

STANISŁAW GAŁKOWSKI

BARBARZYŃCY I OBYWATELE

MYŚLENIE POLITYCZNE WOBEC WARTOŚCI

WYDAWNICTWO KUL
LUBLIN 2012

Recenzent
prof. dr hab. Aleksander Bobko

Opracowanie komputerowe
Adam Niezbecki

Projekt okładki i stron tytułowych
Agnieszka Gawryszuk

© Copyright by Stanisław Galkowski, Lublin 2012

Publikacja książki została dofinansowana przez
Krakowską Akademię im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego

ISBN (Wydawnictwo KUL) 978-83-7702-489-8
ISBN (Oficyna Wydawnicza AFM) 978-83-7571-292-6

WYDAWCY

Wydawnictwo KUL
ul. Zbożowa 61, 20-827 Lublin
tel. 81 740-93-40, fax 81 740-93-50
e-mail: wydawnictwo@kul.lublin.pl
www.wydawnictwo.kul.lublin.pl

Krakowska Akademia
im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego
ul. Gustawa Herlinga-Grudzińskiego 1
30-705 Kraków
www.ka.edu.pl

Druk i oprawa: elpil, ul. Artyleryjska 11, 08-110 Siedlce, e-mail: info@elpil.com.pl

SPIS TREŚCI

WSTĘP.....	9
ROZDZIAŁ I	
TEZA: POLISI OBYWATELE.....	19
Polityka	19
<i>Polityka i celowość ludzkiego działania</i>	20
Sfera prywatna i sfera publiczna.....	23
Obywatel i społeczeństwo obywatelskie	29
<i>Obywatel i zaufanie</i>	31
<i>Obywatelskość i podmiotowość</i>	34
ROZDZIAŁ II	
ANTYTEZA: BARBARZYŃSTWO.....	43
Kim jest barbarzyńca	44
<i>Barbarzyństwo jako zaprzeczenie naszej cywilizacji</i>	45
<i>Barbarzyństwo jako złe myślenie</i>	46
<i>Barbarzyństwo jako niszczyicielstwo i okrucieństwo</i>	48
<i>Barbarzyństwo jako stan antykultury</i>	49
Barbarzyńca wewnętrzny (<i>intra portas</i>)	54
<i>Konsument – „obywatel barbarzyńca”</i>	60
Barbarzyństwo i dowolność.....	65
ROZDZIAŁ III	
RELATYWIZM I DEMOKRACJA.....	69
Sofiści, postmodernizm i polityka	71
Czysta relacja	81
<i>Czysta polityka?</i>	86
<i>Czysta władza jako tron przyjemności</i>	93
Samotność prywatności	94

ROZDZIAŁ IV

FUNDAMENTALIZM	99
Dwa fundamentalizmy	99
<i>Fundamentalizm jako fanatyzm</i>	100
<i>Fundamentalizm jako szukanie prawdy</i>	106
Problem przejścia od idei do działania	107
<i>Zwykłe łajdactwo</i>	110
Fundamentalizm i totalitaryzm	114
Fanatyzm i filozofia	118
Fanatyzm jako ugruntowanie postawy totalitarnej	119
Kantyzm jako podłoże fanatyzmu?	121
<i>Utopia</i>	121
<i>Bezwzględność</i>	123
<i>Niekonsekwencja i roztropność -</i> <i>dwie strategie zabezpieczenia się przed fanatyzmem</i>	126

ROZDZIAŁ V

SUMIENIE OBYWATELA	131
Kultura obywatelska	132
Społeczeństwo diabłów i dylemat dóbr publicznych	134
Sumienie i społeczeństwo	139
<i>Relatywizm i oportunizm</i>	140
<i>Co groźniejsze?</i>	142
Autonomia sumienia	144
<i>Moralność bez polityki czy polityka bez moralności?</i>	147
<i>Liberum veto</i>	149
<i>Sprzeciw (prywatnego) sumienia</i> <i>i nieposłuszeństwo obywatelskie</i>	154
Podsumowanie	161

ROZDZIAŁ VI

VOX POPULI CELE SPOŁECZNE	163
Populizmy	166
<i>Populizm sofistyczny</i>	166
<i>Populizm arystokratyczny</i>	167
<i>Populizm postmodernistyczny</i>	169
Technokracja	172
<i>Technokratyzm i demokracja</i>	174
<i>Technokratyzm i rządy totalitarne</i>	178
<i>Technokracja i populizm</i>	179

<i>Technokracja i demagogia</i>	180
<i>Technokraci – nowa arystokracja</i>	183
Demagogia i demokracja	185
<i>Polityk i tłum</i>	185
<i>Tłum permanentny</i>	188
<i>Demagogia a problem odpowiedzialności</i>	189
<i>Populizm i prawda</i>	190
Podsumowanie	192
ROZDZIAŁ VII	
SYNTEZA: EDUKACJA OBYWATELI	195
Ponury cień Platona	196
Wychowanie i neutralność światopoglądowa państwa.....	200
Polityka jako wychowanie	203
<i>Teoria polityczna jest wychowaniem</i>	203
<i>Polityka jest wychowaniem</i>	206
Edukacja jako przedmiot troski polityka	211
<i>Argument emerycki</i>	212
<i>Jeszcze nie obywatele</i>	214
<i>Jeszcze nie obywatele i przyszłe społeczeństwo</i>	217
Edukacja polityczna	*... 218
<i>Konieczność edukacji</i>	219
<i>Rozum czy empatia?</i>	226
Dzieci i obywatele	227
<i>Dojrzałość jako problem polityczny</i>	228
<i>Antypedagogika</i>	229
<i>Pełnoletność</i>	231
<i>Władza rodzicielska i władza państwowa</i>	232
Podsumowanie	236
ZAKOŃCZENIE: POLITYKA I CZAS	239
BIBLIOGRAFIA	243
THE BARBARIANS AND THE CITIZENS. VALUES IN POLITICAL THINKING. SUMMARY	257
INDEKS OSOBOWY.....	261

WSTĘP

Niewątpliwie i rodzina, i państwo winny stanowić jedność, lecz przecież nie bezwzględna. Jeśli bowiem państwo pójdzie za daleko w kierunku jedności, to może przestać istnieć albo też będzie wprowadzie istnieć, ale będąc blisko tego stanu, w którym przestaje być państwem, będzie gorszym państwem. Jest to tak, jakby ktoś symfonię przekształcił na monotonię, a rytm zamienił w takt pojedynczy.

Arystoteles, *Polityka*

Żyjemy w czasach, gdy (publiczne) mówienie, co jest dobre, uchodzi za coś niewłaściwego.

„Zdumiewa więc to, że stworzyliśmy demokrację przedstawicielską – dokonując nieomal cudu: czegoś, co jeszcze Rousseau uważał za niemożliwe – bez wsparcia wartości. Pionowej strukturze demokracji na dużą skalę nie towarzyszy harmonizujący z nią ideał, zaś dostępne ideały mogą być nagie – jak odkryliśmy na nowo w latach sześćdziesiątych – przekształcone w krzyk przeciw demokracji przedstawicielskiej. Krótko mówiąc, pionowy wymiar demokracji pozostaje dziś bez ideału”¹.

Ten brak ideału nie jest jednak czymś przypadkowym, lecz – przynajmniej częściowo – stanowi zamierzoną próbę spełnienia liberalnej zasady neutralności państwa, z której wynika postulat „wstrzemięźliwości konwersacyjnej”, czyli

¹ Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski, D. Grinberg, PWN, Warszawa 1994, s. 209; por. również Richard E. Flathman, *The Public Interest. An Essay Concerning the Normative Discourse of Politics*, J. Wiley and Sons Inc., New York-London-Sydney 1966.

„unikania niepotrzebnych dyskusji, sporów czy katastrofalnych dla wspólnoty konfliktów ideologicznych. [...] Jednym ze sposobów rozwiązywania konfliktów jest przecież ich unikanie, czy niepodnoszenie kwestii nadmiernie drażliwych”².

Jest to przyczyna, dla której współczesny dyskurs polityczny unika problematyki wartości, spycha je na peryferie, rubieże demokracji jako problemy najtrudniej poddające się konsensusowi społecznemu. Zasada niepodjęcia w publicznym dyskursie problemów drażliwych i kontrowersyjnych, co do których trudno liczyć na powszechny konsensus, ma niewątpliwie wiele zalet w życiu politycznym, lecz są to raczej korzyści doraźne. Oznacza to, że zapewne słuszne jest przekonanie, iż nie należy podejmować debaty parlamentarnej w sprawie, w której z góry wiadomo, iż niemożliwe jest osiągnięcie politycznego kompromisu, gdyż bardzo dzieli zbyt duże grupy społeczne. Jednak nie dopuszczając do dyskusji, de facto uniemożliwiamy przekształcenie zbrojnego rozejmu w trwałe porozumienie. Krótkotrwały społeczny kompromis niewątpliwie można zbudować na świadomym przemykaniu oczu na rozbieżności, niemniej jednak realizowanie wspólnych projektów o charakterze długoterminowym musi opierać się na trwałym uznaniu pewnych wspólnych wartości.

Wstrzemięźliwość konwersacyjna, zgodnie z zamierzeniami osób propagujących ten sposób rozwiązywania konfliktów, stanowić ma element swoistego „odczarowania polityki”³, to znaczy pozbawienia jej elementów nieracjonalnych i problemów nierozstrzygalnych, a więc takich, których istnienie utrudnia osiągnięcie konsensusu społecznego. Ma więc ułatwić prowadzenie polityki. Skutki takiego podejścia są jednak, wbrew intencji osób je głoszących, antypolityczne. Programowy brak dyskusji publicznych o wartościach, a więc tym samym o celach społecznych, siłą rzeczy prowadzi do stanu, w którym pozostaną one niedookreślone. W tej sytuacji ewentualny kompromis może dotyczyć osób już do niego przekonanych, natomiast niejasny pozostaje sposób, w jaki moglibyśmy włączać nowe osoby do naszej wspólnoty politycznej. Obrońcy tej zasady podnoszą wprawdzie argument, że zasada wstrzemięźliwości konwersacyjnej dotyczy tylko dyskusji publicznych (a ściślej mówiąc, politycznych), mających na celu wprowadzenie nowych reguł, które potem miałyby być egzekwowane za pomocą aparatu państwowego, natomiast poza tym wyjątkiem panuje oczywiście pełna wolność dyskusji i używanych argumentów. Zastrzeżenie takie jednak właściwie nic nie zmienia, gdyż oznacza ono wolność dyskusji pod warunkiem, iż nie będziemy próbowali wprowadzić w życie jej wniosków, co w oczywisty sposób ogranicza jej użyteczność polityczną.

² Paweł Śpiewak, *Obietnice demokracji*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004, s. 53; por. również Bruce Ackerman, *Why Dialogue?*, „Journal of Philosophy” 1989, nr 1 (86), s. 16.

³ Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press Cambridge, Massachusetts 1966, s. 90.

Potrzebujemy więc myślenia o polityce formułowanego publicznie i poddanego przez to pewnej intersubiektywnej kontroli, ponieważ jedynie w ten sposób będziemy mogli nie tylko osiągnąć kompromis społeczny, ale również uzasadnić nasze przekonanie, iż kompromis jest pewną wartością, do której należy dążyć. Jednocześnie tylko odwołując się do myślenia politycznego, można określić granice kompromisu. Namysł nad polityką nie może jednak mieć charakteru wyłącznie instrumentalno-uitylitarne-go, dotyczącego doboru środków osiągania zamierzonych celów, lecz powinien również (a może nawet przede wszystkim) obejmować zagadnienie samych celów, siłą rzeczy musi więc odwoływać się do problematyki wartości.

„Termin «myślenie polityczne» nie ma precyzyjnej, powszechnie uzgodnionej definicji. Używa się go w celu opisu tych procesów myślowych, które dotyczą określonej sfery życia społecznego – przedmiotów i zjawisk politycznych. Do przedmiotów politycznych w szerokim sensie tego słowa zaliczani bywają politycy lub osoby w jakiś sposób w politykę zaangażowane [...], instytucje związane ze sprawowaniem władzy [...], organizacje pretendujące do sprawowania władzy lub wywierania na nią wpływu. ~~W~~Ważmy pod uwagę, że sam obserwator może decydować o tym, kogo i co uznaje za obiekt polityczny”⁴.

Myślenie polityczne łączy w sobie poziom przedmiotowy i metaprzecmiotowy: tworzenie polityki i refleksji nad nią. Chodzi tu jednak nie o każde myślenie o polityce, lecz raczej o myślenie w kategoriach politycznych. W jego zakres wchodzi nie tylko racjonalna próba określenia, czym jest polityka, jakie jest jej miejsce w życiu człowieka i jakie jest miejsce człowieka w polityce, lecz obejmuje również analizę i uzasadnienie założonych celów politycznych oraz zagadnienia związane z ich praktyczną realizacją. Myślenie polityczne ma niewątpliwie charakter zbliżony do filozofii polityki, jednakże nie ograniczając się do warsztatowych ograniczeń tej dyscypliny, szeroko odwołuje się do dorobku innych nauk, przede wszystkim społecznych, takich jak socjologia i psychologia społeczna. Jest to zatem kategoria szersza zarówno od teorii polityki, jak i od filozofii społeczno-politycznej. Jeśli jest to filozofia, to raczej w sapiencjalnym starożytno-scholastycznym znaczeniu przewodniczki życia.

Myślenie polityczne tym różni się od „zwykłego” myślenia, że na pierwszy plan wysuwa wspólnotę. Nie oznacza to jeszcze uznania jej pierwotności w sensie ontycznym czy pierwszeństwa w sensie moralnym⁵, chodzi tylko o to, że w my-

⁴ Janusz Reykowski, *Myślenie polityczne*, w: *Podstawy psychologii politycznej*, red. K. Skarżyńska, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2002, s. 110.

⁵ Niektórzy myśliciele, podkreślając zbiorowy aspekt myślenia politycznego, twierdzą wręcz, że istnieją rozumne i racjonalne podmioty zbiorowe posługujące się rozumem

śleniu politycznym wspólnota jest podstawową kategorią, która się posługujemy. Myślenie polityczne polega na odnoszeniu wszystkiego do życia publicznego i życia wspólnoty. Nie jest to oczywiście idea nowa. Jak pisał Jacek Woroniecki:

„Dawni moralisci nie oddzielali tak ściśle socjologii od etyki; oni nie traktowali socjologii jako jakiegoś dodatku czy też uzupełnienia etyki indywidualnej, ale widzieli w niej jedno z istotnych zagadnień etyki, organicznie związane z całokształtem życia moralnego. Dla nich etyka społeczna nie była tylko rozdziałem etyki ogólnej, ale raczej ramami, w których należy badać etykę indywidualną; w ich pojmowaniu sprawy prędeż można by uważać etykę indywidualną za część składową etyki społecznej, a nie odwrotnie”⁶.

Granice zastosowania tego typu myślenia wyznacza pierwszeństwo wspólnoty. Tam gdzie nie ma potrzeby odnoszenia naszego zachowania, naszych decyzji do życia innych osób, kończy się polityka. Ta wspólnotowość nakłada pewne ograniczenia na myślenie polityczne jako związane z działaniem: musi ono łączyć w sobie dwa elementy bardzo trudne do pogodzenia. Z jednej strony – jako nastawione na cel – powinno zawierać w sobie element pragmatyczno-efektywnościowy, a więc w ocenie działań winno brać pod uwagę przede wszystkim ich realne skutki. Z drugiej jednak strony – ponieważ stoimy przed koniecznością nieustannych wyborów spośród wielu konkurencyjnych i często wzajemnie się wykluczających celów naszej działalności – myślenie polityczne powinno zawsze uwzględniać wymiar aksjologiczny, gdyż tylko odwołanie się do wartości pozwoli uzasadnić nasze preferencje w tym zakresie. Teoretycznie wprawdzie można próbować konstruować procedurę wyboru „neutralną wobec wartości”, opartą na przykład na losowaniu, podobnie jak to działo się w starożytnych Atenach. Jednak przyjęcie takiego rozwiązania byłoby, po pierwsze, odrzuceniem wymiaru pragmatycznego polityki, a po drugie, wybór takiej procedury też jest wyborem, za którym stoją pewne wartości – w tym wypadku byłoby to równoznaczne z uznaniem, że „neutralność wobec wartości” sama jest wartością, i to najwyższą spośród wszystkich wartości społecznych.

Wprawdzie w życiu prywatnym możemy uznać, że „nam jest wszystko jedno” i biernie poddać się fali zdarzeń, jednak w życiu publicznym obywatel powinien nie

politycznym, co może z kolei prowadzić do przekonania, że taki podmiot zbiorowy ma quasi-substancjalny charakter, że tworzy jakąś intersubiektywną wspólnotę, która ma być podmiotem nowego myślenia: „Myślenie staje się «wspólną sprawą», podmiot ustępuje z zajmowanego dotąd centralnego miejsca na rzecz jakiejś, na razie bliżej niedookreślonej, formy intersubiektywności” (Aleksander Bobko, *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Uniwersytet Rzeszowski, Kraków–Uzeszów 2007, s. 346).

⁶ Jacek Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, UW KUL, Lublin 1986, s. 28-29.

tylko dokonać wyboru, ale też brać na siebie odpowiedzialność za niego. Częścią tej odpowiedzialności jest również niepoprzestawanie na zwykłym: „tego chcę, a tego nie chcę”, lecz racjonalne uzasadnienie tego wyboru. Tylko przedstawianie rozumnych racji pozwala na odbycie debaty o sprawach publicznych, a w konsekwencji na osiągnięcie porozumienia i kompromisu w kwestii wspólnych działań.

Osobne zagadnienie zawarte jest w pytaniu, czy w ogóle jest możliwe połączenie w jedną teoretycznie spójną całość dwóch tak odmiennych perspektyw, jak perspektywy publiczna i prywatna. Próba odpowiedzi na to pytanie jest jednym z celów niniejszej pracy.

W ramach myślenia politycznego można wyróżnić dwa podejścia do przedmiotu takich rozważań. Pierwsze, obecne w tradycji europejskiej od czasów Platona, mówi nam, co powinniśmy zrobić. Polityka jest po prostu praktyczną implantacją w rzeczywistość ogólnej (przeważnie filozoficznej) wizji świata. W tym podejściu (niewątpliwie częściej spotykanym), wychodząc nie od samej polityki, ale – systemowo – od wcześniej przyjętej koncepcji człowieka i społeczeństwa, można próbować określać, czym jest (i czym być powinna) polityka w obrębie konkretnego systemu filozoficznego, i wyciągać wnioski odnośnie do tego procesu z przyjętych założeń systemowych. Przyjęta wizja rzeczywistości oraz koncepcja człowieka wskazują, czym jest polityka, jakie są jej cele i jakie środki do ich osiągnięcia są możliwe i dopuszczalne⁷.

W drugim podejściu (można by je powiązać z osobą Kanta) proponuje się następujący rodzaj rozumowania: jeżeli polityka jest faktem, to zadaniem wszelkiej racjonalnej refleksji nad nią jest wskazanie tych specyficznych elementów struktury świata, które umożliwiają jej realizację⁸. Myślenie polityczne samo wprawdzie nie rozstrzyga wielu kwestii, może jednak stanowić pewnego rodzaju legitymizację pewnych rozwiązań, wskazując na ich polityczne i społeczne konsekwencje⁹.

Polityka może więc być powiązana z myśleniem politycznym na dwa sposoby. W pierwszym ujęciu uważa się, że polityka wynika z teorii polityki i filozofii społeczno-politycznej w tym sensie, że jeżeli mamy już gotową wizję człowieka, społeczeństwa oraz polityki, a także wzajemnych relacji pomiędzy tymi elementami (nie jest w tym momencie ważne, skąd tezy te się wzięły i na jakiej podstawie je zaakceptowaliśmy), a następnie chcemy w sposób niesprzeczny z już przyjętymi twierdzeniami zająć się projektowaniem działania politycznego, to założenia te

⁷ Zob. Alexander Rainy Maclean Murray, *An Introduction to Political Philosophy*, Cohen and West Ltd., London 1953, s. 17.

⁸ Leslie Lipson, *The Great Issues of Politics, An Introduction to Political Science*, Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs 1965.

⁹ Podobne rozumowanie można przeprowadzić zresztą dla wszystkich dziedzin, w których praktyka i teoria przeplatają się, na przykład dla sfery edukacji i wychowania. Zob. Stanisław Gałkowski, *Rozwój i odpowiedzialność. Antropologiczne podstawy wychowania moralnego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.

z góry będą wykluczać pewne rozwiązania jako z nimi sprzeczne. Na przykład nie można pogodzić w jednym systemie twierdzeń o godności i autonomii jednostki ludzkiej z akceptacją komunizmu w wersji stalinowskiej czy narodowego socjalizmu.

Należy jednak zauważyć, że stosunkowo rzadko koncepcja człowieka i społeczeństwa opracowana jest w taki sposób, że dopuszcza tylko jedną wersję działania politycznego. Wielokrotnie politycy i politolodzy na podstawie tych samych założeń proponowali różne sposoby dotarcia do tego samego celu. Zdarza się też (jak na przykład w postmodernizmie), że pewna koncepcja człowieka i społeczeństwa dopuszcza różne, niesprowadzalne do siebie (czasami wręcz wykluczające się) koncepcje uprawiania polityki – przy czym obie odwołują się do tej samej wizji człowieka jako swojej podstawy.

Na sprawę relacji i wzajemnych powiązań interesujących nas dziedzin można spojrzeć również od drugiej strony – za punkt wyjścia przyjmując praktykę społeczno-polityczną. Każda polityka zakłada jakąś wizję społeczeństwa i relacji wewnątrzspołecznych (choć osoby uprawiające politykę przeważnie nie są tego świadome), którą trzeba zaakceptować, by sensownie wyjaśnić własne działania. W ten sposób teoria polityczna jest implikowana przez jakąś koncepcję teoretyczną. Rozumowanie to może też występować w słabszej postaci: jeżeli przyjęliśmy już za słuszną jakąś wersję działania politycznego, to w konsekwencji musimy odrzucić wszelkie koncepcje teoretyczne z nią sprzeczne.

Taka konsekwencja w myśleniu, zwłaszcza tam, gdzie nie mamy do czynienia z czystą teorią, czystą spekulacją intelektualną, lecz z myśleniem o charakterze praktycznym, zdarza się jednak stosunkowo rzadko. Przeważnie głoszona przez jakiegoś autora koncepcja polityki i życia społecznego nie wynika z przyjętych przez niego wcześniej „ogólnych założeń” filozoficznych lub też, patrząc na to zagadnienie z drugiej strony, wizja społeczeństwa i człowieka zakładana przez koncepcję polityczną różni się od tej głoszonej *expressis verbis*.

Śledzenie tego typu niekonsekwencji może ułatwić nam zrozumienie naszych praktyk politycznych, a w konsekwencji również pozwoli uniknąć wielu błędów w naszym działaniu.

* * *

Celem pracy jest spekulatywna weryfikacja przekonania leżącego u podłoża współczesnej myśli liberalnej, znajdującego swój najdoskonalszy wyraz w myśli Rawlsa¹⁰, że ani w dyskursie politycznym, ani w życiu publicznym nie ma potrzeby

¹⁰ „[...] w podstawowych kwestiach politycznych nigdy nie należy wprowadzać w obręb publicznego rozumu racji podanych wyraźnie w kategoriach rozległych doktryn” (John Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998, s. 337).

rozstrzygania sporów o charakterze moralnym, że możliwe jest wypracowanie czysto formalnych procedur pozwalających wyznaczyć sposoby poruszania się w przestrzeni publicznej, bez konieczności mówienia o dobru i złu.

Nie jest to jednak książka poświęcona zagadnieniom metaetycznym czy aksjologicznym, lecz zagadnieniom życia politycznego. Postawiony problem nie będzie rozwiązywany poprzez analizę statusu wartości, lecz poprzez wskazanie tych miejsc w ramach myślenia politycznego, w których wartości odgrywają podstawową rolę, to znaczy tam, gdzie rozstrzygnięcia polityczne zakładają (często nieświadomie) pewne rozwiązania moralne i aksjologiczne. Bardziej więc chodzi o pokazanie problemów niż o ich rozwikłanie.

Podczas przeprowadzanych analiz odwoływać się będę do zagadnień stanowiących zarówno główny nurt, jak i peryferie dyskursu publicznego. „Peryferie” oznaczają tutaj tematy przeważnie pomijane w refleksji nad życiem politycznym, gdyż albo są to problemy mające w powszechnym odczuciu charakter niepolityczny, jak na przykład kwestia wychowania, albo jak populizm czy totalitaryzm, są uważane za zagadnienia już rozstrzygnięte, to znaczy niebudzące kontrowersji filozoficznych (choć w dalszym ciągu stanowią oczywiście realne wyzwanie dla osób czynnie zajmujących się polityką). Jednak – jak będę się starał wykazać – uwzględnienie w myśleniu politycznym problematyki wartości pozwoli nam spojrzeć na wiele problemów społecznych i politycznych w sposób świeży i być może pomoże wskazać nowe aspekty w tych klasycznych już zagadnieniach.

Celowi pracy podporządkowana jest jej struktura. Pierwsze dwa rozdziały mają charakter wprowadzający. W pierwszym (Teza: *polis i obywatele*) doprecyzowuję pojęcie przestrzeni publicznej oraz wymagania, jakie życie społeczne stawia przed obywatelem.

„Pojęcie obywatela zakłada i oznacza, że postulat sprawnego rządu jest uzupełniony o postulat, czy wręcz wezwanie do udziału w zbiorowym namyśle i poczuciu wpływu jednostek na swoje otoczenie.

Idea demokracji pojęta czysto formalnie, nie wzbogacona ideą partycypacji, jest wątpliwej jakości. Dzieje się tak z wielu powodów. Przede wszystkim zanikają wszelkie cnoty polityczne i wspólne namietności, zaś atomizacja społeczna, rozbicie więzi społecznej doskonale wzmacnia proces zużywania kapitałów społecznych”¹¹.

Rozdział drugi (*Antyteza: barbarzyństwo*) analizuje stan barbarzyństwa jako antytezę całej naszej cywilizacji, a więc zarówno myślenia politycznego,

¹¹ Paweł Śpiewak, *Edukacja liberalna*, „Przegląd Polityczny. Pismo o Ideach” 2010, nr 10, s. 138.

jak i polityki pojmowanej jako rozumne działanie w przestrzeni publicznej. Barbarzyństwo jest stanem, przed którym ma nas chronić polityka. Wśród wielu też podzielanych przez gros myślicieli znajduje się przekonanie, że właśnie barbarzyństwo jest największym zagrożeniem życia społecznego jako całości i tym samym jest ono uzasadnieniem uprawiania polityki. Aczkolwiek trudno uzyskać zgodę co do pozytywnych celów polityki, można jednak osiągnąć w tej kwestii pewien konsensus, definiując ją nie poprzez to, do czego ma doprowadzić, ale poprzez to, przed czym ma nas uchronić. Polityka jest więc metodą uchronienia nas przed barbarzyństwem. Barbarzyńca jest przeciwieństwem – „negatywem” – obywatela, zrozumienie więc tego, czym się stać możemy, lecz czego się boimy, jest wstępem do zrozumienia, czym jesteśmy i stać się chcemy.

Następne dwa rozdziały (*Relatywizm i demokracja* oraz *Fundamentalizm*) poświęcone są możliwości dookreślenia oraz ugruntowania właściwych postaw obywatelskich. We współczesnych dyskusjach bardzo często pojawia się przekonanie, że głównym zagrożeniem współczesnej cywilizacji jest fundamentalizm, traktowany jako pochodna realizmu poznawczego. W rozdziałach tych poddano więc analizie polityczne i społeczne konsekwencje teoriopoznawczych rozstrzygnięć dotyczących możliwości osiągnięcia prawdy. Przedstawione zostały też różne modele wpływu, jaki ta problematyka może wywrzeć na ideologie oraz życie społeczne i polityczne, a także pokazano, że wbrew częstym opiniom fanatyzm i brak tolerancji nie muszą być ani koniecznym, ani bezpośrednim skutkiem szukania prawdy oraz że podobne negatywne postawy społeczne mogą znajdować gdzie indziej swoje uzasadnienie, na przykład w relatywizmie.

Rozdziały piąty i szósty (*Sumienie obywatela* oraz *Vox populi i cele społeczne*) koncentrują się na analizie problemów związanych z nieustającym przechodzeniem w naszym myśleniu politycznym od perspektywy jednostkowej do publicznej. Jak ujął to Werner Jaeger: „Nasza polityka jest polityką realistyczną, a nasza etyka etyką jednostkowego sumienia”¹². Próba uzgodnienia tych perspektyw jest jednym z trudniejszych wyzwań, jakie stają przed myśleniem politycznym. Prowadzi to do problemu roli sumienia oraz opinii publicznej w podejmowaniu decyzji politycznych. Rozdział piąty poświęcony jest analizie zagadnień związanych z wpływem jednostkowego sumienia na działalność polityczną. Rola ta jest różnie przedstawiana, w zależności od tego, czy uznaje się, że sumienie ma moc ustanawiania wartości, czy też, że jego akty polegają jedynie na poznawaniu dobra względem niego zewnętrznego. Funkcjonujące w obrębie kultury zachodniej przekonanie o prymacie naszego jednostkowego sumienia może mieć różne skutki w obrębie sfery publicznej. Może ono na przykład oznaczać zgodę na uprawnienie do *liberum veto* lub też jakiejś formy sprzeciwu obywatelskiego.

Uznanie zasady prymatu indywidualnego sumienia w dyskursie publicznym może jednak również prowadzić do fanatyzmu. Z kolei rezygnacja z zasady autonomii sumienia zwiększa prawdopodobieństwo oportunistycznego podporządkowania się władzy. Oba zjawiska są wyjątkowo groźne dla społeczeństw demokratycznych, gdyż stwarzają warunki do budowy państwa totalitarnego.

Jednym z większych wyzwań, jakie stoją przed współczesnymi społeczeństwami demokratycznymi, jest problem możliwości i sposobu włączenia w dyskurs polityczny oraz w demokratyczny proces podejmowania decyzji osób, które (niezależne od przyczyn) nie reprezentują postaw obywatelskich. Obecnie najpopularniejszymi zjawiskami politycznymi, które stanowią odpowiedź na funkcjonowanie licznych „barbarzyńców” w ramach naszych społeczeństw, są populizm oraz technokracja. Jak będę się jednak starał wykazać, oba te mechanizmy prowadzą do wyłączenia szerokich grup społecznych poza obręb życia politycznego.

Jedynym sposobem uniknięcia właściwie wszystkich wymienionych zagrożeń wydaje się uformowanie pożądanych postaw obywatelskich podczas procesu edukacyjnego. Temu właśnie zagadnieniu poświęcony jest ostatni rozdział – *Synteza: edukacja obywateli*. Jest on próbą spojrzenia na problem wartości w życiu publicznym z perspektywy wspólnotowej. Jeżeli cele wspólnych działań powinny być uzgadniane w debacie publicznej, wówczas podstawowym zagadnieniem staje się problem jej jakości, to znaczy udział argumentów racjonalnych podczas podejmowania decyzji politycznych oraz uwrażliwienie obywateli na argumenty właśnie tego typu. Raz jeszcze pokazuje to polityczną wagę zagadnienia edukacji przyszłych obywateli.

Problematyka moralna i aksjologiczna pojawia się więc w życiu publicznym i politycznym w najróżniejszych kontekstach. Programowe wyłączenie tej problematyki z dyskusji politycznych oznaczałoby, iż całe istotne fragmenty naszego życia nie byłyby poddawane refleksji.

W niniejszej pracy chciałbym bronić tezy, że rola wartości w życiu politycznym jest znacznie większa, niż się to przeważnie przyjmuje. Usiłowałem wskazać momenty życia publicznego, w których rozstrzygnięcia o charakterze w gruncie rzeczy aksjologicznym stanowią po prostu nieodłączną część procesów politycznych. Niedostrzeganie tego faktu (a czasami wręcz programowa odmowa przyjęcia go do wiadomości) nie prowadzi do tolerancji czy neutralności światopoglądowej, lecz jedynie utrudnia zrozumienie procesów, w których uczestniczymy. Skutkiem tego jest większa podatność na manipulacje. W konsekwencji, zamiast ułatwiać, utrudnia to prowadzenie sensownej i racjonalnej polityki. Wprawdzie odwoływanie się do wartości jest często elementem manipulacji politycznej, niemniej konstatacja tego faktu nie oznacza jeszcze, iż osoba, która dokonuje takiej manipulacji, nie kieruje się żadnymi wartościami, choć są to niewątpliwie wartości odmienne od oficjalnie deklarowanych. Jednym z zadań myślenia politycznego jest właśnie odróżnianie wartości głoszonych przez podmioty działań politycznych, często

sztucznie i od zewnątrz „doczepianych” do procesów politycznych, od tych, które stanowiąc ich integralny element, porządkują je od wewnątrz.

W pewnym sensie jest to zatem praca poświęcona polemice z relatywizmem i tą wersją liberalizmu, która się do niego odwołuje. Relatywizm i liberalizm¹³ są niewątpliwie dominującymi kulturowo nurtami w naszej cywilizacji. „Pozycja liberalizmu jest obecnie tak silna, że na zachodzie może być porównywana tylko do średniowiecznej pozycji chrześcijaństwa”¹⁴. Nie bez przyczyny był on ogłaszany końcem historii. Niemniej jednak właśnie popularność liberalizmu oznacza obowiązek poddawania go szczególnie wnikliwej analizie, gdyż jego (ewentualne) błędy zostaną zwielokrotnione przez zasięg wpływu tego nurtu¹⁵.

¹³ Traktowanie tak różnorodnego i wielowątkowego nurtu, jakim jest liberalizm, jako całości byłoby uproszczeniem. W pracy staram się więc nie pisać o liberalizmie po prostu, lecz nawiązywać do poszczególnych autorów (przede wszystkim do Johna Rawlsa).

¹⁴ Zbigniew Rau, *Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 205.

¹⁵ Złożoność problematyki powoduje, iż pewne problemy pojawiają się w niniejszej pracy parokrotnie w różnych kontekstach, co uważny czytelnik dostrzeże bez trudu. Powoduje to konieczność pewnych powtórzeń, uważam je jednak za potrzebne, gdyż – wprawdzie kosztem „elegancji redakcyjnej” – ułatwiają śledzenie głównych wątków rozważań. Praca nad tą książką trwała kilka lat i niektóre jej fragmenty były publikowane już wcześniej – stanowią one około trzeciej części niniejszej pracy. Należy jednak zaznaczyć, że opublikowano fragmenty większej całości, prezentowana książka nie jest zatem zbiorem artykułów, lecz monografią.

Niniejsza książka zawiera obszernie fragmenty następujących artykułów: *Edukacja polityczna. Rozum i nowi obywatele*, w: *Racjonalność w przestrzeni publicznej*, red. A. Bobko, S. Gałkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2009, s. 176–197; *Fundamentalizm – próba częściowej obrony*, w: *Fundamentalizm i kultury*, pod red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005, s. 61–76; *Jedna demagogia, wiele populizmów* [współaut. Agnieszka Gałkowska], „Politeja. Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2007, nr 1 (7), s. 183–198; *Kant i totalitaryzm?*, w: *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, P. Spryszak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 87–100; *Koniec polityki?*, w: *Polityka i politycy. Diagnozy – oceny – doświadczenia*, red. J. Miluska, Wydawnictwo UAM, Poznań 2009, s. 115–127; *Polityka i wychowanie*, „Państwo i Społeczeństwo” 2006, nr 1, s. 11–21; *Sofiści, postmoderniści i polityka*, w: *Dziedzictwo greckie we współczesnej filozofii politycznej*, red. P. Kłoczowski, Ośrodek Myśli Politycznej, Księgarnia Akademicka, Kraków 2004, s. 187–205; *Technokracja i demagogia*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2010, nr 12, s. 193–210; *Wspólnota i przyszli obywatele*, w: *Wspólnota i wspólnotowość w filozofii dawnej i współczesnej*, red. M. Żardecka-Nowak, P. Paczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2010, s. 80–95.

ROZDZIAŁ I

TEZA: POLIS I OBYWATELE

Bo ilekroć ludzie pragną zostać przyjaciółmi [...] poprzez przyjazne wzajemne pomaganie sobie w każdej sprawie, oni nie tyle chcą się zaprzyjaźnić, ile raczej już są przyjaciółmi.

Arystoteles. *Etyka eudemejska*

POLITYKA

Rozważania o myśleniu politycznym niewątpliwie należy zacząć od przybliżenia pojęcia „polityka”. Nie jest to jednak proste zadanie, a mnogość dotychczasowych prób jej określenia tylko to utrudnia. Niemniej jednak można wskazać kilka podstawowych cech, które pojawiają się w nieomal wszystkich jej definicjach¹. Polityka jest więc, po pierwsze, działaniem, i to działaniem społecznym, to znaczy powstającym w wyniku interakcji między jednostkami (samotna jednostka może oczywiście działać, ale nie może uprawiać polityki). Po drugie, polityka powstaje w sytuacji różnorodności opinii, interesów czy wartości, co w sposób konieczny wiąże politykę z różnego rodzaju konfliktami. W hipotetycznej sytuacji powszechnej zgody polityka po prostu nie byłaby potrzebna. Jednocześnie trzeba podkreślić, iż ta odmiennność interesów, postaw i wartości nie może być zbyt wielka, gdyż prowadzenie polityki jest możliwe tylko w ramach pewnej wspólnoty osób, które podzielają przynajmniej podstawowe przekonania, w przeciwnym razie ich współpraca byłaby niezwykle utrudniona, jeśli w ogóle możliwa (choć oczywiście zakres takiego wspólnego minimum jest sprawą dyskusyjną). Po trzecie, polityka to decyzje

¹ Andrew Heywood, *Teoria polityki. Wprowadzenie*, przeł. M. Jasiński, B. Maliszewska, D. Stasiak, PWN, Warszawa 2009, s. 60.

ludzkie, podejmowane przez poszczególne jednostki (choć są one zawsze podejmowane w kontekście wspólnoty i obejmują swym oddziaływaniem wielu ludzi). Na tym właściwie kończą się podobieństwa między poszczególnymi definicjami, ale właśnie te cechy wydobywają to, co będzie przedmiotem rozważań w tej pracy.

Polityka jest dziedziną ludzkiej działalności dotyczącej *polis*. Odwołując się do powyższych rozważań, można prowizorycznie przyjąć następującą (choć być może nieco za szeroką) definicję:

„Polityka to działanie wolnych ludzi w sferze publicznej. [...]”

Polityka więc jest zjawiskiem, które powstaje w ramach pewnej wspólnoty osób mających ze sobą wiele wspólnego (w przeciwnym razie niezrozumiałoby byłoby fakt ich współdziałania ze sobą), lecz również w znacznym stopniu odmiennych, którzy postrzegają swoją wspólnotę jako złożoną z rozmaitych grup (religijnych, językowych, kulturowych, czy po prostu grup interesów). Nie jest w tym momencie ważne, w jaki sposób powstała owa nadrzędna społeczność, będąca podłożem państwa, dla osób żyjących obecnie jest ona faktem zastanym².

Polityka i celowość ludzkiego działania

Polityka, jak wszelka działalność ludzka, dokonuje się ze względu na przyjęte cele. Jest to stwierdzenie banalne, jednak jego konsekwencje są stosunkowo rzadko analizowane. Celowość wskazuje na problematykę wartości i motywacji naszego działania. Czynimy coś celem naszego działania, gdyż uważamy ten przedmiot lub stan rzeczy za (pod jakimś względem) wartościowy. Jest wprawdzie faktem, iż większość ludzi nie zdaje sobie sprawy z motywów swojego postępowania, często również nie potrafią oni dostrzec rozbieżności między tym, do czego realnie prowadzi ich działanie, a tym, co świadomie określają jako swój cel, ale przede wszystkim nie zdają sobie sprawy, że praktyczne decyzje *implicite* są opowiedzeniem się za realizacją jakiejś wartości. Nie można jednak wyciągać stąd wniosku, iż wartości takie nie istnieją albo że decyzje takich osób są neutralne wobec wartości. Oznacza to tylko, iż ludzie często nie zdają sobie sprawy z motywów, które kierują ich działaniem. Ujawnienie ich jest jednym z zadań myślenia politycznego, rozumianego jako próba połączenia w jedną spójną całość sfery praktycznej i refleksyjnej w człowieku.

Nie istnieje działanie neutralne wobec wartości (choć możliwe jest działanie realizujące wartości czysto subiektywne, a zupełnie błahe ze społecznego

² Bernard Crick, *W obronie polityki*, przeł. A. Waśkiewicz, PWN, Warszawa 2004, s. 23.

punktu widzenia)³. Rolą myślenia politycznego jest więc ujawnienie – „wydobycie na wierzch” i uświadomienie, jak nazywa to Charles Taylor – „nieuniknionych ram pojęciowych”:

„Z faktu, że pewni ludzie działają bez filozoficznie zdefiniowanych ram pojęciowych, moglibyśmy wyciągnąć wniosek, że ludzie ci w ogóle nie posiadają żadnych takich ram. Ten wniosek jednak mógłby być całkowicie fałszywy (a w istocie chcę pokazać, że jest fałszywy zawsze) [...]. Jednakże próby wyraźnego sformułowania tego, jakie dobra, cechy czy cele ludzie ci wyróżniają, mogłyby być pozostawione nam, obserwatorom, historykom, filozofom, antropologom”⁴.

