrzeszenie. Okazuje się zatem, że Marcuse dzielić może wraz z Millem zarzut starodawności pod względem swojej wiary

w obiektywne i dostępne rozumowi kryteria. Z pewnością taki zarzut mogliby sformułować późniejszy szermierze sprawy tolerancji, przy czym, co istotne, zżymaliby się oni na Marcusego nie za głoszenie nachalnej stronnictwo, ale za to, iż utrzymał jedną z najważniejszych kategorii filozoficznych.

Przeciw prawdzie

Inny pomysł proponują ostatnio autorzy, których zwykle się zalicza do orientacji postmodernistycznej. Mimo wielu dzielących ich różnic wydają się oni żywić wspólne przeświadczenie, iż należy zlikwidować intelektualną podstawę nietolerancji; co więcej, sądzą oni, że cel ten da się osiągnąć, a nawet, że ów proces likwidacyjny już się zaczął. Nie wystarczy pokora wobec prawdy, jaką głosili zwolennicy tolerancji negatywnej; źródłem represyjności — twierdzą postmoderniści — jest sama prawda, niezależnie od stopnia arogancji czy pokory tych, którzy się na nią powołują. Każdy bowiem akt uznania czegoś za prawdziwe, czy to w filozofii, czy w moralności, czy w obyczajach, jest natury ekskluzywnej; stawia on innych ludzi poza obszarem tego co normalne i zasługujące na szacunek. Na przykład, podkreślając heteroseksualność jako normę, można narazić się na zarzut, iż widzi się w homoseksualizmie coś obiektywnie niewłaściwego, co z kolei może sugerować, iż czyni się zamach na godność homoseksualistów, a pośrednio sankcjonuje ich dyskryminację. Od prawdy do prześladowań istnieje zatem proste przejście logiczne. Aby zachować tolerancję, należy porzucić tradycyjne kryteria oceny, a w projektach bardziej ambitnych — tradycyjną metafizykę i epistemologię, z których kategoria prawdy czerpała swą siłę. Należy usunąć raz na zawsze poczucie filozoficznej pewności, które pozwalało jednym spoglądać pogardliwie na innych, a którą brało się z założenia, iż rzeczywistość ma jakąś istotę czy obiektywną podstawę, którą mędrcy odkrywają za pomocą swoich władz poznawczych i narzucają ignorantom. Gdy to założenie straci moc, nietolerancja będzie pozbawiona swojego żądła.

Prawda — pisała Michel Foucault — jest to „system władzy” (*régime*). „Pod pojęciem prawdy — twierdził — rozumiem nie zbiór prawd, jakie należy odkryć i uznać, ale raczej zbiór reguł, według

których oddziela się prawdę od fałszu oraz przydaje prawdzie określone cechy władzy”³. Dla dawnych wyznawców teorii prawdy jako władzy, dla Marksa, Lenina i ich uczniów, władza kojarzona była z czymś konkretnym — burżuazją, kapitalistami, kompleksem przemysłowo-wojskowym; dla następných pokoleń filozofów podejrzeń, dla poststrukturalistów, postmodernistów, dekonstrukcjonistów; wróg, który za pomocą prawdy znajduje się przy władzy, jest bardziej nieuchwytny; zwykle mamy do czynienia z jego skutkami — sposobem myślenia, zbiorem pojęć, filozofią. Władza staje się w ten sposób mniej widoczna niż dyktatura obyczaju i opinii, której bali się dziewiętnastowieczni liberałowie, ale bardziej szkodliwa dla ludzkiego umysłu. Dla Derridy będzie to „fallologocentryzm”, czyli zdominowanie ludzkiej świadomości przez męski racjonalizm. Po upadku autorytaryzmu i w nowej rzeczywistości demokratycznej, gdzie — jak już zaobserwowali starożytni — głównym orężem staje się słowo, walka o tolerancję z natury rzeczy staje się walką o słowo, a jej terenem jest filozofia, język, oświata, myślenie.

Postmodernistyczny program wyzwolenia sprowadza się faktycznie do obalenia filozofii w tej formie, w jakiej istniała przez dwadzieścia pięć wieków. Razem z pojęciem prawdy tracą filozoficzną prawomocność inne podstawowe pojęcia i rozróżnienia, które również mogą być, przynajmniej potencjalnie, źródłem represji: istota, natura, dychotomia podmiotu i przedmiotu, rozum, dobro, zło. Filozofia do tej pory rozumiana jako „myśl mocna” powinna być zastąpiona przez coś mniej rygorystycznego, mniej autorytarne i dyskryminującego, czyli przez „myśl słabą” (*il pensiero debole*)⁴. Czym ona zatem będzie? Niektórzy autorzy przywołują starożytny spór między retoryką, której rzecznikami byli sofisci, a filozofią bronią przez Sokratesa, Platona i Arystotelesa, twierdząc, iż obecnie mamy do czynienia ze zmierzchem mocnej filozofii, nieludzko obiektywnej i hierarchicznej, i triumfem słabej retoryki. Sofisci, a nie ich wielcy antagoniści, są więc duchowymi patronami nowych czasów, w których kryteria społecznej koegzystencji — zmienne, elastyczne, adaptowalne — zaczynają odgrywać większą rolę niż obiektywne kryteria prawdy i dobra. Richard Rorty, jeden z najbardziej wpływowych filozofów współczesności, ujął to w formule, która byłaby z pewnością bliska sofistom: demokracja ma pierwszeństwo wobec filozofii⁵.

To, co kiedyś filozofowie przedstawiali jako bezinteresowne poszukiwanie prawdy, zostało teraz zastąpione przez społeczną *pravda*, przez dialog i komunikację, przez dekonstrukcję i hermeneutykę, przez grę i spontaniczną ekspresję, przez indywidualną i kolektywną terapię. Obalenie filozofii prowadzić musiało do obalenia rozróżnienia na centrum i peryferie. W nowym świecie bez centrum nie ma już peryferii, czy, ujmując to inaczej: istnieją wyłącznie peryferia lub wyłącznie centra. Niektórzy entuzjaści słabego myślenia, jak G.B. Madison, nie wahają się nawet mówić o nowej erze w stosunkach między ludźmi: „Polityka postnowoczesności, jak filozofia postnowoczesna, nie będzie (...) zawierała zderzenia przeciwieństw. Myślenie oparte na przeciwieństwach łączy się z metafizycznymi hierarchiami, a one właśnie zostają podważone przez nową postmodernistyczną globalną cywilizację, która się rodzi. Nowa era ma szansę stać się epoką, gdzie zamiast jednorodności metafizycznej i esencjalnej oraz nowożytnego uniformizmu, będą panowały zróżnicowanie, partykularność, mnogość, różnorodność. W zakresie, na przykład, porządku geopolitycznego jesteśmy obecnie świadkami wyłaniania się złożonej, wzajemnie połączonej i zdecentralizowanej sieci instytucji, w których nie ma już żadnego określonego źródła czy centrum”⁶.

Mieszkańcy takiego świata nie są już trapieni metafizycznym horrorem czy widmem nicości; przeciwnie, poczucie „lekkości bytu” wywołuje w nich to, co Rorty nazwał „niefrasobliwym estetyzmem” (*the air of light-minded aestheticism*), postawę, która wydawała mu się nadzwyczaj pożądana i godna poparcia: „Sprzyjanie niefrasobliwości wobec tradycyjnych kwestii filozoficznych służy temu samemu celowi, co sprzyjanie niefrasobliwości wobec tradycyjnych kwestii teologicznych. Taka filozoficzna powierzchowność oraz niefrasobliwość — podobnie jak rozwój wielkich ekonomii rynkowych, wzrost wykształcenia, rozprzestrzenienie się rozmaitych rodzajów sztuki oraz beztrojski pluralizm współczesnej kultury — pomagają procesowi odczarowania świata. Pomagają mieszkańcom tego świata stać się bardziej pragmatycznymi, bardziej tolerancyjnymi, bardziej liberalnymi, bardziej wrażliwymi na uroki racjonalności instrumentalnej”⁷. Na poziomie popularnym takie spojrzenie na świat, a także nadzieja z nim związana, ilustruje dobrze literatura postmodernistyczna, która w wielu przypadkach oparta jest na jednym symptomatycznym schemacie: bohater (a wraz z nim czytelnik) zostaje zmuszony okolicznościami

oraz manipulacją do kilkakrotnej zmiany swojej interpretacji świata i do poddania się wielu heurystycznym eksperymentom, które uświadamiają mu arbitralność jego poprzedniej filozoficznej pewności siebie. Jeden ze znanych powieściopisarzy postmodernistycznych pozwolił sobie wręcz na wyrażenie przekonania, iż gdyby Izraelczycy i Palestyńczycy przeszli przez takie otwierające oczy ćwiczenia heurystyczne jak jego bohater, to na Bliskim Wschodzie już dawno panowałby pokój.

Przeciw niezycziwej zamkniętości

Inna wersja tolerancji pozytywnej zawiera się w postawie, która bywa określana jako „życzliwa otwartość”. Skoro, jak powiedział Goethe, „tolerowanie jest obrazą”, nie wolno ograniczać się do tolerancji negatywnej, która mogłaby być odebrana przez kogoś jako upokorzenie i protekcjonalizm. Dlatego wypada raczej zdefiniować tolerancję tak, jak to uczynił R.M. Hare, współczesny brytyjski filozof liberalny: człowiek jest tolerancyjny, jeśli ma w sobie „gotowość szanowania ideałów innych ludzi tak jak swoich własnych”⁸.

Ci, którzy propagują taki rodzaj tolerancji, nie twierdzą wcale — i tego rodzaju nieporozumienie należy od razu wykluczyć — że życzliwa otwartość powinna obowiązywać tylko na wstępnym etapie kontaktów z nieznanymi jednostkami, grupami czy poglądami. Nie wchodzi więc w grę taka możliwość, że ktoś jest życzliwie otwarty wobec tego, czego jeszcze nie zna, następnie poznaje i stwierdza, że jest to antypatyczne; postanawia zatem, że nie będzie tego traktował ani z życzliwością, ani z otwartością. Innymi słowy, tolerancja jako życzliwa otwartość ma obowiązywać na każdym etapie kontaktów z innymi ludźmi, ich poglądami i ideałami. W jaki sposób taka postawa jest możliwa oraz jakie są granice szacunku dla innych punktów widzenia, wyjaśnia Hare następująco:

„Jest częścią ideału liberała, że dobre społeczeństwo, poza wszystkim innym, to takie, gdzie ideały i interesy wszystkich są tak samo traktowane. Jest ono, używając języka Kanta, królestwem celów, w którym wszyscy mają, przynajmniej potencjalnie, władzę ustawodawczą (...) Liberał może nawet uważać, iż różnorodność ideałów jest sama w sobie dobrą rzeczą (...) ponieważ na świat składa się wiele

rzeczy. Gdy ideałem liberała jest jedna z nich, to nie zdradza jej, lecz jest wierny, jeżeli toleruje dążenie przez innych ludzi do własnych ideałów, pod warunkiem, iż w przypadku gdyby dążenie do jednego ideału kłóciło się z dążeniem do innego, to zostanie dokonany sprawiedliwy rozdział korzyści i strat. I właśnie to ostatnie zastrzeżenie powstrzymuje liberała od przyzwolenia na to, by fanatyk dążył bez ograniczeń do swojego ideału; własny ideał nie wymaga jednak od liberała tolerowania nietolerancji”⁹.

W praktyce jest oczywiście trudno być życzliwie otwartym wobec wszystkich punktów widzenia. Ale to nie dyskwalifikuje samej postawy, ponieważ jej istotą nie jest nieskończona życzliwość wobec nieskończonej ilości poglądów, ale pewna dyspozycja, która objawia się w kontaktach z nowymi zjawiskami, a która polega na sprzyjaniu różnorodności w życiu ludzkim. To wszakże prowadzi do istotnej konsekwencji: życzliwa otwartość każe zmodyfikować dotychczasowe rozumienie fanatyka. Nie będzie już nim człowiek o skrajnej, religijnej lub *quasi-religijnej*, często opartej na błędzie pasji, z jaką wyznaje pewne poglądy. Ponieważ osoba życzliwie otwarta definiuje się poprzez aprobatę i sprzyjanie różnorodności, to fanatykiem, prawem kontrastu, wypada określić osobę, która działa i głosi poglądy przeciw różnorodności jako zasadzie organizującej, która niekoniecznie wyznaje jeden zespół poglądów i pragnie go narzucić innym, lecz która przeciwstawia się pryncypialnie zasadzie egalitarnej różnorodności i domaga się wprowadzenia w życiu społecznym jakiejś formy hierarchii. Autentyczni fanatycy zdarzają się w systemach liberalno-demokratycznych rzadko, a w każdym razie to nie ich człowiek tolerancyjny (w sensie powyższym) spotyka na co dzień i nie z nimi toczy boje w świecie pluralistycznym. Ponieważ zarówno tolerancja jak i fanatyzm objawiają się w praktyce jako tendencje czy dyspozycje — ta pierwsza na rzecz łagodniejszych, ten drugi na rzecz surowszych kryteriów selekcji ideałów, jakie winny być akceptowane w społeczeństwie — wszyscy, którym droga jest wartość różnorodności, muszą uważać, iż każdy, kto choćby rozważy poddanie mnogości ideałów selekcji i hierarchizacji, znajduje się niewątpliwie po drugiej stronie barykady. Ale być oskarżonym o nietolerancję różnorodności jest niezwykle łatwo — praktycznie nikt od tego zarzutu nie jest wolny; stąd, w świetle życzliwej otwartości, podejrzenie fanatyzmu wydaje się mieć stałą tendencję rosnącą wraz z rozwojem porządku pluralistycz-

nego; im świat staje się bardziej różnorodny, tym większe prawdopodobieństwo, że każde stwierdzenie, czyn, myśl, czy idea będą przez kogoś uznane za wyraz tendencji wykluczającej, protekcyjnej, dyskryminującej czy zniewalającej.