Dlatego też „Większość idei politycznych, a być może nawet wszystkie opierają się na jakimś szczególnym rozumieniu natury człowieka”⁵ i wartości. W skrajnym wypadku odwołują się do twierdzenia, że natura i wartości są niepoznawalne, w ogóle nie istnieją i/lub mówienie o nich jest niesensowne. Niemniej twierdzenia na ten temat strukturalnie leżą u podłoża myślenia politycznego⁶. Skoro każde działanie człowieka ma charakter celowy, dotyczy to oczywiście również polityki.

Terminu „cel” możemy używać w dwojakim znaczeniu. Po pierwsze, jako dający się przewidzieć wynik jakiegoś procesu, konsekwencja nieuchronnie wynikająca z jego dynamiki. „W ogromnej większości wypadków ostateczny rezultat przebiegu każdego zjawiska przyrodzonego da się już naprzód przewidzieć, do niego bowiem cały proces od początku zmierza. Ten rezultat nadający danemu procesowi, nim jeszcze został urzeczywistniony, jego kierunek nazywamy celem”⁷.

W drugim znaczeniu można mówić o celu pojętym subiektywnie, jako o tym, do czego świadomie dążymy.

Można wprawdzie mówić o niecelowym działaniu w polityce w drugim znaczeniu słowa „cel”, gdy polityk (lub jakikolwiek podmiot działań o charakterze

³ Jeżeli skutki takich działań będą również nieistotne dla życia zbiorowego, to ze społecznego punktu widzenia można takie działanie określić jako neutralne wobec wartości, jednak nie zmienia to faktu, iż podmiot działania jakąś wartość realizuje.

⁴ Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, oprac. nauk. T. Gadacz, wstęp A. Bielik-Robson, PWN, Warszawa 2001, s. 43. Taylor odnosi tę uwagę nie tylko do polityki lub jakiegokolwiek innej wyodrębnionej dziedziny naszego życia, lecz do jego całości.

⁵ Glen Tinder, *Myślenie polityczne. Odwieczne pytania*, przeł. A. Dziurdzik, PWN, Warszawa 2003, s. 10.

⁶ Zob. między innymi: Arnold Brecht, *Political Theory. The Foundations of Twentieth-Century Political Thought*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 1959, s. 480.

⁷ Jacek Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, RW KUL, Lublin 1986, s. 62.

politycznym) nie zna, nie chce znać lub nie przyjmuje do wiadomości tego, ku czemu w rzeczywistości jego działanie zmierza. Nie jest sensowne jednak mówienie o polityce (ani o żadnym działaniu) jako działaniu niecelowym w pierwszym znaczeniu. Wszelkie działanie ludzkie ma własną dynamikę, która jest niespodzawalna do zwykłego: „to chce, tego nie chce” osoby, która działa.

Jednak również, mówiąc o subiektywnych motywach uprawiania polityki, nie sposób pominąć problematyki celu – wartości. Dążę do czegoś, bo widzę w tym jakąś wartość – już Arystoteles określał dobro „jako cel wszelkiego dążenia”⁸. Dotyczy to wszelkiej polityki, również tej uprawianej z przyczyn całkowicie egoistycznych i w sposób zbrodniczy, choć oczywiście w tym przypadku cel – wartości, którym ma służyć polityka, są rozumiane w sposób, oględnie mówiąc, wypaczony. Ta wartość motywująca nas do uprawiania polityki może mieć charakter względny – początkiem myślenia politycznego jest doświadczenie zła, nie tylko niesprawiedliwości w stosunkach międzyludzkich⁹, ale też uogólnionego przekonania o niedoskonałości świata, przekonania, że można go w jakiś sposób ulepszyć. Ludzie całkowicie zadowoleni ze swego losu (gdyby tacy mogli istnieć) nie mieliby motywacji nie tylko do współdziałania, ale wręcz do żadnej działalności.

Polityka więc (jak i każda relacja międzyludzka) realizuje jakiś cel – choć nie zawsze jest to cel, który świadomie chcemy osiągnąć. Sztuka uprawiania polityki polega między innymi na tym, by cele w obu wymienionych znaczeniach pokrywały się, to znaczy, by rzeczywiste skutki działania były skutkami zamierzonymi. Twierdzenie zatem, że możliwe jest działanie (a więc również polityka) neutralne wobec wartości, jest po prostu nieprawdziwe. Polityk powinien mieć zawsze jakąś wizję tego, jak ma przebiegać jego postępowanie i jaki stan chce osiągnąć, a więc posiadać mniej lub bardziej sprecyzowany cel swego działania. Nawet jeśli polityk nie chce realizować własnych (w znaczeniu prywatnych, ważnych tylko dla niego) celów, lecz całą swą działalność pragnie podporządkować dobru i celom społeczności, w której się znajduje, w sensie formalnym jest to również jakiś jego cel. Jeśli więc ktoś twierdzi, że w swojej działalności politycznej nie kieruje się żadnymi celami, znaczy to tylko tyle, że nie wie, do czego jego działanie prowadzi, a więc po prostu nie rozumie tego, co robi.

Podkreślając znaczenie celowości w działaniach politycznych, nie można oczywiście ograniczać się do tego jednego czynnika w próbach zrozumienia procesów społecznych. Jak podkreślała Hannah Arendt:

⁸ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1094a, przeł. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996.

⁹ Zob. Zbigniew Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Instytut Józefa Tischnera, Instytut Studiów Politycznych, Kraków-Warszawa 2006, s. 19.

„Ponieważ wyniku ludzkiego działania, jako różnego od końcowych rezultatów procesu produkcji, nigdy nie da się przewidzieć w sposób niezawodny, środki używane do osiągnięcia celów politycznych częściej mają większe znaczenie dla przyszłości świata niż zamierzone cele”¹⁰.

Polityka jest więc działaniem w sferze publicznej, jednak motywacja tych działań ma charakter prywatny, przynajmniej w tym sensie, że wprowadzić dobro – wartość, która jest motywem działania – znajduje się w przestrzeni publicznej, to jednak jego asercja, przyjęcie, uznanie za wartość i decyzja o jego realizacji zawsze odbywają się we wnętrzu człowieka.

W ustrojach autokratycznych wewnętrzna motywacja do pewnego stopnia może zostać zastąpiona przymusem zewnętrznym. W społeczeństwach demokratycznych, gdzie znacznie więcej zależy od prywatnych wyborów i decyzji jednostek, rola wartości jako podstawy motywacji obywateli jest niezastąpiona. Bez wspólnoty celów niemożliwe jest uprawianie polityki demokratycznej (jej częścią jest podporządkowanie się decyzjom, z którymi się nie zgadzamy):

„[...] jeżeli mam przyjąć jakąś decyzję, z którą się nie zgadzam, muszę postrzegać siebie jako część ludu podejmującego ją. Muszę czuć związek z tymi, którzy tworzą ten lud, tak bym mógł powiedzieć: choć nie zgadzam się z treścią tej decyzji, nie zamierzam jej podważać, ponieważ uznaję ją za wyraz woli lub interesu ludu, do którego przynależę.

Co może związać ludzi ze sobą w takim sensie? Jakiś wspólny cel lub wartości”¹¹.

SFERA PRYWATNA I SFERA PUBLICZNA

Jak wynika z powyższych rozważań, precyzyjne rozróżnienie dwóch sfer: tego, co prywatne, i tego, co publiczne, jest konieczne we wszelkich rozważaniach o charakterze działań społecznych. Mimo pozornej oczywistości tych pojęć już samo ich rozgraniczenie nie jest łatwe. Mieszczą się na pewnym *continuum*,

¹⁰ Hannah Arendt, *O przemocy*, w: taż, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. A. Lagocka, W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 8.

¹¹ Charles Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, przeł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Wydawnictwo Znak, Kraków 2010, s. 252.

którego kresami (biegunami) są wyraźne i „czyste” (jeśli w ogóle takie istnieją) stany *publicum i privatum*.

„Do stanu prywatnego należą takie sposoby życia i działania, które nie wychodzą poza obręb podmiotu i jego najbliższego otoczenia – «swoich», nie angażują szerszego otoczenia społecznego, nie wchodzą w relacje z nim (Arystotelesowski *oikos*). Są to takie sposoby życia i działania, które wpływają na kształtowanie samego tylko podmiotu życia i działania, czyli konkretnej osoby działającej, lub też jednostkowej osoby, oraz «swoich» poddanych działaniu. [...] Do stanu publicznego można zaliczyć zaś te czyny, które realizują się w szerszym otoczeniu i mają na nie wpływ. Wpływają nie tylko na podmiot działający i pojedyncze osoby, związane szczególnymi więzami z podmiotem działania, ale także, a nawet przede wszystkim, na jakieś społeczności ujęte jako całość (grecka agora lub bardziej sformalizowana struktura *polis*)”¹².

Rozgraniczanie to ma więc charakter bardzo ogólny i każda wyraźnie przeprowadzona granica będzie miała mniej lub bardziej arbitralny charakter, tym bardziej że sfery te łączy sieć wzajemnych cyrkularnych i zwrotnych relacji; oddziałują one na siebie i wzajemnie się przeplatają.

Charakterystyczne jest, że rozróżnienie to w pełnej postaci jest obce wschodnim systemom i pozostaje typowe tylko dla cywilizacji europejskiej (a raczej nie tyle samo rozróżnienie, ile waga, jaką do niego przykładamy, i jego znaczenie w życiu społecznym). Pojawia się ono już u starożytnych Greków, którzy wskazywali, że całe nasze życie jest nieustannym przechodzeniem między jedną sferą a drugą. Obie są ważne w życiu człowieka, lecz nie tylko nie są tożsame, ale również – przynajmniej dla starożytnych Greków – pozostają względem siebie wyraźnie zhierarchizowane. Człowiek jako jednostka gatunku – byt biologiczny – stowarzysza się z innymi, tworząc rodzinę i gospodarstwo domowe, gdyż jest to konieczne dla przetrwania zarówno jednostki, jak i gatunku, ale człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu czyni go dopiero przekroczenie granic tego małego świata. Jest to przekroczenie tego, co naturalne – biologiczne (a więc i konieczne), po to, by możliwe było wejście w sferę tego, co stanowi wyłącznie dzieło rozumu wolnych ludzi.

Jak pisał Werner Jaeger:

„Odkąd państwo umieściło człowieka w ramach swego politycznego ładu, dało mu obok życia prywatnego jakby drugą egzystencję *bios politikos*.

¹² Jerzy W. Gałkowski, *Filozofia a życie publiczne*, w: *Sfera publiczna, Kondycja – przejawy – przemiany*, red. J.P. Hudzik, W. Woźniak, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 93.

Odtąd każdy człowiek należy w pewnym sensie do obu porządków: to, co prywatne (*idion*), i to, co społeczne (*koinon*), dzieli bardzo wyraźna granica. Człowiek to nie tylko *idiotes*, ale także *polites*. Poza swymi sprawnościami zawodowymi potrzebuje jeszcze jakiejś wspólnej wszystkim cnoty obywatelskiej *arete politike*, która umożliwia mu zgodne i rozumne współdziałanie z innymi na arenie po *lis*. [...] Tym, co przyniosło w końcu powszechne upolitycznienie człowieka, było żądanie, by każdy czynnie zaangażował się w publiczne życie państwa i zachowywał stale świadomość swoich obowiązków obywatelskich, które były zupełnie różne od tego, czego wymagało życie prywatne i zawodowe¹³.

Życie wyłącznie prywatne – jak nauczał Arystoteles i większość myślicieli tego okresu – jest „idiotyczne”, uchybia ludzkiej godności, gdyż jest „poprzestawaniem na małym”, odmową zrealizowania swojej potencjalności. Wyjście z kręgu tego, co konieczne, jest połączone z ryzykiem – wymaga odwagi i innych cnót obywatelskich, które nie wszystkim są dane, ale jednocześnie, a może wskutek tego, to właśnie dziedzina publiczna jest miejscem (wręcz jedynym), gdzie mogą się one rozwinąć. Dlatego „człowiek, który wiódł wyłącznie życie prywatne, ten, kto podobnie jak niewolnik nie był dopuszczony do dziedziny publicznej, lub jak barbarzyńca, nie zdecydował się jej ustanowić, nie był w pełni człowiekiem”¹⁴. Uzasadnieniem tego stwierdzenia było przekonanie, że prywatność jest tylko jednym z wymiarów naszego życia, stąd życie wyłącznie prywatne z natury swojej jest niepełne, gdyż pozbawia nas tego, co wprawdzie nie jest konieczne do przetrwania, ale pozwala nam żyć dobrze: stać się w pełni człowiekiem, realizować nasze doskonałości. Na tym polega główna myśl koncepcji naturalnego niewolnictwa Arystotelesa: ludzie, którzy zgadzają się na takie życie (choćby poprzez niepełnienie samobójstwa), są po prostu z natury gorsi.

Sfera publiczna jest więc obszarem interakcji między wolnymi i równymi obywatelami. W ten sposób nadaje ona życiu godność oraz potwierdza wyjątkowość i doskonałość każdej osoby. Ostro kontrastuje z taką wizją sytuacja prywatna panująca w domu, gdzie obywatel po powrocie z *agory* przestaje być wolnym wśród wolnych, a staje się panem dla niewolników i członków własnej rodziny, całkowicie mu podporządkowanych – „nie tylko w Grecji i *polis*, lecz w całym zachodnim świecie starożytnym było rzeczą samo przez się zrozumiałą, że nawet władza tyrana jest mniejsza, nie tak «doskonała», jak władza, która

¹³ Werner Jaeger, *Paideia*, przeł. M. Plezia, t. 1, PAX, Warszawa 1962, s. 138–139.

¹⁴ Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodźka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 44.

pater familias, dominus, sprawuje nad swymi domownikami - niewolnikami i rodziną"¹⁵.

Tak wyraźne dowartościowanie sfery publicznej jest typowe dla klasycznego okresu starożytności. Rzadko później w historii myśli można spotkać się z podobną waloryzacją życia publicznego i politycznego. Zaczynając od szkół filozoficznych okresu hellenistycznego, coraz dobitniej dochodzi do głosu przesvědczenie o równorzędności, a nawet wyższości życia jednostkowego, prywatnego, nad tym, co publiczne. Dobitym przykładem może być tu przekonanie J.J. Rousseau o tym, że z natury dobry człowiek jest deprawowany przez wpływ instytucji społecznych. Jednak nigdy nie prowadziło to do całkowitej dyskryminacji i zanegowania wartości sfery publicznej.

Współcześnie wraz z rozwojem indywidualizmu znacznie wyżej cenimy prywatność, można nawet postawić tezę, że we współczesnej kulturze nastąpiło odwrócenie wzajemnej relacji tych dwóch sfer. To prywatność jest domeną wolności i swobodnego rozwoju, nieskrępowanego sztywnymi normami życia społecznego, to zaś, co publiczne, jest dziedziną konieczności. Sfera publiczna stała się pusta, pozbawiona wszelkiej treści¹⁶, przynajmniej w tym znaczeniu, że nie wyłaniają się w jej obrębie żadne cele naszego działania, traktowana jest więc instrumentalnie. Wchodzimy w nią raczej niechętnie i wyłącznie po to, by zapewnić sobie warunki do realizacji własnych celów. Mają one przy tym charakter prywatny i realizowane są przeważnie w dziedzinie prywatności. Oczywiście jednym z takich celów może być „realizowanie siebie w życiu politycznym”, jednak obecnie - w przeciwieństwie do klasycznego okresu starożytności - nie jest to najdonioślejszy wymiar naszego życia, lecz jedna z wielu dostępnych możliwości.

Jednym z elementów wyróżniających nowoczesne społeczeństwo na tle poprzednich jego form jest przejście wielu funkcji i zadań (najbardziej oczywistą taką funkcją jest ekonomia, ale dotyczy to również na przykład wychowania i edukacji) dotychczas spełnianych przez gospodarstwa domowe w sferę publiczną (co nie musi jednak oznaczać podporządkowania ich polityce). Na skutek tego dotychczasowy dychotomiczny podział: polityczne - prywatne wraz z nastaniem nowożytności zostaje zastąpiony przez podział trójczłonowy: prywatne (osobiste, intymne) - społeczne - publiczne (polityczne w sensie ścisłym)¹⁷.

Powstanie społeczeństwa masowego powoduje, że to, co do tej pory było strefą wolną od jakichkolwiek nacisków czy nawet wskazówek zewnętrznych

¹⁵ Tamże, s. 33. Jak pisał Arystoteles: „nauka o państwie obejmuje wiele rodzajów rządów, podczas gdy nauka o gospodarstwie ma do czynienia z rządem jednostki [monarchią - S.G.]” (Arystoteles, *Ekonomika*, 1343a, przeł. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa 2001, s. 232).

¹⁶ Zob. Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, London-New York 1993, s. 111.

¹⁷ Por. Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 44-56.

(na przykład życie rodzinne), zostaje w znacznej mierze podporządkowane społeczeństwu. Prywatność staje się więc czymś, co potrzebuje ochrony zarówno przed tym, co polityczne, jak i przed tym, co społeczne.

Nacisk społeczny wywołuje zwykle konformizm i w efekcie niwelowanie różnic między tym, co społeczne, a tym, co prywatne. Oczywiście pewien stopień unifikacji społecznej jest konieczny do normalnego funkcjonowania społeczeństwa, przy czym im wyższy stopień złożoności stosunków społecznych, tym bardziej wzrasta również poziom pożądanej unifikacji. Jednak bezpośrednim skutkiem tego zjawiska jest ograniczenie zakresu treści prywatnych.

Według Hannah Arendt:

„[...] prywatność nowożytna jest równie ostro przeciwstawiana dziedzinie społecznej – nieznannej starożytnym, którzy jej treść uważali za sprawę prywatną – jak i temu, co polityczne we właściwym tego słowa znaczeniu. [...] nowożytna prywatność [...] w swej najistotniejszej funkcji ochrony intymności została odkryta nie jako przeciwieństwo sfery politycznej, lecz społecznej, z którą jest zatem związana ściśle i autentycznie”¹⁸.

Zmienia to tym samym charakter sfery prywatnej – obecnie termin ten zaczyna znaczyć tyle, co intymny: „przeznaczony dla najbliższych, ściśle osobisty, poufny, sekretny, zażyły”¹⁹. Charakterystyczne jest też, że dziś przeważnie ogranicza się użycie tego słowa jedynie do sfery seksualnej (a i to w coraz węższym zakresie). Fakt, że silne dowartościowanie sfery prywatnej łączy się z jej stopniowym ograniczaniem, wydaje się pewnym paradoksem. Być może jednak podkreślanie roli tego, co prywatne, jest po prostu pewnym mechanizmem obronnym przed przygniatającymi jednostkę wpływami społeczeństwa masowego.

Ten proces stopniowego kurczenia się i utraty autonomii sfery prywatnej został uwięziony w ideologiach komunizmu i narodowego socjalizmu oraz utworzonych przez nie państwach totalitarnych. Totalitaryzm po raz pierwszy zanegował całkowicie rozróżnienie między życiem prywatnym i politycznym, budując zjawisko nieznane do tej pory tradycji zachodniej.

Po pierwsze, podporządkował całe życie publiczne jednej partii (co w praktyce oznaczało podporządkowanie je woli jednego człowieka – fiirera czy pierwszego sekretarza); po drugie, zepchnął (usiłował zepchnąć) jednostkę w głąb życia prywatnego, odmawiając jej prawa jakiegokolwiek uczestnictwa w życiu politycznym. Zmuszał on wprawdzie do uczestnictwa w wielu zbiorowych rytuałach, lecz rola,

¹⁸ Tamże, s. 45.

¹⁹ *Słownik języka polskiego*, t. 1, red. M. Szymczak, PWN, Warszawa 1978, s. 805.

jaką odgrywały w nich poszczególne jednostki, była ograniczona do postępowania ściśle według scenariusza, sprowadzając się w znakomitej większości wypadków do wyrażania oburzenia i sprzeciwu bądź poparcia i uwielbienia (a są to postawy mające charakter prywatny), a nigdy do podjęcia jakiejś decyzji czy zajęcia samodzielnego stanowiska na własną odpowiedzialność.

Następujące uwagi Angela Rossiego o faszyzmie można odnieść w gruncie rzeczy do wszystkich ustrojów totalitarnych:

„Tam, gdzie powstaje faszyzm, najważniejszym tego skutkiem, od którego zależą wszystkie pozostałe, jest pozbawienie ludzi udziału we wszelkiej działalności politycznej. «Reformy konstytucyjnej», zniesienia niezależności parlamentu i totalitarnego charakteru reżimu nie można oceniać w oderwaniu od ich celów i skutków, ale tylko w związku z nimi. Faszyzm nie jest zwykłym zastąpieniem jednego politycznego ustroju innym; to zniknięcie samego życia politycznego, ponieważ staje się ono funkcją i monopolem państwa»²⁰.

Trzeci aspekt, może najważniejszy ze względu na tematykę niniejszych rozważań, sprowadza się do faktu, że totalitaryzm nie tylko uniemożliwił jednostce udział w życiu publicznym, ale również nie pozwalał jej na samodzielność w życiu prywatnym. Totalitaryzm polega na tym, że nie pozostawia się żadnego pola, które jednostka mogłaby zagospodarować sama według własnych upodobań. Wszystko to, co do tej pory było uważane za sprawy wyłącznie prywatne, wręcz intymne, w totalitaryzmie zostaje przesycane publiczną treścią i podporządkowane dyktatowi partii (faszystowskiej, komunistycznej czy narodowosocjalistycznej), która wydawała dyrektywy (obowiązujące nie tylko jej członków) odnośnie do na przykład życia seksualnego czy praktyk religijnych. Doprowadziło to w ostateczności do podporządkowania dziedziny prywatnej sferze publicznej, podporządkowania tak ścisłego (przynajmniej w intencjach), że wywołało zatarcie różnicy między tymi dziedzinami. Oznacza to również koniec polityki.

Wprawdzie totalitaryzm nie stanowi tak dużego zagrożenia jak jeszcze kilkadziesiąt lat temu, nie oznacza to jednak, że relacje między tym, co prywatne, a tym, co publiczne, zostały ustalone w sposób optymalny. Antypolityczny charakter ma bowiem również drugi – przeciwny – trend, z którym mamy do czynienia także w społeczeństwach współczesnych, a mianowicie podporządkowanie tego, co publiczne, prywatności, a mówiąc ściślej, traktowania reguł panujących w sferze prywatności jako wzorca wszelkich relacji międzyludzkich. Obecnie bardzo często

²⁰ Angelo Rossi, *The Rise of Italian Fascism*, Methuen, London 1938, s. 347–348, cyt. za: Richard Pipes, *Rosja bolszewików, przeł.* W. Jeżewski, Magnum, Warszawa 2005, s. 208.

„[...] w kategoriach uczuć prywatnych pojmuje się sprawy publiczne, które można odpowiednio regulować wyłącznie w ramach kodów o bezosobowym znaczeniu”²¹.

Życie społeczne potrzebuje wyraźnego rozróżnienia (choć nie odgradzenia) tych dwóch sfer, gdyż tylko to pozwoli nam zachować równowagę między dwoma rodzajami motywacji, kierującymi naszym życiem, oraz unikać pułapek związanych z brakiem takiej równowagi.

OBYWATEL I SPOŁECZEŃSTWO OBYWATELSKIE

Polityka domaga się więc obywatela – kogoś, kto swobodnie porusza się zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej oraz równie swobodnie przemieszcza się z jednej do drugiej²².

Obywatelskość oznacza pełnię uczestnictwa we wspólnocie państwowej, wspólnota z kolei stanowi rękojmię praw obywatelskich: wolności osobistej, poszanowania własności, prywatności i tak dalej. Obywatelskość ma więc sens tylko w kontekście wspólnoty politycznej. „Mówiąc najprościej, «obywatel» to członek wspólnoty politycznej, który ma pewne prawa i obowiązki. Obywatelstwo reprezentuje zatem związek między jednostką i państwem, w którym obie strony mają względem siebie prawa i obowiązki”²³.

Dla osób żyjących w epoce praw człowieka jest oczywiste, że państwo jest dla obywateli i ma wobec nich zobowiązania, które stanowią podstawę do uprawnień i roszczeń jednostek wobec państwa i wspólnoty. Znacznie mniej oczywisty jest zakres zobowiązań obywatela wobec wspólnoty politycznej, jeszcze mniej jasna jest odpowiedź na pytanie, jak powinien wyglądać stan równowagi między tymi dwoma aspektami uczestnictwa we wspólnocie.

²¹ Richard Sennet, *Upadek człowieka publicznego*, przeł. H. Jankowska, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2009, s. 15.

²² Przy założeniu oczywiście, iż granica między tym, co prywatne, a tym, co publiczne, nie jest sztywna ani nawet wyraźnie określona. Nie ma też tak istotnego znaczenia, jak przypisuje temu rozróżnieniu tradycja liberalna. „Takie myślenie o polityce do pewnego stopnia stoi w sprzeczności z liberalną zasadą rozdzielania sfer życia oraz wyznaczania każdej z nich odrębnego języka, zasad postępowania i tworzenia dla każdej odrębnej nauki. [...] Wyraźne rozdzielenie tych sfer jest lub zdaje się być niemożliwe do osiągnięcia w polityce” (Paweł Śpiwak, *W stronę wspólnego dobra*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 17).

²³ Andrew Heywood, *Teoria polityki. Wprowadzenie*, przeł. M. Jasińska, B. Maliszewska, D. Stasiak, PWN, Warszawa 2009, s. 199.

Obywatelstwo oznacza przede wszystkim pewien status formalny, który w żaden sposób nie określa (i określać nie może) tego, co dana jednostka czuje, myśli i przeżywa w związku ze swoją przynależnością państwową²⁴. Patrząc jednak na to zagadnienie od strony subiektywnej – tego, jak sama jednostka się do niego odnosi – można wyróżnić dwa sposoby pojmowania obywatelstwa (czyli dwa sposoby pojmowania współzależności między obywatelem a wspólnotą polityczną)²⁵.

Pierwszy – gdy obywatel pojmuje swój udział we wspólnocie w kategoriach wyłącznie formalnych: gotowości podporządkowania się prawu w zamian za korzyści czerpane z tej przynależności. Zajmuje się tym, co do niego bezpośrednio należy, nie uznając za swój obowiązek przyjmowania perspektywy ogólnospołecznej podczas podejmowania swoich decyzji. Podobnie ujmował te sprawy Platon:

„To cośmy na samym początku przyjęli jako postulat bezwzględny [...], że każdy obywatel powinien się zająć czymś jednym, tym, do czego by miał największe dyspozycje wrodzone [...]. I że robić swoje, a nie bawić się i tym, i owym, to jest sprawiedliwość”²⁶.

W drugim z możliwych sposobów pojmowania obywatelstwa traktuje się je jako rodzaj zobowiązania, również moralnego. Bycie obywatelem to – oprócz aspektów formalnych – pewien stan umysłu. Zobowiązania prawne są niezbędnym minimum, niemniej obowiązki obywatela sięgają znacznie dalej, aż do sfery moralnej jako powinność aktywnej pracy na rzecz szeroko pojętej pomyślności wspólnoty²⁷.

„Pojęcie obywatela zakłada i oznacza, że postulat sprawnego rządu jest uzupełniony o postulat, czy wręcz wezwanie do udziału w zbiorowym namyśle i poczuciu wpływu jednostek na swoje otoczenie.

²⁴ Zob. Barbara Krauz-Mozer, *Obywatel wobec globalizacji*, „Państwo i Społeczeństwo” 2006, nr 1, s. 57–66.

²⁵ Proponowany podział jest jednak dużym uproszczeniem, gdyż uwzględnia jedynie wypadki świadomej autoidentyfikacji: „jestem dobrym obywatelem”, pomija zaś wypadki dyskryminacji, obywatelstwa niedobrowolnego (narzuconego siłą) czy też przyjętego w złej wierze. Zob. również Kenneth Minogue, *Two Concepts of Citizenship*, w: *Citizenship East and West*, ed. A. Liebich, D. Warner, J. Dragovic, Kegan Paul International, London-New York 1995, s. 12.

²⁶ Platon, *Państwo*, 433a, przeł. W. Witwicki, AKME, Warszawa 1991. Cytat ten jest jedynie ilustracją pewnej postawy, a nie podsumowaniem platońskiej koncepcji relacji jednostka – państwo.

²⁷ Zob. Robert Paul Wolff, *An Analysis of the Concept of Political Loyalty*, w: *Political Man and Social Man. Readings in Political Philosophy*, ed. R.E. Wolff, Random House, New York 1966, s. 237–238.

Idea demokracji pojęta czysto formalnie, nie wzbogacona ideą partycypacji, jest wątpliwej jakości. Dzieje się tak z wielu powodów. Przede wszystkim zanikają wszelkie cnoty polityczne i wspólne namietności, zaś atomizacja społeczna, rozbitcie więzi społecznej doskonale wzmacnia proces zużywania kapitałów społecznych²⁸.

W tej perspektywie cytowany fragment *Państwa* wydaje się opisywać postawę godną lojalnego poddanego, praworządnego mieszkańca państwa, ale nie obywatela. Obywatel to ktoś, kto czuje się odpowiedzialny za wspólnotę jako całość, nie ogranicza swego zaangażowania do tego tylko fragmentu życia społecznego, który znajduje się bezpośrednio w polu jego zainteresowań i kompetencji. Właśnie „bawiąc się tym i owym”, wtrąca się w nie swoje sprawy, a raczej jako swoje traktuje wszystkie zagadnienia dotyczące wspólnoty, z którą się utożsamia. Mówiąc inaczej: jest aktywny w szeroko pojmowanej sferze publicznej – w końcu na tym między innymi polega kontrola rządu przez obywateli.

Wybór między tymi dwoma podejściami ma daleko idące następstwa, gdyż określają one nie tylko relację obywatel – państwo, ale również to, co dzieje się między jednostkami, a to z kolei wpływa na to, co się dzieje w państwie – mamy więc do czynienia z typową relacją cyrkularną.

Obywatel i zaufanie

Znaczącym elementem tradycji liberalnej jest przekonanie, że wprowadzenie polityka (i szerzej, życie społeczne) powinna polegać na współpracy, lecz powody jej podjęcia są w gruncie rzeczy sprawą drugorzędną. Może ona wynikać z organicznej jedności państwa, subiektywnego poczucia wspólnoty, ale równie dobrze może wyrastać z racjonalnego rachunku korzyści. Jak obrazowo ujmował to Hume:

„Twoje zboże jest dojrzałe już dzisiaj; moje dojrzeje dopiero jutro, jest korzystne dla nas obu, iżbym ja pracował dzisiaj z tobą i żebyś ty pomógł mi jutro. Ja nie żywię do ciebie żadnej przychylności, a ty również nie żywisz jej dla mnie. Nie podejmę więc żadnych wysiłków dla twego dobra: gdybym pracował z tobą dla mego własnego dobra w oczekiwaniu świadczenia wzajemnego, to wiem, że czekałoby mnie rozczarowanie i że na próżno uzależniałbym się od twej wdzięczności. Tutaj więc

²⁸ Paweł Śpiewak, *Edukacja liberalna*, „Przegląd Polityczny. Pismo o Ideach” 2010, nr 10, s. 138.

pozostawiam cię przy twojej pracy samego, a ty robisz to samo ze mną. Zmienia się pogoda i obaj tracimy nasze zbiory z braku wzajemnego zaufania i poczucia pewności"²⁹.

Cytat ten pokazuje jednak, że aczkolwiek współpraca nie wymaga przyjaźni, to jej podstawowym i koniecznym warunkiem jest przynajmniej minimalne zaufanie. Jego brak oznaczałby cofnięcie się do hobbesowskiego stanu natury, gdzie „życie ludzkie jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”. Zaufanie jest to – jak pisze Piotr Sztompka – „zakład” (przekonanie i oparte na tym działanie), że niepewne przyszłe działania innych ludzi lub funkcjonowanie urządzeń czy instytucji będzie dla nas korzystne³⁰.

Współczesna socjologia często posługuje się określeniem „kapitał społeczny”. Pojęcie to można zdefiniować jako:

„[...] zestaw nieformalnych wartości i norm etycznych wspólnych dla członków określonej grupy i umożliwiających im skuteczne współdziałanie. Jeżeli przedstawiciele danej grupy mają podstawy sądzić, że inni członkowie będą postępować w stosunku do nich w sposób uczciwy i rzetelny, to zaczną darzyć się wzajemnym zaufaniem. Zaufanie działa niczym smar, który zwiększa wydajność funkcjonowania każdej grupy lub instytucji”³¹.

Podstawą wszelkich kontaktów międzyludzkich – politycznych, gospodarczych czy w wymiarze publicznym lub prywatnym – jest współdziałanie, które staje się niemożliwe bez przynajmniej minimalnego zaufania (a wraz ze stopniem komplikacji tych interakcji poziom wymaganego zaufania rośnie). Zaufanie jest bezcennym kapitałem, ponieważ nie da się go zamienić na nic innego, wszelkie zobowiązania (niezależne od ich charakteru) mają sens tylko o tyle, o ile ufamy, że będą dotrzymane. Współcześnie zaufanie do konkretnych osób jest zastępowane zaufaniem do instytucji czy szerzej – systemu społecznego, niemniej jest to w dalszym ciągu to samo zaufanie.

Zaufanie umożliwia współdziałanie i zaangażowanie obywatelskie, a jednocześnie może powstać tylko w ramach struktur społecznych, które premiuja w jakiś sposób właśnie takie zachowania.

²⁹ David Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, przeł. C. Znamierowski, PAU, Kraków 1952, s. 218.

³⁰ Piotr Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 99.

³¹ Francis Fukuyama, *Kapitał społeczny*, w: *Kultura ma znaczenie, jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, red. L. Harrison, S. Huntington, przeł. S. Dymczyk, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2003, s. 169.

„Normy uogólnionej wzajemności i sieci obywatelskiego zaangażowania sprzyjają społecznemu zaufaniu i współpracy, ponieważ zmniejszają korzyści wyłamywania się, redukują niepewność i dostarczają wzorów przyszłej współpracy. Samo zaufanie jest nowo powstającą własnością systemu społecznego w takim samym stopniu jak cechą osobistą. Jednostki są w stanie zaufać (a nie jest to tylko naiwność) dzięki normom społecznym i sieciom powiązań, w ramach których mieszczą się ich działania”³².

Problem zaufania w życiu społecznym można rozwiązać na dwa sposoby. Po pierwsze, można przyjąć zaufanie jako regułę życia społecznego, która nakazuje zarówno ufać innym, jak i oczekiwać takiego zaufania względem siebie i swoich działań. W skali społecznej sprzyja to innowacyjności i aktywności obywatelskiej, ułatwiając skoordynowane współdziałanie. Środowiskiem politycznym najbardziej sprzyjającym powstawaniu i utrwalaniu takiej postawy jest system demokratyczny³³. Druga możliwość jest przeciwieństwem pierwszej – chodzi o powszechny brak zaufania. Mamy z nim do czynienia wtedy, gdy nie tylko nie posiadamy „z zasady” zaufania dla innych ludzi oraz instytucji, lecz także nie oczekujemy tego względem własnych działań. Taka postawa nakazuje nieustająco kontrolować i monitorować działania innych w obawie przed nadużyciami i oszustwami. W sposób oczywisty ogranicza to mobilność poszczególnych ludzi i społeczeństwa jako całości, sprzyja również „amoralnemu familiaryzmowi”, który sprowadza się do nastawienia na realizację krótkoterminowych korzyści materialnych dla siebie i swojego najbliższego otoczenia, z czym łączy się założenie, iż reszta współobywateli postępuje tak samo³⁴. W wymiarze politycznym towarzyszy temu tworzenie układów klientystyczno-patronackich, które utrudniają funkcjonowanie instytucji demokratycznych.

Ponieważ zarówno zaufanie społeczne, jak i jego brak stanowią układ sprzężeń zwrotnych i samowzmacniających się³⁵, w dłuższej perspektywie czasowej wszelkie próby (świadome lub nie) zajęcia postawy pośredniej skazane są na porażkę, gdyż dynamika sytuacji nieuchronnie będzie spychała społeczeństwo w stronę jednego z dwóch biegunów.

³² Robert D. Putnam, *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, przeł. J. Szacki, Wydawnictwo Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków-Warszawa 1995, s. 28.

³³ Takie uogólnione zaufanie rozpowszechnione w społeczeństwie do tego stopnia, iż jest traktowane jako reguła, na podstawie której planujemy nasze działania, Sztompka nazywa kulturą zaufania. Uogólnianą nieufność nazywa kulturą nieufności i cynizmu. Zob. Piotr Sztompka, *Zufanie*, s. 265-300.

³⁴ Edward C. Banfield, *The Moral Basis of Backward Society*, The Free Press, Chicago 1958, s. 85.

³⁵ Robert D. Putnam, *Demokracja w działaniu*, s. 276.

Należy podkreślić, iż wprawdzie z indywidualnego punktu widzenia obie te postawy mogą być racjonalnym sposobem działania i realizacji swoich interesów (nie wolno mylić zaufania z naiwnością) – w zależności od okoliczności im towarzyszących, ustroju społecznego i tak dalej – to jednak z punktu widzenia ogólnospołecznego kultura nieufności, wiodąca do zaniku współpracy, jest zawsze niekorzystna. Prowadzi do destrukcji, a przynajmniej do spadku wydajności instytucji społecznych i braku aktywności oraz współpracy obywateli. A jak pokazują badania Roberta Putnama, zaangażowanie obywatelskie jest najsilniejszym predykatorem dobrobytu społecznego w najszerszym rozumieniu tego słowa³⁶.

A więc zadając sobie podstawowe pytania zarówno z punktu widzenia politologa, jak i filozofa społecznego: „Jakie jest siedlisko dobrego życia i co mu najbardziej sprzyja? Jakie instytucje powinniśmy popierać?”³⁷, nie możemy myśleć tylko o instytucjach, lecz również o motywach ludzi, którzy będą w nich podejmowali działania.

Obywatelskość i podmiotowość

Zaufanie jest stopniowalne, niemniej jednak każdy jego rodzaj jako warunek wstępny wymaga przyjęcia założenia o przewidywalności zachowań jego przedmiotu. Niejako więc wpisane w samą strukturę pojęcia zaufania jest założenie o przynajmniej względnie stałym sposobie zachowania partnerów wszelkich interakcji społecznych, wynikającym z przekonania, iż będą podejmowali decyzje i wartościowali sytuacje społeczne, opierając się na tych samych kryteriach (a przynajmniej, że zmiana tych sposobów wartościowania będzie następowała według jakichś racjonalnych kryteriów). Używając języka bardziej tradycyjnego, chodzi po prostu o stałość charakteru i uczciwość.

„Być uczciwym znaczy mieć zdolność do odmawiania bycia jedną osobą w pewnym kontekście społecznym, natomiast inną osobą w innym kontekście; oznacza ukształtowanie siebie samego w taki sposób, że nie jest się do tego zdolnym. Oznacza wyznaczenie sobie nieprzekraczalnych granic własnej zdolności przystosowywania się do ról, do których odgrywania bywa się wyznaczanym.

³⁶ Tenże, *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, przeł. P. Sadura, S. Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.

³⁷ Michael Walzer, *Spór o społeczeństwo obywatelskie*, w: *Ani książkę, ani kupiec: obywatel. Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej*, red. J. Szacki, Wydawnictwo Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków-Warszawa 1997, s. 85.

Stałość, jak uczciwość, wyznacza granice giętkości charakteru. Uczciwość wymaga od osób posiadających tę cechę, by przejawiały ten sam charakter moralny w różnych kontekstach społecznych, stałość zaś wymaga, aby osoby, które ją posiadają, dążyły do tych samych dóbr przez pewien czas, by nie pozwalały się odwozić od swego zaangażowania przez wymogi zmiennych kontekstów społecznych. Jednostki obdarzone tymi dwiema cnotami będą więc w stanie uczyć się nie tylko tego, w jaki sposób wypełniać określony zbiór ról w ramach ich porządku społecznego, lecz także tego, jak mają one myśleć o swych dobrach i o ich charakterze niezależnie od wymogów tych ról³⁸.

Tylko ktoś obdarzony takimi cechami może zamieszkiwać jednocześnie sferę prywatną i publiczną, nie stając się za każdym razem inną osobą, a więc nie tracąc swojej podmiotowości i autonomii. Można w tym miejscu przypomnieć, że jedną z podstawowych funkcji polityki (a przynajmniej demokratycznej polityki), jak również celów, do których realizacji powołane zostało państwo (demokratyczne), jest ochrona naszej podmiotowości.

Jednak zależności między podmiotowością moralną a obywatelskością nie mają charakteru linearnego, lecz cyrkularny. Podmiotowość potrzebuje obywatelskości jako swojego zabezpieczenia (a w konsekwencji domaga się określonego ustroju jako struktury społecznej, która umożliwia czy przynajmniej ułatwia zachowanie podmiotowości). Z drugiej strony obywatelskość domaga się podmiotowości jako swojej podstawy.

Obywatel to ktoś, kto dobrowolnie przyjmuje na siebie pewne role społeczne i wynikające z nich zobowiązania, a więc osoba odpowiedzialna i obowiązkowa. „Odmowa znalezienia dla siebie miejsca w hierarchii uznanych ról lub spotkanie się z odmową przyznania takiego miejsca z racji bycia uznanym za niezdolnego do pełnienia jakiegokolwiek takiej roli było równoznaczne z zaklasyfikowaniem jako osoba społecznie nieprzystosowana i nieodpowiedzialna”³⁹, a więc taka, do której nie można mieć zaufania.

³⁸ Alasdair MacIntyre, *Struktury społeczne i ich zagrożenie dla moralnej sprawczości*, przeł. A. Chmielewski, w: Alasdair MacIntyre, *Etyka i polityka*, PWN, Warszawa 2009, s. 278. Należy podkreślić, iż wymóg stałości pojawia się u wielu autorów, na przykład Roman Ingarden twierdzi, że substancjalność i identyczność podmiotu działania jest jednym z warunków zaistnienia odpowiedzialności, który umożliwia podejmowanie i ponoszenie odpowiedzialności nie tylko w momencie spełnienia czynu, ale też w dłuższej perspektywie czasowej. Zob. Roman Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987, s. 110–122.

³⁹ Alasdair MacIntyre, *Struktury społeczne*, s. 270.

Postawa odpowiedzialności jest niewątpliwie społecznie wartościowa przede wszystkim dlatego, że osoba ją reprezentująca jest przewidywalna i godna zaufania, niemniej podporządkowanie się normom społecznym w skrajnej postaci może prowadzić do rezygnacji z własnej oceny słuszności tych norm oraz do oceniania wszelkich zjawisk społecznych tylko i wyłącznie pod względem ich zgodności z prawem, a więc do rezygnacji z własnej podmiotowości moralnej. Należy však pamiętać, że koronnym argumentem obrony podsądnych podczas procesów norymberskich było, iż działali oni zgodnie z prawem, „po prostu wykonywali rozkazy”, to znaczy nie wykroczyli poza ramy tego, co nakładał na nich obowiązek wynikający bezpośrednio z roli społecznej, którą pełnili.

Stosunkowo rzadko obowiązki, jakie nakłada na nas nasza rola społeczna, obejmują również analizę niebezpośrednich, dalekosiężnych skutków naszych działań, jak również okoliczności niezwiązanych z tą rolą. Dlatego Eichmann mógł się tłumaczyć, że on tylko zajmował się logistyką transportu kolejowego, nie było zaś jego obowiązkiem wyciągnięcie moralnych konsekwencji z faktu, że przewożone nim były ofiary ludobójstwa. Tak naprawdę istnieją tylko dwie role społeczne, które nakładają na nas taki obowiązek – polityka oraz obywatela. „Koniec końców, zręczni pracownicy mogą być dobrze wyszkolonymi niewolnikami”⁴⁰.

Obywatelskość domaga się więc podmiotowości moralnej, „podmioty moralne są w uzasadniony sposób uznawane za odpowiedzialne wzorce rządzące rozumowaniem, z którego wypływają ich czyny, i same muszą pojmować siebie jako za nie odpowiedzialne”⁴¹.

Podmiotowość – autonomia moralna – oznacza, iż mogę podporządkować się autorytetowi norm społecznych wtedy tylko, gdy posiadam dobre powody, by to zrobić. Podporządkowanie się autorytetowi norm i obowiązków nie może być bezrefleksyjne i automatyczne, lecz samo w sobie też musi mieć racjonalne uzasadnienie. Oznacza to również, iż to ode mnie zależy, co uznam za „dobry powód” – do tego sprowadza się ostatecznie idea autonomii myślenia.

Jak podkreśla MacIntyre, samo rozumienie siebie jako podmiotu moralnego oznacza trzy rzeczy. Po pierwsze, trzeba uznać, że tożsamość podmiotu nie wyczerpuje się w spełnianych rolach i funkcjach społecznych. Choć stanowią one ważną część mojej tożsamości, jednak mogę zająć wobec nich stanowisko niejako zewnętrzne i poddawać je osądowi mojej refleksji. Po drugie, „podmioty moralne muszą rozumieć siebie nie tylko jako jednostki, lecz jako jednostki praktycznie racjonalne”⁴². Jeżeli ktoś uznaje się za uprawnionego do zakwestionowania spo-

⁴⁰ Thomas L. Pangle, *Uszlachetnienie demokracji Wyzwanie epoki postmodernistycznej*, przeł. M. Klimowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 232.

⁴¹ Alasdair MacIntyre, *Struktury społeczne*, s. 273.

⁴² Tamże, s. 275.

lecznie akceptowanej normy lub wzorca zachowania (a tego wymagalibyśmy na przykład od Eichmanna), musi tym samym uznawać, że jest w stanie sformułować sąd o stopniu asercji uprawniającej go do tego. Mówiąc inaczej, musi mieć głębokie przekonanie, graniczące z pewnością, że ma rację. Otwiera to oczywiście złożoną problematykę źródeł i uzasadnienia takiej pewności o charakterze zarówno intelektualnym, jak i moralnym, a nawet po prostu możliwości jej osiągnięcia. Przedmiotem osobnej dyskusji (której nie można podjąć w tym miejscu) jest, czy taka pewność może zostać osiągnięta drogą samodzielnej (i samotnej) refleksji i kontemplacji świata, czy też – jak chciałby MacIntyre – powstaje ona poprzez nieustające ścieranie się z poglądami innych w dyskusjach, a przede wszystkim poprzez uczestnictwo w praktykach społecznych.

Odchodząc na chwilę od rozważań MacIntyre'a, należy zwrócić uwagę, że problemu pewności nie da się ominąć tam, gdzie w grę wchodzi działanie, lub szerzej – problem jakiegokolwiek praktycznej aplikacji wniosków osiągniętych na poziomie wyłącznie teoretycznym. Nawet gdybyśmy spory o charakterze moralnym, jak i te dotyczące poznania rzeczywistości uznali za nierozstrzygalne (lub nawet tylko za aktualnie nierozstrzygnięte) na poziomie teoretycznym, to jednak, mówiąc językiem kantowskim, spory rozumu teoretycznego rozstrzyga rozum praktyczny. Każda nasza decyzja wprowadzająca w życie (a przynajmniej rozpoczynająca proces wprowadzania) jedną z wielu opcji naszego działania zakłada, iż tę właśnie uznaliśmy za najlepszą (choć często na poziomie myślenia teoretycznego nie potrafimy ostatecznie uzasadnić tych wartości, jakimi się kierujemy, podejmując decyzję).

Decyzja o działaniu jest więc czymś ostatecznym – nie w tym sensie, że nie można jej odwrócić albo że na pewno się uda wcielić ją w życie, ale dlatego, że nie jest ona stopniowalna, jest czymś kompletnym i całkowitym. O ile moje przekonanie o jej słuszności można wyrazić, wskazując na jeden z wielu punktów skali – mogę być do czegoś przekonany w trzydziestu, pięćdziesięciu czy dziewięćdziesięciu procentach – to jednak decyzja jest zawsze stuprocentowa, wyrażana w kategorii istnienia lub braku: robię coś albo nie robię, przy czym zaniechanie działania jest też decyzją, podobnie jak decyzja o braku decyzji⁴³.

⁴³ Tomiści mówią w takim wypadku o pewności moralnej: „[...] ta pewność, którą tu napoty-kamy, to bynajmniej nie pewność metafizyczna, wynikająca z wewnętrznej oczywistości przedmiotu, ale pewność moralna, będąca rezultatem wpływu woli na praktyczny osąd rozumu. [...] w kierowaniu praktyczną działalnością człowieka rozum ulega ciągłemu wpływowi woli i jej to impulsom zawdzięcza on tę pewność i stanowczość swych decyzji, do których własnym swym wysiłkiem w dziedzinie rzeczy szczegółowych, niekoniecznych i zmiennych, w żaden sposób nie może dojść” (Jacek Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, s. 39-40).

Jakkolwiek mogę żywić poważne zastrzeżenia wobec na przykład zasady równości społecznej, mogę nie być przekonany, czy jest ona zasadą najwyższą, jednak w praktyce życia społecznego i w polityce zdarzają się sytuacje, kiedy muszę podjąć decyzję za lub przeciw (na przykład wobec praw wyborczych kobiet). W takim wypadku albo podejmujemy decyzję, opierając się na tej zasadzie, albo podejmujemy decyzję inną (kierując się inną zasadą). W pierwszym wypadku, mimo ograniczonej teoretycznej asercji, w praktyce zasadę równości całkowicie uznajemy, w drugim całkowicie ją odrzucamy. Pozornie kompromisowe rozwiązanie, polegające na odłożeniu lub w ogóle odmowie podjęcia decyzji, jest decyzją o całkowitym niezrealizowaniu (przynajmniej obecnie) tej zasady oraz leżących u jej podłoża wartości⁴⁴.

Trzeci warunek samoświadomości jako podmiotu moralnego według MacIntyre'a polega na tym, że „Moralne podmioty muszą rozumieć siebie jako odpowiedzialne nie tylko w wypełnianych przez siebie rolach, lecz także jako istoty racjonalne”⁴⁵, to znaczy takie, które są świadome swoich racji i motywów swojego działania, ale również są gotowe zdać sprawozdanie ze swoich racji oraz ze sposobu ich uzasadniania.

„Komu w swym przekonaniu są oni wówczas winni wyjaśnienie? Przynajmniej dwóm zbiorom ludzi i grup: tym, wraz z którymi zaangażowali się w krytyczne rozważania, oraz tym, których dotychczasowe bezkrytyczne poleganie na ustanowionych wzorcach porządku społecznego postanowili poddać krytyce za pomocą swych rozważań i działań. Pierwszym z nich są oni winni wyjaśnienie, dlaczego sądzą, iż ich powody do działania wytrzymują najbardziej surowe argumenty krytyczne, jakie dotąd zostały przeciwko nim wymierzone. Drugim są winni wyjaśnienie, dlaczego sądzą, iż ich powody do zakwestionowania ustanowionych wzorców są dobre. Formułując takie wyjaśnienia, zapraszają tych, którzy dotychczas akceptowali ustanowione wzorce, do zaangażowania się w krytyczną, rozważną konwersację. W rozumieniu siebie samych oraz

⁴⁴ Rozumowanie to ma zastosowanie nie tylko w polityce, ale wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z wprowadzaniem w życie tez o charakterze normatywnym, na przykład w sferze religijnej: „Niezależnie od tego, w jakim stopniu przeświadczony jestem o prawdziwości tezy ateistycznej, staję w pewnych sytuacjach przed decyzją, czy tezę tę mam uznać, czy nie, czy mam oprzeć się na niej w swoim życiu i swoim działaniu; czy najogólniej mówiąc, mam czynić ją składnikiem mojego światopoglądu. W takich sytuacjach muszę odpowiedzieć: tak lub nie, na żadne stopniowanie mojej postawy miejsca tu nie ma” (Marian Przełęcki, *Agnostyk czy ateista?*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 15 (2006), nr 1 (57), s. 97).

⁴⁵ Alasdair MacIntyre, *Struktury społeczne*, s. 276.

innych jako odpowiedzialnych, rozumieją siebie samych i tych innych jako podmioty moralne"⁴⁶.

Wszystko to prowadzi do wniosku, że podmiotowość jest podstawą obywatelskości, gdyż to ona umożliwia jednostce przechodzenie między sferami prywatną i publiczną, realizując w możliwie harmonijny sposób cele i dobra typowe dla każdej z nich. Podmiot działania ugruntowuje przy okazji swą tożsamość, a jednocześnie nie traci umiejętności współpracy z innymi i uznania wagi interesów społecznych nawet w sytuacji, gdy są antagonistyczne z interesami prywatnymi.

Na podstawie powyższych analiz można dość prowizorycznie przedstawić cechy, których posiadanie powinno cechować każdego obywatela⁴⁷: zdolność do kompromisu, tolerancja, ale jednocześnie zaangażowanie w sprawy wspólnoty, a więc poczucie wspólnoty z innymi jej członkami oraz poczucie powinności podejmowania działań na rzecz społeczności, aż do poświęcenia swoich własnych interesów. Obywatel powinien mieć własne zdanie, ale jednocześnie powinien też być gotowy do poddania go pod osąd społeczny, by skonfrontować go ze stanowiskami odmiennymi, a przede wszystkim winien liczyć się z możliwością zmiany własnego stanowiska, o ile zostaną mu przedstawione odpowiednio dobre racje ku temu⁴⁸.

Jak widać z tego prostego wyliczenia, na wzorec dobrego obywatela składają się cechy, które występując w dużym natężeniu, stają się wzajemnie antagonistyczne, natomiast mogą z powodzeniem tworzyć względnie harmonijną całość, gdy występują w stopniu umiarkowanym. Można stąd wysunąć wniosek, iż do opisu obywatela najbardziej przydatny byłby język Arystotelesa, u którego każdy nadmiar jest wadą, a optimum - „złoty środek” - leży gdzieś pomiędzy skrajnościami.

Obrazowo (oraz w pewnym uproszczeniu) można powiedzieć, że problem obywatelskości pojawia się w obszarze wyznaczonym przez dwie osie: oś *ethos*, wyznaczającą nasz stosunek do wartości, którymi kierujemy się w naszym

⁴⁶ Tamże, s. 277.

⁴⁷ Zob. Ramsay Muir, *Future for Democracy*, Nicholson and Watson Ltd., London 1931, s. 133.

⁴⁸ „Odpowiedzialność wobec innych, uczestnictwo w krytycznym praktycznym dociekaniu oraz uznanie indywidualności zarówno innych, jak i własnej są zatem oznakami społecznych relacji i trybów samorozumienia, które cechują podmiot moralny. Gdyby usunąć te społeczne relacje i ten tryb samorozumienia, pozostałby jedynie poważnie zredukowany rodzaj sprawczości, niezdolnej do przekroczenia ograniczeń narzuconych przez własny porządek społeczny i kulturowy. Moralna sprawczość wydaje się więc wymagać szczególnego rodzaju społecznych urządzeń” (Alasdair MacIntyre, *Struktury społeczne*, s. 277).

działaniu, oraz oś *thymos*, określającą nasz stosunek do społeczeństwa⁴⁹. Na osi *ethos* pojawiają się dwie skrajności – obie szkodliwe z punktu widzenia współżycia społecznego – cynizm i fanatyzm; na osi *thymos* złoty środek leży między oportuniźmem a chęcią dominacji.

Cynizm (w potocznym rozumieniu tego słowa) to odrzucenie wszelkich wartości i norm, którymi kieruje się społeczeństwo, brak jakichkolwiek stałych reguł postępowania i dostosowywanie się do sytuacji w zależności od tego, jakie działania aktualnie przynoszą korzyści. Na drugim krańcu jest oczywiście fanatyzm – przekonanie, że już poznało się w stopniu całkowicie wystarczającym najważniejsze wartości, co domaga się bezwzględnego podporządkowania im całego swojego (a czasami również cudzego) życia.

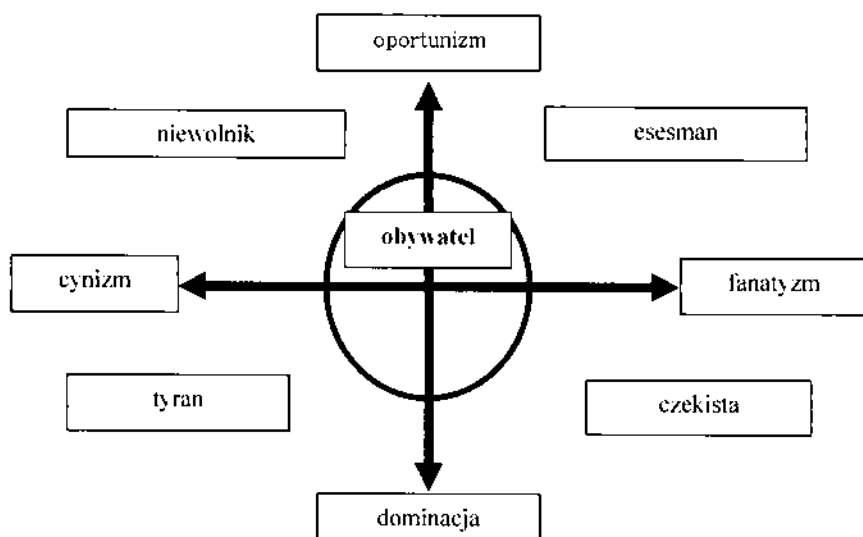
Z kolei na osi *thymos* skrajności wyznaczają oportunizm – całkowite podporządkowanie się wszelkim normom społecznym, oraz dominacja – chęć podporządkowania sobie i swoim interesom interesów wszystkich współobywateli i państwa jako całości. Zajęcie jakiegokolwiek z czterech wyróżnionych postaw skrajnych jest czymś nieobywatelskim, stanowi zagrożenie dla życia społecznego, nawet jeśli nie bezpośrednio, to przynajmniej w dalszych konsekwencjach.

Na przecięciu tych dwóch osi znajduje się postawa obywatelska: obywatel nie uchyla się od odpowiedzialności i gotów jest bronić własnych interesów, a nawet je forsować, jednak nie kosztem całego społeczeństwa. Jest zaangażowany w sprawy społeczne, ale dopuszcza możliwość zmiany swojej opinii. Podobnie jak w klasycznej etyce cnót, postawa taka nie jest sztywnym i niezmiennym wzorcem zachowania, lecz może generować różne zachowania, w zależności od tego, w jakiej sytuacji przyjdzie obywatelowi działać oraz jaką pozycję zajmuje w społeczeństwie.

Oprócz ukazanych na rysunku czterech skrajności w postawach można wskazać kilka postaw mieszanych.

Cynizm może prowadzić do całkowitego podporządkowania się poleceniom władz państwowych, regułom społecznym, do postawy „niewolnika z natury”,

⁴⁹ Fukuyama określa *thymos* jako pragnienie uznania przez innych własnej wartości: „Wyrastające z *thymos* pragnienie uznania jest zjawiskiem głęboko paradoksalnym, ponieważ *thymos* jest mieszkaniem sprawiedliwości i altruizmu, lecz jednocześnie ściśle wiąże się z egoizmem. Tymotejska jaźń domaga się uznania jej własnego poczucia wartości rzeczy, nawet kiedy poczucie to dotyczy innych ludzi. Pragnienie uznania pozostaje formą potwierdzania samego siebie, rzutowania swych wartości na świat zewnętrzny i wzbudza uczucia gniewu, kiedy wartości te nie są uznawane przez innych ludzi. Nie ma gwarancji, że poczucie sprawiedliwości tymotejskiej jaźni będzie odpowiadało poczuciu sprawiedliwości innych jaźni [...]. Ponadto, ponieważ tymotejska jaźń zaczyna zazwyczaj od oceny siebie samej, istnieje duże prawdopodobieństwo, że się przeceni: jak powiada Locke, żaden człowiek nie jest dobrym sędzią w swej własnej sprawie” (Francis Fukuyama, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1996, s. 250).



żywego narzędzia, tak jak chciał go widzieć Arystoteles. Równie dobrze brak przekonań moralnych pozwala dążyć do bezwzględnej dominacji w państwie w celu zaspokajania swoich zachcianek, jest to postawa tyrana, jaką możemy spotkać na przykład w dialogach Platońskich.

Analogicznie jest z fanatyzmem (choć w tym przypadku znacznie trudniej znaleźć właściwe nazwy ogólne dla opisanych postaw): może on prowadzić do próby narzucenia całemu społeczeństwu swojego obrazu świata i zniszczenia wszystkich inaczej myślących. Postawa czekisty tropiącego każde odstępstwo od jedynie słusznej ideologicznej linii KPZR jest tego najlepszym przykładem. Istnieje jednak także drugi logicznie dopuszczalny model zachowania fanatyka, gdy łączy się on z oportunistycznym i bezrefleksyjnym podporządkowaniem nie idei, lecz instytucji społecznej lub osobie, czego przykładem mogą być esesmani, ślubujący bezwzględną wierność osobie fiirera.

Oczywiście powyższe wyliczanie nie pretenduje ani do rozłączności (na przykład fanatyczna dominacja nad słabszymi nie wyklucza oportunizmu względem zwierzchników), ani do wyczerpania wszystkich możliwych postaw nieobywatelskich, tym bardziej że są to tylko typy idealne, właściwie niewystępujące w postaci czystej w rzeczywistości. Ma ono służyć jedynie ilustracji tezy, iż obywatelskość jest postawą w pewnym sensie wyjątkową.

Przynajmniej w jednej sprawie starożytni mieli rację: *polis* oblane jest morzem barbarzyństwa.

ROZDZIAŁU

ANTYTEZA: BARBARZYŃSTWO

*Ogromny chłód wieje od Longobardów
Cień ich trawę przepala kiedy zlatują w dolinę
Krzycząc swoje przeciągłe nothing nothing nothing
Zbigniew Herbert, Longobardzi*

Twierdząc, że postawa obywatelska jest czynnikiem, na którym opiera się współczesna demokracja, należałoby się zastanowić również nad tym, co jest jej przeciwieństwem. Zrozumienie, kim jest nieobywatel, czy raczej antyobywatel, ułatwiłoby nam uściślenie ciągle do końca niejasnego pojęcia „obywatel”.

Problem jest wbrew pozorom niezwykle istotny, gdyż dotyczy kwestii o tak fundamentalnym znaczeniu, jak przetrwanie naszej kultury.

Podstawową troską każdej cywilizacji jest sprawa jej kontynuacji. Kultury, które nie podjęły wysiłku mającego za cel zabezpieczenie swojego istnienia, nie przetrwały. Cywilizacja może upaść na dwa sposoby: albo zostać zniszczona przez czynnik zewnętrzny – zalenie przez najeźdźców i barbarzyńców, lub też sama może osunąć się pod własnym ciężarem w otchłań barbarzyństwa. Barbarzyńca, niezależnie czy jest on *ante portas*, czy *intra portas*, to znaczy, gdy czai się w nas samych, jest nieustannym zagrożeniem dla cywilizacji. A mimo to termin „barbarzyńca” nie doczekał się do tej pory szerszego omówienia. Pojawia się wprawdzie często w języku politycznym, głównie jako epitet lub straszak, lecz próżno go szukać w słownikach i leksykonach politologicznych czy filozoficznych.

Niezależnie jednak od niejasności tego pojęcia, w zasadzie panuje powszechny konsensus wokół jego definicji ostensywnej. Nikt nie ma wątpliwości z potępieniem jako barbarzyństwa spowodowania wielkiego głodu na Ukrainie czy Gułagów syberyjskich, kryształowej nocy i Auschwitz, chińskiego wielkiego skoku i rewolucji kulturalnej. Przykłady, które zresztą można mnożyć, pokazują, że problem barbarzyństwa nie jest tylko rozważaniem akademickim, lecz ma realne znaczenie polityczne.

Zgodnie z definicją słownikową „barbarzyńca” to:

- „1. człowiek niecywilizowany, odznaczający się prymitywizmem myślenia, postępowania, człowiek bezwzględny, okrutny
2. człowiek pierwotny, dziki, żyjący w okresie barbarzyństwa
3. w starożytności: obcy cywilizacji i kulturze grecko-rzymskiej, cudzoziemski”¹.

Zbitka pojęciowa, którą odziedziczyliśmy po starożytnych, ale którą nasza cywilizacja kultywuje do dzisiaj, sprowadzająca się do utożsamienia wszystkich trzech znaczeń tego terminu, spowodowała, że niechętnie się nim posługujemy. Nie chcąc uznawać, że każdy obcy jest z definicji głupi, prymitywny i okrutny, wylewamy dziecko z kąpielą, nie podejmując refleksji nad tym zagadnieniem.

Tymczasem barbarzyństwo jest odwrotnością cywilizacji; barbarzyńca to nie tylko wróg obywatela, ale i jego antyteza. Należy więc przyrzeć się w nim jak w krzywym zwierciadle i zastanowić się, kim ~~W~~czym być nie chcemy (choć boimy się, że możemy nim zostać), by uzyskać w ten sposób pewną wiedzę o nas samych.

KIM JEST BARBARZYŃCA

O barbarzyńcach mówi się zawsze w trzeciej osobie; nikt nie czuje się barbarzyńcą. Nawet jeżeli zaczynamy się fascynować barbarzyństwem, jak poeci romantyczni, czy wskazujemy, jak niektórzy historycy², na wpływ ludów określanych jako „barbarzyńskie” na naszą obecną kulturę, robimy to z pozycji człowieka kulturalnego i jako ludzie cywilizowani. Już samo stwierdzenie: „jestem barbarzyńcą” (jeśli nie byłoby tylko autoironią) zawierałoby w sobie sprzeczność, gdyż jego wygłoszenie może być jedynie wynikiem pewnej refleksji i samoświadomości, do której barbarzyńca z definicji nie jest zdolny.

Można wręcz się zastanawiać, czy sam termin „barbarzyńca” niesie ze sobą jakąkolwiek treść, czy jest tylko „czystą obelgą”, nie będąc w żadnym wypadku terminem opisowym, lecz tylko ekspresyjnym, ujawniającym wrogi zaangażowanie emocjonalne nadawcy komunikatu i przekonanie o własnej wyższości. W takim wypadku nie powinien być używany nie tylko w racjonalnej dyskusji,

¹ *Słownik języka polskiego*, t. 1, red. M. Szymczak, PWN, Warszawa 1978, s. 123.

² Karol Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, Iskry, Warszawa 2004.

lecz w ogóle: podobnie jak dzieje się to z innymi wulgaryzmami, należałoby wyrugować go ze słownika kulturalnego człowieka.

Mimo tych zastrzeżeń sam fakt używania go przez autorów o skrajnie odmiennych poglądach, nie tylko w publicystyce, lecz także w tekstach naukowych i dokumentach międzynarodowych (na przykład w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ), wskazuje na jego ważność. Przekonanie to będę się starał poprzeć analizą tego pojęcia.

Chodzi zatem o znalezienie i dookreślenie znaczenia terminu „barbarzyństwo”, innego niż znaczenie terminów często używanych jako jego synonimy, na przykład: skrajne okrucieństwo, całkowity brak kultury, absolutna bezmyślność. Warto więc przyjrzeć się znaczeniom, w jakich jest on używany.

Barbarzyństwo jako zaprzeczenie naszej cywilizacji

„Grecki wyraz *barbaros* wywodził się z imitacji nieartykułowanego bełkotu: bar-bar-bar. W ten sposób starożytni Grecy przedrzeźniali tych, których mowy nie mogli zrozumieć. I tak nazywali wszystkie ludy obcojęzyczne. Od Greków zapożyczili ten termin Rzymianie i używali go w znaczeniu wtórnym, osnutym na przeciwstawieniu barbarzyństwa i cywilizacji”³.

Jest to najbardziej kontrowersyjne, choć zarazem najprostsze znaczenie analizowanego terminu: uznanie, tak jak to robili na przykład starożytni Grecy i Rzymianie, iż wszyscy, którzy nie należą do naszego kręgu kulturowego, są po prostu gorsi, są barbarzyńcami. Zawiera się w tym przekonanie, iż nasza kultura jest obiektywnym wzorcem wszelkich kultur. Twierdzenie to było kontestowane już w starożytności. Jeśli do tego dodać pamięć o tych wszystkich barbarzyństwach, jakich dokonano w ciągu dziejów w obronie cywilizacji (nie tylko naszej) przed barbarzyńcami, jasne się staną motywy wielu myślicieli, którzy uważają to pojęcie nie tylko za bezwartościowe analitycznie, ale wręcz skompromitowane i szkodliwe społecznie.

Jeśli jest w tym podejściu jakaś racja, to tylko w tym znaczeniu, że pewna doza etnocentryzmu jest nieunikniona. Jeśli mamy opowiedzieć się za naszą kulturą (a przecież w jakiejś kulturze uczestniczyć musimy, a kultura, w której ja uczestniczę, jest moją kulturą), to tylko dlatego, iż uważamy ją za w jakimś sensie lepszą od innych (choćby tylko dlatego, że jest nasza). Jak pisze Richard Rorty: „[...] etnocentryzm jest – według nas, pragmatystów – czymś, czego nie da

³ Tamże, s. 8.

się uniknąć i zakwestionować"⁴. Problem zawiera się w dalszym ciągu w pytaniu, czy z etnocentryzmu wynika teza, że wszyscy inni są z definicji radykalnie gorsi.

Gdybyśmy pozbawili omawiane ujęcie terminu „barbarzyństwo” rasistowskich konotacji, które niewątpliwie często są z nim związane (choć, jak pokazuje przykład Rorty'ego, nie w sposób konieczny), sprowadzałoby się ono tylko do definicji ostensywnej – wskazania na odmiennność jakiejś kultury tak radykalną, że powodowałaby dla nas niemożność jej zaakceptowania, gdyż stanowiłaby wtedy przeciwieństwo naszej własnej cywilizacji.

Wydaje się, iż właśnie w tym znaczeniu pojęcie „barbarzyństwo” pojawia się w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka ONZ, uchwalonej w Paryżu 10 grudnia 1948 roku. Głosiła ona:

„Biorąc pod uwagę, że uznanie godności każdego z członków rodziny ludzkiej oraz ich równych i nienaruszalnych praw stanowi fundament wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie.

Biorąc pod uwagę, że zapoznanie i wzgarda praw człowieka doprowadziły do czynów barbarzyńskich, wstrząsających sumieniem ludzkości [podkr. – S.G.] oraz, że nadejdzie czas, w którym ludzie, uwolnieni od strachu i nędzy, będą się cieszyli wolnością słowa i przekonań, zostało uznane za najwyższe pragnienie człowieka”.

Termin „barbarzyństwo” jest w tym rozumieniu synonimem negacji wszystkiego, czym się szczyci nasza cywilizacja. Już jednak starożytni wskazywali, że takie rozumienie tego terminu jest względne: my również jesteśmy barbarzyńcami dla obcych nam ludów⁵.

Barbarzyństwo jako złe myślenie

Odrzucenie etnocentrycznego punktu widzenia może prowadzić do drugiej skrajności, to znaczy do odmówienia sobie i innym prawa do wydawania jakichkolwiek sądów oceniających inne kultury. Prowadzi to do poglądu, że skoro nie ma kultur lepszych, to nie ma też gorszych, a więc nie ma w ogóle barbarzyństwa i barbarzyńców.

Jak zauważa Leszek Kołakowski:

⁴ Richard Rorty, *Kosmopolityzm bez emancypacji*, w: *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, przeł. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 317.

⁵ Zob. Karol Modzelewski, *Barbarzyńska Europa*, s. 8.

„Uniwersalizm kulturalny [...] przeczy sam sobie, jest do tego stopnia wspaniałomyślny, że zapoznaje różnicę między uniwersalizmem i ekskluzywnością, między tolerancją i nietolerancją, między sobą samym i barbarzyńcą; przeczy sam sobie, jeśli nie chcąc ulec pokusom barbarzyństwa, daje innym prawo bycia barbarzyńcami”⁶.

Jeśli jednak chcemy posługiwać się tą kategorią, to musimy ją wyróżnić, nie wskazując na jakieś konkretne jej przejawy, ale na pewną jej formalną cechę; nie na określony sposób działania, lecz na pewną skazę w myśleniu:

„Uważamy siebie za barbarzyńców, jeśli zachowujemy się fanatycznie, jeśli chronimy swoją wyłączność w takim stopniu, iż nie mamy ochoty ważyć racji innych, jeżeli sami siebie nie umiemy kwestionować: w konsekwencji musimy uważać za barbarzyńców wszystkich tych, którzy tak samo uwięzieni są w swojej własnej wyłączności, fanatyków innej tradycji. Nie można być sceptykiem w takim stopniu, by nie zauważyć różnicy między sceptycyzmem i fanatyzmem; znaczyłoby to bowiem być sceptykiem tak bardzo, że się już nie jest sceptykiem”⁷.

Kołakowskiemu wtórują postmoderniści, na przykład Rorty z aprobatą cytuje Josepha Schumpetera: „Uświadomić sobie względność swoich przekonań, a mimo to trwać przy nich niezachwianie, oto co odróżnia człowieka cywilizowanego od barbarzyńcy”⁸.

Można więc powiedzieć, że – w tym ujęciu – barbarzyńcę od człowieka cywilizowanego (lub kulturalnego – w tym wypadku terminów tych można używać zamiennie) różnią nie czyny dokonywane (ich ocena ma przecież charakter względny i musi również brać pod uwagę wewnętrzny punkt widzenia właśnie barbarzyńcy, który przecież w swoim zachowaniu nie widzi nic złego), lecz stosunek podmiotu

⁶ Leszek Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, w: tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Res Publica, Warszawa 1990, s. 21–22.

⁷ Tamże, s. 21.

⁸ Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996, s. 75. Barbarzyństwo jest w tym ujęciu po prostu utożsamiane z fanatyzmem. Przyczyną tego jest fakt, że niezbywalnym elementem barbarzyństwa jest stan bezrefleksyjności. Jest to niewątpliwie element wspólny barbarzyństwa i fanatyzmu, jednak jest to za mało dla utożsamienia tych dwóch zjawisk. Fanatyzm to posiadanie jakiejś wyraźnej idei (choć może ułomnej, a na pewno wyznawanej w ułomny sposób), ale jednak jest to chęć tworzenia (choć przeważnie na gruzach), co nie występuje w barbarzyństwie. Takie utożsamienie rodzi też pewne kłopoty formalne: fanatyzm to między innymi potępienie z góry pewnych sposobów myślenia, jako na przykład barbarzyńskie. Prowadziłoby to do wniosku, że barbarzyńcą jest ten, kto dostrzega barbarzyńców.

do swoich czynów. Barbarzyńcę cechuje brak krytycyzmu: absolutny, całkowity i bezwarunkowy, a przede wszystkim bezdyskusyjne przekonanie o swojej racji, człowiek kulturalny z kolei, nawet jeżeli dokonuje czynów zewnętrznie podobnych, robi to wewnętrznie rozdarty, z pełnym ironii dystansem i przekonaniem, że równie dobrze mogłoby być inaczej, i w gruncie rzeczy nie ma usprawiedliwienia dla tych czynów. Podobną ideę można znaleźć już u Arystotelesa, który jest przekonany, iż nawet czyny na pozór godne pochwały nie są wyrazem cnoty, jeżeli dokonują ich barbarzyńcy. „Cnoty” barbarzyńców nie są prawdziwymi cnotami, gdyż z definicji brakuje im zrozumienia *fronezis* – właściwego myślenia: „Barbarzyńcy nie mają cnót, nawet jeśli dokonują czynów zewnętrznie wielkich, bo nie są one kierowane rozumem tylko emocjami”⁹.

Ostatecznie więc omawiana koncepcja sprowadza się do przekonania, że barbarzyństwo to czyny dokonywane przez barbarzyńcę, a człowiek kulturalny (niebarbarzyńca) *ex definitione* nie dokonuje czynów barbarzyńskich. *Nocens sed innocens*. Kłopot w tym, że podobne przekonanie wielu ludzi – na przykład: biały człowiek zawsze ma rację (skoro nie jest barbarzyńcą) – prowadziło aż nadto często do skrajnego barbarzyństwa (oczywiście jest to jeden z wielu przykładów, a problem ten nie dotyczy tylko naszego kręgu kulturowego).

Barbarzyństwo jako niszczycielstwo i okrucieństwo

Kolejnym wyróżnikiem barbarzyńcy jest jego gotowość do zadawania bólu i niszczenia wszystkiego, co wpada mu w rękę. To, co Wandalowie zrobili ze starożytnym Rzymem, Mongołowie z kulturami środkowej Azji, a Europejczycy z kulturami prekolumbijskiej Ameryki, jest jaskrawym przykładem dążności do niszczenia i okrucieństwa. Jak pisał Schopenhauer: „Świat jest właśnie piekłem, a ludzie są w nim z jednej strony umęczonymi duszami, a z drugiej diabłami”¹⁰. Skoro okrucieństwo to najgorsza przywara rodzaju ludzkiego¹¹, musi ono wchodzić w skład barbarzyństwa na równi z niszczycielstwem. Czy to jednak wystarcza, by określić kogoś jako barbarzyńcę?

„W jakim sensie żołnierze Corteza byli barbarzyńcami? [...] Jeśli byli barbarzyńcami, to tylko w tym sensie, w jakim barbarzyńskie z definicji są

⁹ Arystoteles, *Etyka eudemejska*, 1229b, przeł. W. Wróblewski, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996.

¹⁰ Arthur Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. 2, przeł. J. Garewicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004, s. 266.

¹¹ Por. Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 100.

wszystkie podboje, albo dlatego, że nie okazali respektu dla ludzi, którzy żyli w innych obyczajach i czcili innych bogów, czyli po prostu dlatego, że brakowało im tolerancji wobec innych kultur"¹².

Wydaje się jednak, że jakkolwiek niszczycielstwo jest nieodłącznym składnikiem barbarzyństwa, to jeszcze nie jest ono z nim tożsame. Utożsamienie barbarzyństwa z niszczeniem jest zbytnim uproszczeniem sprawy. Jeżeli termin „barbarzyństwo” ma mieć jakieś znaczenie analityczne, musi odróżniać to, co jest barbarzyństwem, od tego, co nim nie jest. A w tym wypadku właściwie wszyscy bylibyśmy barbarzyńcami.

Kłopot bowiem leży w tym, że każda działalność konstruktywna, zmieniając świat, niszczy w pewnym sensie stan zastany. Nie uznamy Prometeusza za barbarzyńcę, mimo iż ucząc ludzi pierwotnych rozpalania ognia, bezpowrotnie zniszczył arcyciekawą „kulturę surowego mięsa”. Podobnie nie jest barbarzyństwem w powszechnym odczuciu (może z wyjątkiem dzieci przebywających akurat w szkole) wszelka edukacja i wychowanie (z naciskiem na wszelką), bezwzględnie niszcząca nasz analfabetyczny świat dzieciństwa, z jego wiarą w św. Mikołaja, Myszkę Miki i Batmana. „[...] jesteśmy skazani na to, aby wybierać, a każdy wybór może pociągnąć za sobą stratę nie do powetowania”¹³. Odrzucić to twierdzenie można tylko przy założeniu, że możliwe jest osiągnięcie w świecie ludzkim całkowitej i powszechnej harmonii¹⁴.

Każda nowa kultura nieodwracalnie niszczy starą, co więcej, każdy znaczący wynalazek odsyła do lamusa historii większą lub mniejszą liczbę zjawisk kulturowych. Odwołanie się więc przy określaniu, czym jest barbarzyństwo, jedynie do niszczycielstwa, pojmowanego jako cecha formalna, abstrahując od problemu, co jest niszczone, a przede wszystkim, co jest budowane na tym miejscu, spowodowałoby, że nie bylibyśmy w stanie odróżnić barbarzyństwa od tego, co jest jego przeciwieństwem.

Barbarzyństwo jako stan antykultury

Podsumowując powyższe uwagi, można zaproponować własną interpretację barbarzyństwa jako fenomenu kulturowego. Nie przekreśla ona poprzednich,

¹² Leszek Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, w: tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, s. 12.

¹³ Isaiah Berlin, *O dążeniu do ideału*, przeł. M. Tański, w: Isaiah Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, Res Publica, Warszawa 1991, s. 36.

¹⁴ Zob. Isaiah Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, przeł. D. Grinbertg, w: Isaiah Berlin, *Cztery eseje o wolności*, PWN, Warszawa 1994.

traktuje je jednak tylko jako objawy tego zjawiska, wynikające z jego podstawowych cech.

Nawet jeśli odrzucimy możliwość oceny i hierarchizacji odmiennych kultur, zawsze trzeba uznać, że stan kultury jest pewną wartością, do której należy dążyć w wymiarze społecznym i indywidualnym. Najgorsze więc, co może się przydarzyć jakiejś społeczności, to utrata kultury, nie zamiana jednej kultury na drugą, lecz jej całkowity brak, a więc osunięcie się w stan barbarzyństwa.

Barbarzyństwo to stan negacji, braku kultury, pojmowanej jako całość kształt stosunków społecznych i realizowanie twórczego potencjału człowieka¹⁵. Barbarzyństwo to brak jakiejkolwiek idei, brak zrozumienia dla czegokolwiek pozytywnego. Jest stanem negowania kultury jako takiej, stanem ducha, bezmyślności i opierania wszelkich relacji społecznych tylko na nagiej, bezpośrednio użytej sile. Dobitym przykładem może być twierdzenie przypisywane Czyngis-CHANOWI przez współczesnych mu kronikarzy:

[...] największą radością, jaką może doświadczyć człowiek, jest pokonanie przeciwnika i przepędzenie go przed sobą. Zagarnięcie jego wierzchowców i grabież jego majątku. Widok zalanych łzami twarzy jego najbliższych, wzięcie w posiadanie jego żon i córek"¹⁶.

Można zwrócić uwagę na kontrast między tą wypowiedzią a polskim powiedzeniem, że mężczyzna powinien w swoim życiu zbudować dom, zasadzić drzewo i spłodzić syna. I właśnie ta różnica między: „zabić, zagrabić i zgwałcić” a „zbudować, zasadzić i spłodzić”, czyli między destrukcją w postaci czystej a tworzeniem, stanowi o różnicy między barbarzyństwem a kulturą.

Dzieje ludzkości to proces nieustannego przechodzenia od stanu natury do kultury, a raczej proces mniej lub bardziej świadomego budowania przez człowieka swojej kultury na bazie tego, co naturalne. Proces ten przebiega jednak tylko w jednym kierunku. Mimo wielu utopijnych wizji niemożliwe jest przebycie tej drogi w kierunku powrotnym. Koniec kultury nie będzie oznaczał powrotu do natury rozumianej – na wzór Rousseau – sielankowo jako pełna harmonia ludzi z przyrodą i ze sobą nawzajem, lecz właśnie osunięcie się w barbarzyństwo. Stan taki można by nazwać naturalnym tylko w znaczeniu, jakie nadaje temu terminowi Hobbes (a więc stan dzikości, gdy każdy walczy z każdym).

Barbarzyństwo to brak zaangażowania w jakąkolwiek kulturę. W takiej sytuacji jedynym motywem postępowania pozostają niczym nieskrępowane instynkty,

¹⁵ Mieczysław A. Krapiec, *U podstaw rozumienia kultury*, RW KUL, Lublin 1991, s. 9.