Pluralistyczny liberał (czy libertarianin) zafascynowany różnorodnością, mimo wielokrotnych deklaracji powtarzanych za Millem, że świat pluralistyczny lepiej służy prawdzie niż jakikolwiek inny system, nie miałby z pewnością — i faktycznie nie ma — trudności z zaakceptowaniem założenia Marksa, Engelsa, Foucaulta i innych, że prawda jest w istocie orężem partyjnym, że stanowi ona element władzy i że dlatego rozproszenie prawdy jest równie niezbędne jak rozproszenie władzy. Pomysł liberałów stosowany przez nich w walce przeciw koncentracji prawdy — wiele ośrodków prawdy w analogii do mnogości ośrodków władzy — choć niewątpliwie jest oryginalny, bywa często wykorzystywany w celu zbliżonym do tego, jaki mieli postmoderniści. Chodzi w nim więc coraz rzadziej o to, by ułatwiać wymianę poglądów dla lepszego zrozumienia rzeczywistości, a coraz częściej o to, by zwalczyć fanatyzm, to znaczy, aby powstrzymać powstanie jakiegokolwiek dominującej struktury władzy-prawdy, przy czym słowo „struktura” rozumiane jest na tyle szeroko, iż obejmuje wszystko od instytucji, po systemy filozoficzne, obyczaje, język, nawyki myślowe.

Przeciw tolerancji pozytywnej

1. Przejście od tolerancji negatywnej do pozytywnej — powtórzmy jeszcze raz — jest znaczące, gdyż przebiega od praktyki do teorii, a więc od umiejętności praktycznej do złożonej konstrukcji teoretycznej. Tak jak negatywna tolerancja łączyła się z cnotami, wadami i nawykami charakteru, tak tolerancja pozytywna łączy się z różnymi politycznymi ideałami — równością, sprawiedliwością, różnorodnością, wolnością, braterstwem, itd. Tolerancja negatywna mogła być zastosowana do każdego porządku politycznego i do każdej politycznej filozofii, co miało tę konsekwencję, że problemy porządku politycznego i filozofii były rozstrzygane, na dobre lub złe, niezależnie od sprawy tolerancji (choć ta, rzecz jasna, mogła być wykorzystana jako jeden z argumentów). Tolerancja pozytywna natomiast stanowi

w istocie zestaw fundamentalnych twierdzeń filozoficznych, czy wręcz szczególną filozofię polityczną. Ale owe systemowe związki tolerancji pozytywnej z innymi ideami budzić muszą poważne wątpliwości. Przede wszystkim w oparciu o tak rozumianą kategorię tolerancji można wyciągać daleko idące wnioski na temat równości, sprawiedliwości, etc. Innymi słowy, za pomocą tej kategorii można faktycznie doprowadzić do zatarcia granicy między tolerancją a owymi ideałami, przez co ulegną one zawieszeniu, a nauki z nich płynące zostaną zignorowane. Z czymś takim mamy do czynienia w przypadku postmodernizmu i liberalizmu. Tolerancja w obu przypadkach każe, na przykład, rozszerzać granice równości dużo dalej, niż wynikałoby to z refleksji nad tym pojęciem, a także zasadniczo modyfikować pojęcie sprawiedliwości, przy czym wszystkie te kategorie są tak silnie ze sobą powiązane, iż każda próba podważenia przesadnej równości czy przywrócenia pierwotnego sensu sprawiedliwości musiałaby natychmiast wywołać i faktycznie wywołuje — trudny do odparcia w świetle przyjętych założeń — zarzut nietolerancji. Każdy zasadniczy argument skierowany przeciw koncepcjom ładu politycznego w postmodernizmie czy w liberalizmie zostaje tym samym zdyskredytowany jako uzasadnienie jakiejś formy represyjności.

Oszustwo, jakie w tym tkwi jest jeszcze głębsze. Jeśli nie będziemy pamiętać o rozróżnieniu na tolerancję negatywną i pozytywną, łatwo ulegniemy błędnemu mniemaniu, że w każdym przypadku stawiane są nam takie same, niezbyt wygórowane, wymagania. W koncepcji negatywnej tak istotnie było, gdyż nawoływała ona do ustępstw, które nie wydawały się trudne i odnosiły się do zewnętrznych form zachowania: należało być dobrze wychowanym, rozumiejącym innych, umiejącym z nimi współżyć. Obrońcy koncepcji pozytywnej, korzystając z tradycji użycia kategorii tolerancji, wydają się sugerować, że im również chodzi o drobne ustępstwa, gdy tymczasem stawiają oni wymagania maksymalistyczne. Nie jest to wszak sprawa błaha, że powinniśmy zrezygnować — jak nakazuje postmodernizm — z podstawowych kategorii filozoficznych, a odwieczne przekonanie o istotnej sensowności świata wyrzucić na śmietnik historii. Nie jest to również sprawa błaha, że zabrania się nam — jak czyni to libertarianizm — hierarchizować rozmaite ideały, lecz każde rozdzielać je — w przypadku konfliktu — według zasady równości.

Oszustwo (lub, mówiąc łagodniej, pomieszenie) polega na tym, że zwolennicy tolerancji pozytywnej wypowiadają zasadnicze filozoficzne sądy, niezwykle śmiałe i kontrowersyjne, jednocześnie sprawiając wrażenie, iż tego nie robią. Filozofia postmodernistyczna, na przykład, zaciera rozróżnienie między — używając dychotomii Rorty'ego — demokracją a filozofią. Nie jest jasne, czy postmoderniści wypowiadają wysoce kontrowersyjną tezę filozoficzną, że nie ma prawdy obiektywnej, czy też dowodzą oni, iż tolerancja i pluralizm wymagają tego, aby prawdy obiektywnej nie było. W pierwszym przypadku tezy nie da się uzasadnić, jako że kryterium prawdy, na którym takie uzasadnienie mogłoby być oparte, zostało zniszczone; w drugim zaś argument mija się z celem, ponieważ tolerancja to forma zachowania, a nie filozoficzna hipoteza sprzyjająca takiej a nie innej metafizyce. W rezultacie, gdy wyrażamy nasze wątpliwości co do antymetafizycznej rewolucji, jaka ma dzisiaj miejsce, słyszymy stwierdzenie o świecie pluralistycznym; gdy natomiast domagamy się jakiejś formy hierarchii w życiu społecznym, spotykamy się z tezą o anachroniczności metafizyki centrum.

II. Łatwo dostrzec, iż pozytywna tolerancja (w wersji „życzliwej otwartości”, a także do pewnego stopnia w koncepcjach postmodernistycznych) zmierza do pogodzenia dwóch postaw, które pogodzić jest niezwykle trudno. Po pierwsze, przyjmuje ona, iż mogę mieć swój własny punkt widzenia, na przykład być chrześcijaninem czy muzułmaninem, a po drugie zakłada, iż muszę zaakceptować świat różnorodności, gdzie wszystkie przekonania i światopoglądy są równe (z wyjątkiem „fanatyzmów”, które ze względu na swoją agresywność nie zasługują na moją akceptację). Logicznie takie połączenie prowadzi do stałych i nierozwiązywalnych konfliktów. Własny punkt widzenia zakłada bowiem szczególną hierarchię, w świetle której pewne idee i postawy uznać muszę za wartościowe i zasługujące na sympatię; inne jestem skłonny tolerować; jeszcze inne uważam za błędne, niebezpieczne i odrażające i staram się zneutralizować ich wpływ. Zwolennicy życzliwej otwartości zdają się sugerować, iż takie hierarchie są bezzasadne a przynajmniej, że nie upoważniają one do wyciągania konkretnych wniosków wartościujących. Nieobecność efektywnych hierarchii oznacza zaś, iż nie wolno nam czynić dwóch rzeczy. Po pierwsze, praktycznie nie wolno nam wypowiadać sądów negatywnych o innych punktach widzenia, bo takie sądy mogłyby być uznane

za dyskryminujące. Co ważne, nie wolno ich wypowiadać nie z ich pokryzji czy dla dobra współzycia z innymi (jak to było w przypadku tolerancji negatywnej), ale ze względu na ogólne zasady etycznego egalitaryzmu, nakazujące mi szanować rzeczy, które wydają mi się wstrętne. Po drugie, nie wolno mi dokonywać mocnej autoidentyfikacji. Zgodnie z wymogami życzliwej otwartości czy postmodernistycznego antyesencjalizmu, autoidentyfikacji — aby nie była obraźliwa dla innych oraz aby wykluczyć podejrzenie o jej ekskluzywizm i zamkniętość — winna towarzyszyć lista kwalifikacji i zastrzeżeń. Na przykład, prawdziwie tolerancyjny chrześcijanin winien powiedzieć: „Tak, jestem chrześcijaninem, ale mimo to pozostaję życzliwie otwarty wobec artysty, który wkłada krucyfiks do urny”¹⁰.

Czy współistnienie obu postaw — wypada zapytać — jest praktycznie możliwe? Odpowiedź brzmi nie. Nie da się, na przykład, być katolikiem, a jednocześnie życzliwie traktować kogoś, kto wkłada krucyfiks do urny. Istnieje jednak pewna możliwość pogodzenia obu postaw i jednoczesnego ich akceptowania. Należy ukształtować pewien rodzaj umysłowości, czy nawet pewien światopogląd, który będzie zasadniczo różnił się od tradycyjnych hierarchicznych systemów, takich jak katolicyzm, protestantyzm, judaizm, islam, nacjonalizm, konserwatyzm, socjalizm, itd. Taką świadomość będzie posiadał tylko *homo liberalis*, człowiek liberalny — ktoś, kto prywatnie i publicznie jest wierny porządkowi różnorodności, nie zaś jakimś partykularnemu systemowi przekonań, albo lepiej, ktoś, kto aprobatę dla powszechnego porządku różnorodności utożsamia z własnym partykularnym światopoglądem; ktoś, kto mocno wierzy w równość kultur, moralności, ideałów, zwykle z tego powodu, iż uważa je za autentyczne ekspresje ludzkiej egzystencji; ktoś, kto brak hierarchii rekompensuje sobie ciągłym przeciwstawianiem się różnym hierarchizmom, które nazywa „fanatyzmami” (przeciwstawiać im się będzie zaś tym chętniej, że z punktu widzenia jego teorii będzie to jedyny rodzaj sądu negatywnego, do jakiego jest upoważniony, i tylko w jego formule będzie mógł wyrażać wszystkie swoje antypatie); ktoś, kto rekompensuje sobie nieokreśloność własnego światopoglądu przez oddawanie się coraz nowym sprawom, w których ogniskuje się konflikt między siłami tolerancji i nietolerancji — raz będzie to sytuacja kobiet w krajach muzułmańskich

kich, innym razem ustawodawstwo ograniczające imigrację, jeszcze innym razem wrogość wobec chorych na AIDS lub antyaborcyjne prawo w Irlandii.

Homo liberalis to z pewnością odrębna koncepcja człowieka i, jak każda z podobnych koncepcji, ma swoje wady i zalety. Jej ocena nie ma wszakże znaczenia dla uzasadnienia tolerancji. Ważny jest bowiem sam fakt, że tolerancja, czy to w wersji życzliwej otwartości, czy to w wersji postmodernistycznej, postuluje pewien konkretny typ człowieka, lub, mówiąc dokładniej, stawia takie warunki bycia tolerancyjnym, iż jedynymi ludźmi zdolnymi je spełnić są *homines liberales*. To — biorąc rzecz ściśle — stanowi właściwie okoliczność dyskwalifikującą pozytywną tolerancję. Przypomnijmy, iż podstawową zaletą tolerancji negatywnej było to, że protestant nie musiał odchodzić od protestantyzmu, Żyd nie musiał wyrzekać się swojego żydostwa, itd. Teraz okazuje się, iż — aby zasłużyć na cechę tolerancyjności — winniśmy wszyscy stać się ludźmi liberalnymi i w sposób zasadniczy przekształcić nasze widzenie rzeczywistości. Co więcej, musimy to zrobić nie dlatego, iż okazało się ono fałszywe, ale dlatego, że sama jego struktura jest politycznie i społecznie dyskryminująca. Wyrażając to jeszcze inaczej, tolerancja w powyższym rozumieniu zakłada mniej lub bardziej wyartykułowany program całościowej i głębokiej społecznej reedukacji. Taki program może być oczywiście sam w sobie rzeczą godną zalecenia, a jego skutki dobroczynne, ale dlaczego mamy nazywać to tolerancją? Nie da się, rzecz jasna, wykluczyć, iż społeczeństwo składające się z **ludzi liberalnych** okaże się bardziej tolerancyjne niż jakiegokolwiek ze społeczeństw realnie istniejących; nie oznacza to jednak, że będzie ono lepsze, ani że stanowi cel, do którego warto dążyć nie bacząc na koszty, ani wreszcie, że środki jego urzeczywistnienia będą do pogodzenia z regułami, jakie wynikały z pierwotnego sensu tolerancji.

III. Zwolennicy tolerancji pozytywnej, jak łatwo zauważyć, ignorują ważną rolę silnych tożsamości i silnej myśli w funkcjonowaniu porządku zbiorowego. Jak Mill, uważają oni, iż stabilne tożsamości oraz mocna myśl są wrogami wolności, co — trudno zaprzeczyć — czasami bywa prawdą. Ale z drugiej strony można dowodzić, nie popadając w sprzeczność z elementarnym doświadczeniem, że są one ważnymi potrzebami człowieka, dostarczającymi

poczucia bezpieczeństwa i pewności, stanowiąc tym samym konieczne składniki odpowiedzialnego i dającego się przewidzieć zbiorowego zachowania. Istnieje bez wątplenia jakaś pozytywna korelacja między mocną tożsamością wynikającą ze świadomości, iż można oprzeć się na normach, które uważa się za stabilne i zasadne, a cywilizowanym podejściem do innych punktów widzenia; podobnie, wykorzenienie, niestabilność, kryzysy tożsamościowe, wszystko to często zagraża koegzystencji grup i jednostek. Zwolennicy tolerancji negatywnej byli tego świadomi i dlatego domagali się jedynie ucywilizowania silnych tożsamości i silnej myśli, natomiast zwolennicy tolerancji pozytywnej żądają ich likwidacji. Jest to kolejne żądanie łączące maksymalizm z arbitralnością; dramatycznie ingeruje ono w życie społeczne z intencją jego przekształcenia, a jednocześnie za swoje uzasadnienie ma wysoce problematyczną koncepcję ładu politycznego i świata strukturalnie wolnego od nietolerancji. Jak każda koncepcja ostatecznego rozwiązania należy ona do sfery politycznego profetyzmu i winna być traktowana z wielką nieufnością.