¹⁶ Jack Weatherford, *Czyngis Chan*, przet. D. Kozińska, Świat Książki, Warszawa 2006, s. 169.

niestety, jednym z podstawowych instynktów człowieka jest pęd do niszczenia. Z barbarzyństwem mamy więc do czynienia nie wtedy, gdy hordy ludzi o przerażających zwyczajach, posługujących się niezrozumiałym dla nas językiem, zaczynają nas zabijać i niszczyć wszystko to, czego dokonali nasi przodkowie (zauważmy, że ten opis jest prawdziwy zarówno z pozycji trzeciej, jak i pierwszej osoby, jako że każda kultura miała okazję wystąpić w obu rolach tego dramatu). Barbarzyństwem w najgłębszym i jednocześnie najwęższym znaczeniu tego słowa jest *horror vacui*, stan ducha, gdy wola człowieka, jego moc, *elan vital*, zachowując swoje napięcie, przestaje kierować się na cokolwiek, staje się celem sama dla siebie, odrywając się od rozumu, który mógłby jej wskazywać konstruktywne cele (jakiegokolwiek: mądre czy głupie, przerażające czy wzniosłe). Jak ujmował to Kant, barbaria jest „siłą bez wolności i prawa”¹⁷. W tej sytuacji pozostaje tylko: „zabić, zagrabić i zgwałcić”, co wprawdzie w sensie formalnym jest jakimś celem, jednak celem, który powstał jedynie na poziomie instynktownym.

Takie pojmowanie barbarzyństwa jest wtóre wobec pojęcia kultury (cywilizacji):

„Nie ma barbarzyńcy bez uprzedniej historii będącej historią cywilizacji, którą on podpala. [...] jego stosunek do własności jest zawsze wtórny: zawsze zdobywa czyjąś uprzednią własność; podobnie podporządkowuje sobie innych, czyni z nich niewolników. [...] Również jego wolność opiera się tylko na utracionej wolności innych”¹⁸.

„Czyste barbarzyństwo” w tym ujęciu jest tylko opisem typu idealnego (w sensie weberowskim), w realnym świecie szczęśliwie nie do osiągnięcia. Wydarzenia, które by były jego największym przybliżeniem, pojawiały się na szczęście bardzo rzadko, wyłącznie w chwilach załamania kultury i na jej peryferiach. Wtargnięcie Mongołów do Europy czy sceny rozgrywające się podczas rewolucji październikowej są niewątpliwie przykładem takiego skrajnego barbarzyństwa. Zawsze jednak było to dokonywane przez ludzi wyrwanych ze swojej kultury i zmuszonych do życia w warunkach całkowicie im obcych, w oderwaniu od swojego dotychczasowego życia. Zwycięstwa militarne Czyngis-chana wywodziły się z tego, że zabrał on swoim wojownikom wszystko oprócz wojny: rozerwawszy tradycyjne więzi plemienne, wyrwawszy tych ludzi z tradycyjnego środowiska, uporządkował ich

¹⁷ Immanuel Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, wstęp A. Bobko, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 308; zob. również Immanuel Kant, *Do wiecznego pokoju*, w: tenże, *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce, Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, przeł. M. Żelazny, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 61.

¹⁸ Michel Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 196.

oraz ich rodziny według systemu dziesiętnego w oddziały wojskowe, a sztuką i rzemiosłem zajmowali się tylko mieszkańcy krajów podbitych¹⁹. W tej sytuacji cała energia życiowa tych ludzi mogła mieć tylko destrukcyjne ujście. Podobnie było na przykład z Talibami afgańskimi czy hunwejbunami chińskimi²⁰.

Nie jest w tym wypadku ważne, czy barbarzyństwo jest naturalnym stanem ludzkości, pokrytym tylko cienką warstwą kultury, z trudem utrzymywaną przez zabiegi cywilizacyjne, czy przeciwnie: jest sztucznym wykrzywieniem rozwoju człowieka i społeczeństw, stając się z natury czymś dobrym i twórczym. Istotne jest, że bardzo łatwo może ono się ujawnić wtedy, gdy warunki zewnętrzne nie pozwolą na normalny rozwój, na tworzenie. W takiej sytuacji pozostałyby nam tylko najgorsze instynkty:

„Najgorszą cechą natury ludzkiej pozostaje jednak radość z cudzej szkody, [...] zawiść, jakkolwiek naganna, podlega jeszcze pewnemu usprawiedliwieniu, a w ogóle jest rzeczą ludzką, gdy tymczasem radość z cudzej szkody jest diabelska, a jej szyderstwo jest chichotem piekielnym”²¹.

Kultura jest zawsze zagospodarowaniem nadwyżki energii, która pozostała po zaspokojeniu podstawowych potrzeb życiowych, zapewniających przetrwanie jednostki i gatunku. Barbarzyństwem w „czystej postaci” jest więc bezinteresowne niszczenie – gdy o nic nam nie chodzi, lecz tylko o wyładowanie nagromadzonej w sobie energii. Wola nienakierowana na nic, a raczej właśnie nakierowana „na nic” – na nicość, jest stanem czystego barbarzyństwa.

Rudiger Safranski, komentując *Jądro ciemności* Conrada, zaważa:

„[...] dzicz odstania się jako zupełnie wyzuta z sensu, jako poniekąd bez znaczenia, tak że ludzki rozum szukający znaczenia czuje się nieodwołalnie

¹⁹ Zob. na przykład: Jack Weatherford, *Czyngis Chan*, zwł. s. 98 i 167.

²⁰ Alan Bullock tak opisuje okres poprzedzający wprowadzenie kultu jednostki w ZSRR: „[...] zdecydowano się użyć całej potęgi państwa, na taką skalę i z taką bezwzględnością, jaka okaże się konieczna, do rozbicia istniejącej struktury społeczeństwa i do wtłoczenia go – to znaczy dziesiątków milionów ludzi – w nowe formy życia nie w ciągu dwudziestu lub trzydziestu lat, ale w ciągu czterech lub pięciu. [...] W ten sposób nasilono efekt destabilizacji, totalnego chaosu, który dotykał wszystkich dziedzin życia. W rezultacie zniknęły dotychczasowe, tradycyjne punkty odniesienia, nastąpiła dezorientacja i osłabienie zdolności do stawiania oporu” (Alan Bullock, *Hitler i Stalin. Żywoty równoległe*, przeł. J. Mianowski, F. Pastusiak, PWN, Bellona, Warszawa 1994, s. 424). Do anomii społecznej odwoływano się również podczas prób wyjaśnienia przyczyn powstania narodowego socjalizmu w Niemczech. Zob. Sebastian de Grazia, *The Political Community: a Study of Anomie*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1969, s. 174–175.

²¹ Arthur Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, s. 200–201.

zagubiony i osamotniony. Właśnie w swej rozbuchanej żywotności dzicz objawia swą absolutną kontyngencję. Najbardziej niepokojącym aspektem dziczy nie jest jej dzikość, lecz jej bezmyślna niemota. «Szepcze» ona człowiekowi, że nic, ale to zupełnie nic nie ma człowiekowi do powiedzenia. To właśnie przeraża Kurtza – ta znaczeniowa nicość. W tej pęczniejącej obficie, a przecież pustej przestrzeni wszystko jest więc możliwe. Jeśli dzicz niesie jakieś przesłanie, to chyba tylko takie: rób, co chcesz, i tak nie będzie to miało znaczenia! Dzicz przejdzie nad tym obojętnie, wszędzie rozpostrze swe zielone łapy, jak gdyby nigdy nic. Dalej będzie się pienieć – absurdałna, płodna i straszna²².

To absolutne nieukierunkowanie woli jest zapewne przerażające, ale może też być przedmiotem fascynacji i podziwu. Niszczenie nie służy już niczemu, jeżeli jednak utożsamimy, jak na przykład Nietzsche, użyteczność z podporządkowaniem, a podporządkowanie z niewolnictwem, to destrukcja jest kwintesencją wolności, dlatego też myśliciel ten z takim podziwem pisał o błękitnookiej blond bestii.

Oczywiście, jak uczy historia, warunki, w jakich przyszło żyć poszczególnym ludom, spowodowały, iż niektórym bliżej było do stanu barbarzyństwa, inne miały więcej szczęścia, ale oznacza to, iż barbarzyństwo nie jest tylko zagrożeniem zewnętrznym, ale przede wszystkim jest czymś, co może zagrażać każdej społeczności „od środka”. Eksperymenty Philipa Zimbarda potwierdziły, że barbarzyńca tkwi w każdym z nas pod cienką warstwą kultury i moralności, którą niesłychanie łatwo zdrzeć. Nakazuje nam to niezwykłą czujność wobec nas samych i troskę o kulturę²³.

Jeżeli więc barbarzyństwo jest stanem ducha, to nie mogą istnieć całkowicie barbarzyńskie cywilizacje, bo tak naprawdę barbarzyństwo jest cechą jednostek ludzkich, dopiero wtórnie przenoszona na zwyczaje i praktyki jakiejs wspólnoty. Istnieją więc barbarzyńcy, choć nie ma kultur barbarzyńskich (kultura zawsze jest w jakimś sensie twórcza, a więc nie może być tak zdefiniowanym barbarzyństwem, co najwyżej może posiadać niektóre z jego cech). Dlatego też jeszcze większym zagrożeniem niż zalew barbarzyńców spoza granic jest barbarzyństwo w nas samych.

²² Rudiger Safranski, *Zło. Dramat wolności*, przeł. I. Kania, Czytelnik, Warszawa 1999, s. 192.

²³ Do ujawnienia tkwiącego w nas niszczytelstwa nie potrzeba wojen czy katastrof, czy innych zdarzeń nadzwyczajnych, dość przypomnieć, że gdy w nocy z 13 na 14 lipca 1977 roku nastąpiła awaria powodująca wygaszenie wszystkich światel w Nowym Jorku, natychmiast nastąpił tam wybuch przemocy i szabrownictwa – plądrowano sklepy, podpalano budynki, napadano na przechodniów.

BARBARZYŃCA WEWNĘTRZNY [INTRA PORTAS]

Jest oczywiste, że demokracja, będąca chlubą naszej cywilizacji, nie jest dana nam raz na zawsze. Wbrew optymistycznej wizji głoszonej niegdyś przez Fukuyamę, nie jest końcem historii, ale żaden ustrój, żaden stan społeczny nie może mieć charakteru permanentnego. O żadnym nie można powiedzieć, że jest niezagrożony. Obecnie jednak, być może po raz pierwszy w historii, zagrożenie to nie ma postaci agresji zewnętrznej – przez wojnę czy inwazję obcego mocarstwa, jednak drugie z możliwych zagrożeń – upadek kultury – jest ciągle aktualne.

Tuż przed wybuchem II wojny światowej John Dewey przestrzegał:

„Prawdziwym niebezpieczeństwem grożącym naszej demokracji nie są państwa totalitarne, lecz czynniki tkwiące w naszych wewnętrznych postawach i naszych instytucjach, które w innych krajach umożliwiły zwycięstwo narzuconej z zewnątrz władzy, dyscyplinie, ujednoliceniu i zależności od Wodza. Dlatego pole bitwy znajduje się również i tutaj – wewnątrz nas samych i naszych instytucji”²⁴.

Ostrzeżenie to brzmi obecnie jeszcze bardziej dobitnie, gdy na mapie świata trudno znaleźć plemię czy państwo, które jednoznacznie można określić jako barbarzyńskie. Zagrożenie dzisiaj przychodzi od wewnątrz, dość przypomnieć, że większość zamachów terrorystycznych wstrząsających współczesnym światem zachodnim została dokonana przez obywateli państw demokratycznych. Poza tym barbarzyńcy szturmujący nasze granice są tylko potencjalnym zagrożeniem naszej kultury, natomiast barbarzyństwo w nas samych nie byłoby zagrożeniem, lecz już dokonanym jej końcem.

Przekonanie o realności wewnętrznego zagrożenia jest też dość powszechne. Na przykład MacIntyre pisał:

„Przeprowadzanie zbyt ścisłych paraleli pomiędzy dwoma różnymi okresami historycznymi zawsze jest niebezpieczne; do najbardziej mylących należą paralele pomiędzy naszą własną epoką w Europie i Ameryce Północnej a epoką historyczną, w której imperium rzymskie uległo przeobrażeniu w średniowieczny okres ciemnoty. [...] Jeśli moja interpretacja naszych warunków moralnych jest słuszna, należy także wyciągnąć wnioski, że my również już jakiś czas temu osiągnęliśmy taki

²⁴ John Dewey, *Freedom and Culture*, G.P. Putnam's Sons, A Minton Balch Book, New York 1939, s. 154 [przel. – S.G.J.].

sam punkt zwrotny. Na obecnym etapie sprawą zasadniczą jest budowa lokalnych form wspólnotowych, w których możliwe byłoby zachowanie dobrych obyczajów oraz życia intelektualnego i moralnego w obliczu epoki nowego barbarzyństwa, które już nadchodzi. [...] Tym razem jednak barbarzyńcy nie gromadzą się u naszych granic; oni od pewnego już czasu sprawują nad nami władzę. Fakt, że nie uświadamiamy sobie tego, stanowi element naszej skomplikowanej sytuacji"²⁵.

Zagrożenie to wynika z samego charakteru współczesnej demokracji, stawiającej bardzo wysokie wymagania swoim obywatelom (szerzej będę się tym zajmował w rozdz. V). Z perspektywy omawianego zagadnienia ważne jest, że wymagania te są tak wysokie, iż nie każdy może im sprostać. A więc istnieje grupa (osobnym problemem jest jej wielkość) ludzi, którzy albo nie mogą uczestniczyć w życiu publicznym, albo – co ważniejsze z punktu widzenia omawianego zagadnienia – potrafią wprowadzić funkcjonować w ramach struktur społeczeństwa, jednak nie są w stanie wziąć na siebie odpowiedzialności za jego funkcjonowanie i rozwój. Nie jest istotne w tej chwili, czy taka „ułomność” jest zawiniona, a jeśli tak, to przez kogo. Ważne jest, iż istnieje w państwie grupa ludzi, którzy obiektywnie rzecz biorąc, nie są w stanie spełnić wymogów stawianych przez *polis* uczestnikom życia społecznego.

Istnienie takich ludzi jest faktem historycznym, pojawiają się w każdym społeczeństwie, niezależnie od epoki i stopnia złożoności społecznej i ustroju, niemniej prawdziwym problemem stają się dopiero w ustrojach demokratycznych (odmiennie niż w państwach autorytarnych i totalitarnych, gdzie ludzie tacy stawa-
wią najbardziej cenny – z punktu widzenia władzy – typ mieszkańca)²⁶. Powstaje

²⁵ Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1996, s. 466.

²⁶ Przekonanie o istnieniu takiej grupy pojawia się u większości autorów zajmujących się problematyką społeczno-polityczną, na przykład u Milla, Arendt, Fromma, by wymienić tylko autorów, których przywiązanie do idei równouprawnienia i demokracji jest poza wszelkimi podejrzeniami. Teza ta znajduje również potwierdzenie empiryczne w badaniach psychologicznych poświęconych tak zwanej osobowości autorytarnej, rozpoczętych przez Adorna zaraz po II wojnie światowej. Zob. Theodor W. Adorno, Else Frankel-Brunswick, Daniel Levinson, Nevitt Sanford, *The Authoritarian Personality*, Harper, New York 1950.

„W efekcie znużonego namysłu i analiz wyników wieloetapowych badań autorzy wyróżnili zespół komponentów autorytaryzmu. Składać się nań miały:

- konwencjonalizm – sztywne przywiązanie do wartości klasy średniej i nadmierna wrażliwość na bieżące naciski zewnętrzne;
- autorytarne podporządkowanie – opierający się na podporządkowaniu i bezkrytyczny stosunek do wyidealizowanego autorytetu własnej grupy;
- autorytarna agresja – tendencja do wychwytywania oraz potępiania odrzucania i karania osób łamiących konwencjonalne wartości;

więc pytanie, co można i należy z tym zagadnieniem zrobić. Najogólniej rzecz biorąc, można wyróżnić dwie grupy skrajnych odpowiedzi. Pierwsza, którą można by nazwać konserwatywno-paternalistyczną, sprowadza się do przekonania, że życie polityczne powinno być organizowane obok takiej grupy i nie zważając na nią, choć nie przeciw niej (to znaczy polityka powinna uwzględniać ich interesy, lecz nie decyzje). Druga grupa odpowiedzi, nazwijmy ją progresywiście-egalitytarną, sprowadza się do postulatu wprowadzenia w główny nurt życia wszystkich mieszkańców, nie bacząc na ich osobiste kwalifikacje. Włączenie to może być rezultatem powszechnej edukacji obywatelskiej lub też odrzucenia wszelkich warunków wstępnych uczestnictwa w życiu publicznym.

Wśród odpowiedzi należących do pierwszej grupy na czoło wybija się oczywiście najbardziej jej skrajna koncepcja – naturalnego niewolnictwa Arystotelesa. Odraza, jaką czujemy do niewolnictwa jako instytucji prawnospołecznej powodowała, że intuicje leżące u jej podstaw stosunkowo rzadko były poddawane racjonalnej refleksji. Przede wszystkim Arystoteles odróżnia niewolnictwo jako stan prawny (status społeczny) i niewolnictwo pojmowane jako stan ducha, przy czym ten drugi stan jest jedynym uzasadnieniem tego pierwszego: „[...] tego zaś, kto nie zasługuje na to, by być niewolnikiem, nikt żadną miarą nie może nazwać niewolnikiem”²⁷.

Wydaje się więc uzasadnione przekonanie, że odrzucając główną tezę Stagiryty (to znaczy akceptację niewolnictwa), można posłużyć się jego koncepcjami do opisu „barbarzyńskiego” stanu duszy. Podstawową intuicją jest tu przekonanie, że to nasze cechy określają, kim mamy się stać w społeczeństwie, a nie nasza sytuacja społeczna decyduje o naszej wewnętrznej naturze.

Arystoteles utożsamia stan naturalnego niewolnictwa z barbarzyństwem: „Barbarzyńcy są z natury swojej więcej niewolniczego usposobienia niż Grecy”,

-
- antyintracepcja – niechęć wobec tego, co subiektywne, będące tworem wyobraźni, ulotne; innymi słowy, niechęć do rozumienia stanów psychicznych własnych i innych ludzi;
 - przesadność i stereotypowość – tendencja do przypisywania odpowiedzialności czynnikom zewnętrznym, pozostającym poza kontrolą jednostki, w tym siłom mistycznym, nadprzyrodzonym; skłonność do myślenia w sztywnych kategoriach;
 - wiara w siłę i bycie twardym (*toughness*) oraz potępienie słabości;
 - destruktywność i cynizm – zgeneralizowana wrogość wobec jednostki ludzkiej i jej deprecjacja;
 - projekcja własnych negatywnych uczuć, przejawiająca się przekonaniem, że świat jest wrogi i niebezpieczny;
 - przypisywanie nadmiernej roli sprawom seksu” (Krzysztof Korzeniowski, *Autorytaryzm i jego psychologiczne konsekwencje*, w: Krystyna Skarżyńska, *Podstawy psychologii politycznej*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2002, s. 61). Choć oczywiście problem barbarzyńcy wewnętrznego nie ogranicza się do problemu osobowości autokratycznej.

²⁷ Arystoteles, *Polityka*, 125–4a, przeł. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa 2001.

„barbarzyńca a niewolnik to z natury jedno i to samo”²⁸. Jeśli jednak rozważania Arystotelesa mają mieć jakąkolwiek wartość, trzeba to rozumowanie odwrócić: to nie każdy barbarzyńca jest z natury niewolnikiem, lecz każdy, kto ma „duszę niewolnika”, jest barbarzyńcą. Dlatego zamiast mówić o niewolnikach, będę się posługiwał terminem „barbarzyńca wewnętrzny”.

Pogarda Arystotelesa (podzielana przecież przez większość starożytnych²⁹) nie jest skierowana przeciw każdemu człowiekowi sprzedanemu w niewolę (w końcu zdarzyło się to nawet Platonowi), lecz przeciwko tym, którzy mają umysł niewolnika (dziś powiedzielibyśmy zapewne: „lokajską duszę”). Sprowadza się to do konstatacji, że można być niewolnikiem na wolności: „Muszę bowiem przyznać, że są ludzie, z których jedni wszędzie są niewolnikami, a drudzy nigdzie”³⁰.

Człowiek staje się barbarzyńcą z powodu niewłaściwego używania rozumu i wynikającej stąd konieczności zdania się na rozum innych:

„Z natury bowiem jest niewolnikiem ten, [...] kto o tyle tylko ma związek z rozumem, że go dostrzega u innych, ale sam go nie posiada. Także inne istoty żyjące przecież nie obejmują rozumem, ale kierują się tylko wrażeniami zmysłowymi”³¹.

Jest to zatem ktoś, kto potrafi tylko słuchać, gdyż nie może i nie powinien ufać własnemu osądowi, z jednym wszakże wyjątkiem: powinien mieć na tyle wyraźną samoświadomość, by dostrzegać rozum u innych, a jednocześnie wiedzieć, że go sam nie posiada³². Ta samoświadomość powinna zaowocować uznaniem autorytetu cudzego rozumu i oparciem na nim swoich decyzji.

„Wynika z tego w sposób oczywisty, iż pewni ludzie są z natury wolnymi, inni zaś niewolnikami, przy czym stan niewoli jest dla tych drugich zarówno pożyteczny, jak i sprawiedliwy”³³.

²⁸ Tamże, 1285, 1252b.

²⁹ „[...] dla zrozumienia starożytnej postawy wobec niewolnictwa warto pamiętać, że większość niewolników to byli pobici wrogowie i że ogólnie rzecz biorąc, tylko niewielki procent stanowili urodzeni w niewoli. [...] niewolnicy greccy byli zazwyczaj tej samej narodowości co ich panowie; dowiedli oni swej niewolniczej natury nie popełniając samobójstwa, a ponieważ odwaga była cnotą polityczną par *exellece*, wykazali tym samym swą «naturalną» bezwartościowość, to, że nie nadają się na obywateli” (Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 42).

³⁰ Arystoteles, *Polityka*, 1254a.

³¹ Tamże, 1254b.

³² Zob. Kazimierz Leśniak, *Arystoteles*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 94.

³³ Arystoteles, *Polityka*, 1255a.

„[...] nie wszyscy ludzie, którzy są niewolnikami czy wolnymi, są nimi z natury; a ponadto jest jasną rzeczą, że u pewnych ludzi występuje taka cecha charakterystyczna, która stanowi o tym, iż dla jednych jest rzeczą korzystną i sprawiedliwą być niewolnikami, dla drugich, przeciwnie, być panami; że wreszcie jedni muszą podlegać władzy, drudzy zaś wykonywać władzę, zależnie od tego, na co ich natura skazała, że więc istnieć musi również władza pana nad niewolnikiem, a nadużycie jej jest dla obu stron szkodliwe. [...] Dlatego też pana i niewolnika, których natura na taki los skazała, łączy wzajemne przywiązanie i jest to dla nich korzystne, przeciwnie zaś bywa, jeśli stanowisko ich nie jest zgodne z naturą, ale opiera się na prawie i gwałcie”³⁴.

Jeżeli barbarzyńca wewnętrzny ma funkcjonować w ramach *polis*, musi podporządkować się tym, którzy potrafią ogarnąć swoim rozumem przestrzeń publiczną, są w stanie wyznaczyć i realizować swoje cele, czyli posiadają wszystkie te cechy, których barbarzyńca jest pozbawiony. W innym wypadku, gdyby dopuścić do życia publicznego na równych prawach ludzi, którzy nie są w stanie kierować nawet własnym życiem, państwu grozi zagłada. Stąd relacja barbarzyńca – obywatel jest relacją podległości, nie ma w niej symetrii pod żadnym względem.

Najistotniejszą cechą barbarzyńcy *intra portas* jest więc spędzenie całego życia tylko w sferze prywatnej, traktowanie wszelkich relacji międzyludzkich, w jakich uczestniczy, tylko i wyłącznie przez pryzmat prywatności. To sprawia, że barbarzyńca wewnętrzny jest „społecznie martwy”, nie może być źródłem jakichkolwiek roszczeń o charakterze społecznym ani też podmiotem jakichkolwiek działań³⁵.

Barbarzyńca, nie ogarniając swoim rozumem całości życia w *polis*, ucieka przed wolnością, pozostaje w ramach swojego małego światka, gdyż nie wiedziałby, co robić w wielkim świecie, nie potrafiłby kierować własnym życiem.

Współcześnie podobne myśli można znaleźć na przykład w rozważaniach Ericha Fromma zawartych w *Ucieczce od wolności*. Autor pisze we wstępie, że teza tej książki:

„[...] głosi, że człowiek współczesny, uwolniony od więzów preindywidualistycznego społeczeństwa, które zapewniając mu bezpieczeństwo ograniczało go zarazem, nie zyskał wolności w sensie pozytywnego

³⁴ Tamże, 1255b.

³⁵ Zob. na przykład: Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Harvard, Cambridge, Mass., 1982, s. 5–9.

urzeczywistnienia swego indywidualnego «ja» – a więc ekspresji swych intelektualnych, uczuciowych i zmysłowych możliwości. Wolność, mimo że przyniosła mu niezależność i władzę rozumu, uczyniła go samotnym, a przez to lęklwym i bezsilnym. Owa izolacja jest nie do zniesienia i ma on do wyboru albo ucieczkę przed brzemieniem wolności ku nowym zależnościom i podporządkowaniu, albo dążenie do pełnej realizacji wolności pozytywnej, która opiera się na jedyności i niepowtarzalności człowieka³⁶.

Diagnoza stawiana przez Arystotelesa i Fromma brzmi podobnie: w społeczeństwie są ludzie, którzy są zdolni do podjęcia tylko jednej jedynej decyzji politycznej – decyzji o wycofaniu się z życia publicznego w całkowite podporządkowanie się jednej osobie, czy to fiirerowi, pierwszemu sekretarzowi czy swemu właścicielowi.

Zasadnicza różnica polega jednak na tym, że dla Arystotelesa stan taki jest naturalny, czyli niezmienny, a konsekwencją tego może być tylko podporządkowanie barbarzyńcy ludziom wolnym (również przy użyciu przemocy, w tym wypadku nie ma oczywiście mowy o decyzji podporządkowania się), dla Fromma z kolei stan barbarzyństwa (choć termin ten u niego oczywiście się nie pojawia) jest czymś patologicznym i może, a także powinien być przezwyciężony.

Stanowisko Arystotelesa, rozpowszechnione wśród Greków tamtej epoki (pomijając jego aspekt moralny), jest obciążone sprzecznością wewnętrzną. Jeżeli – jak nauczał sam Arystoteles – natura ludzka jest czymś stałym i wspólnym dla wszystkich ludzi, nie można twierdzić, że z natury jedni są gorsi od drugich (przecież do przekonania o wspólnocie natury wszystkich ludzi odwoływali się też abolicjoniści – w tym współcześni Arystotelesowi – ona leży również u podstaw koncepcji praw człowieka). Chcąc być konsekwentnym, Arystoteles powinien twierdzić, podobnie jak Fromm, że „stan umysłowego niewolnictwa” nie jest wynikiem natury, lecz braków w edukacji, nie do końca rozwiniętych potencjalności człowieka, bo przecież potencjalna rozumność jest tym, co odróżnia człowieka od zwierzęcia. A więc każdy może nie być niewolnikiem, ale też każdy może nim być. Oczywiście wszystko to nie ma nic wspólnego ze zgodą na uczynienie drugiego człowieka, niezależnie od jego kwalifikacji intelektualnych i kulturalnych, „ożywionym narzędziem”³⁷.

³⁶ Erich Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemiłscy, Czytelnik, Warszawa 1993, s. 18.

³⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 1161b, przeł. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, PWN, Warszawa 1996.

Konsument - „obywatel barbarzyńca”

Pogarda dla barbarzyńcy, jako człowieka dobrowolnie prywatnego, wynikała w starożytności z niezwykle silnego wtedy dowartościowania sfery publicznej. Współcześnie jednak spojrzenie na relację sfery publicznej i prywatnej uległo radykalnym przeobrażeniom. Na *agorze* uczestnictwo w życiu publicznym jest powinnością, „z prywatnego punktu widzenia” jest tylko jedną z wielu możliwości, jednym z wielu stylów życia, być może nawet budzącym szacunek, ale którego nikt od nas nie ma prawa wymagać. Z drugiej jednak strony, jest to coś, co nam się należy i czego nikt nie może nas pozbawić.

Jeśli uznamy takie rozumowanie, tym samym nasza postawa zmieni się z obywatelskiej na konsumpcyjną, to znaczy nastawioną wyłącznie na realizację prywatnych celów, na maksymalizację własnej siły przetargowej, nie odnosząc ich do sfery publicznej³⁸. Czyli relacja mająca charakter publiczny w sposób nieomal niedostrzegalny staje się relacją prywatną. Dla życia publicznego ma to decydujące znaczenie. Dla konsumenta wszelkie związki są relacjami zawieranymi jedynie dla własnej satysfakcji, ulegającymi rozwiązaniu, gdy przestają tej satysfakcji dostarczać. Jest to przeciwieństwo postawy obywatelskiej, która uczestnictwo w sferze publicznej traktuje jako powinność – zobowiązanie, z jakiego nie można się w dowolnej chwili wycofać:

„[...] konsument, jest wrogiem obywatela [...]. Konsument to klient, a klient to pan. Klient [...] nie jest, wzorem Boga Leszka Kołakowskiego, nikomu niczego winien. Konsumentowi wszystko się od wszystkich należy. No, a dobro publiczne, czy dobre społeczeństwo? «Dobre społeczeństwo» to w konsumenckim języku zbiorowisko takich jak on, a znów «dobro publiczne» to rynek gęsty od klientów”³⁹.

Sytuacja konsumenta jest sytuacją czystą i prostą: jednowymiarową – jeśli ktoś ma pieniądze, może mieć towar lub usługę, w wyborze towaru ma pełne prawo kierować się tylko i wyłącznie swoimi osobistymi preferencjami. „Nic nikomu nie jest winien” – kwestia kupna jest sytuacją pozamoralną, nie wchodzi tu w grę żadne zobowiązanie spoza relacji kupno – sprzedaż. Każda próba zewnętrznej regulacji (czy to o charakterze prawnym, moralnym czy obyczajowym) może być

³⁸ Zob. na przykład: Paweł Śpiewak, *Obietnice demokracji*, Pruszyński i S-ka, Warszawa 2004, s. 29.

³⁹ Zygmunt Bauman, *Prywatne zgryzoty na miejskim rynku*, w: *Sfera publiczna. Kondycja – przejawy – przemiany*, red. J.P. Hudzik, W. Woźniak, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 23.

odrzucona jako nieuzasadniona ingerencja w cudzą prywatność: Czyż nie mam prawa robić, co zechcę, ze swoimi ciężko zarobionymi pieniędzmi? W „czystej relacji konsumenckiej” rzeczy nie dzielą się na godne lub niegodne kupienia, lecz tylko na te, na które mnie stać, i na zbyt kosztowne dla mnie.

„Czysta konsumpcja” nabiera więc cech barbarzyńskich, jest barbarzyństwem w tym sensie, że oba te zjawiska polegają na nabywaniu jakichś dóbr, a jedyną przyczyną ich nabywania jest tylko i wyłącznie zdolność ich nabywania (siła fizyczna lub zdolności finansowe) oraz własna zachcianka. Relacja konsument – sprzedawca jest analogiczna do relacji najeźdźca – ofiara, w obu wypadkach nie jest ona oparta na jakichś zobowiązaniach odnoszących się do refleksji, lecz jedynie na sile (może być to „siła nabywcza”). Tak naprawdę jednak jest to relacja między konsumentem-najeźdźcą a dobrem, jakie jest przedmiotem jego zainteresowania. Jego obecny dysponent, sprzedawcaWwłaściciel, jest traktowany jako element całkowicie przypadkowy i jako taki może być całkowicie pomijany podczas namysłu nad nabyciemWzdobyciem pożądanego dobra. Pomijane są również wszelkie inne warunki, jak choćby konsekwencje i okoliczności (na przykład ekologiczne) wytworzenia towaru czy skutki społeczne jego nabycia. To wszystko nie musi konsumenta interesować.

Jeśli jedynym ograniczeniem w konsumpcji jest siła nabywcza, którą dysponuje konsument, oznacza to, że dąży on do nabycia możliwie dużej ilości dóbr. Celem mu przyświecającym jest zgromadzenie możliwie dużej ich ilości (gdyby było to możliwe najlepiej wszystkich). Wynika to stąd, że wbrew pozorom konsument nie chce dokonywać wyboru, chce mieć wszystko, a w każdym razie z niczego nie chce rezygnować. Jak w starym dowcipie o łódzkiego fabrykanta, który na pytanie architekta, w jakim stylu chce mieć pałac, odpowiedział: „stać mnie na wszystkie”.

W sytuacji gdy pełnię życia utożsamimy z pełnią konsumpcji (która staje się wtedy najwyższą, a nawet jedyną wartością), każde ograniczenie jest odczuwane jako strata, czyli żaden wybór nie powinien być wyborem zamykającym, polegającym na odrzuceniu innych możliwości. Logika konsumencka nie dopuszcza więc sytuacji typu: mogę (to znaczy dysponuję odpowiednimi środkami), a mimo to nie powinienem czegoś kupić. Wyrażając tę myśl za pomocą bardziej ogólnych pojęć, należałoby powiedzieć, że ograniczeniem praw konsumenta byłoby przyznanie, że istnieje styl życia, który jest dla niego nieodwołalnie nieosiągalny, całkowicie dla niego zamknięty, nawet jeśli aktualnie nie zamierza się w niego angażować.

„Przyjmujemy – co w istocie wynika wprost z naszych powyżej omówionych poglądów – że nie ma potrzeby dokonywania wyboru pomiędzy poszczególnymi celami ani traktowania ich jako z sobą współzawodniczących. Kiedy mamy podjąć konkretne działanie, musimy uczynić

wybór i zdecydować się na określoną czynność w określonym momencie. Każda natomiast ilość rozległych celów może nam przyświecać, nie rywalizując ze sobą, ponieważ oznaczają po prostu różne sposoby patrzenia na ten sam teren akcji. Nie możemy jednocześnie wspiać się na szczyty wielu gór, ale kiedy zdobędziemy te szczyty kolejno, widoki oglądane z poszczególnych wzniesień nałożą się na siebie i nawzajem w naszym umyśle uzupełnią. Nie powstanie w nas wizja niezgodnych ze sobą, kłócących się widoków świata. Mówiąc innymi słowy, jeden ustanowiony cel postawi przed nami szereg problemów i pobudzi do dokonania określonych obserwacji, inny zaś sprawi, że wyłonią się dalsze kwestie, wywołując odmienne spostrzeżenia. Tak więc im bardziej ogólne stawiamy sobie cele, tym lepiej. Cele dopełniają się: jeden podkreśla to, co inny pomija"⁴⁰.

Ten nieco długi cytat doskonale ilustruje (choć zapewne wbrew intencjom samego Deweya) podejście „konsumenckie” do sprawy wyborów życiowych⁴¹: nic nie musi być ostatecznie rozstrzygnięte raz na zawsze, z niczego nie musimy rezygnować.

Niechęć do rezygnacji z czegokolwiek (co wynika z imperatywu cieszenia się pełnią konsumenckiego życia, a więc przekonania, że wszystko to, czego nie doświadczyć, będzie zapisane jako strata) jest równoważna z chęcią uczestnictwa we wszystkim, w każdej kulturze. Żadne zaangażowanie nie powinno jednak być zamykające, to znaczy uniemożliwiające inne odmienne zaangażowanie, oznacza to jednak, iż to uczestnictwo nie może być całkowite:

„[...] staraj się zawsze wybierać te opcje, które pozwolą ci potem na możliwie największą liczbę innych opcji, nie zaś te, które stawiają cię pod ścianą bez możliwości wyboru. Wybieraj to, co cię otwiera: na innych, na nowe doświadczenia, na różne radości”⁴².

⁴⁰ John Dewey, *Demokracja i wychowanie. Wprowadzenie do filozofii wychowania*, przeł. Z. Doroszowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, PAN, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1972, s. 152-153.

⁴¹ Sam Dewey chciał oczywiście podkreślić rozwojowy charakter bytu ludzkiego, wyrażał przekonanie, iż człowiek nigdy nie może powiedzieć sobie, że osiągnął już wszystko, a więc nie musi (i nie może) już dalej się rozwijać. To oczywiście prawda, jednak nie znaczy to, że możemy sobie wyznaczyć dowolną liczbę niekonkurencyjnych celów życiowych (a co za tym idzie, że nie musimy wybierać między nimi). A ta konieczność wyboru (a raczej związana z nim rezygnacja z niektórych dóbr), świadomość, że są rzeczy dla nas niedostępne, jest czymś, czego konsument nie chce przyjąć do wiadomości.

⁴² Fernando Savater, *Etyka dla syna*, przeł. J. Wojcieszak, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1996, s. 182.

Jak bardzo atrakcyjnie by to nie brzmiało, oznacza jednak, że na przykład nie powinniśmy ślubować wierności drugiej osobie (a przynajmniej nie możemy tego traktować poważniej niż deklarację bieżących intencji), gdyż to automatycznie „zamyka” nas na inne „opcje”, to samo odnosi się do wszelkich długofalowych i trwałych zobowiązań i związków międzyludzkich. Żadnego zaangażowania nie powinniśmy traktować poważnie, lecz zawsze podchodzić do każdego z pewnym dystansem oraz ironią.

Stanowisko takie domaga się ponadto przyjęcia bardzo silnego założenia O nieantagoniczności wszelkich możliwych celów ludzkiego działania. Jest ono jednak nie do utrzymania. Niemożliwa jest kultura mająca tylko i wyłącznie inkluzyjny charakter, każdy wybór z definicji uniemożliwia inny z nim sprzeczny, przy czym nie jest ważne, czy ta sprzeczność ma charakter logiczny, czy tylko fizycznej niemożliwości robienia dwóch rzeczy naraz. Nie można na przykład jednocześnie być wirtuozem skrzypcowym i mistrzem kowalskim; ktoś decydujący się na pracę w kuźni powinien wiedzieć, że operowanie ciężkim młotem spowoduje rozrost mięśni dłoni, utrudniających delikatne przebieganie palcami po strunach. Podejmując swoją decyzję, odrzuca tym samym karierę skrzypka, a już na pewno nie będzie dobrym skrzypkiem. Nie oznacza to, że w jakikolwiek sposób deprecjonuje grę na skrzypcach, lecz jedynie to, że zna i akceptuje konsekwencje swoich decyzji. Ktoś, kto miałby ambicje być jednocześnie skrzypkiem i kowalem, nie może w żadne z tych zadań zaangażować się nadmiernie, lecz jedynie w minimalnym stopniu, tak by nie uniemożliwić sobie realizacji drugiego zadania. Szuka więc pewnej minimalnej części wspólnej i na niej poprzestaje. Nie będzie więc ani dobrym kowalem, ani dobrym skrzypkiem.

Pewne postawy i wartości można w życiu połączyć, angażując się w nie na poziomie minimalnym, lecz stają się niemalże automatycznie antagonistyczne w momencie pełnego zaangażowania.

Konsument chcący uczestniczyć w dwóch kulturach, na przykład w liberalnej kulturze zachodniej i konfucjańskiej kulturze chińskiej, silnie promujących odmienne i wartości, i postawy (w tym wypadku indywidualizm oraz podporządkowanie się tradycji i wspólnotie), musi szukać również takiego wspólnego minimum. A więc im bardziej chcemy żyć pełnią życia (pełnią konsumpcji), to znaczy chcemy uczestniczyć (doświadczyć) w większej liczbie alternatywnych stylów życia, to minimum, w które zgadzamy się angażować, staje się mniejsze. Często mniejsze niż minimalne zaangażowanie wymagane przez charakter wartości, jakich dotyczy.

Widać tu pewien paradoks: chcąc uczestniczyć w wielu tradycjach, podstawową sprawą staje się nie samo zaangażowanie, lecz coś przeciwnego. Podstawową sprawą jest zachowanie odpowiedniego dystansu i refleksyjnej ironii, mającej na celu zapobieżenie nadmiernemu (to znaczy wykluczającemu odmienne możliwości)

zaangażowaniu się w wiele tradycji. W rezultacie jednak nie angażujemy się w żadną. Jeżeli więc naszym celem jest zaangażowanie się we wszystko, nie angażujemy się tak naprawdę w nic. To zapewne miał na myśli Bauman, pisząc, że konsument jest przeciwieństwem obywatela – osoby zaangażowanej w sprawy społeczności, w której żyje⁴³.

Dystans wobec wszelkich poglądów i tradycji powoduje, że dla „takiej [...] osoby każda tradycja jest obca, następstwo tradycji jest tylko serią fałszywych kostiumów, w które można się dowolnie przebierać. Traci ona swe umiejscowienie w czasie i przestrzeni społecznej. Jest jednostką, która wyizolowuje się z następstwa pokoleń. Nie tylko «nie ma ojca», lecz także stara się nie mieć dzieci»⁴⁴.

Brak jednak prawdziwego uczestnictwa w jakiegokolwiek kulturze oznacza właśnie stan barbarzyństwa:

„Krótko mówiąc, wyobrażać sobie, że wnukowie nasł połączą wszystkie tradycje sprzeczne w harmonijną całość, że będą jednocześnie panteistami, teistami, ateistami, liberałami i wyznawcami totalitaryzmu, entuzjastami przemocy i przeciwnikami przemocy, to budować w wyobraźni świat, który nie tylko przekracza naszą imaginację i nasze dary prorocze, ale w którym żadnej tradycji żywotnej już nie będzie; znaczy to tyle, że będą oni barbarzyńcami w ścisłym sensie”⁴⁵.