Mocnej tożsamości i mocnej myśli nie należy stawiać w opozycji do tolerancji z jeszcze jednego powodu. Kategoria tolerancji powstała właśnie dla stawienia czoła problemom, które wynikały z mocnych tożsamości i mocnych światopoglądów. Nie była ona rozwiązaniem tych problemów, lecz sposobem życia w sytuacji, kiedy takie rozwiązanie, ani na poziomie teoretycznym, ani na poziomie strukturalnym, nie było możliwe. Gdy zniesiemy mocne tożsamości i mocną myśl, tolerancja przestanie być potrzebna, ponieważ pierwotny problem, dla którego powstała, nie będzie już istniał. Jeśli zgodzimy się z takimi entuzjastami postmodernistycznego osłabienia jak Zygmunt Bauman, który twierdzi, iż w naszych czasach „powszechnym sposobem egzystencji” jest „doświadczenie wyobcowania”, i że wykorzenienie oraz obcość osiągnęły taki stopień uniwersalizmu, iż praktycznie zniknęły („jeśli każdy jest obcy, to nikt nim nie jest”), wtedy problem tolerancji staje się bezprzedmiotowy¹¹. Na czym może polegać nietolerancja, jeśli wszyscy będziemy nie tylko wykorzenieni, bez ojczyzny, wyobcowani, ale również zadowoleni z tego nowego doświadczenia egzystencjalnego, utraciwszy z ulgą iluzję tradycyjnej metafizyki? Gdzie w nowym świecie powierzchownych, prowizorycznych, łatwo wymienialnych i spluralizowanych tożsamości tkwić będzie źródło dyskryminacji?

Dotykamy tutaj ponownie znanego już paradoksu: w świecie, w którym powinno być coraz mniej nietolerancji, rośnie obsesja zagrożenia z jej strony. Postmoderniści i pluraliści nie odwołują bowiem krucjaty na rzecz tolerancji ani nie są skłonni zmodyfikować swoich maksymalistycznych ambicji. Jakkolwiek wierzą w nieuchronność nowej ery tolerancji ostatecznej, są mimo to świadomi — podobnie jak ich poprzednicy — zagrożeń ze strony tych, którzy nie podzielają ich wiary w dobroczynne skutki słabych tożsamości i słabej myśli. Nie przyjmują do wiadomości, iż wrogowie nowej cywilizacji — „neofaszyzm” i „nowe archaizmy”, jak nazywa te orientacje G.B. Madison — ciągle istnieją, ponieważ rzeczywistość niszczy dzisiaj nadzieje światłych umysłów, podobnie jak czyniła to w przeszłości. Nie wiemy i wiedzieć nie możemy, jaki będzie wynik finalny owych procesów (jeśli jest coś takiego jak wynik finalny w takich sprawach). Być może owi wrogowie — absolutyści, esencjaliści, tradycjoniści, moniści — przegrają swoją ostatnią bitwę i już nigdy nie będziemy o nich słyszeli. Być może staną się mało znaczącą mniejszością i w świecie powszechnego wykorzenienia będą odgrywali rolę ekscentryków, o której starzy liberałowie sądzili, iż zawsze będzie odgrywana przez siły antykonserwatywne. Być może też, ich znaczenie wzrośnie, a skoro tak, to nie da się wykluczyć, iż postmoderniści oraz pluraliści dlatego tak historycznie posługują się zarzutem fanatyzmu, że w istocie nie wierzą, iż ich ideał świata w pełni otwartego i nie posiadającego centrum zostanie kiedykolwiek urzeczywistniony.

Bez względu jednak na to, co się stanie, jedna rzecz wydaje się pewna. Wraz z dalszą walką o pozytywną tolerancję tropiącą coraz głębsze źródła dyskryminacji z nadzieją, że może tym razem uda się dotrzeć do korzeni i zlikwidować je lub przynajmniej napiętnować; wraz z nasilającym się przekonaniem, iż drogą do tolerancji jest nieuchronne odczarowanie świata; wraz z postępującą za tym homogenizacją maskowaną przez coraz bardziej hałaśliwą ideologię różnorodności; wraz z rosnącą stronniczością w filozofii i we wszelkim poznaniu oraz rosnącą podejrzliwością o taką stronniczość — świat będzie być może istotnie stawał się coraz bardziej tolerancyjny, przynajmniej w szczególnym sensie tego słowa, ale równocześnie rzeczy, które o tym świecie będzie się mówiło oraz te, o których będzie wolno mówić nie narażając się na zarzut nietolerancji, będą coraz mniej interesujące.

Przypisy

¹ R.P. Wolff, B. Moore Jr., H. Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Boston: Beacon Press 1969, ss. 3–4.

² *Ibidem*, s. 109.

³ M. Foucault, *Power/Knowledge*, New York: Pantheon Books 1980, ss. 109–133.

⁴ Pojęcie „myśli słabej” jest autorstwa G. Vattimo. Patrz: T.L. Pangle, *The Ennobling of Democracy*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press 1992, ss. 49–55.

⁵ R. Rorty, „The Priority of Democracy to Philosophy”, w: M.D. Peterson, R.C. Vaughan (red.), *The Virginia Statute for Religious Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press 1988, ss. 257–282.

⁶ G.B. Madison, „The Politics of Postmodernity”, *Critical Review*, vol. 5, nr 1, 1991, s. 70.

⁷ R. Rorty, *op.cit.*, ss. 271–272.

⁸ R.M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford: Clarendon Press 1963, s. 178.

⁹ *Ibidem*, ss. 179–180.

¹⁰ Chodzi tu o skandalizujące dzieło Andresa Serrano „Piss Christ”. Zdanie w cudzysłowie nie jest dosłownym przytoczeniem, lecz raczej ilustracją pewnej postawy, którą w nawiązaniu do Serrano zawiera, na przykład, następujący artykuł: William F. Schulz, „The Limits of Toleration”, w: *Truth and Tolerance, Papers for the 1989 International Symposium on Truth and Tolerance*, McGill University 1990, ss. 162–169.

¹¹ Z. Bauman, „Strangers: the Social Construction of Universality and Particularity”, *Telos*, vol. 78, Winter 1988–89, ss. 7–42.

Refleksje o kontrkulturze

Falstaff:

Niech Cię Bóg zachowa, słodkie moje chłopię. (...)

Król Henryk:

Nie odpowiadaj mi błazna słowami;

Nie myśl, że jestem, czym niedawno byłem,

Bo Bóg wie o tym, a świat się przekona,

Żem się na zawsze przeszłości mej wyrzekł,

Jak się wyrzekam dawnych towarzyszy.

Szekspir, *Król Henryk IV, Część II*, akt 5, scena 5
tłumaczenie Leona Ulricha

Jeszcze niedawno wydawało się, że czasy kontrkultury należą definitywnie do przeszłości i że nostalgia za latami sześćdziesiątymi ma mniej więcej ten sam charakter, co nostalgia za piosenkami Zuli Pogorzelskiej. Obecnie pojawiają się głosy — których zasięgu i wpływu nie sposób na razie ocenić — że kontrkultura stanowi ważny dorobek epoki powojennej i że warto do niej nawiązywać. Pogląd taki — traktowany jako diagnozę lat sześćdziesiątych — uważam za błędny, a traktowany jako postulat na przyszłość — za niepokojący. Poniższe uwagi będą tego uzasadnieniem.

Młodzi i starzy

1. Kontrkulturę amerykańską — a ta była najważniejsza i rozlała się na cały świat — interpretuje się zwykle jako walkę pokoleń, a szerzej, jako spór między młodymi i starymi. W tradycji Stanów Zjednoczonych przywiązywano zawsze wielką wagę do młodości i do buntu młodych: to, co w innych krajach reprezentowali robotnicy, mieszczaństwo, chłopci, rewolucjoniści, w liberalnej demokracji stało się misją młodości.

Oba kultury — starców i młodzieńców — powstały oczywiście wcześniej i poza Ameryką. Oba narodziły się w Europie zachodniej,

ale większą rolę odgrywał tutaj zawsze ten pierwszy. Wprawdzie młodzieńcy buntowali się od czasu do czasu — z największym sukcesem uczynili to romantycy — lecz generalnie Europa większym zaufaniem darzyła starców. Czy działo się tak z powodu ciągłości tradycji, czy z powodu treści, jakie ta tradycja niosła, trudno jest rozstrzygnąć; jednak przekonanie, iż mądrość przychodzi z wiekiem, było na ogół powszechne, nawet jeśli realnie istniejący starcy byli głupcami, otoczonymi przez młodych geniuszy. Już przed wieloma wiekami pisał Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*, że „trzeba przywiązywać nie mniejszą wagę do wypowiedzi i opinii ludzi doświadczonych i starszych lub rozsądnych, choć pozbawione są dowodów; bo ludzie ci widzą trafnie, mając bystre oko dzięki doświadczeniu” (1143b10-15). Stwierdzenie to było w istocie formułą uzasadniającą autorytaryzm w stosunkach między ludźmi, bo nakazywało uznawanie bez dowodu autorytetu starszeństwa; aby zakwestionować ten autorytet należało zdobyć odpowiedni zasób doświadczeń, a te przychodziły z wiekiem; wynikała z tego nieco dziwna konkluzja: by przeciwstawić się starcowi, trzeba było samemu być starcem. Ale zasada ta, nawet jeśli permanentnie łamana, stała się na długo jedną z ważnych reguł wychowawczych, a i dzisiaj powoływanie się na autorytet długiego doświadczenia, o jakim pisał Arystoteles, nie brzmi szczególnie absurdalnie.

Amerykanie nigdy nie lubili autorytaryzmu i dlatego mając do wyboru kult starców i kult młodzieńców, wybrali ten drugi. Fascynacja młodzieńczością może wynikać z rozmaitych założeń. Dla niektórych będzie to przekonanie, że młodzi są nosicielami niezafałszowanej autentyczności, jeszcze nie zdemoralizowanymi hipokryzją i niegodziwością świata dorosłych; niewinność, kojarzona z młodym wiekiem, miała wszak zawsze dla poszukiwaczy cnoty wielką siłę przyciągającą. Inni dostrzegli w młodości triumfujące barbarzyństwo, nie mitygowany doświadczeniem czy refleksją witalizm; romantyczny podziw dla młodych narodów wywodził się właśnie z takiego przekonania. Młodość była zatem dla jednych atrakcyjna przez swoją czystość, łagodność i prostotę, a dla drugich przez swoją bezwzględność, bezkompromisowość, a nawet naturalne okrucieństwo. Nic ulega wątpliwości, że w kulturze amerykańskiej jeden i drugi motyw jest obecny. Tom Sawyer i Huck Finn byli jednocześnie niewiniątkami, których nie zdołał jeszcze skorumpować świat ludzi dorosłych,

jak i barbarzyńcami, otwarcie lekceważącymi nakazy uważane przez starszych za nienaruszalne.

Ale amerykański kult młodzieńców polega w istocie na czymś innym. Jest on pochodną typowego dla tego kraju optymizmu, jaki wywodził się z myśli Oświecenia, stanowiącej jedno z głównych źródeł amerykańskiej cywilizacji. Wraz z oświeceniowym racjonalizmem przyjęli Amerykanie wiarę, że świat jest rządzony powszechnymi rozumnymi regułami, które umożliwiają każdej jednostce skuteczne poruszanie się w nim i wykorzystanie dla własnego dobra. Świat wyobrażano sobie więc jako otwarty dla każdej indywidualnej inicjatywy, a o ile tylko była ona rozumna, gwarantowała osiągnięcie postawionych celów. Mit indywidualnego sukcesu, o którym napisano w Ameryce i poza nią tomy, i który stanowił jeden z fundamentów Amerykańskiego Marzenia, był w ścisły sposób związany z kultem młodości. Im wcześniej odniesiono sukces, tym był on bardziej znaczący. Milion dolarów zarobiony przed czterdziestym rokiem życia liczył się bardziej niż milion zarobiony po pięćdziesiątce, zarobiony zaś przed trzydziestką wywoływał powszechne uwielbienie. Na młodych patrzono więc zawsze jak na przyszłych zwycięzców, jak na tych, którzy zdystansują dorosłych i osiągną rzeczy dla starszych nieosiągalne. Dziecko było więc „ojcem męża”, lecz nie w znaczeniu, w jakim użył tego wyrażenia Wordsworth. W dziecku widziano symbol wiecznego początku, źródło niewyczerpanej kreatywności człowieka i obietnicę wielkich dokonań. W tym wyobrażeniu życia jako długiej drogi do celu, młodość była fascynująca, bo zapowiadała nieznaną wspaniałą przyszłość, natomiast starość była nudna, bo stanowiła kres rozwojowy, bez wywołującego dreszcz napięcia, jakie odczuwa się przed wyruszeniem w długą przygodę życia. Jeżeli istniał w tym podziw dla niewinności i barbarzyństwa, to w szczególnym sensie. Młodzi byli niewinni, bo wyrażali a jednocześnie odnawiali wiarę we wspaniałą prostotę reguł, które rządziły światem, a które w rzeczywistości dorosłych mogły się wydać dużo bardziej skomplikowane i niezgodne z oświeceniową mitologią. Byli też barbarzyńscy, bo ich przyszły sukces zależał od znalezienia nowych sposobów wykorzystania własnej inteligencji, a to wiązało się z zakwestionowaniem norm ludzi dorosłych. W dziecku widziano zatem cud natury oraz potwierdzenie jej mądrości i rozumności.

2. Co taki obraz młodości ma wspólnego z obrazem, jaki stworzyła kontrkulturowa mitologia? Chyba niewiele. Ale przecież u samych swoich początków bunt młodzieży podziwiano w Ameryce niemal powszechnie jako objawienie się tysięcy cudownych dzieci, tysięcy Tomów Sawyerów i Hucków Finnów. W roku 1968 jeden z głównych tygodników uznał za „człowieka roku” właśnie owych buntowników. Wszystko się niby zgadzało. Byli młodzi, kontestowali tradycyjne autorytety władzy i obyczaju, zawładnęli wyobraźnią połowy globu, stworzyli modę, a nawet przeciągnęli na swoją stronę rzesze starców. Kilka lat później okazało się, że ich zwycięstwo było jeszcze bardziej spektakularne, bo pokonali własny rząd, zmuszając go do wycofania się z niepopularnej wojny. Zachowywali się więc niemal dokładnie tak, jak wymagała tego amerykańska mitologia, nakazująca wchodzenie w dorosłość poprzez emancypację i kontestację. W owym czasie uważano nawet, iż droga ta winna stanowić wzór dla grup, które nie znalazły do tej pory dla siebie odpowiedniego miejsca w systemie. Jeden z raportów sporządzonych dla rządu stwierdzał nawet, że sposobem na rozwiązanie kwestii czarnych mieszkańców Ameryki jest właśnie inspirowanie reakcji nieposłuszeństwa, bo dzięki niej mogli się oni usamodzielnic i zdobyć poczucie własnej wartości. Czarnych wyobrażano więc sobie w środowisku amerykańskich intelektualistów liberalnych jako etniczną młodzież, od której oczekiwano wejścia na drogę prowadzącą przez bunt do sukcesu.

Ale młodzi lat sześćdziesiątych nie mieścili się w schemacie Amerykańskiego Marzenia o sukcesie. Nie chodzi przy tym wcale o to, że głośno deklarowali oni swoją wrogość do Systemu czy do kapitalistycznego Wyścigu Szczurów. Deklaracje takie mogły być wszak uznane za swoistą formę reklamy własnej wyjątkowości; zresztą empirystycznie nastawionych Amerykanów tradycja przyzwyczaiła do tego, iż słowa, nawet brzmiące groźnie i rewolucyjnie, nie musiały pociągać za sobą takiegoż działania. Ale w przypadku młodych chodziło o coś więcej niż o deklaracje; ich światopogląd przeczył mitologii amerykańskiej. Obraz młodości jako zapowiedzi przyszłych osiągnięć już od pewnego czasu ich drażnił. W teatrze czy w filmie oglądaliśmy dziesiątki znerwicowanych ludzi w średnim wieku, którzy cierpiąc z powodu niepowodzeń życiowych i zawodowych wspominali nad szklanką whisky czasy szkolne, kiedy triumfowali wśród swoich rówieśników i kiedy wszyscy przepowiadali im wspaniałe sukcesy.

W motywie tym krył się wyrzut wobec amerykańskiej mitologii, która zmusza jednostki do nieustannego wysiłku, przynoszącego częściej gorycz i rozczarowanie niż spełnienie marzeń. Ten wyrzut był uzasadniony. Kult młodości istotnie jest w swoich skutkach okrutny, a z indywidualnej perspektywy musi na pewno wydawać się dużo bardziej frustrujący niż kult starości. Nie chodzi tu jedynie o to, że upływ czasu jest nieubłagany i wszyscy w pewnym momencie skazani jesteśmy na wyrzekanie się własnej przeszłości, jak uczynił to zacytowany na początku król Henryk V w dramacie Szekspira. Bardziej przykre jest to, że umieszczenie Złotego Wieku życia człowieka na początku jego drogi, a nie na etapach późniejszych (tak jak to było u starożytnych), sprawia, iż niemal niewykonalne staje się sprostanie tym wymaganiom, jakie wynikają stąd na dalszą część życia. Tom Sawyer mógł zachwycić mieszkańców miasteczka swoją dzielnością i przedsiębiorczością, ale łatwo sobie wyobrazić, że dalsze jego dzieje nie były kontynuacją dziecięcego triumfu, lecz ciągiem rozczarowań i zwątpień. Dla ludzi wychowanych w kulcie młodości czas płynie szybciej, a porażki są bardziej dotkliwe niż dla tych, którzy wychowani są w kulcie starców i mogą liczyć na dobroczynne efekty przemijania.

3. Tradycyjny amerykański kult młodości i kontrkultura były to w istocie dwie różne mitologie, zbudowane na różnych ujęciach czasu — jedna otwarta na przyszłość, druga odwracająca się od niej. Amerykański kult młodości czerpał siłę z wiary, iż dziecko jest zapowiedzią wspaniałego rozwoju i wielkich osiągnięć: kontrkulturowi kontestatorzy natomiast odrzucali wszelki rozwój i pragnęli uniezależnić się od upływu czasu. Nie marzyli oni o wiecznej młodości, będącej cechą greckich bogów; ich ideałem było raczej coś w rodzaju bergsonowskiego trwania w *quasi*-mistycznej terażniejszości. Młodzi buntownicy z lat sześćdziesiątych nie tylko nie wypowiadali się o przyszłości, nie tylko ich ona nie obchodziła, ale nawet nie sposób było sobie ich w niej wyobrazić. Nie wiem, czy zadawano im pytania „Co będziecie robić za dziesięć lat?”, ale najprawdopodobniej taka perspektywa nie mieściła się w ich światopoglądzie. Całe ich zachowanie, ich wygląd i poglądy były takie, jakby przyszłość nie miała nigdy nadejść. Stąd brała się niesłychana rytualizacja ich zachowania, a rytuały, jak wiadomo, są jednym ze sposobów zatrzymywania czasu. Starzy palili papierosy w czasie pracy, bo nie mogli sobie pozwolić na

jej przerwanie; młodzi palili marihuanę w wydłużonym akcie celebracji, pozwalającym im zatrzymać choćby na chwilę naturalny rozwój wydarzeń. Timothy Leary korzystał z autorytetu Harvardu, by prowadzić badania nad możliwością trwania w permanentnej ekstazie, na jednego zaś z bohaterów kontrkultury wykreowano psychologa-szmalatana Wilhelma Reicha, który zasłynął z ezoterycznych prac nad orgazmem, a nawet wybudował maszynę mającą kumulować organiczną energię wszechświata. Niemal każda czynność była poddawana podobnej wydłużonej celebracji. Kąpiel nie była kąpielą, lecz rozciąganiem w czasie komunii z naturą. Kopulacja nie była kopulacją, ale chciano uczynić z niej misterium. Herbert Marcuse nawoływał do budowania utopii, a więc stanu finalnego spełnienia, w którym wszelka zmiana wydaje się zbędna. Nie tylko zresztą usunięto ze świadomości dążenie do zmiany ku lepszemu, ale również zlikwidowano obawę przed zmianą na gorsze. „Piekiła nie ma” — motyw ten pojawiał się często w wypowiedziach, wywiadach i tekstach piosenek, na przykład u Johna Lennona, nie przypadkiem uchodzącego za najgłępszego z Beatlesów.

Młodzi kontestatorzy nie byli więc amerykańskim cudem natury, bo nie reprezentowali sobą żadnej obietnicy i nie chcieli stać się innymi niż byli. Młodość nie była już początkiem intrygującej drogi ku niewiadomym osiągnięciom, ale jej kresem. Nawet utopia miłości i pokoju, do której wszyscy wzdychali, nie miała wiele wspólnego z typowym odruchem utopijnym. Nie była bowiem radykalnym projektem przyszłościowym, ale zwykłym przedłużeniem teraźniejszości. Wyobrażano ją sobie jako wielki ogólnoswiatowy festiwal w Woodstock, tyle że przy lepszej pogodzie i z lepszą infrastrukturą żywnościowo-sanitarną. Nie miało być w nowym świecie ani lepiej, ani inaczej; po prostu, więcej tego samego. Cechą wyróżniającą był brak jakichkolwiek celów; tak jak w jednej ze scen filmu *Znikający punkt*, pokazujący dom hippiesa na odludziu, wokół którego jeździ bez celu na motocyklu naga dziewczyna, szczęśliwa, bo wolna od konieczności zmagania się z niewiadomym. Obowiązywała maksyma: „Jestem jaki jestem i jest mi z tym dobrze”. Charles A. Reich, jeden z popularnych teoretyków kontrkultury, wśród rzeczy charakteryzujących nową świadomość w nowym świecie wymieniał między innymi: „Nie kłuć się spać przez całą noc, wstawać przed świtem, spać przez cały dzień, praca przez trzy dni bez przerwy lub zapominanie zupełnie o czasie

Obserwowanie czterech pór roku, bez żadnych innych zajęć i możliwość pójścia tam, gdzie ich symptomy są najlepiej widoczne. (...) Leżenie w łóżku, gdy odczuwa się taką potrzebę, wypicie koktajlu mlecznego w gorące popołudnie lub przerwanie wszelkich czynności, aby obserwować burzę.” Uderzającą cechą ludzi zamieszkujących ową utopię była zatem absolutna nieokreśloność, upodabniająca ich do gombrowiczowskiej Iwony. Mówiąc po prostu, w utopii chodziło o to, by o nic nie chodziło, bo dopiero wtedy, jak wierzano, każda rzecz będzie sprawiała radość.

Mistyfikacje kontrkultury

1. Kontrkultura była uwikłana w oszustwo, którego jej ówcześni twórcy i zwolennicy nie zauważali. Rzesza uspokojonych wewnętrznie i żyjących poza czasem młodzieńców nie stanowiła jednak jedynej grupy kontrkulturowej. Oprócz nich istniały gwiazdy muzyki młodzieżowej, które wyrażały nową ideologię, choć same w niej się nie mieściły. Wielu z nich grało muzykę perfekcyjną, niejednokrotnie w sposób wirtuozerski, który wynikał nie tyle z wyzwolenia, ile ze żmudnej pracy. Rynek muzyczny dopuszczał wprawdzie sporo tandety, lecz konkurencja zmuszała także do wyczerpującego wysiłku. Być może piekło nie istniało dla słuchaczy, ale na pewno istniało ono dla wykonawców walczących o utrzymanie się w czołówce. Żaden z nich nie mógł sobie pozwolić na rezygnację z myślenia o przyszłości, bo groziło to wypadnięciem z obiegu. Zresztą niemal wszyscy czuli się dobrze w roli „szczurów”, skutecznie promujących własne interesy. Byli przedsiębiorcami, z pewnością bliższymi stereotypowi amerykańskiego marzenia o sukcesie niż kwietystycznym ideałom swoich odbiorców.

Wszystko to prowadziło do dziwnego pomieszania. Miliony młodych ludzi deklarowało głośno odwrócenie się od etyki sukcesu, pracy i wysiłku, jednocześnie podziwiając tych, którzy dzięki uporczywemu wysiłkowi osiągnęli wielkie sukcesy i z inżynierską pedanterią planowali swoją przyszłość. Z drugiej strony, muzycy-*businessmani*, zmagający się z bezwzględnością rynku i inkasujący gigantyczne honoraria, głosili z estrad i płyt przesłanie o wyższości bycia nad posiadaniem. Młodzi wyrażali swoją pogardę dla zapobiegliwych sklepikarzy, a ma-

nifestowali miłość dla artystów, którzy swoją zachłannością nie ustępowali szekspirowskiemu Shylockowi. Piosenkarze śpiewali o osiągnięciu nirwany, o konieczności wyrwania się z pęt zachodniego materializmu i zwrócenia ku religiom Wschodu, o cudowności buddyjskiego bytowania poza czasem i materią, a wszystko to nie przeszkadzało im żyć i działać według zasad skrajnego i rozpasanego konsumeryzmu.

Rzecz komplikowała się jeszcze bardziej, bo oprócz wymienionych grup istniała także silna i wpływowa grupa ideologów, która z ideałów absolutnej nieokreśloności wyciągała konkretne wnioski polityczne i formułowała radykalne programy. Mistyczni młodzieńcy opowiadali się za pokojem, a przeciw wojnie w Wietnamie (choć oczywiście nie przeciw sowieckiej inwazji na Czechosłowację, prawdopodobnie nie będąc świadomymi istnienia tego kraju i tego faktu), bo pragnęli mieć święty spokój, i to w wymiarze kosmicznym; ideolodzy poszli dalej, bo działali na rzecz Vietcongu. Przeciętny propagator cywilizacji miłości z Oklahomy palił kartę powołania, bo nie chciał ginąć w dalekim kraju za sprawę, którą uważał za niezrozumiały spór między starcami w Białym Domu a starcami na Kremlu; Jane Fonda jechała do Hanoi i skłaniała torturowanych żołnierzy amerykańskich do potępienia amerykańskiego imperializmu. Młodzieńcy szukali inspiracji na Wschodzie i pragnęli błęgiego trwania w pozaczasoprzestrzeni; ideolodzy organizowali na uniwersytetach powstania, palili książki Kartezjusza i zalecali czytanie Mao Tse Tunga oraz Wujaszka Ho. Młodzi odwracali się od nerwowości i napięcia cechującego amerykański styl życia; ideolodzy organizowali brygady ochotników do pracy w rewolucyjnej Kubie i Albanii (do tej ostatniej ochotników jednak nie wpuszczono, bo Enver Hodża miał małe zrozumienie dla kontrkultury). Młodzi nie chcieli utożsamiać się z dominacyjną kulturą Zachodu; ideolodzy głosili pochwałę afrykanizmu i Trzeciego Świata. Młodzi uważali kolorowych za ofiary wyzysku białych; ideolodzy popierali czarną rewolucję. Biały młodzieniec chciał przez związek z czarną dziewczyną dać załóżek przyszłego powszechnego braterstwa; Leonard Bernstein zapraszał do siebie Czarne Pantery, by zmanifestować chęć pomocy dla ich działalności. Zrewoltowana młodzież pragnęła wycofać się z wyścigu o dobra materialne; ideolodzy marzyli o nacjonalizacji gospodarki lub przynajmniej o zniszczeniu amerykańskiego bogactwa (tak jak w filmie Antonioniego *Zabriskie Point*,

w którym bohaterka wyobraża sobie wielokrotną eksplozję niszczącą elegancką rezydencję bogatego przemysłowca).