Nie oznacza to oczywiście, że każdy konsument (a więc my wszyscy) jest barbarzyńcą. Barbarzyńcami stalibyśmy się jednak wtedy, gdyby nasza cała tożsamość ograniczała się jedynie do bycia konsumentem. Jest to wprawdzie barbarzyństwo dość specyficzne, gdyż pozbawione tych cech, które współcześnie są uznawane za najbardziej reprezentatywne dla niego: fanatyzmu i okrucieństwa. Spełnia ono jednak pozostałe warunki barbarzyństwa: dobrowolnie pozostaje na płaszczyźnie prywatnej, odmawiając uczestnictwa w życiu publicznym, w postępowaniu swoim nie kieruje się żadną ideą, nie jest ukierunkowane na żadną kulturę.

⁴³ Zygmunt Bauman, *Prywatne zgryzoty na miejskim rynku*, s. 23. Przedstawiona tu charakterystyka konsumenta stanowi opis pewnego typu idealnego, nieistniejącego zapewne w rzeczywistości. Przeważnie każdy konsument jest, przynajmniej po trochu, obywatelem, choćby podczas zakupów, gdy bierze pod uwagę ekologiczne skutki produkcji oraz utylizacji kupowanych towarów. Jednak jego postawa staje się tym samym mniej konsumencka.

⁴⁴ Zdzisław Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, PWN, Warszawa 1991, s. 291.

⁴⁵ Leszek Kołakowski, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, w: tenże, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, s. 25.

BARBARZYŃSTWO I DOWOLNOŚĆ

W określeniu konsumenckiego stylu życia jako barbarzyństwo jest zawarte oczywiste jego potępienie. Należy więc odpowiedzieć na pytanie: Co jest w nim niewłaściwego? Przecież do podstawowych zasad demokracji liberalnej należy przekonanie, że każdy może wybrać swój własny styl życia, nawet jeśli jest on jałowy i nieproduktywny. Odpowiedź jest dość prosta: przyjmując konsumencki styl życia w sferze prywatnej, nic nie stoi na przeszkodzie, aby traktować wszystkie relacje międzyludzkie (w tym również publiczne) w ten sposób. A to stanowi już zagrożenie dla funkcjonowania społeczeństwa.

Podstawową cechą (właściwie nawet jedyną, jeśli postawa ma być w pełni konsekwentna) wyborów konsumenckich jest ich dowolność. „[...] dowolność – możliwość nieliczenia się z niczym poza własną wolą i własnym przekonaniem, niczym nie skrepowane przekonanie; rzecz z niczego logicznie nie wynikająca”⁴⁶. Josef Mitterer pisze, że dowolność to „niepohamowany relatywizm, pozbawiony wszelkich barier *anything goes*”⁴⁷.

Od Feyerabenda oraz Rorty'ego i innych postmodernistów coraz powszechniejsze jest przekonanie, że dowolność nie jest czymś szczególnie szkodliwym, choć – jak zapewne powie wielu – czymś zupełnie bezpłodnym. Dowolność nie jest oczywiście sama w sobie czymś złym. Ma ona swoje miejsce w życiu społecznym, na przykład w swobodnej dyskusji, pod warunkiem wszakże, że żadna ze stron biorących w niej udział nie jest w nią w jakiś szczególny sposób zaangażowana (a przynajmniej nie inaczej niż w grę towarzyską), a nade wszystko nikt nie jest nastawiony na praktyczną aplikację ewentualnych wniosków z dyskusji.

Dowolność nie jest tożsama z brakiem teoretycznego ugruntowania naszych przekonań. Jest ona raczej całkowitą ich płynnością, stanem, w którym uznajemy, że z naszych obecnych przekonań nie wypływają żadne konsekwencje – ani praktyczne, ani nawet teoretyczne. Tak naprawdę dowolność może być jedynie postulatem⁴⁸, gdyż nawet jeśli nie potrafimy (lub nie chcemy) ostatecznie uzasadnić naszych przekonań, musimy w dalszym ciągu je posiadać. Ważne jest, że w ogóle mamy jakiś pogląd, ciągle odróżniamy teorie, które aprobujemy,

⁴⁶ *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 1, PWN, Warszawa 1978, s. 443.

⁴⁷ Zob. Josef Mitterer, *Ucieczka z dowolności*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. VII.

⁴⁸ Nieprzewidywalność i przewidywalność to oczywiście tylko pewne typy idealne. Również całkowita przewidywalność ludzkich zachowań jest niemożliwa (to, że na przykład ktoś głosi, iż jego poglądy mają charakter niezmienny, nie jest przecież gwarancją ich trwałości), a jeśli jest ona tylko stopniowalna i względna, w dalszym ciągu jesteśmy zobowiązani do pewnej ostrożności w stosunkach międzyludzkich.

od tych, które odrzucamy, postawy i wartości, które uznajemy za swoje, i te, które budzą nasz sprzeciw. Co więcej, te przekonania są wyznacznikiem podejmowanych przez nas decyzji, a więc cechuje je pewna trwałość. Ta trwałość jest czymś kluczowym w każdej działalności konstruktywnej, w jakimkolwiek akcie twórczym.

Fakt, że człowiek jest istotą zanurzoną w czasie, powoduje, że każde nasze przedsięwzięcie, będące czymś więcej niż tylko odruchem fizjologicznym, wymaga kolejnego przeprowadzenia poszczególnych etapów: zamierzenia, zaplanowania i realizacji (jeśli wykonujemy jakąś prostą czynność, bardzo często etapy te przechodzimy właściwie bezwiednie, niemniej zawsze można je wyróżnić). Każdy kolejny etap zakłada ciągłość z poprzednimi, to znaczy: ma on sens wtedy i tylko wtedy, gdy etapom poprzednim w dalszym ciągu przypisujemy taką samą wartość jak w momencie ich zachodzenia. Realizacja jakiegoś zamysłu ma sens wyłącznie wtedy, gdy ciągle cenimy te same wartości, które motywowały nas w chwili podejmowania zamiaru danego czynu, oraz gdy tak samo oceniamy plan jego wykonania. Każdy czyn wymaga zatem przynajmniej minimalnej konsekwencji, a to zakłada nie mniejszą trwałość poglądów. Zdarza się wprawdzie, że zmiana, nawet radykalna, naszych poglądów nie zmienia nic lub prawie nic w naszym działaniu, gdy na przykład z powodu strachu czy zwykłego koniunkturalizmu uczestniczymy dalej w praktykach społecznych, w których sensowność przestałoby wierzyć, niemniej nic to nie zmienia w tym rozumowaniu: oportunizm też wymaga pewnej konsekwencji.

Momentalne może być tylko burzenie, tylko destrukcja. Dowolność jest więc zaprzeczeniem konsekwencji, trwałości jako zasady spinającej nasze życie, to znaczy wiążącej nasze przekonania z naszą działalnością. Jest odrzuceniem zdroworozsądkowej tezy, że nasze przekonania powinny być czymś trwałym, że posiadanie pewnych przekonań w jakimś momencie jest wystarczającym powodem do podzielenia ich w momencie następnym, a ich zmiana musi mieć wyraźną przyczynę, której doniosłość musi być proporcjonalna do wagi żywych przekonań.

Całkowita dowolność powoduje całkowitą nieprzewidywalność cudzych (ale również własnych) przekonań i zachowań. Przewidywalność opiera się na dwóch założeniach: po pierwsze, że znamy motywy postępowania drugiej osoby oraz że będzie się ona kierować nimi również w przyszłości (lub, ostatecznie, że będą się one zmieniały według znanych obecnie prawideł). Dowolność uniemożliwia przyjęcie założenia drugiego (a skoro dowolność pociąga za sobą nieustanną zmienność, w znaczny sposób utrudnia spełnienie również pierwszego założenia).

Nieprzewidywalność czyni drugą osobę potencjalnie niebezpieczną, gdyż nie wiedząc, jak zachowa się ona w przyszłości, musimy być gotowi również na sytuacje, w których jej zachowania będą nam zagrażać. Jest to wprawdzie zagrożenie

tylko potencjalne, ale to wystarczy do unicestwienia zaufania, jakie można by żywić wobec takiej osoby (ufać komuś to znaczy nie przypuszczać, by miał on wyrządzić nam krzywdę). Rozpowszechnienie takiej postawy automatycznie cofnęłoby nas do stanu naturalnego – takiego stanu, jaki opisał Hobbes, a jest to stan barbarzyństwa: „natura wojny nie polega na rzeczywistym zmaganiu, lecz na widocznej do tego gotowości”⁴⁹. Dopóki nie mam podstaw, by sądzić, że nie będę zaatakowany, muszę być gotowy do odparcia ataku; w sytuacji, gdy wiem, że druga osoba w żaden sposób nie odrzuca możliwości wojny, również i ja muszę być na nią gotowy.

Dowolność nie tylko sprowadza nas do stanu natury, ale również uniemożliwia wyjście z niego drogą wskazaną przez Hobbsa, odrzuca przecież postępowanie się wskazaniami rozumu jako głównym motywem naszych działań, co uniemożliwia zawarcie umowy społecznej. Umowa społeczna zakłada wszak, że egoizm i racjonalność są statymi (a nie dowolnymi) motywami naszego postępowania, a więc opierając się na nich, możemy przewidywać przyszłe ludzkie postępowanie.

Nieprzewidywalność sprawia, że dla innych ludzi staniemy się barbarzyńcami – kimś, komu z definicji nie można zaufać, a więc kimś, z kim nie można nawiązać jakiegokolwiek interakcji społecznej. Przetrwanie *polis* jest możliwe tylko poprzez pokonanie barbarzyństwa *ante portas*, stanie się obywatelem domaga się odrzucenia barbarzyństwa w nas samych.

⁴⁹ Thomas Hobbes, *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 110.

ROZDZIAŁ III

RELATYWIZM I DEMOKRACJA

Na świecie jest zbyt wielu ludzi wierzących w zbyt wiele rzeczy i, być może, najwyższa mądrość zawiera się w zdaniu, że im mniej spraw bierzemy serio, tym mniej wyrządzimy zła.

Bertrand Russell

Dowolność w sensie ścisłym, o której była mowa w poprzednim rozdziale, nie może być podstawą ustroju społecznego, jednak zgodnie z dość rozpowszechnionym mniemaniem może, a nawet powinien nią być (leżący u podłoża dowolności) relatywizm – tym bardziej że wielu myślicieli wskazuje właśnie na relatywizm jako najlepszą zaporę przeciw barbarzyństwu.

Relatywizm znajduje swoje podłoże kulturowe w indywidualizmie. Nigdy jeszcze w świadomości społecznej nie był kładziony tak duży nacisk na indywidualność i odrębność jednostki ludzkiej. Nieprzypadkowo dzisiaj centralnymi pojęciami dyskursu, również publicznego, są autentyczność i samorealizacja¹. Charakterystyczne jest, że oba te zjawiska (indywidualizm i autentyczność), chociaż w coraz większym stopniu funkcjonują w obrębie sfery publicznej, to jednak ukształtowały się i w istocie swojej są ograniczone do tego, co prywatne. „Moralność autentyczności pomija wszelkie kryteria moralne i ma odniesienia do innych ludzi wyłącznie w sferze relacji intymnych”². Jednak człowiek koncentrujący się tylko i wyłącznie na problemie własnego rozwoju i tworzeniu własnej autentycznej tożsamości przestaje być obywatelem jakiejś wspólnoty – w tym sensie, że wspólnota przestaje być wyznacznikiem jego myślenia i horyzontem jego celów – staje się (jedynie) jednostką. Jednostka ludzka przestaje więc myśleć

¹ Charles Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.

² Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2002, s. 110.

w kategoriach szerszych niż ona sama i przestaje stawiać sobie cele sięgające poza nią samą: Jednostka wie, że «jest lojalna po pierwsze w stosunku do siebie». Podstawowe punkty odniesienia ustawione są «do wewnątrz», w zależności od tego, jak jednostka konstruuje i rekonstruuje swoją historię»³. W tej sytuacji nie może budzić zdziwienia fakt, że relatywizm jest w obecnej epoce dominującym trendem kulturowym.

Relatywizm podważa możliwość dotarcia do obiektywnych sądów dotyczących otaczającej nas rzeczywistości⁴. Często twierdzi się nawet, że same kategorie słuszności sądów i ich obiektywności, a nawet sama kategoria prawdy, są jedynie kategoriami moralnymi, przez które rozumieć należy aprobatę dla naszych własnych poglądów i że w istocie „pod płaszczykiem sformułowań o obiektywności i prawdziwości naszych poglądów ukrywają naszą zupełnie zrozumiałą stronniczość i nasze zupełnie naturalne zaangażowanie na rzecz własnych sposobów życia i rozumienia istoty rzeczy”⁵. Jedną z konsekwencji relatywizmu jest przekonanie, że wszelkie sądy wartościujące i wszelkie roszczenia o charakterze publicznym można wysuwać i wygłaszać jedynie we własnym imieniu:

„Kiedy zaś przyjmujemy, że jednostki są zdolne do kwestionowania i odrzucania wartości wspólnotowego stylu życia, wtedy wszelkie próby neutralizowania tych zdolności za pomocą «polityki dobra wspólnego» jawią się jako nieuzasadnione ograniczenie jednostkowego samostanowienia”⁶.

Dominacja relatywizmu nie oznacza likwidacji przestrzeni publicznej i polityki, niemniej jednak domaga się radykalnej zmiany jej rozumienia. Truizmem jest twierdzenie, że przyjęte (choć czasem w sposób nieświadomy) rozstrzygnięcia

³ Tamże, s. 111.

⁴ „Główną chorobą naszych czasów jest intelektualny i moralny relatywizm, ten ostatni przynajmniej w części oparty na tym pierwszym. Przez relatywizm – lub jeśli wolicie: sceptycyzm – rozumiem pogląd, zgodnie z którym wybór pomiędzy dwiema konkurencyjnymi teoriami jest zawsze arbitralny, ponieważ: 1) albo nie istnieje nic takiego, jak prawda obiektywna, 2) albo, jeżeli istnieje, to nie ma nic takiego, jak teoria prawdziwa, a w każdym razie (choć nieprawdziwa) bliższa prawdy od innej, 3) albo wreszcie, jeżeli mamy dwie lub więcej teorii, nie mamy środków ani sposobu, aby przekonać się, że jedna z nich jest lepsza od drugiej” (Karl R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 2: *Wysoka fala następstwa?: Hegel, Marks i następstwa*, przeł. H. Krahelska, oprac. A. Chmielewski, Wydawnictwa Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 378).

⁵ Adam Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997, s. 32–33.

⁶ Will Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, przeł. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 240.

epistemologiczne i aksjologiczne z natury rzeczy określają w znacznej mierze relacje międzyludzkie o charakterze zarówno prywatnym, jak i publicznym. Należy się więc zastanowić, jak upowszechnienie tej postawy zmieni stosunki międzyludzkie o charakterze politycznym.

Współcześnie podawano różne – niejednokrotnie skrajne – rozwiązania tego problemu. Niektórzy myśliciele, na przykład Karl Popper, widzieli w relatywizmie główne zagrożenie naszych czasów⁷, inni – odwrotnie – wiążą z tym zjawiskiem duże nadzieje o charakterze politycznym, na przykład Adam Chmielewski twierdzi, że „broniąc praw indywidualnych jednostek przed zamachem ze strony uniwersalizmów i fundamentalizmów”, stajemy się relatywistami⁸.

SOFIŚCI, POSTMODERNIZM I POLITYKA

Nie można mówić o relatywizmie „po prostu”. Występował on w zbyt wielu odmianach oraz kontekstach teoretycznych i kulturowych, aby było to możliwe. Dlatego też, by w pełni ukazać jego konsekwencje polityczne, należy przedstawić przynajmniej dwa jego nurty: relatywizm starożytny oraz dominująca współcześnie jego postać, a więc ruch sofistyczny i postmodernizm.

Sofiści i postmoderniści wychodzą od tej samej wizji człowieka, który „ani władzy nad sobą żadnej, ani prawa nie potrzebuje”⁹. Oba te nurty, mimo ponad dwóch tysięcy lat, które je dzielą, nieraz były oceniane w ten sam sposób i musiały odpierać podobne czy wręcz te same zarzuty:

„W merytorycznej ocenie sofistyki u Platona i Arystotelesa na pierwszy plan niewątpliwie wysuwa się zarzut braku metafizycznego uzasadnienia koncepcji sofistów. Inne zarzuty, a jest ich wiele, bezpośrednio wynikają z podstawowego zarzutu, jak na przykład podważanie uczuć religijnych społeczeństwa, relatywizm moralno-etyczny, utylitaryzm, demoralizacja młodzieży”¹⁰.

⁷ Por. Karl R. Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, t. 2: *Wysoka fala następstw: Hegel, Marks i następstwa*.

⁸ Adam Chmielewski, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt*, s. 208; por. również: Felix E. Oppenheim, *Moral Principles in Political Philosophy*, Randon House, New York 1968, s. 180–184.

⁹ Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1960, s. 45.

¹⁰ Janina Gajda, *Sofiści*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1989, s. 48.

Charakterystyczne jest, że podczas krytyki postmodernizmu posługiwano się właściwie tymi samymi argumentami. Biorąc to pod uwagę, należy przypuszczać, że historia rozwoju ruchu sofistycznego może stanowić pewną prognozę – albo ostrzeżenie – co do dalszych losów postmodernizmu.

Dorobek polityczny ruchu sofistycznego, tak samo jak jego dorobek teoretyczny, był i jest oceniany w skrajnie odmienny sposób. Można wskazywać na sofistów jako na teoretyków i praktyków demokracji, pierwszych abolicjonistów i wychowawców młodzieży, których panhellenizm odegrał pozytywną rolę w dziejach Grecji. Z drugiej strony równie zasadnie można twierdzić, że wprowadzicie w polityce sofiści zaczęli jako działacze demokratyczni i teoretycy demokracji, lecz skończyli jako cyniczni populiści i demagodzy żerujący na demokracji greckiej, a w efekcie osłabiający ją i stanowiący jedną z przyczyn jej upadku. Obraz ten do tego stopnia wszedł do świadomości powszechnej, że termin „sofistyka” nabrał znaczenia pejoratywnego.

Wydaje mi się, że obie te oceny mogą znaleźć potwierdzenie w dostępnych nam źródłach, przy czym ta pierwsza ocena – pozytywna – pasowałaby bardziej do pierwszego etapu rozwoju sofistyki, druga – negatywna – odnosiłaby się raczej do końcowego okresu rozwoju tego ruchu¹¹. Można powiedzieć, że początkowo sofista jawił się jako mędrzec i mąż stanu, jakim był na przykład Protagoras. Pod koniec miał on jednak twarz tak podejrzanego politykiera, jak Trazymach. Jeśli jednak podobieństwa teoretyczne pomiędzy sofistami a postmodernistami są rzeczywiście tak wyraźne, historia może się powtórzyć – postmoderniści, którzy tak jak Rorty chcą być piewcami demokracji, równie dobrze mogą stać się przyczyną jej zniszczenia.

Według Protagorasa podstawowym warunkiem istnienia państwa jest cnota obywateli, w skład której wchodzi: sprawiedliwość, rozsądek, panowanie nad sobą i pobożność. Charakterystyczne jest, że Protagoras godzi potrzebę pobożności z głoszonym agnostycyzmem religijnym. Można traktować to jako zwykłą niekonsekwencję¹², wydaje się jednak, że jest to wyraz spotykanego wielokrotnie później przekonania, że niezależnie od tego, jak odpowiemy na pytanie o istnienie Boga, religia jest potrzebna do utrzymania porządku społecznego, jest wyrazem tęsknoty za sprawiedliwością i ładem, co znajduje wyraz na przykład w umowie społecznej.

¹¹ Również Janina Gajda (tamże) pisze o dwóch etapach sofistyki: pierwszy etap charakteryzuje akceptacja umowy społecznej (Protagoras, Gorgiasz, Prodikos), w drugim zaś na plan pierwszy wybija się negacja umowy społecznej – umowa nie jest ani porządkiem sprawiedliwym, ani prawidłowym, nastąpił wtedy podział na zwolenników prawa równości (Hippiasz, Antyfont, Alkidames, Lykofron) i zwolenników prawa silniejszego (Trazymach, Kalikles, Kritiasz).

¹² Por. Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1: *Od początków do Sokratesa*, przeł. E.J. Zieliński, RW KUL, Lublin 1994, s. 258.

Drugi z wybitnych sofistów tego okresu, Gorgiasz, wskazywał na funkcję języka jako nośnika perswazji, sugestii, siły przekonywania. Podkreślał więc jego rolę retoryczną, która nie ma nic wspólnego z prawdą i jest tylko i wyłącznie sztuką przekonywania¹³. Jednak równocześnie myśliciel ten wskazywał na konieczność obecności moralnych standardów w życiu publicznym i wprost potępiał tych ze swoich uczniów, którzy ich nie przestrzegali¹⁴. Głosił też konieczność przyzwoitości w życiu publicznym i cnót moralnych w życiu prywatnym, niezależnie od możliwości ich teoretycznego uzasadnienia.

Jednak w następnym okresie do głosu dochodzi „ciemna strona myśli sofistycznej”, gdy jej relatywizm prowadził sofistów do nieokiełznanego immoralizmu¹⁵. Postrzegano ich wtedy jako osoby w bezwzględny sposób dążące do zdobycia i utrzymania władzy oraz niedbające o dalekosiężne skutki swojej działalności. Był to makiawelizm w popularnym znaczeniu tego słowa.

Reale zaznacza, że jest to tylko jedno „z ujęć sofistyki”, i to bynajmniej nie jedyne, nie oddaje ono bowiem natury całej sofistyki, lecz tylko jej strony negatywne¹⁶. Oznacza to, że przyjęcie postawy Trzymacha nie jest koniecznym następstwem zasad wypracowanych przez Gorgiasza i Protagorasa, jednak w ich naukach niewiele jest elementów, które nakazywałyby ją odrzucić. W sposób uzasadniony można więc utrzymywać, że jest ona wprawdzie nie jedyną, ale jednak całkowicie uprawnioną konsekwencją ich przekonań.

Nie jest możliwe w tym miejscu rozstrzygnięcie sporu należącego do historii filozofii o to, czy rzeczywiście Protagoras i Trzymach reprezentują dwa następujące po sobie etapy, czy też dwa równoległe występujące nurty sofistyki. Dla niniejszych rozważań ważne jest, że są to zjawiska realnie występujące i odwołujące się do tych samych założeń.

Jeśli jednak taka dwoistość cechuje rzeczywiście myśl sofistyczną, można się zastanawiać, czy nie jest ona również cechą pokrewnych jej kierunków. Podobieństwo tych dwóch omawianych nurtów może również skutkować tym, że podobny los spotka także postmodernizm. To znaczy, zaczynając jako prąd wyraźnie demokratyczny i liberalny, może skończyć jako ideologiczne uzasadnienie zdecydowanie niedemokratycznych tendencji.

Niemożliwa jest chyba pełna charakterystyka tego niezwykle zróżnicowanego nurtu, jakim jest postmodernizm, dlatego aby uniknąć nieporozumień, jako przykładem myśli postmodernistycznej będę się posługiwał dorobkiem jednego z czołowych przedstawicieli tego kierunku – Richarda Rorty'ego. Głównymi ideami, wokół

¹³ Tamże, s. 267.

¹⁴ Platon, *Gorgiasz*, 457b, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, s. 56.

¹⁵ Por. Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 245.

¹⁶ Tamże, s. 293.

których buduje on swoją wizję człowieka i społeczeństwa, jest negacja wspólnej natury ludzkiej oraz odrzucenie kategorii prawdy – niewątpliwie są to jednocześnie zasadnicze idee postmodernizmu jako całości¹⁷.

Założenia te mają rozległe konsekwencje w polityce. Arbitralność, cechująca w tej sytuacji wszelkie poczynania polityka, ma dwojaki charakter – dotyczy zarówno celów jego działań, jak i metod ich realizacji. Jest to konsekwentne rozwinięcie przyjętych założeń. Zgodnie z nimi żaden przyjęty cel naszej działalności, jak i wszelkie poczucie powinności nie wynikają z teoretycznego poznania otaczającego nas świata. Wobec tego powinność czynu niezwykle trudno uczynić przedmiotem refleksji, można co najwyżej stwierdzić jej zaistnienie, lecz nie da się uzasadnić jej w sposób powszechnie ważny¹⁸. Ludzki rozum przestaje więc pełnić funkcję narzędzia, do którego odwołujemy się, gdy chcemy uzasadnić lub sprawdzić, czy pojawiające się w nas poczucie powinności jest słuszne, czy też prawidłowe. Skoro ma ono charakter całkowicie jednostkowy i subiektywny, to niemożliwy jest racjonalny dyskurs o jego powstawaniu, a to z kolei uniemożliwia debatę publiczną między współobywatelami na temat celów działania społecznego. Debata taka zakłada wszak możliwość intersubiektywnie sensownego komunikowania się na temat tego, co ma być jej przedmiotem. Oparcie zaś powinności tylko na stanach podmiotowych, bez odniesienia do rzeczywistości wobec nich zewnętrznej, uniemożliwia komunikację dwóch podmiotów na jej temat, w tym również między podmiotami sporów politycznych. Brak wspólnej płaszczyzny między nimi powoduje, iż wszystkie sposoby przekonywania mają taką samą wartość. W tej sytuacji wszelka argumentacja polityczna ma tylko perswazyjny charakter, bez możliwości odwołania się do tez dotyczących realnego świata.

Oparcie wszelkich decyzji moralnych tylko na stanach podmiotowych ma oczywiście konsekwencje w pojmowaniu tego, jak może wyglądać polityka. Rorty uważa, że oznacza to, iż polityka nie może stanowić przedłużenia metafizyki i antropologii filozoficznej, próby realizacji czyjejś wizji, lecz polegać ma jedynie na stosowaniu procedur demokratycznych, co jego zdaniem – chroniąc przed fanatyzmem i próbą realizacji „jedynego słusznego punktu widzenia” – doprowadzi do solidarności, tolerancji oraz umożliwi każdemu realizację jego własnych celów życiowych.

Mimo niewątpliwiej atrakcyjności takiej wizji nie są to jednak jedyne konsekwencje, jakie można dostrzec w opracowanej w ramach tego nurtu wizji

¹⁷ Por. Andrzej Szahaj, *Bać się postmodernizmu?*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 6–8; Ireneusz Ziemiński, *Postmodernizm a dylemat człowieka*, „Ethos” 1996, z. 1–2 (33–34), s. 142.

¹⁸ Zygmunt Bauman pisze na przykład: „Zjawiska moralności są ze swej istoty «nieracjonalne» [...] moralność jest nieuleczalnie aporetyczna” (Zygmunt Bauman, *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, PWN, Warszawa 1996, s. 18–19).

człowieka i społeczeństwa. Przynajmniej dwie z nich mają wyraźnie niedemokratyczne konotacje.

Pierwszą z nich jest demagogia¹⁹, zbliżona do tej, jaką MacIntyre przypisuje Trzymachowi. Głoszone przez postmodernistów odrzucenie podziału na kulturę „niższą” i „wyższą”, kres wszelkich „metanarracji” itd. jest tego doskonałą podstawą teoretyczną. Brak jakichkolwiek stałych punktów odniesienia powoduje, że to, co jest przeciwieństwem demagogii, czyli racjonalne i odwołujące się do faktów uzasadnianie własnych programów politycznych, staje się po prostu niemożliwe.

Rorty stwierdza to z całą otwartością:

„[...] z ironistycznego punktu widzenia, jaki przedstawiam, nie istnieje żaden «naturalny» porządek uzasadniania przekonań i pragnień. Nie ma też specjalnie powodu, by korzystać z rozróżnień na logikę i retorykę, filozofię i literaturę albo racjonalne i nieracjonalne metody skłaniania innych ludzi do zmiany zdania. Skoro nie istnieje żaden ośrodek jaźni, to istnieją jedynie rozmaite sposoby wplatania nowych kandydatur na przekonania i pragnienia w już istniejące sieci takich przekonań i pragnień [...]. Jedynie politycznie istotnym rozróżnieniem w tym obszarze jest rozróżnienie pomiędzy użyciem siły a użyciem perswazji”²⁰.

Z postmodernistycznego punktu widzenia logika i retoryka są narracjami mającymi tę samą wartość, żadna z nich nie jest bardziej naturalna. Twierdzenie to ma wielką wagę dla dyskursu politycznego, gdyż nie są to narzędzia neutralne, lecz środki argumentacji mające swoje własne cele. Jak pisał McLuhan, środek komunikowania sam jest komunikatem²¹. Logika ma za zadanie ułatwić prześledzenie wewnętrznej struktury przedstawianej propozycji w celu odkrycia ewentualnych niezgodności; celem retoryki z kolei jest zachwycenie się odbiorcy komunikatu propozycją jako całością (a w konsekwencji również jej zaakceptowanie). W wypadku polityki różnica między logiką i retoryką, używanymi jako środki perswazji, jest więc różnicą pomiędzy możliwością (przynajmniej potencjalną) uświadomienia sobie przez współobywateli celów polityka, co oznacza uzyskanie przynajmniej

¹⁹ Demagogia i populizm są problemem tak ważnym, iż poświęcony im będzie cały osobny rozdział. W tym miejscu problem ten zostanie jedynie wspomniany. Niestety, nie można uniknąć przy tym pewnych powtórzeń, są one bowiem konieczne dla zakreslenia pełnego obrazu związków relatywizmu i polityki.

²⁰ Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996, s. 120–121.

²¹ Marshall McLuhan, *Środki komunikowania – przedłużeniem człowieka*, przeł. E. Życieńska, w: *Technika a społeczeństwo. Antologia*, wyboru dokonał i wstępem opatrzył A. Siciński, PIW, Warszawa 1974, s. 77.

częściowej kontroli nad tym, co się z nimi dzieje, a uniemożliwieniem (lub przynajmniej utrudnieniem) im tego. Cytowany fragment może więc być odczytany jako deklaracja cynicznej demagogii w polityce i indoktrynacji w wychowaniu. Jeżeli wszelkie sposoby perswazji są w polityce dozwolone, to „szary obywatel” jest zdany na łaskę polityka potrafiącego – tak jak Gorgiasz – „pogląd słabszy uczynić silniejszym” i tylko od jego subiektywnego poczucia odpowiedzialności zależy, jakie sposoby zostaną użyte. Zastrzeżenie uczynione przez Rorty’ego, że w polityce nie powinno się używać siły, może stanowić pewnego rodzaju zabezpieczenie przed brutalną dyktaturą, opartą na przemoc, lecz nie przed cyniczną demagogią, respektującą (na razie?) procedury demokratyczne.

Jeżeli nie ma różnicy między argumentacją a demagogią, to nic nas nie skłania do używania argumentacji wtedy, gdy demagogię uznamy za metodę skuteczniejszą. Polityk postmodernistyczny może więc czuć się zwolniony od szukania racjonalnych podstaw swej działalności, a nawet od dawania racjonalnych argumentów za przyjęciem proponowanych postaw. Na tym polega różnica pomiędzy zwalczanym przez Rorty’ego podejściem metafizycznym a postmodernistycznym.

„Metafizyk uważa, że ciąży na nas nadrzędny intelektualny obowiązek przedstawiania argumentów na poparcie naszych kontrowersyjnych poglądów. [...] Ironistka sądzi, że tego rodzaju argumenty – argumenty logiczne – są same w sobie bardzo dobre i użyteczne jako środki dydaktyczne, ale koniec końców nie są niczym więcej niż metodą skłaniania ludzi do zmiany ich praktyk w taki sposób, by nie musieli przyznawać, że to robią”²².

W pewnym sensie przyznanie się do tego, iż nasze roszczenia polityczne są arbitralną indoktrynacją, jest uczciwsze niż udawanie, iż posiadamy argumenty na ich uzasadnienie. A gdy niemożliwa jest racjonalna argumentacja, podawanie argumentów jest zawsze pewnego rodzaju udawaniem: „Różnica polega tu przypuszczalnie na tym, że przedstawienie argumentów na poparcie naszego nowego opisu jest równoznaczne z powiedzeniem publiczności, iż ją kształcimy, a nie po prostu przeprogramujemy”²³.

Jednak aby demagogia jako metoda polityczna była skuteczna, najlepiej jest – jak pisał MacIntyre – odwołać się do powszechnych standardów moralnych, lecz tylko po to, by używać ich jako narzędzi do swych własnych celów. By to było możliwe, muszą być spełnione dwa warunki. Po pierwsze, ogół obywateli musi w owe standardy wierzyć i starać się im podporządkować w swoim życiu. Po drugie, demagog musi wobec powszechnej moralności zachowywać stosunek

²² Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 113–114.

²³ Tamże, s. 129.

ironiczny, co pozwala mu traktować ową moralność narzędnie i daje mu znaczną przewagę względem jego współobywateli. A więc ludzie muszą się dzielić na tych, którzy czując dystans wobec każdej moralności, potrafią się nią posłużyć, oraz na tych, którzy jej podlegając, łatwo stają się łupem tych pierwszych.

Jest pewną ironią, że w pismach Rorty'ego można znaleźć uzasadnienie dla takiej wizji. Autor ten uważa, że społeczeństwo składa się z dwóch grup, pełniących nie tylko różne funkcje społeczne, ale też wyznających odmienne wizje moralności. Pierwsza grupa to ironiczni intelektualiści, którzy „pragną wzniosłości”²⁴, realizując swoją potrzebę nieustannego przekraczania wszelkich granic, nieustannego opisywania w coraz to nowy sposób wszelkich zjawisk, wykraczania poza ramy instytucji społecznych – „nie można jednak powiedzieć, iż intelektualista służy celowi społecznemu, gdy realizuje tę potrzebę”²⁵. Próba pogodzenia jego potrzeb i potrzeb wspólnoty jest z góry skazana na niepowodzenie. Nie jest też możliwe istnienie wspólnoty złożonej nie tylko w całości, ale nawet w przeważającej części, z ironistek. Nie może to być postawa powszechna w społeczeństwie, gdyż podważa to, na czym się ono opiera. Aczkolwiek działalność ironistów – pośrednio – może być korzystna dla społeczeństwa poprzez rozbijanie konwenansów i uwalnianie go z dogmatyzmu, jednak tylko pod warunkiem, iż ich działalność jest społecznym wyjątkiem, a nie regułą.

Ironia nie może być postawą powszechną. Twierdzenie jednak, że istnieje pożądany rodzaj moralności, który nie powinien być upowszechniany, może mieć wyraźnie niedemokratyczne konsekwencje.

Oprócz ironicznych intelektualistów społeczeństwo potrzebuje również (a może nawet przede wszystkim) zwyczajnych obywateli – nieintelektualistów, tworzących główną część społeczeństwa.

„W idealnym społeczeństwie liberalnym intelektualiści byłiby nadal ironistami, aczkolwiek nie byłiby nimi nieintelektualiści. Ci ostatni byłiby jednak zdroworozsądkowymi nominalistami i historycykami. Mogliby zatem postrzegać siebie jako na wskroś przygodnych, nie odczuwając przy tym żadnych szczególnych wątpliwości w związku z przygodnościami, którymi przytrafiło się im stać. [...] Osoba taka nie potrzebowałaby uzasadnienia dla swego poczucia solidarności ludzkiej, nie byłaby bowiem wychowana do gry w grę językową, w której domagamy się uzasadnień tego rodzaju przekonań i w której je otrzymujemy”²⁶.

²⁴ Richard Rorty, *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*, przeł. K. Kaniowska, A.M. Kaniowski, „Coloquia Communia” 27-28 (1986), nr 4-5, s. 156.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tenże, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 125.

Reprezentują oni inne niż ironiści podejście do kwestii społecznej: „społeczeństwo jako całość posiada pewność co do swoich praw, nie kłopotząc się ich utwierdzeniem”²⁷. Są oni pragmatycznie zdroworozsądkowi w podejściu do kwestii społecznych i podporządkowania się społeczeństwu oraz procedurom demokratycznym, nie pytając o przyczyny i racje tego (trzeba jednak w tym miejscu podkreślić, iż zdrowy rozsądek jest według Rorty’ego nie do pogodzenia z ironią²⁸). To społeczeństwo wyznacza, co jest racjonalne i moralne; „będziemy potrzebowali czegoś, co pozwoli nam odróżnić indywidualne sumienie, jakie szanujemy, od takiego, jakie potępiamy jako «fanatyczne». Do tej roli może pretendować jedynie coś, co ma charakter lokalny i etnocentryczny – tradycja określonej wspólnoty, konsens określonej kultury”²⁹.

Społeczeństwo składa się zatem z dwóch grup. Pierwsza, z założenia nieliczna, to ironiści: dobrze wykształceni, posiadający intelektualny dystans do wszelkich reguł i norm i nieustannie podważający wszelkie zasady uspołecznienia. Druga grupa to zdroworozsądkowi nieintelektualiści, może małostkowi i wyrachowani, ale uznający obowiązywalność reguł społecznych. W takiej sytuacji mogliby oni jednak łatwo stać się ofiarą demagogii stosowanej przez pierwszą grupę. Ironiści bynajmniej nie muszą stosować takich metod w polityce, ale w ich własnych poglądach nie ma nic, co zakazywałoby im to robić.

Jednak odrzucenie prawdy jako kryterium używanego w sporach politycznych może stanowić uzasadnienie całkowicie odmiennej postawy – skrajnego populiźmu, rozumianego jako bezwarunkowe podporządkowanie się opinii publicznej zamiast prób zapanowania nad nią. Sprowadza się to do przekonania, że polityk powinien wstrzymać się od przedstawiania własnej wizji oraz podejmowania próby przekonania do niej reszty obywateli, gdyż byłoby to niedopuszczalną próbą upublicznienia prywatnych przekonań. Rolą polityka byłoby więc bezzwłoczne wykonywanie tego, co w danej chwili jawi mu się jako wola większości, bez względu na jego własne stanowisko w tej sprawie. Nie jest to konieczna konsekwencja postmodernizmu, ale taka postawa może znaleźć swoją ideologię również w tym nurcie. Chociaż przeważnie będzie to tylko usprawiedliwianiem własnej niechęci do podejmowania odpowiedzialności za decyzje niekiedy konieczne, ale niepopularne³⁰.

²⁷ Tenże, *Habermas i Lyotard o postmodernizmie*, s. 156.

²⁸ Tenże, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 108.

²⁹ Tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 263.

³⁰ Może to dotyczyć nie tylko polityków, lecz także powodować niechęć do zajęcia jakiegokolwiek stanowiska w publicznej dyskusji. „[...] dużą grupę radykałów na stałych etatach uczelniach, [...] bez reszty zaabsorbowało postmodernistyczne odkrycie, że prawda jest konstruktem. W rezultacie tego odkrycia dla wielu akademików choćby zabranie głosu w politycznym sporze [...] stało się całkowicie nie do przyjęcia. Skoro

Postmodernizm neguje możliwość dotarcia do jakiejś wspólnej rzeczywistości. W tej sytuacji nie można uzgodnić treści reguł rządzących życiem społecznym, pozostają zatem jedynie kryteria formalne – procedury. Procedury demokratyczne mają więc pierwszeństwo przed poglądami jednostek, które „[...] muszą odrzucić bądź zmienić poglądy na kwestie najwyższej wagi, poglądy, które dotychczas może nadawały sens ich życiu i wyznaczały jego cel, jeżeli pociągają za sobą działania społeczne, jakich według większości współobywateli usprawiedliwić się nie da”³¹. Akceptowanie reguł procedur demokratycznych wyznacza jednocześnie granice tolerancji. Tych, którzy uważani są za wrogów demokracji (jako przykład Rorty wymienia Nietzschego i Loyolę), należy traktować po prostu jak wariatów³².

Skoro ironistka wie, że jej poglądy nie mają jakiegos uprzywilejowanego statusu względem innych poglądów, nie może domagać się, by jej punkt widzenia został przyjęty przez innych i realizowany w sferze publicznej. Wynika stąd postulat powszechnej tolerancji i szacunku dla innych, konkurencyjnych punktów widzenia. Wszelkie przekonania światopoglądowe powinny pozostać prywatną sprawą każdego człowieka i nikt nie powinien mieć prawa do narzucania ich innym. Sfera publiczna (w tym prawodawstwo i organizacje państwowe) musi więc pozostać neutralna światopoglądowo. Najlepszym sposobem zachowania wolności obywatelskich jest demokracja proceduralna³³. Procedury demokratyczne pozwalają wznieść się ponad wszelkie różnice indywidualne oraz uporządkować i łagodzić konflikty wynikające z posiadania przez ludzi skrajnie różnych preferencji moralnych. „[...] państwo liberalne może nie uwzględniać różnic pomiędzy moralną tożsamością Glaukona i Trazymacha”³⁴. Dla uzasadnienia demokracji nie potrzeba odwoływać się do takich zjawisk, jak natura ludzka czy dobro wspólne, lecz wystarczy wykazać jej praktyczną użyteczność. „[...] polityka nie wymaga jakiegos wstępu w postaci takiej dyscypliny jak «antropologia filozoficzna»), lecz jedynie historii i socjologii”³⁵. Inaczej groziłoby nam, iż damy „zapędzić się w teorię natury ludzkiej, w filozofie”³⁶.

Zdaniem postmodernistów odwołanie się do jakichś trwałych podstaw ładu społecznego oznaczałoby upublicznienie swoich prywatnych przekonań, co byłoby równoznaczne z jakąś formą narzucania ich innym, a to z kolei mogłoby

prawda jest względna, kto ośmieli się twierdzić, że dialogi Platona są lepszym źródłem wiedzy od *Anastazji Foxa*?" (Naomi Klein, *No Logo*, przeł. H. Pustuła, Świat Literacki, Izabelin 2004, s. 122).

³¹ Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 261.

³² Tamże, s. 279.

⁸³ Por. Andrzej Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1996, s. 85-86.

³⁴ Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i* *prawda*, s. 287.

³⁵ Tamze, s. 270.