W jaki sposób te wszystkie orientacje mogły razem współistnieć, pozostaje jednym z fenomenów lat sześćdziesiątych. A że współistniały bardzo dobrze, co do tego nie ma wątpliwości. Ideologiczne elity korzystały z masowej reakcji odrzucenia nowoczesnej cywilizacji, by formułować swoje radykalne programy, które w normalnych warunkach amerykańskich nie znalazłyby żadnego szerszego poparcia; popularność muzyki stwarzała możliwości propagandowe, o jakich nie mogli nawet marzyć najwięksi despoti tego świata. Natomiast setki tysięcy młodzieńców cieszyło się z ekstatycznego charakteru muzyki, a także doceniało rolę ideologów, którzy demaskując System utwierdzali ich przekonanie o potrzebie przejścia w Nową Świadomość, w której przyszłość nie stanowiła już groźącego frustracją wyzwania.

Ale w tej symbiozie role nie były równo rozdzielone. Grupą, która warunkowała istnienie całej kontrkultury, były oczywiście owe miliony młodych marzycieli pragnących wyzwolić się z tyranii określoności. Bez nich ani ideolodzy, ani muzyczne gwiazdy nie posiadaliby zaplecza i siły oddziaływania. Ale jednocześnie, z racji głoszonych ideałów, była to grupa najmniej wymagająca wobec swoich elit. Wprawdzie stać ją było na odrzucenie Systemu, ale nie posiadała wystarczającej przenikliwości, by dokonać wyraźnej selekcji wśród tych, którzy mienili się wyrazicielami jej ideałów. Dlatego akceptowała ona rzeczy, które klóciły się z jej światopoglądem, co dla obserwatora zewnętrznego, na przykład z Europy Wschodniej, zawsze wydawało się zagadką. Dlaczego amerykańska młodzież — pytano w Polsce przed dwudziestu pięciu laty — kocha Hendrixa i wolność, a jednocześnie popiera Vietcong? W takim pytaniu popełniano dwa błędy. Jeden to ten, że mylono ideologów z masami kontrkulturowymi. Drugi to ten, że sądzono, iż w kontrkulturze istnieją jakieś kryteria, które pozwalałyby rozstrzygnąć tak skomplikowany problem jak związek między muzyką, wolnością a polityką. Kontrkulturowe bytowanie poza czasem i przestrzenią było dlatego tak atrakcyjne, że pozwalało unikać skomplikowanych pytań lub w najgorszym razie zdawać się na odpowiedź — w gruncie rzeczy obojętną z punktu widzenia Nowej Świadomości — jakiej dostarczali ideolodzy i jaką śpiewali piosenkarze. Młodzi w swojej masie byli więc raczej

przedmiotem niż podmiotem działania, choć w świetle przyjętych zasad nie miało to dla nich znaczenia.

W układzie tym tkwiło wielkie niebezpieczeństwo różnorodnych nadużyć, manipulacji ideologicznych i masowej indoktrynacji. W innych warunkach cały ruch kontrkulturowy mógłby łatwo przerodzić się w szeroki zorganizowany ruch polityczny o potężnej sile oddziaływania, ruch, który, animowany dziwaczną, radykalną i głęboko przekształcającą świadomością ideologią, mógłby sparaliżować całą strukturę liberalno-demokratyczną państwa, gospodarki i społeczeństwa. Że tak się nie stało, zawdzięczają Amerykanie mocnym strukturom swojego systemu i zdrowemu rozsądkowi szerokich rzesz obywateli oraz polityków, którzy utrzymali funkcjonowanie tego systemu wbrew presji kontestatorów. W efekcie system przetrwał, a kontestatorzy zamiast wielkiej rewolucji mieli wielkie wakacje, po których powrócili do normalnego życia. Tam, gdzie kontrkultura pozostawiła ślady, jak na przykład w edukacji czy w humanistyce, tam jej ideologiczno-indoktrynacyjne cechy objawiły się z całą mocą. Okres pokontrkulturowy w Ameryce to czasy wielkiego kryzysu edukacji, ogromnej — nie spotykanej w historii tego kraju — ideologizacji sfery nauczania oraz upolitycznienia całej humanistyki.

2. Takie konsekwencje nie powinny jednak być niczym zaskakującym, jeśli uświadomimy sobie, jak głęboko sięgało oszustwo kontrkulturowe. Mistyfikacja nie ograniczała się bowiem do samego układu między masami i elitami. Największa mistyfikacja tkwiła w głównym przesłaniu kontrkultury, tym, który wydawał się niekwestionowalnym osiągnięciem ruchu, jego największą siłą i atrakcyjnością oraz podstawowym wkładem w historię ludzkości. Kontrkultura widziana była jako największy w tym stuleciu bunt przeciw utylityzmowi nowoczesnej cywilizacji, przeciw jej instrumentalizmowi, funkcjonalizmowi, jednym słowem, przeciw wszystkiemu, co zabija duchowe i niekomercyjne dążenia człowieka. Nawet ludzie dalecy od aprobaty dla całego ruchu byli skłonni przyznać, iż jego wartość polega na przywróceniu tego wymiaru duchowości i bezinteresowności, którego tak bardzo brakuje systemowi kapitalistycznemu opartemu o zasadę użyteczności.

Ale świat pozbawiony tyranii określoności tylko pozornie nie podlegał utylityzmowi. Zauważmy, że w takim świecie nadal pozostawał problem podejmowania decyzji, nawet jeżeli nie były one podporządkowane jakiemś określoności celowi czy sukcesowi zawo-

dowemu. Był to problem — pozostając przy cytacie z Charlesa Reicha — czy rozkoszować się koktajlem mlecznym, czy pracować, czy obserwować burzę, czy oddać się buddyzmowi, czy zorganizować demonstrację polityczną, etc. Wszystkie decyzje i dotyczące ich priorytety miały swoją ostateczną instancję w jednostce ludzkiej i ona decydowała, czy są one — używając niezwykle popularnego wówczas i trudnego do przełożenia słowa — *relevant*. Co nie było *relevant* stanowiło w najgorszym razie zagrożenie jako narzucone z zewnątrz, przede wszystkim przez System, w najlepszym zaś razie było traktowane jako coś obcego, obojętnego, błahego i do pominięcia.

Słowo *relevant* pozwalało zatrzeć różnicę między tym, co duchowe i tym, co fizyczne (wszak raz *relevant* była kopulacja, a inny razem medytacja), między tym, co abstrakcyjne a tym, co zmysłowe (*relevant* były tak samo studiowanie dzieł Marcusego jak i obserwacja zachodów słońca), między tym, co polityczne a tym, co prywatne (Eros był powszechnie uważany za narzędzie polityczne), między sztuką a ideologią (*relevant* była zarówno muzyka, jak i manifesty polityczne wyrażane w tekstach piosenek). To tłumaczy również, dlaczego układ między elitami a masami nie był odczuwany przez te ostatnie jako manipulacyjny czy indoktrynacyjny: konkretne programy ideologiczne nie musiały być akceptowane przez masy, ale należały do zestawu rzeczy — obok narkotyków, muzyki, Erosa, buddyzmu, zmysłowości, etc. — które mogły w szczególnych okolicznościach okazać się *relevant*.

Przede wszystkim jednak słowo to wskazuje na potężny element utylitarystyczny mentalności kontrkulturowej. Użyteczność, czyli indywidualne poczucie zadowolenia i przyjemności, stała się głównym kryterium akceptacji. Kontrkultura nie tylko więc nie wytworzyła alternatywy dla instrumentalizmu i funkcjonalizmu współczesności, ale sama z nich wyrosła i je uskraśniała. W żadnym razie nie promowała ona duchowości w materialistycznej cywilizacji kapitalizmu. Było raczej tak, iż zdegradowała ona duchowość czyniąc z niej przedmiot przyjemności zmysłowej. Co nie dawało się sprowadzić do bezpośredniego doświadczenia jednostkowego, to pozostawało poza sferą zainteresowania, a nawet wzbudzało uczucie wrogości; co zaś wzbogacało takie doświadczenie, urozmaicało je i intensyfikowało, to zasługiwało na przyjęcie, obojętne czy wiązało się z seksem, odbiorem muzyki czy metafizyką. Sfera duchowości została niemal całkowicie psychologi-

zowana, filozofia zaś, religia, czy sztuka nabrały funkcji terapeutycznej. Zarzut kontrkultury wobec kapitalizmu — w sensie ścisłym, a nie zmystyfikowanym przez jej proroków — dotyczył w istocie nie tego, że ten ustrój zignorował sferę nieużyteczną, ale że użyteczność każe on widzieć zbyt wąsko; że istnieje wielka ilość doznań, przyjemności i zmysłowych doświadczeń, których rynek nie jest w stanie nam dostarczyć, a o które warto zabiegać.

W następstwie kontrkultury niemal zupełnej likwidacji uległo w skali masowej przeświadczenie, że wartościową rzeczą jest bezinteresowność w odbiorze świata. Wbrew pozorom mistycyzm kontrkulturowy osłabił ludzką wrażliwość na sprawy duchowe, bo doprowadził do zapoznania ich specyfiki. Odtąd coraz bardziej bywają one, w potocznym odczuciu, kojarzone z tym co zmysłowe, terapeutyczne, korzystne dla psychicznej równowagi; widzi się je raczej jako przejaw stylu życia niż jako tajemnicę bytu. Równało się w istocie zniszczeniu idei kontemplacji w klasycznym rozumieniu. Równocześnie cechy anachroniczności nabrał pogląd — długo uchodzący za powszechny i niepodważalny — że obraz świata powinien być formowany w świetle kryteriów, które nie tylko nie muszą nam sprawiać przyjemności, ale mogą być bolesne i ograniczające.

Inwazja ideologiczności i polityczności, jaka dokonała się w humanistyce amerykańskiej oraz w oświacie w epoce pokonkulturowej, staje się w ten sposób zrozumiała. Jest ona bezpośrednią pochodną utylitaryzmu mentalności lat sześćdziesiątych. Czynniki, który utrudniał dostrzeżenie tego utylitaryzmu — mistyka młodości, buntu, narcyzmu i gwałtownego egotyzmu — przestał z czasem odgrywać istotną rolę. W miejsce owej mistyki weszła, jak to zwykle bywa, polityka i ideologia o takim stopniu agresywności i wulgarnego instrumentalizmu, jaki nie byłby możliwy w Ameryce przedkonkulturowej.

Kontrkultura i intelektualiści

1. Ruch kontrkulturowy położył kres mitowi, iż społeczeństwu liberalnemu, które osiągnęło znaczną stabilność i wysoki poziom zamożności, nie grozi już popadnięcie w szaleństwa ideologiczne. Problemy, które pozostaje takiemu społeczeństwu rozwiązywać, miały

być, jak przez długi czas wierzone, natury techniczno-praktycznej, natomiast sfera idei i wartości — religia, metafizyka czy polityczna eschatologia — stanowić miała od tej pory prywatną sprawę jednostek i grup, bez bezpośredniego związku z normalnym funkcjonowaniem ustroju czy gospodarki. Kontrkultura nie tylko pokazała, że zapotrzebowanie ideologiczne w społeczeństwie liberalnym nie zmalało, ale stała się sama widomym dowodem, że wytworzyć ono może ideologię o intensywności, konfesyjności i sile oddziaływania większej niż te, jakie wyłaniają z siebie społeczeństwa mniej liberalne.

Teoretycy „końca wieku ideologii” z przełomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych (Aron, Bell, Lipset) mieli rację w jednym punkcie. Słusznie przewidzieli oni, że w nadchodzących czasach grupami szczególnie poddanymi na tworzenie i przyjmowanie nowych całościowych i ekscentrycznych wizji świata będą intelektualisci, a więc ludzie związani z uniwersytetami, środkami przekazu oraz kulturą (również masową). W czasach, kiedy drastycznie ograniczona została przestrzeń dla ekscentryczności w rozwiązaniach ekonomicznych i politycznych — co ostatnio spotęgował dodatkowo upadek komunizmu, najbardziej dziwnego z pomysłów rewolucjonizujących gospodarkę i państwo; w czasach kiedy instynkt samozachowawczy utrwalił się na tyle, że hasła rewolucji polityczno-ekonomicznej znajdują posłuch jedynie wśród nielicznych na najskrajniejszych skrzydłach, oczywistym terenem ekspansji ideologii stała się sfera obyczaju, norm, idei, wartości, kultury artystycznej, humanistyki, filozofii. Tam impuls ekscentryczności nie znajduje żadnego oporu materii; tam chybione eksperymenty i szaleńcze pomysły nie podlegają bezpośredniej, czy niekiedy jakiegokolwiek weryfikacji. Jest to teren, gdzie ekspansja nowych ideologii i arbitralne eksperymenty światopoglądowe mogą praktycznie dokonywać się bezkarnie.

Kontrkultura była do tej pory największą erupcją tego zjawiska. Powstała ona, co interesujące, poza tradycją socjalistyczną i poza tradycją konserwatywną, stanowiąc pierwszy masowy i spektakularny przejaw ideologicznej ekscentryczności liberalnej. Czym był millenarystyczny komunizm dla tradycji lewicowej, a mesjanistyczny nacjonalizm dla tradycji prawicowej, tym była kontrkultura dla tradycji liberalnej. Z tradycji tej wzięła ona przede wszystkim dwie idee, które przetworzyła i uskrajszyła.