³⁶ Tamze, s. 283.

prowadzić do jakiejś formy dyktatury w imię „jedynie słusznych racji”. „Zatem alternatywa [...] wciąż przed nami obecna to nie wybór pomiędzy klasyczną cnotą a liberalnym pobłażaniem samemu sobie, ale pomiędzy okrutną militarną i moralną presją i przemocą a samoograniczającą się tolerancją, która stanowi barierę przed siłą i chroni wolność oraz bezpieczeństwo każdego obywatela”³⁷. Najgorszym przeciwnikiem demokracji są więc fanatycy, nieszanujący rozróżnienia pomiędzy tożsamością publiczną a prywatną, a tym samym usuwający się poza jej nawias³⁸. Jednak fanatykiem w ujęciu Rorty'ego (jak to wynika z poprzednich akapitów) staje się każdy, kto dał się „zapędzić w filozofię” i nie chce zmienić swoich najważniejszych przekonań dlatego, że inni nie znajdują dla nich usprawiedliwienia.

Coś niepokojącego jest w teorii, która aprobeuje cynicznego demagoga, jakim był Trazymach, a odrzuca św. Loyolę jako szaleńca. Jest to jednak konsekwencja przyjętych założeń. Różnica między nimi polega na tym, że Trazymach akceptowałby procedury demokratyczne (wprawdzie po to, by ich użyć do własnych celów – sprzecznych z interesem współobywateli – ale jednak), Loyola zaś – zdaniem Rorty'ego – nie. Natomiast to, iż Trazymach był zdeklarowanym kandydatem na tyrana, Loyola zaś dążył do zapewnienia pomyślności swoim współobywatelom, jest w tym ujęciu sprawą ich prywatnych przekonań, a więc fakty te nie powinny znajdować odbicia w sferze publicznej.

Podsumowując te fragmenty rozważań, trzeba raz jeszcze podkreślić, że oba wspomniane zjawiska – demagogia i skrajny populizm – nie są ani jedynymi, ani koniecznymi konsekwencjami wizji postmodernistycznej (lecz jednak postmodernizm stanowi ich wystarczające uzasadnienie). Zapewne też postmoderniści, a zwłaszcza Rorty, do którego tu się odwoływałem, odrzuciliby taką ich interpretację, wskazując na przykład, że pierwszeństwo demokracji przed filozofią wymaga, by nie próbować realizacji tego typu konstrukcji filozoficznych, nawet jeśli są one teoretycznie dopuszczalnymi konsekwencjami jego własnych założeń. Mają one status prywatnych przekonań, które należy podporządkować procedurom demokratycznym. Niemniej trzeba zauważyć, że zarówno cyniczny demagog, jak i populistą jedynie dryfujący na fali sondaży podporządkowują się procedurom panującym w społeczeństwie demokratycznym, chociaż niewątpliwie sprzeciwiają się „duchowi demokracji”, wykorzystując formalne zasady w sposób sprzeczny z interesem ogółu. Jednak naruszanie „ducha demokracji” nie może być argumentem prawomocnym dla postmodernistów, negujących możliwość dotarcia do istoty rzeczy.

Fakt, że postmodernizm może służyć jako usprawiedliwienie różnych negatywnych zjawisk – niewątpliwie sprzecznych z intencjami Rorty'ego – jest jedynie

³⁷ Judith N. Shklar, *Zwyczajne przywary*, przeł. M. Król, Wydawnictwo Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków-Warszawa 1997, s. 13.

³⁸ Por. Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 272.

ostrzeżeniem przed niechcianymi konsekwencjami. Protagoras zapewne niechętnie przyznałby się do pokrewieństwa intelektualnego z Trazymachem, niewątpliwie również postmoderniści odrzuciliby przedstawione powyżej rozumowanie. Jednak historia na przykładzie między innymi sofistów uczy nas, że to, co początkowo jest traktowane jako jedynie teoretyczna możliwość, prędzej czy później zostanie w jakiejś formie zrealizowane.

CZYSTA RELACJA

Powyższe rozważania miały za punkt wyjścia relację polityk – społeczeństwo, niemniej relatywizm zmienia sposób pojmowania relacji międzyludzkich na wszystkich poziomach życia. Można więc na ten problem spojrzeć niejako od dołu, od strony życia zwykłych ludzi, i dopiero wtórnie śledzić, jak zmienia się ich uczestnictwo w życiu publicznym.

W moim odczuciu najbardziej konsekwentną wizją tego, jak wyglądają (a raczej powinny wyglądać przy zachowaniu minimum konsekwencji) relacje międzyludzkie w przypadku przyjęcia relatywizmu jako istotnego składnika światopoglądu, jest przedstawiona przez Anthony'ego Giddensa koncepcja tak zwanej czystej relacji.

Myśliciel ten, jak się wydaje, zasługuje na szczególną uwagę, jest on bowiem nie tylko jednym z najbardziej znanych socjologów współczesnych i czołowym teoretykiem tej dziedziny, lecz także był jednym z głównych doradców premiera Tony'ego Blaira. Jego koncepcja jest więc z jednej strony ciekawym (choć w dalszym ciągu kontrowersyjnym) opisem społeczeństwa zachodniego, z drugiej – stanowi również pewien wzór – program, który jest realizowany przez znaczące siły polityczne. Jak zauważa Zdzisław Krasnodebski:

„Giddens zupełnie rezygnuje z neutralności, jego liberalizm nie jest liberalizmem politycznym, lecz przekształca się w program radykalnej zmiany społecznej, program, który skrywa się za fasadą opisu rzeczywistych zmian kulturowych [...]. Jest to program ofensywny, aby nie powiedzieć agresywny”³⁹.

Oczywiście samo zjawisko opisywane przez Giddensa nie jest nowe, niemniej obecnie staje się powszechnie obowiązującym paradygmatem myślenia, pociągając za sobą zmianę relacji nie tylko między jednostkami a społeczeństwem,

³⁹Zdzisław Krasnodebski, *Demokracja peryferii, słowoWobraz terytoria*, Gdańsk 2005, s. 148.

lecz również między samymi jednostkami. Giddens opisany przez siebie typ związków międzyludzkich nazywa „czystą relacją”, wskazując na jej rosnące znaczenie w życiu współczesnych społeczeństw: „W warunkach wysoko rozwiniętej nowoczesności [...] czysta relacja [...] nabiera kluczowego znaczenia dla refleksyjnego projektu tożsamości jednostki”⁴⁰.

„Czystość” relacji polega na tym, że jedyną racją jej zaistnienia jest ona sama, a nie realizacja jakichkolwiek celów wobec niej zewnętrznych, zarówno moralnych, jak i społecznych, na przykład jakiejś wartości, którą moglibyśmy zrealizować tylko wspólnie (wychowanie dzieci czy jakieś przedsięwzięcie społeczne lub polityczne itp.). Czysta relacja ma wartość tylko przez to, co sama oferuje partnerom. Strony uczestniczą w niej dla niej samej (dla satysfakcji i korzyści, które obecnie z niej czerpią), a nie z powodu tego, co dzięki niej mogą osiągnąć.

Giddens, charakteryzując czystą relację, wymienia jej sześć podstawowych właściwości.

Pierwszą cechą wskazaną przez Giddensa jest brak zakotwiczenia czystej relacji „w warunkach zewnętrznych życia społeczno-ekonomicznego. Ma ona, by tak rzec, charakter luźny”⁴¹. Jedynym powodem, dla którego jednostka wchodzi w relacje międzyludzkie, jest ona sama – jej rozwój i autentyczność. Nawet tak z pozoru, naturalny związek międzyludzki, jak małżeństwo, nabrał charakteru czystej relacji. Instytucja ta straciła już, zdaniem Giddensa, swój dotychczasowy sens ekonomiczny i polityczny, nie jest kontraktem zawartym między dwiema rodzinami, nie chodzi też o zabezpieczenie sobie godziwych warunków życia na starość:

„[...] małżeństwo staje się w coraz wyższym stopniu związkiem tworzonym i podtrzymywanym o tyle, o ile bliski kontakt z drugą osobą jest źródłem satysfakcji emocjonalnej. Jak się okazuje, jego inne aspekty, nawet pozornie tak fundamentalne jak posiadanie dzieci, nie tylko nie cementują związku, ale mogą się przyczynić do jego postępującego rozkładu”⁴².

Najlepszym przykładem czystej relacji jest przyjaźń: „Przyjaciel to właśnie ktoś, z kim podtrzymujemy relację z powodu tego, co ona sama daje, a nie z jakichkolwiek innych powodów”⁴³.

Po drugie, wartością realizowaną w ramach czystej relacji jest tylko to, co ona sama oferuje partnerom. Relacja taka jest oparta jedynie na satysfakcji i gratyfikacji,

⁴⁰ Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, s. 122.

⁴¹ Tamże, s. 124.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 125.

których sama dostarcza, „dla nagrody, jaką może nam przynieść związanie się z innym czy z innymi”⁴⁴. „Dokładnie w tym sensie jest to relacja «czysta»”⁴⁵.

Ponieważ nie jest ona zawierana z jakichkolwiek zewnętrznych powodów, dla realizacji jakichkolwiek celów zewnętrznych względem niej, żadne dobro, żadna wartość (która nie ma bezpośredniego źródła lub nie realizuje się, opierając się na zasadzie samorealizacji jednostki) nie mogą być motywem jej podjęcia, dlatego też jej trwałość zależy jedynie od subiektywnego poczucia satysfakcji jej uczestników. W tej sytuacji każde, nawet obiektywnie nic nieznaczące, nieporozumienie może zagrażać samemu istnieniu relacji. Wymaga więc ona nieustannego podtrzymywania i zaangażowania obu jej stron. Relacja taka wymaga więc całkowitego równouprawnienia, gdyż jest oparta tylko i wyłącznie na „zadowolającej obie strony wzajemności i równowadze między tym, co każda z nich wnosi do związku i co z niego bierze”⁴⁶. Należy jednak podkreślić, co – wydaje się – umknęło uwadze Giddensa, że w tej sytuacji obie strony angażują się w podtrzymywanie relacji nie dlatego, że w jej ramach realizowane są jakieś dobra (w tym również nie dlatego, że na przykład po prostu kochają partnera), lecz jedynie ze strachu, że jeśli nie będą się starać o zadowolenie partnera, on niezadowolony z jakości relacji, doprowadzi do jej zerwania. Można wręcz powiedzieć, że czysta relacja nie ma charakteru interakcji moralnej, bo tę z definicji „można rozumieć jako aktualizację uprawnień i nakazanie zobowiązań”⁴⁷.

Wynika stąd następna cecha czystej relacji: nieustanna czujność i nieustanna refleksyjna troska o jakość tego związku. „Im wyraźniej celem relacji staje się ona sama, tym ważniejsze w niej – także jako źródło napięć wspomnianych w punkcie drugim – staje się takie refleksyjne powątpiewanie”⁴⁸. Ale ta troska o jakość relacji sprowadza się do pytania: „Jak ja się czuję?” i „odnosi się bezpośrednio do korzyści, jakich jednostce dostarcza relacja, a także do bólu, którego może w niej doznać”⁴⁹. Jest więc to relacja nastawiona na „jakość związku”, a nie na przetrwanie, i „trwa tylko dotąd, dokąd obie strony czerpią z niej dość satysfakcji, by chcieć ją utrzymać”⁵⁰.

⁴⁴ Tenże, *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, przeł. J. Serwański, Zysk i S-ka, Poznań 2001, s.132.

⁴⁵ Tamże, s. 125.

⁴⁶ Tenże, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, s. 127.

⁴⁷ Tenże, *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii inter-pretatywnych*, przeł. G. Woroniecka, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2001.

⁴⁸ Tenże, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, s. 127

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tenże, *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, przeł. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2006, s. 75.

Czwartą wymienianą przez Giddensa cechą czystej relacji jest wzajemne „oddanie partnerów”. Jest ono tym, co „zasadniczo zastępuje zewnętrzne punkty oparcia dla bliskich więzi osobistych w warunkach przednowoczesnych [...], „oddana osoba” jest to ktoś, kto dostrzega wpisane w nowoczesny typ relacji napięcia, a mimo to pragnie jej, przynajmniej na jakiś czas, i to dokładnie dla tego, co może ona dać sama przez się”⁵¹. Właśnie to wzajemne oddanie nadaje czystej relacji jej (względna) trwałość; może ona trwać tylko i wyłącznie dlatego, że wszystkie jej strony w tym samym czasie i w taki sam sposób tego pragną: „Przyjaciół jest *ipso facto* osobą oddaną. Strona w związku małżeńskim może być taką osobą o tyle, o ile związek ten nie jest utrzymywany wyłącznie przez takie lub inne zobowiązania zewnętrzne i wewnętrzną inercję”⁵².

Oddanie jednak zawsze wiąże się z ryzykiem, ryzyko to jest tym większe z tego powodu, że czysta relacja nie dysponuje wsparciem instytucji społecznych, które stanowiłyby swoistą gwarancję zysków (a przynajmniej minimalizowałyby straty) mimo rozwiązania się tej relacji:

„[...] oddanie prawie zawsze wiąże się z inwestycją bez gwarancji. Czysta relacja nie może istnieć bez wzajemności. [...] Oddana osoba jest gotowa podjąć ryzyko, jakie pociąga za sobą rezygnacja z innych potencjalnych opcji”⁵³.

Kolejna własność czystej relacji wymieniona przez Giddensa dotyczy jej powstania. „Czysta relacja opiera się na intymności, od której zależy stabilność związku”⁵⁴. Intymność polegająca na bliskości emocjonalnej przeważnie, choć nie zawsze, wiąże się z seksem (na przykład związki przyjacielskie nie opierają się na nim).

Ostatnią cechą, która wynika w sposób oczywisty z punktu czwartego, polega na tym, że:

„[...] czysta relacja wymaga od partnerów wzajemnego zaufania, które ze swej strony ściśle wiąże się z osiągnięciem intymności. W czystej relacji zaufanie nie jest i nie może być jedynie «założeniem». Jak inne aspekty takiej relacji, wymaga pracy. Zaufanie partnera trzeba zdobyć”⁵⁵.

⁵¹ Tenże, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, s. 128.

⁵² Tamże, s. 129.

⁵³ Tamże, s. 129, 130.

⁵⁴ Tamże, s. 130.

⁵⁵ Tamże, s. 133.

Czysta relacja, w odróżnieniu od związków przednowoczesnych, nie korzysta ze wsparcia instytucjonalnego. Pozbawione tej podpory więzy osobiste w czystej relacji wymagają więc nowego rodzaju zaufania. Jest to właśnie zaufanie, które może być osiągnięte przez intymność. Można wręcz twierdzić, iż jest to jedyne źródło zarówno wzajemnego oddania, jak i zaufania, skoro nie mogą nim być ani instytucje społeczne, ani wspólne wartości.

Wydaje się jednak, że Giddens przeoczył jedną sprawę: zaufanie można zdobyć tylko przez oddanie, tymczasem oddanie jako inwestycja bez gwarancji ma sens jedynie w sytuacji już istniejącego zaufania. Można więc się zastanawiać, czy nie ma tu pewnego rodzaju błędnego koła: zaufać możemy tylko osobie nam oddanej, jednak oddanym możemy być tylko komuś, komu wcześniej zaufaliśmy. Giddens, jak się wydaje, zakłada, iż oba te zjawiska powstają paralelnie (i jednocześnie) we wszystkich stronach relacji, niejako automatycznie w sytuacjach intymnych, nie podejmując jednak próby uzasadnienia tej tezy.

Koncepcja czystej relacji niewątpliwie stanowi model ułatwiający zrozumienie tego, jak zaczynają wyglądać społeczeństwa zachodnie po zwycięstwie relatywizmu. Jednocześnie jest ona prostym następstwem relatywizmu w odniesieniu do relacji międzyludzkich. Nie jest to oczywiście zjawisko nowe, jednak po raz pierwszy znajduje uzasadnienie (również teoretyczne) jako postawa nie tylko akceptowana, ale również w jakimś sensie pożądana.

Jeżeli uznaję siebie samego za jedyne źródło powinności, nie ma żadnego powodu, bym uczestniczył w relacji w jakiegokolwiek mierze mnie niesatysfakcjonującej. Dlatego też czysta relacja ma charakter uniwersalny; dotyczy wszystkich relacji, zarówno o charakterze prywatnym, jak i publicznym⁵⁶.

Koncepcja czystej relacji nie jest empirycznym opisem obecnych działań ludzkich, lecz raczej stanowi opis typu idealnego (w znaczeniu weberowskim), to znaczy taki, który nie może być całkowicie zrealizowany w realnej sytuacji, ale stanowi punkt docelowy pewnych procesów. „Jest to przypadek graniczny, do którego dążą rzeczywiste relacje społeczne, a nie pełny opis jakiegokolwiek konkretnego kontekstu działania”⁵⁷. Nie można więc nawet zakładać, że ludzie zaczną budować swoje wzajemne stosunki, opierając się tylko i wyłącznie na czystej relacji, ale można powiedzieć, że powinni tak robić, gdyby mieli traktować poważnie i z całkowitą konsekwencją przesłania ideowe zawarte w dominujących dzisiaj nurtach kulturowych. Mówiąc inaczej: relatywista i indywidualista

⁵⁶ Sam Giddens w tej kwestii wyraża sprzeczne opinie, powyższe przekonanie można znaleźć na przykład w *Poza lewicą i prawicą*, z kolei w *Nowoczesności i tożsamości* pisze, że zakres czystej relacji powinien ograniczyć się tylko do intymnych związków dorosłych ludzi (nie przedstawia jednak żadnej argumentacji na rzecz tej tezy).

⁵⁷ Anthony Giddens, *Poza lewicą i prawicą*, s. 132.

powinien się tak zachowywać, jeżeli chce zachować spójność między swoimi przekonaniami i działaniem.

Czysta polityka?

Przeniesienie czystej relacji (a więc międzyosobowej relacji o charakterze prywatnym) na płaszczyznę publiczną i społeczną, czyli do relacji jednostka – społeczeństwo czy obywatel – państwo, pozornie powoduje błąd kategoryalny – gdyż nie można zestawiać ze sobą dwóch bytów należących do całkowicie odmiennych kategorii ontycznych (tak przynajmniej ujęłaby to filozofia klasyczna). To, co jednostka otrzymuje od społeczeństwa, i to, co sama do niego wnosi, ma tak odmienny charakter, że trudno to porównywać; z braku wspólnego mianownika niemożliwe jest tutaj „równouprawnienie”. Niemniej właśnie relatywizm i oparta na nim czysta relacja potrafią sprowadzić wszelkie relacje jednostki z otoczeniem do wspólnego mianownika – jest nim pytanie: „Jak się czuję?”⁵⁸. Przyjęcie takiego punktu widzenia powoduje, że nie ma powodu ani uzasadnienia, aby ograniczać zakres oddziaływań czystej relacji tylko do sfery prywatnych interakcji, z wyłączeniem sfery publicznej (w tym politycznej). Co więcej, w tej sytuacji ciężar dowodu jest przerzucony na tych myślicieli, którzy chcieliby ograniczyć działanie reguł obowiązujących w ramach tej relacji jedynie do sfery prywatnej. To połączenie widzi sam Giddens:

„Ogólnospołeczne uwarunkowania strukturalne są w stanie przenikać sam rdzeń czystej relacji, i na odwrót – układ wypracowany dla takich relacji przekłada się na porządek społeczny”⁵⁹.

Czysta relacja jest według niego jednym z przejawów demokracji dialogowej, która stopniowo obejmuje wszystkie obszary naszego życia – od ściśle prywatnych i intymnych do zjawisk społecznych o zasięgu globalnym⁶⁰.

Czysta relacja wymaga – co wielokrotnie podkreśla sam Giddens – wielkiego wzajemnego zaufania. Jest to oczywiste, skoro „czystość” tej relacji polega między innymi na braku jakiegokolwiek instytucjonalnego wsparcia i zewnętrznego podtrzymywania.

⁵⁸ Tenże, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, s. 127.

⁵⁹ Tenże, *Przemiany intymności*, s. 230.

⁶⁰ Tenże, *Poza lewicą i prawicą*, s. 132–138.

Piotr Sztompka definiuje zaufanie jako „wyrażone w działaniu wobec partnera oczekiwanie, że jego reakcje będą dla nas korzystne”⁶¹.]zaufanie to nie tylko kontemplacyjna nadzieja, ale oparte na tym zaangażowanie, podjęcie jakiejś nie dającej się odwrócić, obciążonej ryzykiem decyzji”⁶². Zaufanie nie jest przy tym wartością samą w sobie, lecz jedynie narzędziem pozwalającym maksymalizować własne korzyści. Jednocześnie jednak zaufanie to nie może w żaden sposób powstać w ramach czystej relacji. Jest czymś, co musi być przyniesione z zewnątrz. Gdy obie strony cały czas bacznie czuwają, by nie dawać nic więcej, niż same otrzymują od drugiej strony związku, możemy oczekiwać, że reakcje partnera będą dla nas korzystne tylko w sytuacji, gdy zakładamy, że będą one korzystne również (a może przede wszystkim) dla niego samego. Jeżeli nawet nie dotyczy to każdej sytuacji, to zakładamy, że druga strona będzie działała w sposób dla nas korzystny tylko dopóty, dopóki będzie oceniała, że samo trwanie tej relacji jest dla niej korzystne. W tej sytuacji zaufanie to nie ma charakteru zaufania osobistego do drugiej osoby, lecz jest to zaufanie efektywnościowe: dotyczy instrumentalnych cech działania partnerów relacji⁶³ (a nie ich cech jako osób nam oddanych) i sprowadza się ono w gruncie rzeczy do przewidywalności działań partnera.

Koncepcja czystej relacji zawiera pewne mocne założenia, które należy wziąć pod uwagę podczas jej analizy. Po pierwsze, przyjmuje się tu, że obie strony relacji są racjonalnymi egoistami. Charakteryzują się więc całkowitą obojętnością wobec strat i korzyści innych ludzi. Ocena wszelkich stanów przyszłych jest dla nich tożsama z oceną własnych interesów⁶⁴. Jedynym przecież kryterium trwania w związku jest kryterium własnej korzyści, gdyby ktoś na przykład trwał w małżeństwie ze względu na dobro drugiej osoby (współmałżonka lub dzieci), nie byłaby to już czysta relacja. Ten egoizm nie oznacza jednak całkowitej dowolności (a więc i nieprzewidywalności) postępowania. Zakłada się tu racjonalność działania partnera relacji, to znaczy, że potrafi on rozpoznać to, co dla niego naprawdę jest korzystne nie tylko w danym momencie, lecz również w dłuższej (choć nie nadmiernie długiej) perspektywie czasowej, a dostrzeżona użyteczność będzie konsekwentnie celem i motywem jego działań.

Następnym założeniem jest przekonanie, że postawa racjonalnego egoizmu, jaką dostrzegamy u partnera, jest postawą trwałą to znaczy, że będzie go cechowała również w przyszłości. Jest to być może najmocniejsze z omawianych założeń, gdyż zakłada trwałość (a przynajmniej względną trwałość) tożsamości ludzkiej.

⁶¹ Piotr Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 326.

⁶² Tamże, s. 310.

⁶³ Tamże, s. 311.

⁶⁴ Por. Dieter Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, przeł. B. Andrzejewski, P. Jackowski, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 28.

Tymczasem, przyjmując za punkt wyjścia skrajny relatywizm, należy uznać, że tożsamości ludzkiej „brak spójności czasu/przestrzeni”⁶⁵. Nie jest ona wynikiem dążenia do jednego celu, jednego projektu, ale raczej do wielu następujących po sobie, wzajemnie się przenikających, konkurujących ze sobą, a nawet wzajemnie sprzecznych projektów. Ponieważ każdemu celowi życiowemu można nadać taką samą wartość, to nie należy się spodziewać, że życie ludzkie będzie realizacją tylko jednego z nich. Żaden cel raz postawiony nie może obowiązywać przez całe życie⁶⁶. Człowiek wobec tego nie jest więc obowiązany do stałości i konsekwencji w swoim działaniu. Konsekwencja jest cnotą, pod warunkiem, że wartości, które uznawaliśmy w momencie podejmowania jakiejś decyzji, w dalszym ciągu są dla nas ważne. Koncepcja czystej relacji zakłada tymczasem, że nie ma wartości i dóbr, które same w sobie zobowiązywałyby nas do ich respektowania, tym samym tylko od nas zależy, co w danym momencie będziemy cenić, a więc co będzie wyznacznikiem naszego życia w danym momencie. Życie ludzkie jest podzielone na aksjologiczne wyizolowane momenty. Przeszłość nie ma wpływu na teraźniejszość ani teraźniejszość na przyszłość, przynajmniej w tym sensie, że decyzje podjęte wcześniej nie są dla nas moralnie wiążące. Jeżeli w ogóle można mówić o realizacji jakiegoś całościowego projektu czy planu życiowego, którego wynikiem miałyby być ludzka tożsamość, to plan taki da się odczytać tylko w spojrzeniu retrospektywnym, patrząc wstecz na przebyte koleje życia.

Koncepcja Giddensa stanowi więc opis relacji w pewnym wyizolowanym momencie czasowym, niebiorącym pod uwagę dynamiki sytuacji. Można wręcz postawić tezę, że czysta relacja ma charakter pasożytniczy wobec innych relacji społecznych. Jak podkreśla sam Giddens, wymaga ona dużego wzajemnego zaufania obu jej stron, niemniej (w'ydaje się zapominać) zaufanie to nie może powstać w jej ramach, musi ono być niejako wniesione w posagu. Przy czym nie chodzi tu tylko o zaufanie do konkretnej osoby, lecz przede wszystkim ogólne zrozumienie, na czym ono polega, i o umiejętności kierowania się nim w relacjach z innymi ludźmi.

Należałoby więc przyjąć, że zaufania uczymy się w ramach relacji niemających charakteru czystej relacji, na przykład dziecko uczy się zaufania do świata, gdyż wie, że na rodzicach może polegać, wie, że udzieli mu pomocy niezależnie od tego, czy w danej chwili jest to im na rękę. I dopiero po takim wstępnym etapie rozwojowym może ono zaczynać prawdziwe życie, w którym wymóg wzajemności i równowagi jest kluczowym kryterium.

⁶⁵ Zygmunt Bauman, *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 150.

⁶⁶ Tamże, s. 154–155.

Oznacza to z kolei, że relacje rodzicielskie i, szerzej, rodzinne nie mają charakteru czystej relacji, gdyż są one drastycznie asymetryczne⁶⁷ i kształtują się w warunkach wyraźnej zależności (przynajmniej na początku) dzieci od rodziców.

Jest oczywiste, dlaczego dzieci muszą wzrastać i rozwijać się w takiej „nieczystej” – niesymetrycznej – relacji. Powstaje jednak natychmiast pytanie, dlaczego dorośli mieliby się zgodzić na trwanie w takiej niekomfortowej sytuacji, gdy dają czasami więcej, niż dostają. Na to pytanie Giddens nie daje i, jak się wydaje, nie może dać, zgodnie z logiką swoich wywodów, odpowiedzi. Tradycyjne odpowiedzi typu „dla dobra dziecka” lub „dla dobra społeczeństwa” nie wchodzą przecież w grę. Pozostaje co najwyżej jakiś atawizm biologiczny: „Oba te typy relacji [to znaczy relacja łącząca rodziców i dzieci oraz szersze relacje rodzinne – S.G.] opierają się w znacznej mierze na pokrewieństwie biologicznym, które jest kluczowym warunkiem ich trwania”⁶⁸.

Skoro poświęcenie się dla dobra drugiej osoby (lub społeczności) przestaje być zrozumiałe, nie ma żadnego powodu, by zgodzić się na jakąkolwiek asymetrię w relacjach z kimkolwiek:

„[...] w miarę jak tradycyjne powinności i obowiązki w relacjach rodzinnych zanikają, relacje te zaczynają w rosnącym stopniu wykazywać właściwości [czystej relacji – S.G.]. [...] Kiedy ktoś zostaje macochą lub ojczymem starszego dziecka, wzajemne więzi przyjmują od razu charakter czystej relacji”⁶⁹.

Można więc postawić tezę, że czysta relacja (gdyby stała się powszechnym standardem zachowań) jest wynalazkiem jednokrotnego użycia; osoby wychowane jeszcze w sposób tradycyjny potrafią żyć w warunkach czystej relacji; potrafią zaufać drugiej osobie, niemniej same nie są w stanie wrócić z powrotem do relacji niesymetrycznej, jakiej wymaga socjalizacja następnych pokoleń. Być może to jest jedna z przyczyn kryzysu demograficznego społeczeństw zachodnich. Pokolenie żyjące (w pełni) wedle zasad czystej relacji musiałoby być pokoleniem ostatnim, przynajmniej w tym sensie, że nie byłoby w stanie dokonać skutecznej socjalizacji nowego pokolenia.

Co więcej, czysta relacja pasożytuje na zaufaniu nie tylko w tym sensie, że w jej ramach nie może ona powstać, ale również dlatego, że niszczy (w sposób powolny, ale nie mniej skuteczny) zaufanie do niej wniesione. Mechanizm tego jest

⁶⁷ Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, s. 136.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

stosunkowo prosty. Jeżeli czysta relacja opiera się na „zadowolającej obie strony wzajemności i równowadze między tym, co każda z nich wnosi do związku i co z niego bierze”⁷⁰, to jedyną racjonalną postawą jest nieustanne, a przynajmniej częste sprawdzanie, czy rzeczywiście istnieje taka wzajemność i równowaga. Kłopot w tym, że takie sprawdzanie jest zaprzeczeniem zaufania.

Giddens zdaje się zakładać, że taka relacja jest symetryczna również w swojej fazie schyłkowej, to znaczy zaangażowanie gaśnie równomiernie po obu stronach, które w następstwie tego rozchodzą się bez żalu. Jest to jednak możliwe tylko w sytuacji, gdy poziom zaangażowania i wzajemnego zaufania obu stron relacji jest stosunkowo niski. Wchodząc w czystą relację, zakładamy, że druga strona gotowa jest zerwać te stosunki w momencie, gdy tylko uzna (z jakiegoś powodu) ich podtrzymywanie dla siebie za niekorzystne lub nawet tylko niesatisfakcjonujące. W tej sytuacji jedyną racjonalną postawą jest pewna strukturalna nieufność. Ponieważ wiadomo, że w momencie zerwania bardziej stratna będzie strona „porzucona”, należy być gotowym do bardzo szybkiego „wycofania swoich aktywów” (chodzi tu oczywiście nie tylko o środki materialne, ale – co równie ważne – o na przykład zaangażowanie emocjonalne, wyrażone zaufanie), choćby w celu zminimalizowania strat własnych.

Jeżeli w ten sposób mamy się zachowywać wobec osób, którym „ufamy”, to tym bardziej dotyczy to całej reszty społeczeństwa. Efektem jest więc powstawanie tak zwanej kultury nieufności, którą Sztompka definiuje jako „Rozpowszechnianą i uogólnioną podejrzliwość w stosunku do osób i instytucji, nakazującą nieustannie monitorować i kontrolować ich działania w obawie przed oszustwami, nadużyciami [...]”⁷¹. „Nieustająca gotowość do wycofania zaufania” – to oksymoron, chodzi przecież o brak zaufania.

Tak pojęty model relacji międzyludzkich w sposób oczywisty ma wpływ również na życie polityczne. Motywem zawarcia czystej relacji nie jest żadna wartość realizowana w jej ramach, lecz tylko i wyłącznie ona sama, nie jest ona więc w żaden sposób obowiązująca, nie polega na zobowiązaniu ani nie może być źródłem jakiegokolwiek zobowiązania czy powinności wobec drugiej osoby, wyklucza na przykład przyjęcie na siebie jakiejkolwiek odpowiedzialności za partnera, wspólnotę czy jakieś wspólne przedsięwzięcie. Tymczasem „Zasada demokracji wskazuje na pewnego rodzaju konieczność osobistego uczestnictwa w życiu publicznym, osobistego podejmowania decyzji i przyjmowania osobistej odpowiedzialności za kształt życia publicznego”⁷².

⁷⁰ Tamże, s. 127.

⁷¹ Piotr Sztompka, *Socjologia*, s. 326.

⁷² Jerzy W. Gałkowski, *Filozofia a życie publiczne*, w: *Sfera publiczna. Kondycja – przejawy – przemiany*, red. J.P. Hudzik, W. Woźniak, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 103.

Czysta relacja uniemożliwia zatem życie polityczne. Giddens argumentuje wprawdzie, że w życiu społecznym rolę, jaką w naszym życiu pełniło do tej pory zaufanie do innych osób, zaczyna pełnić zaufanie do instytucji społecznych i systemów eksperckich. Niemniej jest to rozwiązanie pozorne; wszelkie instytucje społeczeństwa demokratycznego opierają się na dobrowolnym zaangażowaniu obywateli na rzecz wspólnoty. Normy prawne mogą zastępować osobiste zaufanie, o ile są przestrzegane (i o ile ufamy, że będą przestrzegane), powstaje jednak natychmiast pytanie, na które Giddens nie można dać odpowiedzi. Co ma być podstawą tych regulacji i co jest motywem naszego im posłuszeństwa (zwłaszcza w sytuacji, gdy jest to nam nie na rękę)?

Nie ma podstaw, by osoba traktująca czystą relacją jako paradygmat relacji międzyludzkich w odmienny sposób myślała o życiu społecznym. Raczej będzie ona traktowała życie społeczne na wzór relacji partnerskich, które opuszczamy bez żalu, w sytuacji, gdy nie są one dla niej satysfakcjonujące. Brzmi to kusząco, ale w sposób nieuchronny prowadzi do degradacji życia politycznego. Czysta relacja jest związkiem dwóch osób, które dbają o ten związek po to, by z niego czerpać korzyści, odrzucając możliwość, że druga strona relacji może być podmiotem jakichkolwiek roszczeń o charakterze moralnym. Jednak relacja jednostka – społeczeństwo obarczona jest pewną niesymetrycznością. Społeczeństwo składa się wszak z jednostek wchodzących w pewne związki społeczne, aby realizować swoje interesy. Jeżeli każdy będzie reprezentował tylko swoje interesy, to interesy zbiorowe nie znajdą swojej reprezentacji.

Na pierwszy rzut oka wydawać się może, że koncepcja czystej relacji jest tylko jakimś wariantem liberalizmu, głoszącym, że uspołecznienie człowieka jest konsekwencją zrozumienia przez niego swoich interesów. Tak też to traktuje sam Giddens. Jest to jednak nieporozumienie. W liberalizmie zakłada się, że nasz egoizm może być motywem „przystąpienia do społeczeństwa”, lecz nie zasada kierującą życiem społecznym. Jak pisał John Mili:

„[...] wszędzie tam, gdzie usposobienie ludzi jest takie, że każda jednostka pilnuje jedynie osobistych interesów i nie przykładą należyte ręki do swego udziału w interesach ogólnych albo się o nie troszczy, w takim stanie rzeczy rząd jest niepodobieństwem”⁷³.

Tymczasem czysta relacja opiera się na założeniu, że owe „interesy ogólne” są fikcją. Liberalizm głosi jednak, że pewne interesy możemy realizować tylko i wyłącznie w ramach organizacji typu politycznego, a więc samo trwanie

⁷³ John Stuart Mili, *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, przeł. G. Czernicki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 59.

społeczeństwa, samo istnienie instytucji politycznych jest pewną wartością, wprawdzie niewynikającą z jakichś naturalnych skłonności do zrzeszania się, niemniej wartość ta jest na tyle mocną wartością, że samo istnienie instytucji demokratycznych może być ważniejsze od jednostkowych interesów. Mówiąc inaczej, należy przestrzegać reguł współżycia społecznego, nawet jeżeli ich chwilowe zawieszenie przyniosłoby aktualnie większą korzyść. Życie społeczne (w tym polityka) nie może zatem opierać się na czystej relacji.

Przyjęcie „czystej relacji” jako obowiązującego modelu w życiu publicznym (biorąc pod uwagę, iż można ją zerwać w momencie najbardziej daną jednostkę satysfakcjonującym) oznacza po prostu przywrócenie *liberum veto*.

Artykuł 21 Artykułów henrykowskich z 1573 roku (a więc deklaracji, której podpisanie było warunkiem wstąpienia na tron) głosi:

„A jeślibyśmy (czego Boże uchowaj) co przeciw prawom, wolnościom, artykułom, kondycjom wykroczyli albo czego nie wypełnili, tedy obywatele koronni obojga narodów od posłuszeństwa i wiary nam powinnej wolne czyniemy i panowania”.

Jak pisze Władysław Konopczyński, było to interpretowane w ten sposób, że:

„Aby zerwać z rządem, wstrząsnąć całym państwem, oprzeć się całemu narodowi, nie potrzebował do tego malkontent niczyjej zgodnej uchwały: rota henrycjańska zwalniała poszczególnych poddanych od posłuszeństwa, jeżeli ich zdaniem król sprzeniewierza się przysiędze koronacyjnej [podkr. – S.G.]”⁷⁴.

Oznacza to, że porządek publiczny zaczyna być traktowany na tych samych zasadach, na jakich są traktowane nasze relacje prywatne, co pozwala na odrzucenie go w dowolnie wybranym przez nas momencie. Jest to – zarówno w teorii, jak i w praktyce – likwidacja wszelkiego porządku polityczno-społecznego – los Pierwszej Rzeczypospolitej jest empiryczną weryfikacją tej tezy.

„W rzeczy samej, jeśli nie mamy obowiązku być posłuszni bez wyrażenia na to zgody w każdym poszczególnym przypadku, to właściwie nie ma żadnego obowiązku posłuszeństwa”⁷⁵. Normy, które obowiązują tylko i wyłącznie wtedy, gdy są dla nas wygodne, przestają być normami.

⁷⁴ Władysław Konopczyński, *Liberum veto. Studium porównawczo-histeryczne*, Universitas, Kraków 2002.

⁷⁵ Glenn Tinder, *Myślenie polityczne. Odwieczne pytania*, przeł. A. Dziurdzik, PWN, Warszawa 2003, s. 127.

Niemożliwe jest życie społeczne bez powszechnych norm. Czysta relacja nie jest czymś niepolitycznym, z definicji jest ona antypolityczna. Jej rozpowszechnienie oznaczałoby więc koniec polityki, a przynajmniej koniec polityki w obecnie znanym nam kształcie. Problem polega jednak na tym, że powyższa argumentacja nie wystarcza, by przekonać zwolennika czystej relacji do odrzucenia tego modelu zachowań w sferze publicznej, choćby z tego powodu, że odwołuje się do tego, co on uznaje za nieistotne, to znaczy wartości zewnętrznych względem samej relacji.

Czysta władza jako tron przyjemności

Zwolennik czystej relacji traktuje wspólnotę polityczną tak samo, jak osobę prywatną: jako partnera mającego dostarczać mu przyjemności. Ponieważ sam związek (wspólnota) nie jest dobrem samym w sobie, lecz ma jedynie wartość jako narzędzie do zaspokajania własnych potrzeb, to w sytuacji kryzysu (gdy subiektywne poczucie zaspokojenia w sposób nieunikniony spada) bardziej racjonalną decyzją jest opuszczenie wspólnoty niż próby jej naprawy. Jeżeli więc na przykład kryzys ma swą przyczynę nie w obiektywnej sytuacji zewnętrznej, lecz w decyzjach osób sprawujących władzę, które używają swojego stanowiska dla prywatnych celów kosztem reszty współobywateli (w tym ograniczając ich swobody demokratyczne), racjonalną odpowiedzią jest emigracja (lub ostatecznie emigracja wewnętrzna), a nie próba kosztowna dla jednostki (choć pożyteczna dla społeczeństwa) przywrócenia właściwych procedur państwowych. Oznacza to upadek kultury obywatelskiej i zanik kontroli obywateli nad poczynaniami władzy, będącej podstawą wszelkiej demokracji.

Nie należy również zapominać, że „każda władza ma dwa końce”. Zwolennik koncepcji czystej relacji nie może odrzucić – jako nieuniknionej konsekwencji swoich przekonań – twierdzenia, że prawo traktowania relacji społecznej jedynie jako źródła przyjemności mają nie tylko „zwykli obywatele”, lecz również osoby sprawujące władzę. Konsekwencje tego są łatwe do przewidzenia. Władza – przy takim podejściu – zaczyna być sprawowana dla dobra jednostki lub grupy sprawującej aktualnie najwyższe urzędy państwowe, państwo zaś traktowane jest jak jej własność. Na przykład Leo de Hartog tak opisuje władzę w średniowiecznej Mongolii:

„Nie ma żadnego dowodu, że władca Mongolii zainteresowany był dobrem całego narodu. [...]

Mongołowie zwyciężyli, lecz nie stanowili tak naprawdę klasy rządzącej. [...] Czyngis-chan uważał, że imperium jest własnością jego klanu. Prawa obowiązujące w imperium były tak sformułowane, by jego rodzina i bliscy przyjaciele mogli cieszyć się wszystkimi dostępnymi przyjemnościami

i korzyściami materialnymi. [...] nie istniało moralno-etyczne uzasadnienie przywództwa nad narodem. Władza była czystą przyjemnością [podkr. – S.G.] i dlatego Czyngisydzi nazywali tron «siedliskiem przyjemnością. Mieszkańcy innych cywilizowanych krain byli dla Czyngis-chana tylko wiecznymi niewolnikami jego imperium, których jedynym zadaniem była dbałość o przyjemne życie ich panów, prowadzących życie nomadów»⁷⁶.

Przykład ten niewątpliwie jest odległy, lecz z pełną konsekwencją pokazuje, jak wyglądałaby „polityka czystej relacji” widziana od strony władcy. Skoro każda relacja ma na celu wyłącznie własną satysfakcję, to nie ma podstaw, by uczynić z tego wyjątek dla władzy – w ten sposób tron staje się (wyłącznie) siedliskiem przyjemności.