2. Pierwszą z nich jest przekonanie, iż można odrzucić cały bagaż kulturowy i rozpocząć tworzenie kultury na zupełnie nowych podstawach. Pomysł taki oczywiście towarzyszył człowiekowi od początku jego istnienia, jako że zawsze istnieli heretycy, którzy uważali, iż ludzkość popełniła jakiś fundamentalny błąd w interpretacji świata. Liberalizm różnił się od swoich poprzedników tym, że ideę odrzucenia i nowego początku urealnił, a z postawy heretyckiej uczynił powszechną zasadą funkcjonalną. Każdy człowiek stał się odtąd heretykiem, kwestionującym i podważającym zastane reguły; każdy był Jezusem z Nazaretu odrzucającym oficjalną religię żydowską, Lutrem występującym przeciw katolicyzmowi jako instytucji i tradycji, Kopernikiem obalającym starą wizję kosmosu i budującym zupełnie nową, Darwinem zrywającym ze statycznym obrazem przyrody jako wiecznie reprodukujących się stałych gatunków. Nieufność, sceptycyzm i krytycyzm wobec wszystkiego, co wyglądało na ortodoksję, obowiązywały tyleż w sprawach małych i codziennych, co w zasadniczych.

Liberalizm, wbrew obawom, nie wywołał rewolucji. Udostępniając postawę heretycką doprowadził jednocześnie do jej spowszednienia i do faktycznego stopienia jej niszczycielskiego ostrza. Tendencje heretyckie, z racji wielkiego rozproszenia, równoważyły się; siłę swoją objawił konformizm, rozsądek i twarde wymogi rzeczywistości. Wielce z treści ortodoksyjnych oparło się trudnemu testowi liberalnemu i nawet zyskało na znaczeniu. W każdym razie w praktyce przez długi czas nie dochodziło do tego — czego być może obawiali się niektórzy katastroficznie nastawieni konserwatyści — by miliony ludzi jednocześnie odrzuciły wszystko: wykształcenie, instytucje, obyczaje, tradycyjne normy, zdrowy rozsądek i presję rzeczywistości. Coś takiego stało się po raz pierwszy w czasach kontrkultury. Ogromne rzesze ludzi nie tylko odrzuciły wszystko (lub prawie wszystko), co miało posmak ortodoksyjności, ale uczyniły to jednocześnie w tym samym czasie, w taki sam sposób, z tego samego powodu i dla tego samego celu. Wizje Wielkiego Zerwania z Wielkim Błędem, marzenia o Nowym Początku, które pojawiały się w głowach rozmaitych politycznych fantastów, uzyskały na krótko status realności.

3. Druga idea liberalna przyswojona przez kontrkulturę to wiara, iż człowiek nie tylko tworzy siebie i swój świat, ale że wolność wyboru w tym zakresie jest nieograniczona. Przyznać trzeba, że rzeczywistość liberalna odstawała znacznie od tego ideału. John

Stuart Mill mógł pisać o eksperymentach, jakich dokonują jednostki wybierając kolejne sposoby życia po to, by wreszcie trafić na ten właściwy, ale był to obraz radykalnie odbiegający od rzeczywistych zachowań ludzi w rzeczywistych warunkach. Codziennosc liberalna nie charakteryzowała się łatwością i swobodą w dobieraniu sobie stylu życia, ale, przeciwnie, cechował ją znaczny rygorizm wynikający z natury systemu, racjonalności zachowań, wymogów natury ludzkiej, itd. Obietnica wielkich i łatwych eksperymentów egzystencjalnych tkwiła jednak nadal w ideologii liberalnej. Ona właśnie posłużyła wyznawcom kontrkultury jako płaszczyzna oskarżenia Systemu, że wyrzekł się swojego pierwotnego celu, którym było zagwarantowanie swobody w wyborze ideałów i dróg życiowych.

Nowy świat, jaki nadchodził po Wielkim Zerwaniu, miał właśnie być światem wielkich możliwości samorealizacji człowieka. Po wyzwoleniu ze starej kultury i starego systemu, jednostka mogła — jak wierzono — nie tylko osiągnąć upragnione cele, ale urzeczywistnienie ich było teraz w pełni autentyczne. Po wyzwoleniu wszelkie dążenia, niezależnie od celów, nabierały charakteru nie zafałszowanej i nie manipulowanej ekspresji. Wszystkie więc — o ile brały się z doświadczenia Nowego Początku — były równie uprawnione, równie wartościowe i równie proste w osiągnięciu, niezależnie od tego, czy wyrażały się w sposobie ubierania, w masturbacji, w hetero- i homoseksualności, w wizjach narkotycznych, w graniu i słuchaniu muzyki, w demonstracjach politycznych, w buddyzmie. Wszystkie one wyrażały ducha Nowej Wrażliwości i prowadzić miały do nowej, nierepresywnej cywilizacji, którą wyobrażano sobie jako cywilizację pokoju, bez nerwowości i pośpieszności liberalnej, bez celu nadrzędnego, bez presji stałych norm i hierarchii, bez degradujących, ocen, konkurencyjności i sporów.

Taka cywilizacja pogodzić miała najwyższe ideały duchowości, wyzwolonej już na zawsze z presji autorytetów oraz walki o dominację, a najbardziej naturalnymi, prekulturowymi odruchami człowieka. Za błędny i szkodliwy uważano zatem pogląd, iż rozwój cywilizacji musi dokonywać się przez odejście od pierwotności, od tego, co instynktowne, naturalne, dziecinne czy zwierzęce. Ogromną popularnością zaczęły się cieszyć te interpretacje Freuda (np. Normana O. Browna, Herberta Marcusego i wielu innych), które dowodziły, iż nie ma sprzeczności między kulturą i cywilizacją z jednej strony, a natural-

nymi popędami i zmysłowością z drugiej. Osiągalna jest zatem — głoszone — cywilizacja zbudowana na przyjemności i zmysłowości, cywilizacja bez kapitalistycznego czy komunistycznego racjonalizmu, bez autorytaryzmu tradycyjnych religii i obyczajów. Jedynym warunkiem jest autentycznie Nowy Początek, a ten pozostaje przede wszystkim w zasięgu młodych ludzi, których niedojrzałość i naiwność czyni niewrażliwymi na indoktrynację Systemu. Oni właśnie — jak pisał Marcuse — tworzą nową świadomość: w swobodzie seksualnej, w używaniu słów dotąd uznanych za ordynarne, w ubiorze, w pogardliwym stosunku do dotychczasowych form kształcenia tworzą się załążki nowego świata, tolerującego wszelkie formy autentycznej samorealizacji.

4. Kontrkultura stanowiła dla intelektualistów i artystów wielką przysgodę światopoglądową, nie pierwszą w ich kilkunastowiecznej historii. Jak poprzednio tak i tym razem zostali poddani próbie przenikliwości, samodzielności i odwagi myślenia. Jak poprzednio i tym razem próbie tej ogromna rzesza intelektualistów nie sprostała. Rzecz nie tylko w tym, że ochoczo przystali na dwa główne hasła ideologii kontrkulturowej, na które żaden intelektualista w żadnym razie nie powinien nigdy przystać: że możliwe i pożądane jest rozpoczęcie wszystkiego od nowa oraz że wraz z nowym początkiem możliwe i pożądane będzie zbudowanie nowego nierepresywnego świata. Jeżeli jest coś stałego w powinności intelektualisty nowożytnego, to właśnie przypomnienie, że Nowy Początek oraz Nowy Nierepresywny Świat to wiecznie odradzające się niebezpieczne pokusy naszej świadomości i że uleganie im otwiera zwykle drogę barbaryzacji, bo usuwa wszelkie mechanizmy dyscyplinujące myślenie o świecie.

Stając się kontrkulturowymi partyzantami intelektualiści powtórzyli inne grzechy swoich poprzedników, pochodne owych dwóch podstawowych. Lista tych grzechów jest długa, a otwiera ją estetyzm. Jak kiedyś intelektualiści ulegli fascynacji komunizmem i nazizmem, ponieważ oczarowało ich piękno prostoty pięciolatek, kubistyczny pejzaż Donbasu, poezja podboju dzikiej Syberii przez technikę w służbie ludzkości, emanująca siłą symetria Parteitagu w Norymberdze; tak obecnie akces do kontrkultury spowodowany był urokliwością dzieci-kwiatów, festiwalem w Woodstock, stylem ubiorów i zachowań, sztuką pop, filmami typu *Easy Rider* czy spektaklami typu *Hair*. Różnica była taka, że partyzanci kontrkultury byli w pełni

świadomi owego estetyzmu i otwarcie głosili, iż w Nowej Epoce panować będzie **ethos estetyczny** (wyrażenie Herberta Marcusego); wierzyli, że uroda kontrkultury jest tak wielka, iż niemożliwe jest, aby nie niosła ona wielkiego i szlachetnego przesłania; że skoro piosenkarze tak pięknie śpiewają przeciw wojnie, to należy popierać Vietcong; że skoro milion kolorowo ubranych młodych ludzi weźmie się za ręce i stworzy olśniewające widowisko, to oznacza, że stary świat się skompromitował, a nowy powstanie lada dzień.

Ale były też i inne grzechy. Jak kiedyś intelektualiści prześcigali się w pomysłowości, by prostym faktom z rzeczywistości socjalistycznej i nazistowskiej dać wyszukaną interpretację — Heidegger dokonujący skomplikowanej interpretacji Platona, by wyrazić aprobatę dla NSDAP, czy Merleau-Ponty snujący subtelne rozważania na temat dialektyki wolności i konieczności przy okazji procesu Bucharina — tak teraz partyzanci kontrkultury wkładali całą swoją erudycję i sprawność intelektualną, by wykazać, iż, na przykład, odejście od kształcenia uniwersyteckiego to dowód rozwoju intelektualnego młodych ludzi, likwidacja rodziny to droga do głębszej wspólnoty, rozwiązłość seksualna to wyższa świadomość moralna, pogarda dla dyscypliny pracy to humanizacja stosunków między ludźmi, wulgaryzacja języka to broń w walce z Systemem, intelektualne zdziecinnienie to nowa forma uczości, etc. Dzieła kontrkulturowe oraz prasa tego okresu zawierają nieprawdopodobną obfitość ideologicznej szarlatanerii, gdzie autorzy prześcigają się w kunszcie wymyślnego pochlebstwa wobec nowych czasów oraz nowych idei i ideologów.

Zjawiska te mają znaczenie nie tylko historyczne. Wprawdzie dzięki łagodności i sprawności cywilizacji liberalnej oraz wielkiej sile tradycji nieliberalnych — myśli tej nigdy nie dość powtarzać — kontrkultura nie doprowadziła do cywilizacyjnej katastrofy, ale nie jest ona definitywnie zamkniętą przeszłością. Wraz z utrwalaniem się cywilizacji liberalnej istnieje prawdopodobieństwo okresowego pojawiania się rozmaitych — wyrosłych na gruncie owej cywilizacji — ideologii ostatecznego wyzwolenia i ostatecznego spełnienia. Lekcja, jaka płynie z doświadczenia kontrkultury, jest zatem następująca. Wbrew pierwotnym oczekiwaniom w warunkach stabilności kapitalizmu i upadku totalitaryzmów nie maleje wśród intelektualistów zapotrzebowanie na wielką ideologię przygotowującą o dreszcz egzystencjalny, a niektóre formy liberalizmu mogą takie zapotrzebowanie zaspokajać. Okazuje

się, że wielu współczesnych intelektualistów nadal skłonnych jest odrzucać postawę umiaru i ostrożności, mimo iż właśnie odejście od tej postawy doprowadziło wcześniej ich poprzedników do kompromitujących uczynków i sądów.

Być może zachodzi też tutaj taka zależność: świadomość bezpieczeństwa oraz poczucie gwarancji przed zbrodniczymi ekscesami, jakie daje dobrotliwa cywilizacja liberalna, sprzyja światopoglądowym eksperymentom i śmiałym próbom finalnych rozwiązań. Może zatem cywilizacja ta — tak skuteczna w zaspokajaniu wszystkich potrzeb ludzkich — posiada również zdolność wychodzenia naprzeciw marzeniom człowieka o Nowym Początku, Nowej Epoce Wolności, Nowej Pełni. Może tak jak produkuje ona coraz bezpieczniejsze maszyny i stwarza warunki coraz bezpieczniejszego życia, tak samo potrafi ona dać gwarancję bezpieczeństwa i bezkarności w rewolucjach światopoglądowych, a co za tym idzie, w igraniu prawdą, fałszem, dobrem, złem, pięknem, szpetotą, przyzwoitością, miernością, naturą, konwencją. Jakkolwiek takiej ewentualności nie da się wykluczyć, to warto pamiętać, iż w dotychczasowych dziejach następstwem wielkiej pychy było zawsze wielkie rozczarowanie.

Koniec świata westernu

O końcu westernu mówi się od dawna, choć większość z tych, którzy na ten temat się wypowiadają, wolałaby z pewnością, by pesymistyczna diagnoza okazała się błędna. Wypowiedzi takie są zwykle dowodem zatroskania zmierzchem atrakcyjnego gatunku filmowego, ale nierzadko mają charakter głębszy. Sądzi się mianowicie, że spadkowi zapotrzebowania na western towarzyszą niepokojące perturbacje w dziedzinie społecznie uznawanych wartości. Jest charakterystyczne, że w obiegowym żargonie politycznym ostatnich lat wszelkie określenia nawiązujące do westernu mają przeważnie funkcję dyskredytującą (prezydent bywa pogardliwie nazywany kowbojem, a „prawo i porządek”, ideał mieszkańców Dzikiego Zachodu, traktowane są jako hasła politycznego autokratyzmu). Koniec westernu, choć wcale nie przesądzony, może być zatem znaczącym sygnałem wtargnięcia do świadomości amerykańskiej nowych i niekoniecznie wartościowych schematów ideologicznych. Należy w nim widzieć jeden z elementów szerszego zjawiska, które bywa nazywane „końcem amerykańskiej wyjątkowości”. W przypadku westernu mamy niestety do czynienia z mało korzystną wersją europeizacji Ameryki.