Oczywiście można dowodzić, iż urzędnicy publiczni mogą sprawować władzę z pożytkiem dla ogółu, niezależnie od swoich prywatnych motywacji, to znaczy nawet w sytuacji, gdy ich jedynym celem jest własna satysfakcja, a nie dobro publiczne. Jest to możliwe jednak tylko i wyłącznie w sytuacji sprawnie funkcjonujących mechanizmów kontrolnych, te zaś wymagają z kolei wysokiej aktywności i kultury obywatelskiej, a więc czegoś, co jest skutecznie wygaszane przez czystą relację.

SAMOTNOŚĆ PRYWATNOŚCI

Partner czystej relacji, nie czując, by był cokolwiek winien społeczeństwu, konsekwentnie też niczego od niego nie żądając (choć oczywiście egzekwuje swoje uprawnienia wobec państwa i jego instytucji), dokonuje aktu samoizolacji politycznej. Tym samym zaczyna budować społeczeństwo ludzi samotnych, niezdolnych do szerszego współdziałania (choć można twierdzić, że już sam zwrot „społeczeństwo ludzi samotnych” jest oksymoronem). Samotność i izolacja społeczna nie oznacza jeszcze końca demokracji, lecz może szybko do tego doprowadzić, gdyż niszczy kulturę polityczną i umiejętność współpracy między ludźmi. Zdaniem Hannah Arendt stwarza to sytuację pretotalitarną:

„Często stwierdzano, że terror może rządzić absolutnie tylko ludźmi odizolowanymi od siebie i że dlatego tyrański rząd bardzo się troszczy o spowodowanie tej izolacji. Izolacja może być wstępem do terroru, na pewno

zaś stwarza dla niego najpodatniejszy grunt, a zawsze jest jego skutkiem. Jest to poniekąd izolacja pretotalitarna; jest naznaczona bezsilnością o tyle, o ile źródłem władzy są zawsze ludzie działający razem, «działający zgodnie» (Burkę); ludzie odizolowani są z samej definicji bezsilni.

Izolacja i bezsilność, czyli zasadnicza niezdolność do jakiegokolwiek działania, zawsze były cechami charakterystycznymi tyranii. Polityczne kontakty między ludźmi są przy rządach tyrańskich przerywane, cechujące zaś ludzi umiejętności działania i rządzenia okazują się bezsilne. [...]

To, co nazywamy izolacją w sferze politycznej, w sferze stosunków społecznych jest nazywane samotnością⁷⁷.

Wzajemna izolacja i samotność obywateli powoduje ich polityczną bezsilność, dlatego też wszelkiego rodzaju dyktatura (a zwłaszcza dyktatura totalitarna) usiłuje rozluźnić więzi międzyludzkie i odwrotnie – społeczeństwo osób odizolowanych, a więc niezdatnych do współpracy, jest niezwykle podatne na ten typ rządów.

Aczkolwiek wedle tradycyjnych pojęć czysta relacja jest po prostu kwintesencją egoizmu, to niewątpliwie w sferze teoretycznej jest w pełni uzasadnioną konsekwencją relatywizmu i skrajnego indywidualizmu. To ugruntowanie w najpowszechniejszych nurtach kulturowych naszej epoki sprawia, że czysta relacja staje się paradygmatem myślenia o wszelkiego rodzaju związkach międzyludzkich. W pewnym sensie koło historii się zamknęło – indywidualizm stanowił między innymi reakcję na totalitaryzm, który negował rozróżnienie na to, co prywatne, i na to, co publiczne, przez podporządkowanie całego życia temu, co polityczne. Można więc powiedzieć, że totalitaryzm przekształcił, a przynajmniej dążył do przekształcenia tego, co prywatne, w sferę społeczną i publiczną. Współczesny indywidualizm – nakazujący (a przynajmniej temu niesprzeciwiający się) traktowanie wszelkich relacji międzyludzkich przez pryzmat tylko i wyłącznie relacji prywatnych – w swoich skutkach również może prowadzić do analogicznego zatarcia tego rozróżnienia.

Ową przemianę tego, co publiczne, w to, co prywatne, a właściwie stopniowy zanik tego rozróżnienia, można pokazać na przykładzie debat politycznych.

Kiedyś debata polityczna polegała na dyskusjach, w których przynajmniej potencjalnie brali udział wszyscy członkowie wspólnoty. Było to miejsce wzajemnych społecznych oddziaływań: dyskusji, polemik czy, ostatecznie, kłótni i wyzwisk, ale zawsze trzon stanowi interakcja – dyskusja „równych z równymi i wolnych z wolnymi”. Tak było na przykład na ateńskiej agorze, szlacheckich sejmikach czy zebraniach elektorów Stanów Zjednoczonych. W tej chwili „debata”

⁷⁷ Hannah Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1993, s. 510–511.

na tematy polityczne ma charakter widowiska telewizyjnego. Wynika to oczywiście z najrozmaitszych przyczyn: wzrostu liczby ludności, upowszechnienia praw wyborczych, niesłuchanego rozwoju technologii i tak dalej. Trudno nawet jednoznacznie wyrokować, które zjawisko jest tu przyczyną, a które skutkiem, niemniej jego ogólne konsekwencje są wyraźnie określone: politykę obywatel może uprawiać w domu; nie wstając z kanapy, może uczestniczyć w wszelkiego rodzaju spektaklach politycznych. Wprawdzie „uczestniczyć” znaczy w tym wypadku tylko „być (biernym) świadkiem”, niemniej w powszechnym odczuciu to wystarczy, a gdy spełnią się marzenia znacznej części polityków o głosowaniu za pośrednictwem internetu, proces ten będzie już nieomal kompletny.

Oznacza to zatarcie różnic między przestrzenią publiczną i prywatną. Po pierwsze, w tym najbardziej dosłownym, „fizycznym” znaczeniu dom – miejsce prywatne – zostaje wypełniony treściami, które były do tej pory zarezerwowane przede wszystkim (czasami wręcz wyłącznie) dla zgromadzeń publicznych. Mamy więc do czynienia z inwazją, wchłanianiem sfery prywatnej przez sferę publiczną. Jednocześnie jednak przebiega tu drugi proces: to, co publiczne, zaczyna być traktowane na sposób prywatny. Przestrzeń przed telewizorem ma charakter prywatny, nie przyjmuje i nie egzekwuje reguł rządzących zewnętrznym światem. Zachowanie w miejscu publicznym jest równoznaczne z przestrzeganiem zasad publicznych, norm obyczajowych – oglądanie telewizji takich obrzędów nie wymaga, nie zna pojęcia „norm towarzyskich”, „społecznych” czy innych. Zwłaszcza że nieposłuszeństwo tym normom w przestrzeni prywatnej nie grozi takimi sankcjami jak w sferze publicznej⁷⁸.

Uczestnictwo przez telewizję (jako widz) oraz przez internet (jako widz lub w najlepszym wypadku komentator) ma charakter bierny i anonimowy⁷⁹ – jest odwrotnością tego, jak wyglądała agora ateńska, będąca areną aktywności obywatelskiej, zmierzającej do wniesienia swojego wkładu w realizację dobra wspólnego. Zauważyć też trzeba, że często jedyną gratyfikacją, na jaką jednostka mogła liczyć, było zapewnienie sobie nieśmiertelności (przynajmniej w tej skromnej postaci, jaką jest wdzięczna pamięć potomnych).

⁷⁸ Zob. uwagi Neila Postmana dotyczące przemian edukacji wobec upowszechnienia się telewizji zawarte w jego książce *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-buisnessu* (przeł. L. Niedzielski, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2002, s. 203). Por. również Giovanni Sartori, *Homo videns. Telewizja i postmyślenie*, przeł. J. Uszyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.

⁷⁹ Wprawdzie wielu badaczy wskazuje na wirtualną przestrzeń jako na miejsce, gdzie zawiązują się nowe wspólnoty oraz tworzą nowe inicjatywy, również społeczne, niemniej do tej pory (oczywiście przyszłość może, jak zawsze, obalić nasze przewidywania) wszelkie inicjatywy internetowe były tylko uzupełnieniem i częścią szerszych przedsięwzięć powstających w rzeczywistości.

Na agorze uczestnictwo w życiu publicznym jest powinnością, a „z prywatnego punktu widzenia” jest to tylko jedna z wielu możliwości, jeden z wielu możliwych stylów życia, być może nawet budzący szacunek, ale na pewno jest to coś, czego nikt od nas nie może wymagać. Lecz jednocześnie jest to coś, co nam się należy, nikt więc nie ma prawa nam tego zabronić, gdybyśmy mieli ochotę w życiu publicznym uczestniczyć. Tym samym postawa obywatelska zmienia się w postawę konsumpcyjną (konsumentowi „należy” się każdy towar, na który ma ochotę, jeśli tylko ma odpowiednie środki na jego nabycie). Relacja mająca zatem charakter publiczny w sposób nieomal niedostrzegalny staje się relacją prywatną. Dla życia politycznego ma to decydujące znaczenie. Dla konsumenta wszelkie związki są czystymi relacjami, zawieranymi jedynie dla własnej satysfakcji, a ulegają rozwiązaniu, gdy przestają tej satysfakcji dostarczać. Jest to przeciwieństwo postawy obywatelskiej, która uczestnictwo, prace na rzecz dobra wspólnego traktuje jak powinność – źródło zobowiązania, z którego nie można się w dowolnej chwili wycofać.

Pojęcie prywatności ma sens jedynie jako opozycja do tego, co nieprywatne, zatarcie tej opozycji, niezależnie od tego, który z elementów miałby zdominować pozostały, niszczy je oba.

Rozróżnienie na to, co prywatne, i na to, co publiczne, pełniło w naszej cywilizacji dwojaką funkcję – z jednej strony prowadziło do obrony sfery osobistej przed ingerencją z zewnątrz, z drugiej, wskazywało pole, gdzie obowiązywały inne reguły niż w życiu osobistym. Negacja tej granicy, zdaniem krytyków współczesności, prowadzi do braku ochrony prywatności i braku motywacji do uczestnictwa w życiu publicznym, bezpośrednim skutkiem tego jest komercjalizacja obu tych sfer.

Zastąpienie różnorodności relacji międzyludzkich przez prywatność sprawia, że wszystko jest prywatne w jednakowym stopniu. W efekcie oznacza to, że nic tak naprawdę prywatne nie jest. Zmienia to sytuację jednostki wobec jej społecznego środowiska, zmienia radykalnie typ relacji społecznych, które ukonstytuowały polityczną kulturę Zachodu.

ROZDZIAŁ IV

FUNDAMENTALIZM

Zawsze nadchodzi godzina w historii, kiedy ten, co ośmiela się powiedzieć, że dwa i dwa to cztery, jest karany śmiercią. [...] I rzecz nie w tym, żeby wiedzieć, jaka nagroda lub kara czeka za takie rozumowanie. Rzecz w tym, by wiedzieć, czy dwa i dwa to cztery: tak lub nie.

Albert Camus, *Dżuma*

Fundamentalizm jest odwrotnością relatywizmu i podobnie jak on odgrywa ważną rolę we współczesnych sporach politycznych dotyczących teorii polityki, jak i filozoficznych. Jednak nawet samo pojęcie „fundamentalizm” nie jest ostre¹. Przed rozpoczęciem rozważań na jego temat trzeba poczynić parę uściśleń terminologicznych.

DWA FUNDAMENTALIZMY

Termin „fundamentalizm” można rozumieć na dwa sposoby:

„Kto to taki fundamentalista? «Ktoś, kto odmawia dyskursu, fanatyk, z którym nie da się rozmawiać» – tak zapewne brzmiałaby odpowiedź

¹ „Jak wiele terminów zakończonych na «izm», «fundamentalizm» oznacza między innymi postawę, kierunek (religijny, filozoficzny, polityczny) i związane z nim poglądy. To, jaki z wymienionych desygnatów uzna się za główny, zależy od dziedziny; w przypadku religii i światopoglądu będzie chodziło o postawy, w przypadku filozofii o kierunki, stanowiska i poglądy” (Andrzej Bronk, *Fundamentalizm: sensy i dziedziny użycia*, w: *Fundamentalizm i kultury*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005, s. 21).

z perspektywy krytycznej wobec fundamentalizmu. Apologetyczna auto-definicja byłaby może taka: «Człowiek, dla którego istnieje coś świętego i który nie godzi się, aby traktować to dyspozycyjnie))»².

Wydaje się jednak, że nie są to dwa różne podejścia do tego samego zagadnienia, lecz dwa osobne zjawiska – często ze sobą łączone, a nawet mylone, ale jednak odrębne. W pierwszym znaczeniu fundamentalizm jest zjawiskiem psychologicznym zbliżonym czy wręcz tożsamym z fanatyzmem. W drugim przypadku jest to pogląd filozoficzny i/lub światopoglądowy, uznający za sensowne szukanie prawdy i twierdzący, iż powinna ona stanowić fundament podejmowanych decyzji moralnych. Właściwie żadne z tych pojęć nie jest kontrowersyjne. Panuje powszechna zgoda, że fanatyzm jest postawą, której należy unikać zarówno w życiu prywatnym, jak i publicznym. Ponieważ nikt nie przyznaje się do fanatyzmu, więc nie ma on też obrońców. Z kolei problem szukania prawdy, jej statusu, sposobów dotarcia do niej i tak dalej, jest przede wszystkim problemem metafizyki oraz epistemologii. Choć nie osiągnięto tu jednomyślności i chyba nie można na nią liczyć, jest to raczej domena sporów akademickich, niemających szerszego społecznego oddźwięku. Tym, co czyni z fundamentalizmu ważny problem społeczny i polityczny, jest zagadnienie, czy istnieje związek przyczynowo-skutkowy pomiędzy tymi dwoma zjawiskami, to znaczy, czy przekonanie o istnieniu lub odnalezieniu prawdy prowadzi (lub nawet musi prowadzić) do fanatyzmu i nietolerancji, a w skrajnych przypadkach do totalitaryzmu.

Fundamentalizm jako fanatyzm

„Fundamentalizm wierzy w ostateczną prawdę i w to, że jest ona w jego posiadaniu»³. Najczęściej wskazywaną dzisiaj formą fundamentalizmu jest fundamentalizm religijny⁴. Przekonanie, iż pewien zespół twierdzeń jest w jakiś sposób

² Robert Spaemann, *Uwagi o pojęciu fundamentalizmu*, w: *Spółczesność liberalna. Rozmowy w Castel Gandolfo*, red. K. Michalski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 151.

³ Ernest Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczyk, PIW, Warszawa 1997, s. 11.

⁴ „Religijny fundamentalizm – pogląd (stanowisko) związany z tym terminem jest jasny. Rygoryzm lub francuski *intégrisme* także stanowią sugestywne nazwy dla tego zjawiska. Podstawą jest tu przekonanie, że konkretna wiara ma być wyznawana w sposób stanowczy, w swej pełnej i dosłownej formie, bez kompromisów, bez złagodzeń, ponownych interpretacji czy uproszczeń. Stanowi ono, że duszą religii jest raczej doktryna niż rytuał, a także, że zdefiniować ją można precyzyjnie i ostatecznie, co z kolei implikuje jej spisanie. Fundamentalizm najłatwiej zrozumieć, kiedy się wie, przeciwko czemu on występuje. [...] Fundamentalizm odrzuca tolerancyjne modernistyczne twierdzenie,

objawiony, zdaniem niektórych nakazuje traktować wszystkich niepodzielających tego z nieufnością, a nawet wrogością.

Fundamentalizm w tym znaczeniu nie odnosi się jednak do treści wyznawanej doktryny, lecz jest sposobem ustosunkowania się do uznawanych twierdzeń. „To nie treść zasad intuicyjnych sprawia, że dana osoba staje się fanatykiem, lecz jej stosunek do nich”⁵. Jest to postawa bezkrytyczna, z góry odrzucająca wszelkie możliwe poglądy alternatywne, jak również potępiająca tych, którzy je głoszą. Skoro już „wiemy, jak jest”, cały świat możemy opisywać w kategoriach czarno-białych; możemy oprzeć na posiadanej wiedzy całe nasze życie, wszelkie decyzje zarówno prywatne, jak i publiczne, wszelkie relacje międzyludzkie. W tej sytuacji wszelkie wahania, wątpliwości, kompromisy czy ustępstwa są czymś niewłaściwym. Jest to więc właściwie pojęcie tożsame z fanatyzmem, definiowanym przeważnie jako „zaślepienie, żarliwość, zagorzałość (zwł. religijna) nie uznająca tolerancji, ustępstw, kompromisu: bezkrytyczna wiara w słuszność sprawy, idei; namietność do szerzenia choćby i gwałtem, własnych przekonań i do zwalczania odmiennych”⁶.

Podejście takie może się łączyć właściwie ze wszystkimi poglądami politycznymi. „Na fundamentalizm nie ma monopolu żadna z tradycyjnie wydzielanych części politycznego i ideowego spektrum. [...] Fundamentalizm zależy nie tyle od treści danej doktryny, ile raczej od sposobu, w jaki jest ona wyznawana”⁷. Nie jest on więc doktryną, lecz postawą, i w tym znaczeniu jest raczej problemem psychologicznym lub pedagogicznym, a nie filozoficznym. Może pojawiać się on w różnych kontekstach ludzkiego życia; fundamentalistyczną postawę można zająć wobec każdego problemu, jaki się przed nami pojawi. Można przejawiać postawę fundamentalistyczną, będąc fanatykiem estetycznym, dietetycznym, ale również moralnym, religijnym, politycznym – a to już są (również) problemy filozoficzne.

Można być fanatykiem religijnym, fundamentalnym zwolennikiem prawa naturalnego, ale równie dobrze można być fundamentalnym relatywistą czy fanatykiem postmodernizmu. Wynika to stąd, że fundamentalizm, fanatyzm to nie

że wiara to coś łagodnego, znacznie mniej wykluczającego, ogólnie biorąc, mniej wymagającego i o wiele bardziej płynnego; a ponad to wszystko, że daje się ona pogodzić z istnieniem innej wiary, a nawet, czy może przede wszystkim z brakiem jakiegokolwiek wiary” (tamże, s. 11).

⁵ Richard M. Hare, *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, przeł. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 219.

⁶ Władysław Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990, s. 163.

⁷ Andrzej Szahaj, *Jednostka czy wspólnota. Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 214.

kwestia konkretnych przekonań, lecz tego, jaką rolę w naszym życiu odgrywają uznane już przekonania, czy gotowi jesteśmy zredukować całą złożoność naszego życia do jednej idei, oraz tego, w jaki sposób nasze poglądy wpływają na nasz stosunek do tych osób, które ich nie podzielają. Fundamentalizm w tym znaczeniu może więc niezwykle łatwo prowadzić od lekceważenia cudzych opinii, do zwalczania tych, którzy je głoszą.

Panuje właściwie powszechna zgoda, że fundamentalizm i fanatyzm są zjawiskami nieprzyjemnymi na gruncie prywatnym, a mogą być wręcz niebezpieczne na gruncie społeczno-politycznym. Przy czym postawa fundamentalisty-fanatyka niezważającego na konsekwencje swych działań jest również postawą niewłaściwą z prakseologicznego punktu widzenia. Zdarza się wprawdzie, i to dość często, że skutki działań fanatyka są użyteczne społecznie i oceniane pozytywnie, dzieje się tak jednak przeważnie przypadkiem, gdyż celem jego działań rzadko są praktyczne skutki, a przeważnie ważniejsza dla niego jest realizacja teoretycznej zasady, niezależnie od jej realnych konsekwencji.

Powstaje jednak problem pozornie technicznej natury: W jaki sposób można odróżnić fanatyka od osoby posiadającej jakąś wiedzę i przekonanej o wystarczającym jej ugruntowaniu? Według Richarda Hare'a:

„Posiadanie intuicji moralnych wcale nie jest przejawem fanatyzmu. Niemniej trudno odróżnić fanatyka od zwykłego dobrego człowieka, który, jak stwierdziłem, trzyma się swoich intuicji w sytuacjach stresujących i niechętnie przechodzi do myślenia krytycznego, które mogłoby sprowadzić go na manowce”⁸.

Mamy naturalną skłonność do uznawania każdego człowieka, który nie przyjął za słuszne naszych argumentów (uznanych przecież przez nas za całkowicie przekonujące – inaczej nie byłyby nasze) i nie podziela naszych przekonań, za fanatyka, a więc za kogoś, kto z przyczyn całkowicie pozamerytorycznych uchylił się od ich uznania. Ostatecznie więc fanatykiem jest każdy, kto myśli inaczej niż ja. Tej pułapki nie ustrzegli się nawet najlepsi. Na przykład wspomniany już Hare (utilitarysta) pisze: „[...] czysty fanatyk jest to ktoś, kto może i chce myśleć krytycznie, ale jakoś cudem przetrwał tę próbę, utrzymał poglądy inne niż utilitarystyczne”⁹. Trudno o bardziej fanatyczną definicję fanatyzmu.

Problem jednak jest bardziej złożony i bardziej ważki teoretycznie, niż wydaje się na pierwszy rzut oka, gdyż pojęcie fanatyzmu nie może pojawić się (jako termin pejoratywny) w ramach każdego systemu teoretycznego. Nie wszystkie

⁸ Richard M. Hare, *Myślenie moralne*, s. 220.

⁹ Tamże, s. 215.

założenia filozoficzne (dotyczy to przede wszystkim wcześniejszych rozstrzygnięć teoriopoznawczych) pozwalają na przeprowadzanie kluczowego rozróżnienia między zwykłym dobrym człowiekiem posiadającym przekonania a fanatykiem, którego żarliwość uniemożliwia myślenie krytyczne oraz wszelkiego rodzaju ustępstwa i kompromisy. Co więcej, by uniknąć wewnętrznych sprzeczności w wyżej zaprezentowanym opisie postaci fanatyka, musi być spełnionych wiele warunków, z którymi znaczna część współczesnych filozofów nie będzie skłonna się zgodzić.

Po pierwsze, należałoby założyć, że zdolność do samodzielnego i krytycznego myślenia jest potencjalnie dana każdemu. Hare, opisując postać „czystego fanatyka”, każe nam odróżnić fanatyka od zwykłego głupca, który nie jest w stanie rozpoznać dobrego argumentu i złego. „Czystym fanatykiem” nie jest też osoba oszukana, ofiara prania mózgu, której ten fanatyzm został wszczepiony sztucznie. W obu wypadkach osoby te nie ponoszą pełnej odpowiedzialności za swoje przekonania.

Fanatyk jest to więc kolejne wcielenie współczesnego barbarzyńcy, to ktoś, kto jest w stanie myśleć krytycznie, ale z pozaracjonalnych (z pozaintelektualnych) powodów tego nie robi¹⁰.

Hare w przytoczonym fragmencie zdaje się wręcz twierdzić, iż fanatyk nie tylko jest w stanie myśleć krytycznie, lecz nawet to robi, odmawiając jedynie uznania racjonalnych konkluzji swojego myślenia. Prowadzi to do drugiego założenia, które trzeba przyjąć, aby można było analizować postawę fanatyczną, a mianowicie, że nie tylko istnieją dobre i złe argumenty, ale również istnieje powszechnie dostępny sposób na ich rozróżnienie.

Po trzecie, pojęcie fanatyzmu zakłada nie tylko racjonalność człowieka oraz istnienie powszechnych kryteriów racjonalności. Kryteria te muszą być także powszechne, a nie tylko kulturowo uwarunkowane, jeżeli sensownie mamy używać takich zwrotów, jak na przykład „fundamentalisci (fanatycy) islamscy”, to znaczy formułować zarzut fanatyzmu wobec osób uczestniczących w innej niż nasza kulturze. „Sam fakt, że [relatywista – S.G.] nie podziela danego poglądu, nie powinien mu dawać prawa do używania jakiegokolwiek pejoratywnego epitetu pod adresem [jego wyznawcy – S.G.], chyba że skłonny jest uznać, że można w zasadzie rozstrzygnąć na racjonalnej podstawie między rywalizującymi zaangażowaniami. Ale temu właśnie przeczy”¹¹.

¹⁰ Być może główną przyczyną byłby fakt nadmiernego zaangażowania emocjonalnego uniemożliwiającego racjonalną analizę własnych poglądów: „Fundamentalizm jest tak głęboko zaangażowany w jakąś prawdę, że czyni zbędnym pytanie o jakąkolwiek inną prawdę” (Edmund Wnuk-Lipiński, *Świat międzyepoki. Globalizacja. Demokracja. Państwo narodowe*, Wydawnictwo Znak, Instytut Studiów Politycznych PAN, Kraków 2005, s. 274).

¹¹ Roger Trigg, *Rozum a zaangażowanie*, przeł. B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1989, s. 62.

Oznacza to, iż samo pojęcie fanatyka nie ma racji bytu w słowniku konsekwentnego relatywisty. Skoro nie istnieje ponadsubiektywny lub nielokalny (w przypadku relatywizmu kulturowego) sposób uzasadniania żywionych przez siebie przekonań, to wszelkie zaangażowanie może mieć tylko dwa źródła. Może być wynikiem urodzenia i wychowania w danej kulturze (środowisku) – a więc konieczności – lub też pozostaje w gestii całkowicie pozaracjonalnej i czysto woluntarystycznej decyzji. Czyli: albo to zaangażowanie jest, albo go nie ma, natomiast kwestia jego ugruntowania i uzasadnienia znika z horyzontu pojęciowego. W rezultacie konsekwentny relatywista dzieli poglądy na swoje własne oraz na te, których nie podziela, a nie na lepiej czy gorzej (racjonalnie czy tylko emocjonalnie) uzasadnione.

Co więcej, w gruncie rzeczy konsekwentny relatywista, posiadający jednak pewne własne przekonania moralne, powinien sam siebie również uznać za fanatyka, odrzucającego bez racjonalnego powodu obce sobie poglądy. Rorty zauważa, że: „[...] powinniśmy pogodzić się z faktem, że punktem wyjścia jest dla nas nieuchronnie miejsce, w którym żyjemy, to zaś oznacza, iż bardzo wielu poglądów najzwyczajniej nie możemy traktować poważnie”¹².

Kłopot w tym, że jako niepoważne odrzucamy wszystkie poglądy, z wyjątkiem tych, które sami traktujemy poważnie. Rorty pisze na przykład, że wrogowie demokracji, to:

„[...] «szaleńcy», a to dlatego, że nie można ich uznać za współmieszkańców naszej demokracji konstytucyjnej, za ludzi, których plany życiowe – nawet przy odrobinie pomysłowości i dobrej woli – dałoby się dopasować do planów innych obywateli. Nie dlatego są oni wariatami, że błędnie tłumaczyli ahistoryczną naturę istoty ludzkiej. Są wariatami, ponieważ granice moralności określa to, co my traktujemy poważnie. A to z kolei jest określone przez nasze wychowanie, naszą sytuację historyczną”¹³.

Jeżeli zgodzimy się, że to nie kryteria racjonalne określają to, co my traktujemy poważnie, lecz warunki, w których przypadkowo przyszło nam wzrastać, musimy też przyznać, że nasze zaangażowanie w jakąkolwiek sprawę ma charakter bezkrytyczny. A „bezkrytyczna wiara w słuszność sprawy” należy do definicji fanatyzmu. W tym ujęciu właściwie jedynym powodem naszego zaangażowania jest to, że już jesteśmy zaangażowani.

Oprócz złożoności teoretycznej zagadnienie fanatyzmu ma wielkie konsekwencje praktyczne, przede wszystkim na gruncie wychowania i polityki.

¹² Richard Rorty, *Solidarność czy obiektywność*, w: *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, t. 1, s. 47.

¹³ Tamże, s. 279.

Wielokrotnie podkreślano, iż jedną z podstawowych cech ruchów totalitarnych był fanatyzm ich członków. Jest w tym oczywiście dużo racji. Należy jednak zwrócić uwagę, iż był to fanatyzm bardzo specyficzny, gdyż polegał na całkowitym podporządkowaniu się pewnej osobie lub instytucji, a nie na bezwarunkowym przywiązaniu do określonego zespołu przekonań. Fanatyzm tego rodzaju cechuje pewna obojętność na treść wyznawanej doktryny, wynikająca z przekonania o jej względności wobec opinii fūrera, duce czy pierwszego sekretarza. Wynika stąd oczywiście nieustająca gotowość do modyfikacji swoich przekonań.

Hannah Arendt, analizując postawę totalitarną, stwierdziła, że:

„Ruchy totalitarne [...] wymagają od swoich członków całkowitej, nieograniczonej, bezwarunkowej i niezmiennej lojalności. [...] Totalna lojalność jest możliwa tylko wtedy, kiedy wierność jest pozbawiona wszelkich konkretności, które mogłyby spowodować naturalną zmianę poglądów. Ruchy totalitarne, każdy na swój sposób, zrobiły wszystko, aby pozbyć się programów partyjnych zawierających konkrety. [...] Największym osiągnięciem Hitlera podczas organizowania ruchu nazistowskiego [...] było uwolnienie ruchu od dawnego programu partii nie przez zmianę lub oficjalne unieważnienie, ale po prostu przez odmowę rozmawiania na ten temat. [...] Stalin, po zniszczeniu wszystkich frakcji w partii, w końcu osiągnął ten sam rezultat dzięki ciągłym zmianom kursu partii komunistycznej, przez nieustanną reinterpretację i stosowanie marksizmu, co spowodowało, że doktryna została pozbawiona jakichkolwiek treści, ponieważ nie można było przewidzieć, jaki kurs albo jakie działania zainspiruje. Najdoskonalsza znajomość marksizmu i leninizmu nie dawała żadnych wskazówek, jaką zająć postawę polityczną – przeciwnie, aby dochować linii partii, należało co dzień rano powtarzać to, co obwieścił Stalin poprzedniego wieczora – toteż wytworzył się oczywiście taki sam stan umysłu, taka sama gotowość do bezwzględnego posłuszeństwa, nie ograniczona przez żadne usiłowania zrozumienia tego, co się robi, jakie wyraża zręczne motto Himmlera dla esesmanów: «Moim honorem jest moja lojalność»”¹⁴.

Wnioskiem, jaki należałoby wyciągnąć z powyższego tekstu, jest to, że wprowadzanie członków ruchów totalitarnych niewątpliwie cechuje fanatyzm, lecz jest to fanatyzm nie fundamentalistyczny, lecz relatywistyczny. W praktyce

¹⁴ Hannah Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1993, s. 373-374; por. również: Robert Conquest, *Uwagi o spustoszonej stuleciu*, przeł. T. Bieroń, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 111-126.

polityczno-społecznej między tymi dwoma fanatyzmami właściwie nie ma żadnej różnicy. W obu wypadkach fanatycy bardzo chętnie stosują przemoc „w obronie” lub podczas szerzenia swoich racji. Również z punktu widzenia ich ofiar powyższe rozważania są niepotrzebnym dzieleniem włosa na czworo. Jednak mimo zewnętrznego podobieństwa obie te postawy różnią się znacznie w pojmowaniu, czym jest ta ich „racja”, oraz w kwestii ich pochodzenia, co ma duże znaczenie dla zrozumienia istoty totalitaryzmu.

Fundamentalizm jako szukanie prawdy

Fundamentalizm w pierwszym - omawianym powyżej - znaczeniu kładzie większy nacisk na posiadanie prawdy niż na samą prawdę. W drugim znaczeniu fundamentalizm może mieć znaczenie filozoficzne, i często określa się tak wszelką filozofię poszukującą prawdy. W tym rozumieniu fundamentalistyczną nazywa się filozofię, która szuka racjonalnych podstaw moralności, polityki i kultury, a nawet po prostu szuka obiektywności. Taka jest w gruncie rzeczy większa część filozofii europejskiej. Nazwanie jej fundamentalną jest oczywiście kwestią umowną, jednak trzeba zauważyć, iż jest to fundamentalizm zupełnie innego typu niż w poprzednim wypadku.

Próba szukania obiektywnych podstaw relacji międzyludzkich zmusza nas do budowania metafizyki i epistemologii¹⁵. Wynikałoby z tego, że wszelka metafizyka jest częścią filozofii fundamentalnej. Pod zbiorczą etykietą fundamentalizmu umieszcza się więc wiele bardzo różnych stanowisk filozoficznych, z których każde wypracowało swój własny sposób dowodzenia i uzasadniania swoich twierdzeń. Tym jednak, co zdaniem krytyków je łączy, jest to, że prowadzą (czy też mogą prowadzić) do fundamentalizmu (w pierwszym znaczeniu tego terminu), a w konsekwencji do nietolerancji i zwalczania wszelkimi środkami oponentów.

Wprawdzie nie da się wykluczyć, że filozofia szukająca prawdy może rodzić pokusę przekonania, że posiada się już całą prawdę, i w konsekwencji prowadzić do postrzegania ludzi inaczej myślących jako wrogów, co nie dopuszcza możliwości dialogu. Jednak przeważnie jako „fundamentalizm” przedstawia się nieistniejącą realnie karykaturę tego rodzaju filozofii. Niewielu było myślicieli w ciągu trzech tysięcy lat uprawiania filozofii, o których z sensem można by powiedzieć, że wyniki swoich przemyśleń traktowali jako Prawdę (pisaną wielką literą), która jest „jedna, stała, niezmienna, ostateczna i wieczna”¹⁶, a osobiście wątpię, czy można by znaleźć chociaż jednego.

¹⁵ Zob. Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 37.

¹⁶ Andrzej Szahaj, *Jednostka czy wspólnota?*, s. 203.

Jednak nawet jeśli nie ma takiej filozofii fundamentalnej w sensie ścisłym, to faktem pozostaje, że istnieją fundamentalistyczne i fanatyczne światopoglądy oraz ideologie, które przeważnie odwołują się do jakiejś filozofii jako do swojego uzasadnienia. Na przykład Eichmann podczas swojego procesu twierdził, że: „przez całe życie trzymał się Kantowskich pouczeń moralnych, zwłaszcza zaś Kantowskiej definicji obowiązku”¹⁷. Oczywiście deklaracja taka (a tym bardziej postępowanie Eichmanna) nie ma nic wspólnego z filozofią naprawdę głoszoną przez Kanta, „w której źródłem [także prawa – S.G.] był rozum praktyczny; w Eichmannowskim kantyzmie do domowego użytku była nim wola fuhrera”¹⁸. Stanowi ona jednak dobry przykład, obrazujący, jak fanatyzm szuka swojej legitymizacji lub przynajmniej usprawiedliwienia w jakiejś filozofii.

PROBLEM PRZEJŚCIA OD IDEI DO DZIAŁANIA

Faktem jest, że do filozofii odwoływano się, by usprawiedliwić fanatyzm i terror, problemem jednak pozostaje, czy zachodzi między nimi związek silniejszy niż deklaracje fanatyków. Mówiąc inaczej, trzeba ustalić, czy istnieje związek, a nawet logiczne przejście od głoszonych koncepcji filozoficznych do określonych form aktywności politycznej.

Zdaniem Zygmunta Baumana:

„Filozofia fundamentalistyczna miała odpowiednik w tym, co można by [...] nazwać polityką fundamentalistyczną [...] między filozofią a polityką istniała uderzająca zbieżność zarówno w deklarowanych ambicjach, jak i w praktykowanych strategiach. [...] Te dwie strategie porozumiewały się niejako wzrokiem, mrugały do siebie, dodawały sobie wzajemnie otuchy, ręczyły jedna za wiarygodność drugiej. Jeżeli przyszły despota potrzebował potwierdzenia uniwersalnych walorów swych nader partykularnych intencji, reprezentantom rozumu prawodawczego trudno było oprzeć się pokusie oświecenia despoty, tak aby stał się on w zamian egzekutorem ich ideałów”¹⁹.

¹⁷ Hannah Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1987, s. 176.

¹⁸ Tamże, s. 177.

¹⁹ Zygmunt Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, PWN, Warszawa 1995, s. 44–45.

W krytyce fundamentalizmu, prowadzonej obecnie przeważnie z pozycji postmodernistycznych, nakładają się dwie sprawy. Pierwsza to przekonanie, że szukanie prawdy samo w sobie jest czynnością bezsensowną i jałową, oraz, po drugie, że może prowadzić do fanatyzmu i działań niedemokratycznych, jest więc czymś społecznie szkodliwym: „[...] «życie w prawdzie» może okazać się wręcz niebezpieczne, przynajmniej wtedy, gdy do prawdy będzie się podchodzić z filozoficzną zawziętością”²⁰. Zakłada się tutaj, że zachodzi ścisły związek między tymi dwoma sprawami: szukanie podstaw prowadzi do fanatyzmu i – w najlepszym razie – patriarchalnej (jeśli nie totalitarnej) polityki. Zwrócenie się więc ku demokracji i prawom człowieka wymaga zanegowania filozofii szukającej prawdy.

„Prawda” w tym ujęciu zawsze powiązana jest z władzą. Jak pisze Ernest Gellner (który zresztą nie zgadza się z tym poglądem):

„W czasach imperialnej i/lub patriarchalnej władzy rządzący (kolonialni, patriarchowie czy kolonialni patriarchowie) wykorzystywali swoją pozycję, aby narzucić własny obraz świata swoim ofiarom; czy raczej posługiwali się własną wizją oraz autorytetem im przysługującym, by zdobyć lub zapewnić sobie władzę, narzucając poddanym złudzenie jej prawowierności. Prawdopodobnie nie tyle zależało im na niewolnikach, ile na niewolnikach, którzy utożsamiają się ze swoją uległością w imię obiektywności. Można to podsumować stwierdzeniem: cała idea obiektywizmu i klarowności to przemyślna pułapka zastawiona przez panujących. Kartezjusz przygotował grunt Kiplingowi. Kartezjusz *ergo* Kipling. Jeśli nie Kipling, to nie Kartezjusz. Wyzwolenie powraca pod postacią logicznie permissywnej i pluralistycznej niejasności. Odrzucenie Kiplinga wymaga także odrzucenia Kartezjusza. W rzeczywistości Kartezjusz, który zapoczątkował zdecydowane dążenie do prawdy obiektywnej bez kulturowego zaślepienia, do rozumu nie zepsutego «obrzędem i przykładem» (jego własne określenie kultury), wykuł narzędzia i broń niezbędne dla kolonialno-patriarchalnej dominacji świata”²¹.

Ranga zarzutów powoduje, iż należy temu problemowi przyjrzeć się z bliska. A zarzuty są poważne, gdyż w istocie sprowadzają się do oskarżenia większości filozofów europejskich o współudział w ludobójstwie.

²⁰ Bruce Ackerman, *Przyszłość rewolucji liberalnej*, przeł. H. Grzegotowska-Klarkowska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, s. 37.

²¹ Ernest Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, s. 45.

By to jednak rozstrzygnąć, trzeba najpierw ustalić, jaki jest charakter związków pomiędzy koncepcjami filozoficznymi a praktyką polityczną. Wydaje się, iż można zbudować trzy modele wyjaśniające tę zależność.

Po pierwsze, można widzieć tutaj niezwykle silne powiązania o charakterze logicznej konsekwencji. Zgodnie z tym rozumowaniem zwolennik jakiejś koncepcji filozoficznej musi właściwie automatycznie (jeżeli chce zachować choć minimum koherencji między myśleniem a działaniem) stać się zwolennikiem konkretnego rozwiązania politycznego. Gellner w przytoczonym cytacie relacjonuje pogląd, w którym „polityka dominacji” jest logicznym następstwem szukania prawdy, to znaczy ktoś, kto uważa, że należy szukać obiektywnego uzasadnienia swoich działań, konsekwentnie powinien opowiedzieć się za terrorem, przemocą i fanatyzmem.

Po drugie, między filozofią a działalnością polityczną można upatrywać związku tylko o charakterze psychicznym, to znaczy nie ma między nimi logicznego wynikania, lecz charakter przekonań „zwolennika prawdy” powoduje, że łatwiej mu zaakceptować niedemokratyczne rozwiązania, od której to pokusy relatywnie jest wolny. Jeżeli dobrze rozumiem przytoczony poprzednio cytat z książki Baumana, opowiada się on właśnie za taką możliwością²².

Według trzeciego modelu jedynym powiązaniem zachodzącym między fanatyzmem a metafizyką jest to, że może ona służyć (jak to faktycznie czasami bywało) jako usprawiedliwienie fanatyzmu i nietolerancji, choć przeważnie takie powoływanie się na jakąś filozofię leży w jaskrawej sprzeczności nie tylko z intencjami jej twórcy, ale też z wewnętrzną logiką danego systemu. Filozofia jest traktowana instrumentalnie jako legitymizacja *ex post* systemu politycznego²³, jako rodzaj zasłony dymnej, a więc wszelka zbieżność między nią a praktyką polityczną ma charakter tylko i wyłącznie przypadkowy. W tym ujęciu można by powiedzieć, że gdyby Eichmann chodził do innej szkoły, na usprawiedliwienie tego samego ludobójstwa powoływałby się nie na Kanta, lecz na przykład na Hegla, Tomasza, Bergsona czy Konfucjusza.

Gdyby okazało się, iż prawdziwy jest pierwszy z zarysowanych modeli, oznaczałoby to właściwie dyskredytację filozofii jako dziedziny prowadzącej do nietolerancji i ludobójstwa. W drugim wypadku byłby to zarzut dość poważny, jednak skierowany nie tyle przeciw samej filozofii, ile raczej przeciw filozofom jako osobom, które nie do końca są w stanie przewidzieć społeczne konsekwencje własnych myśli. Trzecia możliwość zwalnia właściwie filozofie i filozofów z wszelkiej odpowiedzialności za społeczne konsekwencje idei, które wprowadzili w obieg kultury. Przekonanie takie wyraża między innymi Józef Tischner, pisząc:

²² Zob. Harold Walsby, *The Domain of Ideologies. A Study of the Origin, Development and Structure of Ideologies*, The Riverside Press Ltd. Twickenham, Middlesex 1947.

²³ Zob. Hans Barth, *The Idea of Order. Contribution to a Philosophy of Politics*, trans. E.W. Hankamer, W.M. Newell, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1969, s. 7-8.