Aby zrozumieć zmiany, jakie w tej dziedzinie zaszły w percepcji rzeczywistości, należy jeszcze raz wrócić do wielokrotnie opisywanego fenomenu westernu oraz do specyfiki i uroku przedstawionego w nim świata. Zaczniemy od ustaleń elementarnych. Western jest produktem typowo amerykańskim i nierozzerwalnie wiąże się z mitologią amerykańskiej historii. Ta zaś bywa najczęściej opisywana przy pomocy hipotezy, jaką postawił amerykański historyk Frederick Jackson Turner pod koniec ubiegłego wieku w sławnym wykładzie o roli Pogranicza w dziejach swojego narodu. Stwierdził tam, iż wyjątkowość amerykańskiego doświadczenia historycznego polega na tym, że czynnikiem determinującym nie jest w nim czas, tak jak to dzieje się

w Europie, lecz przestrzeń. Amerykanie od samego początku zostali postawieni w sytuacji praktycznej nieograniczonej przestrzennej, jaką niosła ze sobą kolonizacja Zachodu. Jak Europejczycy pocieszali się nadzieją, iż przyszłość, a więc czas, przyniesie lekarstwo na terażniejsze udręki, tak Amerykanie czerpali pokrzepienie ze świadomości istnienia nowych obszarów, czekających na ludzką inicjatywę. Kolonizacja Zachodu skończyła się pod koniec wieku dziewiętnastego (a więc niemal dokładnie wtedy, kiedy Turner wygłaszał swój wykład), ale pozostało utrwalone w tradycji społeczne doświadczenie. Ono właśnie w formie niezwykle sugestywnej zostało zobrazowane w westernie. „To wielki kraj”, powtarzali bohaterowie jednego ze znanych utworów gatunku, a zdanie to niemal dosłownie wyraża podstawową myśl Turnera. Mniej dosłowne potwierdzenie tej myśli znajdujemy zresztą niemal w każdym klasycznym westernie. Wielkie galopady, przegony bydła z jednego krańca Ameryki na drugi, długie podróże dyliżansem, przygody przemierzających prerię osadników w poszukiwaniu miejsca na założenie domu — wszystko to są warianty tej samej mitologii Pogranicza. Nawet typowy bohater, przyjeżdżający znikąd i odjeżdżający na końcu filmu donikąd, to także potwierdzenie indywidualnej wolności wyrosłej z doświadczenia przestrzeni. Łatwo zrozumieć, dlaczego ten obraz świata, dający możliwość zachłyśnięcia się urokiem nieograniczonej swobody, okazał się tak długo atrakcyjny w Ameryce i niemal wszędzie poza nią.

Jednak każdy uważny obserwator dostrzeże, iż hipoteza ruchomej granicy tylko częściowo wyjaśniała specyfikę westernu. Prawdą jest, że przestronny świat westernowy dawał jednostce szansę wymknięcia się z opresji i znalezienia bezpiecznego miejsca, ale prawdą jest także, i to znaczącą, że bohater filmowy najczęściej odmawiał korzystania z tego przywileju. Szeryf Kane z filmu *W samo południe* jest symbolem takiej postawy, ale miał on setki naśladowców. Połączenie fizycznej możliwości ucieczki z tak wielką moralną determinacją, by z tej ucieczki nie skorzystać, to podstawowa oś dramaturgii moralnej westernu. Bohaterowie byli poddani swoistemu przymusowi ucieczki, umożliwiającemu szukanie azylu za ruchomą granicą. To on sprawiał, że szeryf Kane nie opuszczał posterunku mimo braku wsparcia ze strony własnej społeczności i przewagi przeciwników, że bohater filmu *15.10 do Yumy* zdecydował się eskortować bandytę do więzienia mimo praktycznej bezsensowności tego przedsięwzięcia. Ten wewnętrzny

przymus czerpał swoją moc z wiary w prawo moralne, któremu sprzeniewierzyć się nie było wolno pod groźbą moralnej samozagłady. Wiara w istnienie powszechnego prawa moralnego, wyższego nad wszelkie kodeksy i nie negocjowalnego, była niewątpliwie częścią spuścizny purytanizmu. W westernie pozbawiono ją już sztafażu religijnego, ale ujawniała się przez atmosferę moralnej bezkompromisowości, podobną do tej, jaka cechowała postawę purytańską.

Dochodzimy tu zatem do drugiego powodu atrakcyjności westernu. Obok marzenia o świecie maksymalnie przestronnym, realizował on inne wielkie marzenie człowieka: o świecie maksymalnie uporządkowanym moralnie, gdzie wszelkie decyzje wypływają wprost z instynktu etycznego jednostki. Poddanie człowieka przymusowi prawa moralnego bywa jednak uciążliwe, pozostawienie zaś go w świecie maksymalnej wolności — ryzykowne. Urok westernu polegał na tym, że zdołał oba te elementy scalić i zawrzeć w jednej rzeczywistości. W ten sposób spełniało się pragnienie człowieka, by być jednocześnie zewnętrznie nieskrępowanym i wewnętrznie związanym prawem moralnym. Warto zaznaczyć, że podobne połączenie nie jest wyłącznie domeną amerykańską. Spotykamy je na przykład w twórczości wyrażającej doświadczenie morza u Conrada czy doświadczenie przestrzni u Saint-Exupéry'ego. Są to jednak dzieła wysoce zindywidualizowane i przez swą filozoficzną uniwersalność trudno dające się reprodukcować w formach kultury popularnej. Western wyróżniał się tym, iż dysponował historyczną konkretnością, prostą w odbiorze, jakiej nie miały powieściowe traktaty moralne rozgrywające się na morzu czy nad ziemią.

Owa historyczna konkretność to trzeci powód popularności opowieści z Dzikiego Zachodu. Przedstawiały one ważny dla najnowszych dziejów świata fakt zakładania i krzepnięcia cywilizacji amerykańskiej. Walka o rządy prawa w miasteczkach Pogranicza, zasiedlanie nowych terenów, konflikty z Indianami, pojawianie się lokalnych szkół, gazet i instytucji politycznych, a więc stałe tematy fabularne westernów, tworzyły zmitologizowaną, ale w jakimś istotnym sensie prawdziwą wersję początków Ameryki i uzyskiwania przez nią własnej tożsamości. Oczywiście, każdy naród posiada tego rodzaju wersję własnych narodzin, ale żaden nie potrafił jej w takim zakresie spopularyzować. Najprościej wytłumaczyć to można faktem, iż zakładanie starych społeczeństw miało miejsce na tyle dawno, że poza ich obszarem nie

wywołuje ono dzisiaj uczucia identyfikacji z rzeczywistością, którą w stopniu jaskrawym charakteryzowała się odmienną obyczajowością i posiadała niemożliwą do naśladowania mentalność. Asymilacja Normanów z miejscową ludnością po bitwie pod Hastings czy powstawanie absolutnej monarchii we Francji nie mogą więc z naturalnych powodów stać się w naszym wieku tematem, który zaważadnaby wyobraźnię masową połowy globu. Ale ważniejszy od dystansu historycznego jest dystans intelektualny. Tworzenie Ameryki dokonało się bowiem w imię ideałów, które nadal są żywe i stanowią przedmiot aspiracji innych społeczeństw, ideałów takich jak wolność jednostki, swobody obywatelskie, wolność prasy, wyznania itd. Jeżeli ponadto owe wolności połączone są z odwieczną wiarą w powszechne prawo moralne, to historyczny akt zakładania takiego społeczeństwa gorować będzie zawsze siłą atrakcyjności nad nieaktualnymi pod tym względem romansami historycznymi w rodzaju *Trzech muszkieterów* czy nawet najbardziej udanymi filmowymi adaptacjami powieści Waltera Scotta, które mogą czarować kolorytem epoki i napięciem fabularnym, ale nie odnoszą się do żywego, powszechnego doświadczenia historycznego.

Amerykanie nie są oczywiście jedynym społeczeństwem, które zaistniało w epoce nowożytnej i nadal współuczestniczy w doświadczeniu współczesności. Są oni jednak jedyną społecznością, która osiągnęła spektakularny sukces jako-byt polityczny, a sukces ten da się wywieść bezpośrednio z samego aktu założenia. Gdy spotykamy się ze zmitologizowanymi obrazami, literackimi bądź filmowymi, historycznych początków innych narodów również nowoczesnych, ale o dużo mniejszych sukcesach, nieuchronną reakcją bywa podejrzenie, że mamy do czynienia z samochwalstwem czy wręcz z doraźną i sterowaną propagandą. W przypadku Ameryki podejrzenie takie jest mniejsze, bo przekonanie o jej sukcesie ma ciągle charakter powszechny — mimo rozmaitych prób dyskredytacji. Jeżeli więc oglądaliśmy w westernie zwycięską walkę szeryfa o rządy prawa w miasteczku na Zachodzie, to byliśmy skłonni uznać taki obraz za wiarygodny, bo wiedzieliśmy, że Ameryka stała się krajem praworządnym. To samo dotyczyło innych zjawisk, takich jak zakładanie miast, tworzenie szkół, obrona własności prywatnej, itd. Sympatia dla westernu była więc w dużym stopniu podyktowana sympatią dla Ameryki jako społeczeństwa — jedynego społeczeństwa powstałego w ostatnich

wiekach, któremu się powiodło. Było to jakby sekundowanie stronie, która wyznaje bliskie nam wartości, a o której wiemy skądinąd, że zwycięży.

Kryzys westernu rozpoczął się w momencie, gdy treści, które decydowały o jego atrakcyjności i sile, zostały podane w wątpliwość. Odrzucono więc ideę amerykańskiej przestrzeni, przekreślono westernową etykę oraz zakwestionowano trafność zawartego w westernie opisu aktu założenia amerykańskiego społeczeństwa. Proces dezintegracji można obserwować w utworach powstałych pod koniec lat sześćdziesiątych, a więc w okresie, kiedy sporo mówiono o tak zwanym antywesternie, widząc w nim nadzieję na odnowę gatunku. Wszystko wskazuje jednak na to, że zamiast ponownych narodzin mieliśmy wtedy do czynienia z pogrzebem. Niewielu zdawało sobie z tego sprawę — i nic dziwnego. Powstało bowiem w tym czasie kilka dzieł o znacznej wartości artystycznej i nikt nie mógł przypuścić, że wybitni ich twórcy — tacy jak Sam Peckinpah i Arthur Penn — zamiast wyznaczać gatunkowi nowe szlaki, skazują go na zagładę.

Filmy tego okresu pokazują wyraźnie nową formułę światopoglądową, jaką reżyserzy i scenarzyści wprowadzili do gatunku. Był nią historyzm, czyli przekonanie, że wszystko podlega historycznym przemianom, które w zasadniczy sposób zmieniają człowieka i jego otoczenie. Do tej pory western takiego punktu widzenia nie przyjmował, gdyż przedstawiał nieczuły na przemiany świat stałych sytuacji moralnych oraz aktualnie żywy sens początku Ameryki. W nowej wersji zniknął motyw ponadczasowości, a zastąpił go motyw przemijania, wizja początku zaś została wyparta przez wizję końca. W konsekwencji historyzm w westernie podważył ideę amerykańskiej wyjątkowości, a w opróżnione przez nią miejsce wprowadził jedyne treści, które logice historyzmu się opierały. Były to aktualnie popularne poglądy, mody ideologiczne, najświeższe fascynacje intelektualne i wszystko, co było na tyle nowe, że nie mogło jeszcze paść ofiarą reguły powszechnej anachronizacji. Western powoli oddalał się od pierwotnej rzeczywistości, istniejącej poza historyczną chronologią, a zaczął coraz bardziej i coraz świadomiej pełnić funkcje bieżące.

Odwrócenie się od hipotezy Turnera było widoczne w samym ujęciu fabularnym, które cechowało nowy western. Większość utworów rozgrywała się w okresie przejściowym między heroicznymi

czasami Dzikiego Zachodu, a współczesnością, co tym mocniej podkreślało nieuchronność przemian. Głównym tematem nie było już więc specyficzne doświadczenie amerykańskie, ale uniwersalna prawidłowość — typowa, jak uważano, dla całego świata — polegająca na rosnącej technologizacji i biurokratyzacji życia. Na westernowy styl życia nie było już miejsca w nowych czasach. Cable Hogue z filmu Peckinpaha ginął pod kołami samochodu, Pat Garret zaś z innego utworu tego reżysera zmienił się w zwykłego urzędnika, manipulowanego przez nowoczesne instytucje. Co więcej, doświadczenie czasu nie tylko wyparło w nowym westernie doświadczenie przestrzeni, ale pojawiła się sugestia, że przestrzeń już nie odgrywa historycznie doniosłej roli w Ameryce.

Świat dawnego westernu, dający każdemu nieskończone możliwości azylu na obszarach Pogranicza, uległ gwałtownemu zamknięciu. Zachód, a pośrednio Ameryka stały się ciasne, wręcz duszne, co miało kłaść ostateczny kres fizycznym warunkom indywidualnej wolności, jakie obrazowały stare filmy mistrzów Hollywoodu. Tak było zresztą nie tylko w westernach, ale i w innych amerykańskich filmach tego okresu. W *Locie nad kukulczym gniazdem* Formana występował Indianin (a więc potomek postaci westernowych), który będąc całkowicie normalny spędza wiele lat w zakładzie dla umysłowo chorych i nie próbuje ucieczki, bo, jak twierdzi, w Ameryce byłaby ona skazana na niepowodzenie. W westernie *Butch Cassidy i Sundance Kid* bohaterowie skłóceni z prawem muszą uciekać aż do Boliwii, by szukać schronienia (którego, dodajmy, tam też nie znajdują). W filmach *Był tu Willie Boy* oraz *Pat Garret i Billy Kid* ścigani bohaterowie giną na końcu bez walki, bo świat wokół nich skurczył się na tyle, że stali się osaczonymi ofiarami, których indywidualny wysiłek stracił sens. Do westernu przeniknęła tonacja pesymistyczna proweniencji europejskiej — idea, że obszar wolnego działania jednostki jest coraz mniejszy i że ziemia obiecana, nie jako punkt w przyszłości, ale jako miejsce na ziemi i cel życia, już nie istnieje. Westerny nie aprobowały tego stanu rzeczy — stara sympatia dla bezkresu Pogranicza nie umarła wszak bez reszty — ale dawała się w nich odczuć rezygnacja, a nawet, co już zupełnie przypomina mentalność europejską, przekonanie o nieuchronności historycznych przemian. Umierający stary szeryf w pięknej scenie filmu *Pat Garret i Billy Kid* wzbudzał sympatię reżysera i widza, ale patos sceny brał się nie stąd, że szeryf oddawał

życie za bezwzględne zasady kodeksu moralnego (jak zdarzało się w licznych westernach czasów wcześniejszych), ale z historycznej nieuchronności jego śmierci. Zastąpienie konieczności moralnej historyczną było w dawnych westernach nie do wyobrażenia.

Prawo moralne — drugi ważny fundament filmowych opowieści z Dzikiego Zachodu — na którego straży stał western — również uległ erozyjnemu wpływowi historyzmu. Nie istniało ono już w literaturze tego okresu, inspirowanej aktualnościami z Europy i deprecjonującej wartości obiektywne w imię egzystencjalnej autentyczności. Western klasyczny był nie do pogodzenia z tą nową tendencją, gdyż wywodził się on jeszcze ze starej wiary w harmonię jednostkowego i ogólnego porządku moralnego. Gdy pochodząca ze współczesnej filozofii i sztuki koncepcja zaczęła przenikać do kultury masowej, funkcjonowała ona najczęściej w taki sposób, iż rozgrzeszała rozmaite, mniej lub bardziej pikantne sposoby wyzwalania się z krępujących norm i rygorów. Takie normy i rygory, jak twierdzono, są jedynie funkcją epoki i winny ustąpić miejsca pełniejszej ekspresji jednostkowej. W świecie tradycyjnego westernu, mimo jego przestronności, panowała zbyt duża dyscyplina zasad, by spełnienie tego celu było możliwe; z kolei w nowych filmach przestronność uległa gwałtownemu ograniczeniu, co tym bardziej ów świat dyskredytowało. Rozpowszechnienie się poglądu o anachronizmie bezwzględnego prawa moralnego postawiło więc western w sytuacji niezwykle trudnej. Rozwiązaniem najprostszym było zrezygnowanie z tego wątku i sprowadzenie opowieści z Dzikiego Zachodu do zapisu czystych zachowań ludzkich w sytuacji całkowitego braku prawa i etyki. Taka mniej więcej była formuła spaghetti-westernów, których wpływ w Ameryce, z początku niewielki, zaczął wyraźnie rosnać. Praktykowanym rozwiązaniem było też połączenie westernu z innym gatunkiem filmowym, na przykład z horrorem czy filmem samurajskim, co stanowiło kolejny dowód na to, że on sam przestał znajdować dla siebie uzasadnienie.

Istniały też jednak próby tworzenia westernów, które zakładałyby akceptację historyzmu i nowe spojrzenie na moralność. Najbardziej wymowny był tu film Peckinpaha *Dzika banda*, krwawa opowieść o ludziach, którzy niegdyś mogli stanowić wzorzec postawy westernowej, a których historia zmieniła w bandytów. Ten ponury western rozgrywał się w początkach naszego wieku i przedstawiał dzieje dwóch

wrogich oddziałów, których do przemocy i rabunku pchał nie tyle motyw zysku, ile beznadziejne pragnienie odwrócenia losu i chęć powrotu do starych czasów. Znaczenie tego filmu polegało na tym, że wyznaczał on punkt graniczny w rozwoju gatunku, poza którym musiałby on albo ulec likwidacji, albo zdradzić sam siebie. Jeżeli bowiem uznamy, że ethos westernowy może stać się w wyniku przemian dziejowych zbrodniczy, to tym samym odbieramy rację jego formom wcześniejszym, w których od tej pory będziemy widzieć ziarno przyszłych przewinień. Jeżeli zaś nie potępimy bohaterów *Dzikiej bandy* i postaramy się usprawiedliwić ich postawę jako rozpacziwą obronę własnej autentyczności, to stajemy niebezpiecznie blisko poglądu, iż ocena zabójstwa nie wypływa z ogólnej zasady, lecz winna uwzględniać u zabójcy wierność samemu sobie. Film, który przyjąłby takie założenie, byłby jawnym zaprzeczeniem bezwzględnej moralności stanowiącej podstawowy kanon westernu. Pojawienie się podobnego wątku nie jest wcale wykluczone, gdyż wystąpił on w ewolucji innych gatunków filmowych. Na przykład film gangsterski, który w swoich początkach był wierny etycznemu absolutyzmowi, w wersjach późniejszych (na przykład w *Bonnie i Clyde* Penna) pozwalał widzieć w zbrodni urokliwą ekspresję osobowości bandyty.

Trzeci motyw westernu — odwołanie się do żywotności aktu zakładania społeczeństwa amerykańskiego — również poddał się historyzmowi. Twórcy nowych westernów nie żywili sympatii dla mitu początku i mądrości aktu założenia. Nie chodziło im przy tym wcale o dotarcie do prawdy historycznej; wszak western nie jest najlepszym tego środkiem, a nowe filmy nie były prawdziwsze od starych. Chodziło raczej o to, że zrywając z mitologią Zachodu reżyserzy zastąpili ją nie prawdą, lecz aktualną ideologią. Westerny robiono lub interpretowano jako bezpośredni atak na aktualną 'rzeczywistość', oskarżając ją o rasizm, nietolerancję i inne grzechy wymieniane w typowym zestawie popularnego antyamerykanizmu. Nawet *Dzika banda* miała wyrażać ducha roku 1968 — roku zabójstwa Roberta Kennedy'ego, Martina Luthera Kinga, przemocy w Chicago, itd. Ulubionym chwytem stała się demitologizacja bądź demistyfikacja zdarzeń i postaci spopularyzowanych przez klasyczny western. Na przykład rewolwerowiec Wild Bill Hickcock, który w starym filmie de Mille'a *The Plainsman* (gdzie grał go Gary Cooper) był bohaterem okresu kolonizacji, w *Małym wielkim człowieku* Penna został przed-

stawiony jako strzelający na oślep szaleniec, najprawdopodobniej symbolizujący, w myśl popularnego w tym okresie poglądu, szaleństwo amerykańskiego ducha przemocy. Z kolei partnerka Hickocka, Calamity Jane, która w rzeczywistości była — jeżeli wierzyć relacji znającej ją osobiście babki Peckinpaha, powtórzonej następnie przez reżysera — „starą śmierdzącą pijaczką”, jawiła się w dawnych wcieleniach jako osoba nieokrzesaana, lecz w gruncie rzeczy uległa i sentymentalna; natomiast w jednym z niedawnych westernów przemieniła się ona, na fali ideologii feministycznej, w antenatkę ruchu kobiet, (Wild Bill Hickock zaś w typowego męskiego szowinistę), zgodnie z obowiązującym w tej ideologii poglądem, że dzieje Ameryki mogą być wyjaśnione jako proces walki kobiet o wyzwolenie.

Od momentu erupcji radykalizmu w połowie lat sześćdziesiątych nie było ideologii, której nie starano by się wpisać w fabułę westernową. Oprócz feminizmu w filmach o Dzikim Zachodzie odzywały się echa pacyfizmu, etniczizmu, walki klas, walki ras, itd. Innymi słowy, próbowano uaktualnić western przez wzbogacenie go o najnowsze sposoby interpretowania społeczeństwa i historii. Ale zabieg ten nie udał się i udać się nie mógł. Schematyzm klasycznego westernu dlatego był przyjmowany, że łączył się z konkretną zbiorową mitologią, a ponadto ilustrował uniwersalny konflikt dobra i zła. Oddanie go zaś na usługi ideologii odbierało mu tę pierwotną szlachetną naiwność, zamykając go jednocześnie w nowym schematyzmie, za którym nie stała już żadna konkretna mitologia ani żadna uniwersalna symbolika. Schematyzm ideologii jest nie mniej irytujący i wulgarny niż fabuła kiego westernu, a połączony ze schematyzmem westernowym musi wydać się nieznośny. Walka klas i problem walki o władzę w Dodge City nie mają ze sobą nic wspólnego, a każda próba nałożenia ich na siebie ośmieszy jedno i drugie. Jeżeli bowiem ktoś chce zmieniać świat w myśl wskazówek dostarczanych przez teorię walki klas i wykorzystuje do tego celu western, to należy wątpić w jego walory intelektualne. Jeżeli z kolei ktoś chce ożywić western przez nadanie mu cech socrealistycznych, to mała jest nadzieja, że zaplanowane przedsięwzięcie się powiedzie. To samo dotyczy każdej ideologii.

Jakie ogólniejsze wnioski można wyciągnąć z ewolucji i zmierzchu filmowych opowieści o Dzikim Zachodzie? Odpowiedź nie jest łatwa, bo western stanowi zjawisko zbyt marginalne w całości kultury

amerykańskiej, by dopatrywać się w jego kryzysie symptomów kryzy su szerszego. Tym niemniej pewne częściowe konkluzje i uogólnienia narzucają się nieodparcie. Nie wydaje się więc sprawą błahą, że z kultury masowej zniknął jedyny gatunek, który miał bezpośredni związek z amerykańskim doświadczeniem historycznym i dotyczył narodowej tożsamości. To, co zajęło jego miejsce — opowieści sensacyjne i *science-fiction* — nie pozostawało już w żadnym oczywistym związku z tradycją zbiorową, będąc animowane głównie regułami gatunku i względami atrakcyjności. Nastąpiło częściowe zubożenie społecznej wyobraźni, gdyż została ona odcięta od ważnego źródła realnego doświadczenia, a to w efekcie skazało kulturę masową na odrealniony świat czystej przygody czy futurologicznych fantazji. Co gorsze, nie tylko zerwano nić łączącą ją z tym źródłem, ale rozpowszechniono pogląd, iż źródło takie jest bezwartościowe, bo zmienność historyczna unieważniła dawne wartości i ideały. Twórcy antywesternu, ulegając pokusie historyzmu i jego regule nieuchronnej anachronizacji, dokonali więc podwójnego zniszczenia: odebrali westernom prawo do reprezentowania amerykańskiej historii oraz pośrednio wyeliminowali z kultury masowej społeczne sentymenty wyrastające ze związków z przeszłością. „Amerykańska wyjątkowość”, choćby w wersji uproszczonej i popularnej, przestała być towarem produkowanym w Ameryce. Nawrót konserwatywnych sentymentów, który obserwujemy w tym kraju od kilkunastu lat, nie objął jak dotąd westernu i znalazł mały odzew w kinie (i w ogóle w sztuce). Naiwność i anachroniczność, jakie przypisano westernowi, stały się na tyle przekonujące, że ani publiczność, ani twórcy nie próbowali z nimi polemizować. Popularność filmów Spielberga dowodzi, że i jedni, i drudzy wolą taki rodzaj rozrywki, jaki ostentacyjnie dystansuje się od pokrewieństwa z ideą amerykańskiej wyjątkowości.

Klasyczny western był oczywiście naiwny, ale jego głębsze treści — nawet jeśli dystans między nimi a konkretną intrygą był znaczny — nie zasługują na lekceważenie. To, co Amerykanie mieli w nim do zaoferowania — doświadczenie przestrzeni, prawo moralne i mądrość aktu założycielskiego — pozostaje nadal ważne i intrygujące. Z kolei głębsze treści, na podstawie których western pognębiono, nawet jeżeli w kilku utworach dały interesujący efekt artystyczny, wydają się dużo mniej zadowalające. Historyzm (w sensie tutaj zdefiniowanym) nie jest poważną propozycją światopoglądową, gdyż nie ma własnych warto-

ści: najczęściej sprowadza się do podważania wartości tradycyjnych w imię najświeższych, choć przemijających mód. Pozorna naiwność westernu brała się stąd, że wyrażał on zbiorowe, a więc schematyczne i proste sentymenty, podczas gdy pozorna dojrzałość antywesternu była wywołana jego bezpośrednimi intelektualnymi inspiracjami. Za westernem stały więc masowe odczucia, mity, marzenia; za antywesternem programy polityczne, książki, koncepcje intelektualne, poglądy wywodzące się z *campusów* uniwersyteckich. Paradoks polega na tym, że owe masowe odczucia, mity i marzenia zawierały pewne trafne intuicje o moralności i amerykańskim doświadczeniu, natomiast wywodząca się z bardziej wyrafinowanej sfery kulturowej krytyka westernu miała na sobie wyraźne piętno doraźności. Wystarczyło kilka lat, by ówczesne fascynacje ideologiczne straciły swoją moc i ustąpiły innym. Nasuwa się wniosek, że wbrew temu, co się zwykle sądzi, odrzucenie świata westernu nie świadczy o odwrócenie od infantylności, lecz właśnie o jej pojawieniu się, choć tym razem na wyższym poziomie kulturowym, który miał stać się platformą rozrachunku z westernową niedojrzałością. Zawsze wiele pisano o zgubnym wpływie kultury masowej na kulturę niższą, bardziej elitarną. Wydaje się, że przypadek westernu wskazuje na istnienie zależności odwrotnej — zgubnego wpływu kultury wyższej na kulturę masową.