„Bywa że komuś złodziej ukradnie portfel. Trzeba jasno powiedzieć, kto jest winien. Winien jest złodziej, a nie okradziony, i to nawet jeśli okradziony źle pilnował swego portfela. [...] Rzeczywiście, myśliciele hitlerowscy powoływali się na Fichtego, Hegla i wielu innych. Ale jakiej dokonywali interpretacji. [...] złodziej ukradł portfel, a oto zawiń... okradziony [...]. Rozstrzygnięcia w sprawie totalizmu i nie-totalizmu zapadają na innej niż metafizyczna płaszczyźnie”²⁴.

W przytoczonym cytacie pomieszczone są dwa problemy: czy filozofia jest przyczyną totalitaryzmu oraz czy filozof ma obowiązek „pilnować swojego portfela”, to znaczy czy jest odpowiedzialny za to, że niektórzy ludzie potraktują jego twierdzenia poważniej niż on sam i na przykład dokonają czynów, które jemu samemu nie przysłyby do głowy, lecz które w dalekich konsekwencjach jego systemu można by uznać za dopuszczalne²⁵. Niemniej stojąc na stanowisku, że metafizyka i praktyka polityczna to płaszczyzny zbyt odmienne, by można było między nimi dostrzegać prosty związek przyczynowo-skutkowy, Tischner niewątpliwie ma rację.

Trudno w tym miejscu rozstrzygać, który z zarysowanych modeli najlepiej oddaje istotę rzeczy. Problem ten jest zresztą częścią szerszej – dalekiej od zakończenia – dyskusji o odpowiedzialności twórców kultury za społeczne skutki ich działalności. Należy jednak zwrócić uwagę, że filozof jest i powinien być również obywatelem. Aczkolwiek jego bezpośrednia odpowiedzialność (jako filozofa) ogranicza się do filozofii (logiki i konsekwencji systemu, klarowności przekazu itd.), to jednak jako obywatel nie powinien traktować filozofii jako czegoś całkiem prywatnego. Nie może więc pomijać tego, jak jego myśl będzie rozumiana i w jaki sposób wpłynie (nawet pośrednio) na naszą kulturę i politykę. Z tego punktu widzenia najwłaściwszy wydaje się model drugi.

Zwykłe tajdactwo

Rozpatrując jednak to zagadnienie nie od strony osobistej odpowiedzialności filozofów, lecz realnie przebiegających procesów politycznych, można dojść do odmiennych wniosków. W pewnym sensie jest to wręcz dyskusja wyłącznie

²⁴ Józef Tischner, *Myślenie według wartości*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1982, s. 257.

²⁵ Najlepszym tego przykładem może być filozofia Nietzschego, który wprost pisał o dopuszczalności przemocy i okrucieństwa. Aczkolwiek wszystko, co wiemy o jego życiu osobistym, wskazuje, że on sam traktował te słowa raczej jako swego rodzaju metaforę, jednak nie można powiedzieć, że praktyki ludobójcze funkcjonariuszy NSDAP (którzy wszak w swojej ideologii powoływali się na Nietzschego) leżały w jaskrawej sprzeczności z jego koncepcjami.

akademicka. Filozofowie i historycy myśli szukający korzeni totalitaryzmu w ideach zapominają bowiem, że przeważnie autorytarni przywódcy nie byli intelektualistami, ale ludźmi żądnymi władzy i związanych z nią apanaży. Głoszoną przez siebie ideologię traktowali (tak jak wszystko inne) nadrzędnie wobec celu, jakim było zdobycie i utrzymanie władzy. Jest rzeczą charakterystyczną, że pogląd o zwykłym cynizmie dyktatorów jest znacznie bardziej rozpowszechniony wśród historyków i w literaturze pamiętnikarskiej niż wśród teoretyków zagadnienia.

Historyk Richard Pipes zauważa:

„Teoretycy totalitaryzmu często podkreślają, że przymus ideologiczny to najistotniejsza jego cecha. Ideologia jednak odgrywa w reżimach totalitarnych w dużej mierze rolę instrumentalną, służy bowiem manipulowaniu masami”²⁶.

Trochę wcześniej ten sam autor pyta retorycznie:

„Czy można brać poważnie nazistowską «ideologię», jeśli wiadomo, że Hitler, według własnych słów, nigdy nie zadał sobie trudu przeczytania *Mitu XX wieku* Alfreda Rosenberga, książki zawierającej oficjalną wykładnię narodowego socjalizmu? Jak wielu Rosjan mogło pojąć zawite i nieistotne teorie ekonomiczne Marksa i Engelsa?”²⁷

Z kolei Herman Rauschning tak opisuje „ideologię” narodowosocjalistyczną:

²⁶ Richard Pipes, *Rosja bolszewików*, przeł. W. Jeżewski, Magnum, Warszawa 2005, s. 290.
²⁷ Tamże, s. 291. Podsumowując rolę ideologii w rozwoju komunizmu w Rosji, autor ten czyni następującą uwagę: „Aczkolwiek ideologia miała wielkie znaczenie, jej roli w powstaniu komunizmu w Rosji nie należy przeceniać. Jeśli jednostka lub grupa wyznaje jakieś przekonania i kieruje się nimi w postępowaniu, to można powiedzieć, że działa pod wpływem idei. Kiedy jednak idei używa się nie tyle do kierowania własnym postępowaniem, ile do uzasadnienia swojej władzy nad innymi, czy to perswazją czy siłą, sprawa się komplikuje, ponieważ nie da się ustalić, czy taka perswazja lub siła służy ideom, czy, przeciwnie, idee służą do zapewnienia lub legitymizacji władzy. [...] w każdej fazie swojej historii reżim komunistyczny w Rosji walczył z konkurentami do władzy za pomocą wszelkich środków, bez oglądania się na doktrynę marksistowską, nawet jeśli maskował swoje praktyki marksistowskimi sloganami. Lenin zwyciężył właśnie dlatego, że nie miał marksistowskich skrupułów, które wiązały ręce mienszewikom. W świetle tych faktów ideologie należy uznać za czynnik uboczny: być może inspirację i sposób myślenia nowej klasy rządzącej, ale nie za zbiór zasad, które określają jej działania i objaśniają je potomności. Z reguły im mniej ktoś zna prawdziwe dzieje rewolucji rosyjskiej, tym większy wpływ na jej charakter jest skłonny przypisywać ideom marksistowskim [podkr. – S.G.]” (tamże, s. 537).

„Jakież tedy są cele narodowego socjalizmu, które mają być urzeczywistniane krok za krokiem? Na pewno nie poszczególne punkty programu, i nawet wtedy, kiedy niektóre z nich zostaną już urzeczywistnione, nie będzie to miało rozstrzygającego znaczenia. Celem narodowego socjalizmu jest całkowite zrewolucjonizowanie wszystkich pierwiastków ładu i całkowite ich opanowanie przez własną elitę. [...] Co jest przeznaczone dla mas, nie nadaje się dla elity. Elita ma własne poglądy i cieszy się własnymi swobodami. Dla mas jest program i urzędowy światopogląd, karność i wiara. Elity nic nie ogranicza. Żaden światopogląd, żadne normy etyczne. Obowiązuje ją tylko jedno – bezwzględne przestrzeganie zasad koleżeństwa we własnym gronie, w kołach wtajemniczonych. [...] Narodowy socjalizm jest po prostu ruchem, dynamizmem absolutnym, rewolucją ze zmiennym mianownikiem, w każdej chwili gotową do zmiany. Jednym tylko narodowy socjalizm nie jest: ani światopoglądem, ani doktryną. Ma wszakże pogląd na świat. Narodowy socjalizm nie czyni polityki z doktryny, lecz owszem, za pomocą światopoglądu uprawia politykę. Posługuje się światopoglądem, jak w swej dynamice posługuje się wszelkimi wartościami i rekwizytami bytu ludzkiego”²⁸.

Podstawowym zarzutem podnoszonym przeciw prezentowanej przez wspomnianych autorów tezie o nieideologicznym charakterze reżimów totalitarnych jest wskazywanie, że totalitaryzm (jako system społeczny) głosił jakąś ideologię i w jej realizacji nie liczył się z nikim i niczym. Jednak nawet gdyby dało się jednoznacznie wskazać taką ideologię, nie oznaczałoby to automatycznie, że jednocześnie była ona osobistym motywem poczynań poszczególnych osób biorących udział w aparacie przemocy²⁹. Można więc przypuszczać, z dużą dozą prawdopodobieństwa, że ich

²⁸ Herman Rauschnig, *Rewolucja nihilizmu*, przeł. S. Łukowski (Julian Maliniak), Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1996, s. 48, 51. Jest to głos szczególnie znaczący, gdyż autor przez lata był członkiem NSDAP, pełnił nawet w imieniu tej partii funkcję przewodniczącego Senatu Gdańskiego, a po zerwaniu w 1935 roku z narodowym socjalizmem musiał uciekać za granicę. Cytowaną książkę opublikował w 1939 roku, jest to więc głos świadka i uczestnika, a jednocześnie zewnętrznego obserwatora, formułowany w momencie, gdy zbrodniczy charakter nazizmu nie dla wszystkich był jeszcze jasny. Należy zwrócić uwagę, że (wprawdzie się do tego nie przyznając) Hannah Arendt, dokonując charakterystyki ruchów totalitarnych w *Korzeniach totalitaryzmu*, wielokrotnie powtarza sądy Rauschninga.

²⁹ System totalitarny kieruje się własną wewnętrzną logiką i bezwładnością, sięgającą nieraz dalej niż cele i wyobrażenia jego twórców. Zygmunt Bauman w swojej książce *Nowoczesność i zagłada* (Fundacja Kulturalna Masada, Warszawa 1992, s. 153) stawia tezę, że celem Hitlera nie było od początku zabijanie wszystkich Żydów, ale jedynie ogólne „rozwiązanie kwestii żydowskiej”, bez sprecyzowania środków, jakimi się to

realnym celem była „czysta władza” i związane z nią korzyści, a nie oficjalnie głoszone cele, które stanowiły zewnętrzne usprawiedliwienie i uzasadnienie podejmowanych czynów. Trudno na przykład, biorąc pod uwagę metody i skutki sprawowania władzy przez Stalina, domniemywać, że jego osobistym celem była naprawę sprawiedliwości społeczna i równość wszystkich ludzi czy nawet dyktatura klasy robotniczej. Również przypomnienie łatwości, z jaką wysocy funkcjonariusze NSDAP okradali własne państwo i partię, pozwala przypuszczać, że nie byli fanatykami oświeconymi jedynie ideą służenia „partii i wodzowi”, lecz zwykłymi bezideowymi łajdakami. Tylko tak można wytłumaczyć na przykład fakt, że – jak podaje Hannah Arendt – niektórzy ze sprawców ludobójstwa dokonanego na Żydach, tacy jak: „Heydrich i Milch byli pół-Żydami, natomiast generalny gubernator Polski był przypuszczalnie stuprocentowym Żydem”³⁰. Nie zmienia to oczywiście faktu, że wśród faszystów, narodowych socjalistów i komunistów było wielu fanatyków oraz że niewątpliwie systemy totalitarne były nastawione na promowanie takich postaw³¹.

Wykazanie jednak (nawet jeśli trafne), że prywatna motywacja wysokich funkcjonariuszy i twórców społeczeństwa totalitarnego nie musi się pokrywać z oficjalnie głoszoną ideologią, nie dowodzi, iż nie mieli oni nic wspólnego z fanatyzmem. Przeciwnie, uznanie kogoś za nihilistę, egoistycznego cynika (w potocznym znaczeniu tych terminów) czy bezideowego łajdaka wskazuje na pewien element fanatyzmu w jego postawie. Postawę taką cechuje zaślepienie, żarliwość służenia sprawie (choć jest to tylko jego własna sprawa), a więc całkowite zamknięcie się na stanowisko oraz interesy innych ludzi, bezwzględność nieuznająca tolerancji,

miało dokonać. Natomiast „Raz uruchomiona maszyna unicestwiania działa już własnym rozpędem. [...] Działa na zasadzie własnego impetu i rutyny” (tamże, s. 154), prowadzącej do ludobójstwa. Nie zmienia to oceny odpowiedzialności Hitlera i narodowego socjalizmu za dokonane zbrodnie. Rozumowanie Baumana (choć zapewne wbrew jego intencjom) wskazuje jednak, że możliwa jest sytuacja, kiedy ideologia reżimu totalitarnego nie pokrywa się z osobistą motywacją władcy totalitarnego państwa.

³⁰ Hannah Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, s. 173.

³¹ Na cynizm jako motywację postępowania (oraz metodę działania) władców autokratycznych zwracało uwagę wielu historyków. „Ludzie z otoczenia generała Jaruzelskiego podnieśli cynizm do roli metody łatania systemu typu sowieckiego. Cynizm ten towarzyszy dekadencji i barokowym drgawkom polskiego systemu politycznego lat osiemdziesiątych, nie może jednak zapobiec jego agonii. Oczywiście, zasada władzy dla samej władzy otwiera drogę cynizmowi, którego dwa aspekty – brutalność i niemoralność – ujawnił nam ten okres. Jeśli można mówić o dwóch odmianach cynizmu – to Antystenes i Diogenes chcieli powrócić do natury pogardzając społecznymi konwencjami, opinią publiczną i powszechnie akceptowaną moralnością, co było jedynie wyrazem pewnej filozofii życia; natomiast generał Jaruzelski posłużył się 13 grudnia cynizmem w pewnym sensie negatywnym: zdradził bowiem z konwencji i opinii publicznej w celu odzyskania własnej dominującej pozycji” (Georges Mink, *Historia społeczna i polityczna Polski (1980-1989)*, przeł. M. Kujawski, przedmowa E. Wnuk-Lipiński, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1992).

ustępstw, kompromisu, przekonanie, że własne cele możemy osiągać wszelkimi dostępnymi środkami. „Egocentryczne łajdactwo” jest więc specyficzną odmianą fanatyzmu.

W tej chwili nie można rozstrzygnąć empirycznie problemu, co było prawdziwą motywacją władców totalitarnych: „fanatyzm ideologiczny” czy „bezideowe łajdactwo”. Nie wydaje mi się jednak słuszne przypisywanie odpowiedzialności za zbrodnie totalitaryzmu bezpośrednio jakiegokolwiek filozofii. Zdarza się wprawdzie często, że ktoś do takiego stopnia uwierzył w słuszność jakiejś idei, że gotów jest sięgnąć do wszelkich środków, by ją zrealizować. Jednak równie sensownie można twierdzić, że ktoś, kto chciał sięgnąć po władzę, szukał ideologii, która mogłaby stać się usprawiedliwieniem dla takich poczynań. Motywacja ludzka jest przeważnie prosta. Motywem zniszczenia państwa Azteków przez Corteza nie była lektura dzieł św. Tomasza z Akwinu, lecz żądza złota i grabieży. Z tego, co wiemy o żołdakach wszystkich epok, jest to „idea” naprawdę uniwersalna – „[...] prawdziwie totalitarny funkcjonariusz to człowiek, który robi wszystko w celu zdobycia i zachowania przywilejów”³².

Bez wewnętrznej sprzeczności można więc twierdzić, że to ideologia bywa narzędziem władzy, a nie odwrotnie. Problem przejścia od filozofii szukającej prawdy do fanatyzmu i nietolerancji jest znacznie bardziej złożony, niż to się przeważnie przedstawia.

FUNDAMENTALIZM I TOTALITARYZM

W świetle powyższych ustaleń jasne się staje, że raz jeszcze należy krytycznie się odnieść do popularnego zarzutu pod adresem fundamentalizmu, w którym widzi się jedną z głównych przyczyn zaistnienia systemów totalitarnych w XX wieku.

Niewątpliwie nie da się oddzielić totalitaryzmu od fundamentalizmu pojmowanego jako fanatyczne przywiązanie do swych racji. Totalitaryzm był możliwy jedynie dlatego, że grupa osób w bezwzględny sposób realizowała swoje cele (choć – jak wskazywałem – mogły mieć one charakter prywatny: własne bogactwo czy objęcie władzy), będąc całkowicie przekonana o ich prawomocności i zupełnej zbędności brania pod uwagę zdania innych osób. Cele te traktowane były jako tak ważne, że w ich imię można było dopuścić się nawet zbrodni. Zagadnienie to

³² Eugene Kamenka, *Totalitaryzm*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. Goodin, P. Pettit przeł. C. Cieśliński, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 801.

już wielokrotnie analizowano i trudno tu dodać coś nowego. Gdy jednak chodzi o związki zachodzące między „filozofią fundamentalną” a totalitaryzmem, to sprawa nie jest jednak tak prosta, jak popularnie się ją przedstawia.

Często spotykane rozumowanie na poziomie „gazetowym” brzmi następująco: fundamentaliści są źli (z definicji), naziści są również źli, a więc narodowi socjaliści są fundamentalistami (analogiczne rozumowanie może być przeprowadzone w wypadku bolszewików i faszystów).

Jest faktem bezspornym, że wszystkie trzy systemy totalitarne – komunizm, narodowy socjalizm i faszyzm – swój autorytet i prawomocność opierały na jakiejś ideologii, której częścią była pewna filozofia (choć raczej w karykaturalnej postaci), niemniej twierdzenie, iż była to filozofia „fundamentalistyczna”, jest zwykłym błędem historycznym.

Związek Radziecki miał wprowadzić swoją oficjalną filozofię – i był to oczywiście marksizm – lecz związki III Rzeszy z filozofią Nietzschego nie są już tak oczywiste, a jeszcze trudniej wskazać system filozoficzny, którego praktyczną aplikacją był włoski faszyzm, choć oczywiście przeprowadzano różne próby, na przykład według Pipesa „[...] koncepcja Mussoliniego czerpała z pism Geatano Moski i Vilfreda Parety, którzy na przełomie wieków popularyzowali pogląd, że polityka to walka o władzę między elitami. Na Moscę i Pareta wywarły wpływ współczesne doktryny filozoficzne, zwłaszcza myśl Henriego Bergsona, który odrzucał pozytywistyczną tezę, że o zachowaniu społecznym decydują czynniki «obiektywne», na rzecz woluntaryzmu”³³.

Wszystkie trzy wymienione koncepcje filozoficzne (marksizm, nietzscheanizm i myśl Bergsona), mimo dzielących ich różnic, są pod pewnym względem podobne: wszystkie są antyfundamentalistyczne, programowo niechętne metafizyce i mają relatywistyczny charakter.

Wprowadzić wielokrotnie na tę konstatację odpowiadano, że być może chodziło o doktrynę relatywistyczną samą w sobie, ale traktowaną „w sposób fundamentalistyczny”. Jest w tym niewątpliwie dużo racji, lecz chodzi tu o fundamentalizm-fanatyzm, a nie o fundamentalizm-szukanie prawdy. Można stąd wyprowadzić dwa wnioski: po pierwsze, że relatywizm może być przyczyną fanatyzmu równie dobrze jak fundamentalizm; po drugie, że między stanowiskiem teoretycznym a postawą, jaką zajmujemy wobec niego, nie ma bezpośredniego związku.

Co więcej, jeżeli zdefiniujemy fundamentalizm jako przekonanie o istnieniu bezwzględnej wartości, która stanowi fundament naszych działań, to można twierdzić, że totalitaryzm, gwałcący wszystkie wartości, łącznie z tymi, których rzecznikiem sam się ogłasza, nie może mieć z tak pojętym fundamentalizmem nic wspólnego. Dlatego Robert Spaemann twierdzi, że: „każdy totalitaryzm – aczkolwiek

³³ Richard Pipes, *Rosja bolszewików*, s. 265.

często wywodzi się z fundamentalistycznych korzeni – jest antyfundamentalistyczny. Ale jego antyfundamentalizm jest nihilizmem”³⁴.

Teza ta jest kontrowersyjna i często odrzucana. Na przykład Andrzej Szahaj wygłasza przeciwną opinię:

„Każdy totalitaryzm jest fundamentalistyczny choćby przez to, że nie honoruje żadnej wolności od tego, co polityczne czy państwowe, i stara się za pomocą stosowanych aparatów narzucać obywatelom jedyną «słuszną» wizję świata. Twierdzić, że każdy totalitaryzm jest nihilizmem, to uznawać, absurdalnie w świetle dostępnych danych, że nie kieruje się on żadną ideologią i żadnej nie próbuje wprowadzić w życie siłą, że idzie mu jedynie o utrzymanie władzy dla niej samej”³⁵.

Wydaje się jednak, że w sporze tym obaj antagoniści mówią trochę o czymś innym. Szahaj pisze o ideologii głoszonej przez system totalitarny, Spaemann zaś o praktyce ustroju totalitarnego. Porozumienie dodatkowo utrudnia fakt, że – jak się wydaje – posługują się odmiennymi znaczeniami terminu „nihilizm”.

Kontekst, w jakim występuje to pojęcie u Szahaja, wskazuje, iż rozumie on nihilizm jako „negację wszelkich wartości”. Niewątpliwie każdy ustrój totalitarny forsuje jakąś wartość (na przykład rasy, klasy lub ostatecznie prywatną korzyść władcy), coś uznaje za cenne, do czegoś dąży, a więc w tym sensie nie jest nihilizmem. Można jednak zauważyć, iż takie pojmowanie nihilizmu niewiele wnosi, gdyż każdy człowiek siłą rzeczy jakieś wartości realizuje i do czegoś dąży (choć wartości te mogą być dla różnych ludzi zupełnie inne i zupełnie odmiennie określa się ich status). Dotyczy to również społeczeństw, które zawsze dążą do jakiejś wartości (choćby miało to być tylko zapewnienie równości wobec prawa), a zatem posługując się tym określeniem, należałoby dojść do wniosku, że w ogóle nie ma nihilistów, a nihilizm pozostaje pojęciem wyłącznie teoretycznym, niemającym realnego desygnatu. Niemożliwy jest więc konsekwentny nihilizm jako postawa praktyczna. W tej sytuacji fundamentalizm oczywiście nie może być nihilizmem, ale twierdzenie, że nie jest czymś, co istnieć nie może, niewiele wnosi do dyskusji.

Z kolei Spaemann zdaje się rozumieć przez nihilizm negację podstawowych wartości moralnych i praw człowieka. Niewątpliwie każdy totalitaryzm dokonuje

³⁴ Robert Spaemann, *Uwagi o pojęciu fundamentalizmu*, w: *Spółeczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*, przygotował i przedmową opatrzył K. Michalski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 158.

³⁵ Andrzej Szahaj, *Jednostka czy wspólnota. Spór liberałów z komunistami a „sprawa polska”*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 213.

takiej negacji, odmawiając ludziom prawa do wolności, równości, braterstwa, a na koniec godności i prawa do życia. W tym sensie jest więc nihilizmem.

Niezależnie jednak od dyskusji nad nihilizmem niepodważalne jest, że totalitaryzm bierze swój początek między innymi z fundamentalistycznej postawy władców totalitarnego państwa, którzy realizują swoje cele, nie tylko nie biorąc pod uwagę potrzeb i opinii reszty społeczeństwa, ale również nie widząc w takim zabiegu żadnego sensu. Jest to niewątpliwie fundamentalizm w pierwszym znaczeniu tego słowa, fundamentalizm pokrewny fanatyzmowi. Nie oznacza to jednak, że automatycznie należy im przypisać drugi rodzaj „fundamentalizmu”. Prawda w fundamentalizmie powinna być „jedna, stała, niezmienna, ostateczna i wieczna”³⁶. Niewątpliwie filozofia Nietzschego, do której odwoływali się ideolodzy narodowego socjalizmu, nie przypisuje prawdzie tych walorów (nie tylko nie uznaje ich wszystkich razem, ale nawet neguje każdy z nich z osobna). Można też mieć poważne wątpliwości, czy taki charakter mają tezy filozofii marksistowskiej, zwłaszcza te dotyczące moralności i filozofii społecznej³⁷.

Dodatkowym utrudnieniem jest to, że nie można traktować totalitaryzmu jako zjawiska jednolitego – w różnych jego odmianach ideologia odgrywała przecież różną rolę. Jak twierdzi Julian Young:

„[...] istotne jest, aby nie popełnić błędu i uniknąć myślenia o nazizmie jako systemie opierającym się na spójnej ideologii, pod którą ktoś podpisywał się lub nie. [...] W odróżnieniu więc od swego najpotężniejszego rywala – komunizmu – nazizm był ciałem bez głowy. Jego rdzeń stanowiła ideologiczna i filozoficzna próżnia, którą każda z ideologicznych frakcji chciała wypełnić własnym programem”³⁸.

Ponadto każde zjawisko społeczne ma swoją dynamikę i przechodzi poprzez najrozmaitsze fazy. Niewątpliwie ideologia ma największy wpływ w pierwszej fazie, w której system totalitarny dopiero się kształtuje, a mniejszą podczas faz następnych³⁹.

³⁶ Andrzej Szahaj, *O fundamentalizmie nie tylko*, „Etyka” 1998, nr 31 s. 59.

³⁷ Na przykład Jacek Hołowka pisze, że: „marksizm dopuszcza relatywistyczną interpretację wartości” (Jacek Hołowka, *Relatywizm etyczny*, PWN, Warszawa 1981, s. 56). Równie wyraźnie stwierdza to Henryk Jankowski, pisząc, że „moralność ma charakter relatywny”, a relatywizm jest „postulatem metodologicznym filozofii marksizmu” (Henryk Jankowski, *Przedmiot etyki – moralność*, w: *Etyka*, red. H. Jankowski, PWN, Warszawa 1973, s. 41 i 32).

³⁸ Julian Young, *Heidegger, filozofia, nazizm*, przeł. H. Szlapka, PWN, Warszawa-Wrocław 2000, s. 18–19.

³⁹ Zob. Jan Lutyński, *Niektóre właściwości i tendencje rozwojowe systemu dogmatycznego autorytaryzmu*, „Przegląd Socjologiczny” LV (2006), nr 1, s. 49–64.

Teza o bezpośrednim powiązaniu, wręcz wynikaniu totalitaryzmu z filozofii fundamentalnej została więc (rzadki przypadek w dziejach filozofii) sfalsyfikowana empirycznie.

FANATYZM I FILOZOFIA

Jeśli nawet odrzucimy jako fałszywą, w świetle znanych faktów, tezę o logicznym wynikaniu praktyk totalitarnych z pewnego rodzaju filozofii, nie oznacza to jednak, iż automatycznie należy uznać, że prawdziwa jest teza przeciwna. Przedwczesny byłby zatem wniosek, że istnieje między nimi tylko przypadkowy związek, sprowadzający się do tego, iż niektórzy ludzie szukający na chybił trafił uzasadnienia dla swoich poczynań, wskazują na tę właśnie filozofię lub ideologię, o której przypadkowo usłyszeli. Wydaje się, że ten związek jest nieco subtelniejszej natury. Niewątpliwie każdy system filozoficzny (rozumiany możliwie szeroko, być może nawet odpowiedniejszy byłby zwrot: „styl filozofowania”) promuje również pewien sposób, „styl” myślenia, pewien sposób argumentacji i rozwiązywania sporów i dyskusji. Jest więc wysoce prawdopodobne, iż osoby przyzwyczajone do jakiegoś sposobu myślenia będą przenosić pewne jego formalne wzorce ze sfery teoretycznej na praktyczną (w tym polityczną), a więc wprowadzić pośrednio i nie wprost, lecz można bronić tezy, że wybór określonej filozofii (przy czym nie chodzi tu o określone tezy, które głosi dana filozofia, lecz o styl, w jaki jest uprawiana) pociąga za sobą pewne skłonności polityczne. Jak pisał Bauman w cytowanym już fragmencie, filozofia i polityka porozumiewawczo „mrugają do siebie”.

Od czasu Poppera nie ma właściwie – w potocznej opinii – kłopotu ze wskazaniem takiej pretotalitarnej filozofii (Platon, Hegel, Marks)⁴⁰, będę się jednak starał wykazać, iż lista tych filozofów jest w najlepszym wypadku niekompletna.

Istnieje przynajmniej jeszcze jeden myśliciel, którego filozofia promuje styl myślenia mogący pociągnąć za sobą totalitarne skłonności – chodzi o Immanuela Kanta.

Wskazanie na Kanta może wydawać się zwykłym nieporozumieniem choćby dlatego, że myśliciel ten, zawsze tak wysoko ceniący autonomię moralną, nie powinien być kojarzony ze zjawiskami, które są jej zaprzeczeniem. Karl Popper w *Spółeczeństwie otwartym* wręcz wskazuje na Kanta jako głównego filozofa antytotalitarnego. Również Frederick Copleston, pisząc o Kancie, stwierdza autoritatywnie: „Militaryzm i szowinizm były mu zupełnie obce: autor *Filozoficznego*

⁴⁰ Niniejsza książka nie jest pracą historyczną, nie ma więc znaczenia – w tym przypadku – czy interpretacja wspomnianych myślicieli, jaką przedstawił Popper, jest słuszna.

projektu wiecznego pokoju nie był tego typu myślicielem, z którego naziści mogliby zrobić wiarygodny użytek"⁴¹.

Niemniej faktem jest, iż narodowi socjaliści wielokrotnie powoływali się na pewne elementy filozofii myśliciela z Królewca. Na przykład wyraźnie kantowski w swojej retoryce (choć nie w treści) jest „imperatyw kategoryczny Trzeciej Rzeszy” autorstwa Hansa Franka: „Postępuj w taki sposób, żeby Hitler – gdyby znał twoją działalność – udzielił jej swojej aprobaty”⁴².

Celowa wydaje się więc próba odpowiedzi na pytanie, czy istnieją elementy filozofii myśliciela z Królewca, które mogą być użyteczne podczas konstruowania ideologii totalitarnej⁴³. Nie ulega chyba najmniejszej wątpliwości, że zastosowanie takie było zupełnie sprzeczne z osobistymi intencjami Kanta. Niemniej odwoływanie się do intencji autora jest jakąś formą argumentacji *ad hominem*, i jako takie nie musi być brane pod uwagę podczas analizowania teoretycznych konsekwencji jego myśli. Można więc w sposób niesprzeczny – choć nie wiadomo jeszcze, czy uzasadniony – twierdzić, że istnieją w systemie Kanta elementy, które skłaniają lub zachęcają do podejmowania prób budowania społeczeństwa totalitarnego, a nawet takie, których bezpośrednią logiczną konsekwencją w praktyce byłby akces do ruchu o charakterze totalitarnym. Przy czym sam autor nie musiałby nawet zdawać sobie sprawy z takich konsekwencji swojej myśli. W tym sensie rozważania takie są raczej przyczynkiem do analizy systemów ideologicznych i historii społeczno-politycznej XX wieku, a nie do zrozumienia myśli samego Kanta.

FANATYZM JAKO UGRUNTOWANIE POSTAWY TOTALITARNEJ

Główną cechą, na którą zwraca się uwagę przy analizie postaw zwolenników ideologii totalitarnych (na przykład przywoływanego już Eichmanna), był właśnie

⁴¹ Frederick Copleston, *Historia filozofii*, t. 6, przeł. J. Łoziński, IW PAX, Warszawa 1996, s. 202.

⁴² Hannah Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, s. 177.

⁴³ Totalitaryzm to system polityczny zmierzający do całkowitego podporządkowania i kontrolowania przez władzę podległego jej społeczeństwa, we wszystkich dziedzinach życia społecznego, a także prywatnego (zob. między innymi: Carl Friedrich, Zbigniew Brzeziński, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press 1965). Przez zwrot „ideologia totalitarna” rozumiem więc ideologię, która stanowi (lub może stanowić przy zachowaniu pewnej konsekwencji myślenia) uzasadnienie dla tych roszczeń. Mogą być to ideologie o całkowicie odmiennym charakterze i pochodzeniu, gdyż o ich „totalitarności” stanowi nie ich treść, lecz funkcja.

fanatyzm i brak jakichkolwiek wątpliwości co do słuszności swoich działań. Należy więc zastanowić się (i ewentualnie pokazać), czy w poglądach Kanta (na które powoływał się przecież sam Eichmann) były elementy mogące ułatwić zajęcie postawy fanatycznej, w rezultacie owocującej udziałem w ludobójstwie.

Aczkolwiek problemu narodowego socjalizmu (czy szerzej totalitaryzmu) nie można sprowadzić tylko do kwestii fanatyzmu przekonań, niewątpliwie jednak ustroje totalitarne opierały się na fanatyzmie swoich wyznawców i były nastawione na promowanie takich postaw. Zbrodni ludobójstwa dopuścili się ludzie, którzy myśleli, że „tak trzeba” i z góry odrzucali jakąkolwiek modyfikację swoich przekonań. Problem z ideologią totalitarną polega nie tylko na tym, że jest zła, głupia i zbrodnicza, lecz również na tym, że skutecznie zabezpiecza się przed jakąkolwiek próbą jej korekty, która uczyniałaby ją możliwą do zaakceptowania. Gdyby więc wykazać, że kantyzm – choć nie miał nic wspólnego z treścią ideologii – wpływał na jej formę w ten sposób, że nie dopuszczając do jakiejkolwiek dyskusji, zmienił się w fanatyzm, byłby to już zarzut, z którym należy się liczyć podczas oceny tego nurtu.

Jedną z podstawowych cech fanatyzmu jest niezwracanie uwagi na konsekwencje swoich działań, lecz jedynie na ich zgodność z przyjętymi zasadami. Dlatego tak łatwo przychodzi fanatykom pogodzenie się z cudzą krzywdą i cierpieniem jako nieuchronnymi kosztami realizowania własnych zasad budowania nowego, lepszego świata. Problemem pozostaje odpowiedź na pytanie, czy istnieje filozofia, która może stanowić teoretyczne uzasadnienie dla takiego postępowania.

Należy już w tym miejscu zwrócić uwagę, że – jak pisze Hannah Arendt⁴⁴ – Kant był jedynym myślicielem, który traktował poważnie sentencję: *Fiat justitia, et pereat mundus*⁴⁵ (Niech stanie się sprawiedliwość, choćby zginąć miał świat). Zasada uznana przez rozum musi zostać zrealizowana, „nie baczac na to, jak wiele poświęcenia wymagać to będzie od władz [...] i jakie mogą być tego skutki”⁴⁶. Czy oznacza to, że w kantyzmie można znaleźć elementy promujące postawy fanatyczne?

⁴⁴ Hannah Arendt, *Miedzy czasem minionym a przyszłym. Ośiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Gidyń, W. Madej, wstęp P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 268.

⁴⁵ Immanuel Kant, *Do wiecznego pokoju. Dodatek pierwszy*, w: tenże, *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, oprac. H. Klemme, przeł. i przedmowa M. Żelazny, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 87.

⁴⁶ Tamże, cyt. za: Hannah Arendt, *Miedzy czasem minionym a przyszłym*, s. 268. W tłumaczeniu M. Żelaznego fragment ten brzmi: „maksymy polityczne muszą być ustanawiane nie ze względu na oczekiwany w wyniku ich stosowania dobrobyt i szczęście każdego pojedynczego państwa, [...] lecz ze względu na czyste pojęcie obowiązku prawnego

KANTYZM JAKO PODŁOŻE FANATYZMU?

U podstaw etyki kantowskiej leży przekonanie, że moralna wartość czynu nie leży w skutku, do którego dążymy lub którego się spodziewamy, lecz jedynie w słuszności naszych intencji moralnych: „wartość moralna działania z obowiązku tkwi nie w zamiarze, który przez nie ma być urzeczywistniony, ale w maksymie, według której je postanawiamy, nie zależy więc od rzeczywistości przedmiotu czynu, lecz tylko od zasady woli”⁴⁷. Tak samo nieistotne dla oceny moralnej czynu są realne konsekwencje, do których on doprowadził.

Można wskazać dwa następstwa takiego stanowiska, pozbawiającego realną rzeczywistość – stanowiącą naturalne tło i uwarunkowanie naszej działalności – rangi argumentu w dyskusjach moralnych. Pierwszy z nich polega na tym, że Kant nie podziela powszechnej dzisiaj niechęci do utopii politycznych. Drugim następstwem jest całkowita bezwyjątkowość wszelkich zasad moralnych.

Utopia

Kant wprawdzie deklarował się jako przeciwnik utopii, jednakże jako jeden z nielicznych filozofów gotów był akceptować zasadę, że budowę państwa powinno się zaczynać nie od poznania faktycznych warunków, w których ma ono funkcjonować, lecz od teoretycznych zasad. Odrzucał więc na przykład zastrzeżenia co do prób budowy państwa idealnego podejmowanych przez Platona: „Republika platońska jako rzekomo uderzający przykład wyśnionej doskonałości, która może tkwić tylko w mózgu próżniującego filozofa”⁴⁸. Jest to w pełni konsekwentne: skoro człowiek jest powołany, by realizował idee, które wyznacza rozum, nie może się wahać przed wprowadzeniem ich w życie.

Przekonanie o możliwości, a nawet powinności realizowania własnych apriorycznych projektów politycznych jest podejściem typowym dla myślenia utopijnego.

[...] bez względu na to, jakie fizyczne skutki miałyby z tego wynikać” (Immanuel Kant, *Do wiecznego pokoju. Dodatek pierwszy*, w: tenże, *O porządku*, s. 88).

⁴⁷ Tenże, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 17.

⁴⁸ Tenże, *Krytyka czystego rozumu*, A317, t. 2, z oryginału niemieckiego przeł. oraz opatrzył wstępem i przypisami R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, s. 25. W przytoczonym fragmencie bardziej niż o samego Platona chodziło oczywiście o obronę myślenia utopijnego.

„Wyobraźnia utopijna, w szczególności zaś właściwa jej pokusa do ujmowania w jednym projekcie całej inności społecznej, wiąże się, jak nieraz powtarzano krytykując utopie, z widzeniem ludzi takimi, jakimi być powinni, a nie takimi, jakimi naprawdę są. Stąd zresztą bierze się wyraźne upodobanie utopii do społecznej pedagogiki, charakterystyczne dla niej zacieranie granic między przestrzenią polityczną i przestrzenią pedagogiczną, co prowadzi do ich utożsamienia w ramach projektu, zgodnie z którym należy przeobrazić ludzi wywodzących się z przeszłości w «nowych ludzi», w odrodzony naród itp.”⁴⁹.

Głównym zarzutem wobec utopii jest to, że są one niemożliwe do zrealizowania bez zmiany natury człowieka. Utopie wprawdzie mogą pełnić pozytywną rolę w życiu społecznym – poszerzając nasze horyzonty, pobudzając wyobraźnię, inspirując do ponownego przemyślenia niektórych problemów – pod warunkiem jednak, że nie będzie się ich mylić z realnym programem politycznym, który jesteśmy gotowi w całości wcielać w życie. Jak uczy doświadczenie, każda próba realizacji utopii w niezmienionym kształcie kończy się katastrofą.

Kant odrzuca jednak takie zastrzeżenia. Ustrój doskonały powinien być celem, do którego trzeba dążyć bez brania pod uwagę stanu faktycznego:

„A trzeba przy tym początkowo abstrahować od obecnych przeszkód, które być może nie tyle nieuchronnie wpływają z ludzkiej natury, ile raczej z niedostatecznego uwzględnienia prawdziwych idei przy ustanawianiu praw. Nie może być bowiem nic bardziej szkodliwego i mniej godnego filozofa niż wulgarne powoływanie się na doświadczenie rzekomo niezgodne [z ową ideą – S.G.]. [...] Choć przypadek taki może się nigdy nie zdarzyć, to przecież całkiem słuszną jest idea podająca owo maximum za pierwowzór, żeby wedle niego zbliżać coraz bardziej ustrój prawny ludzi do jak największej doskonałości”⁵⁰.

⁴⁹ Bronisław Baczko, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 155.

⁵⁰ Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A317, t. 2, s. 26. Jak pisze Zbigniew Stawrowski: „Zamysł Kanta nie różni się tak bardzo od wizji idealnego państwa Platona, z tym zastrzeżeniem, że właściwy obszar, w którym człowiek poznaje dobro, stanowiące miarę dla odpowiedniego kształtowania relacji międzyludzkich, w tym rzeczywistości politycznej, przeniesiony zostaje ze świata odwiecznych idei niejako do wnętrza podmiotu” (Zbigniew Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Instytut Studiów Politycznych PAN, Kraków-Warszawa 2006, s. 202).

Kłopot polega jednak na tym, że dążenie do cudzej doskonałości, nie bacząc na aktualne przeszkody wynikające z natury ludzkiej, bardzo łatwo może – jak uczy historia – prowadzić do przemocy⁵¹.

Bezwzględność

Drugim elementem myśli Kanta, na który trzeba zwrócić uwagę w tym kontekście, jest bezwyjątkowość norm moralnych. Nie chodzi tu o twierdzenie, że nasze czyny powinny być zawsze podporządkowane zasadom moralnym, lecz o założenie, że nie do pomyślenia jest sytuacja, w której należy, zachowując ważność zasady, chwilowo odstąpić od jej realizacji w imię większego dobra. W systemie Kanta zasada obowiązuje albo nie – w pierwszym wypadku obowiązuje zawsze, w drugim nie obowiązuje wcale. Zdaniem Arendt: „Bez względu na rolę, jaką Kant mógł odegrać w tworzeniu się mentalności «maluczkich», nie ulega najmniejszej wątpliwości, że pod jednym względem Eichmann istotnie postępował według pouczeń Kanta: prawo jest prawem, i nie można być żadnych wyjątków”⁵².

Ktoś, kto uznaje jakąś zasadę, musi ją stosować w swoim życiu w pełni konsekwentnie. Jednak – jak pisze Kołakowski – „konsekwencja zupełna jest identyczna z praktycznym fanatyzmem”⁵³, i w tym sensie Kant może mieć „coś wspólnego” z postawą Eichmanna.

Najlepszym przykładem – najgłośniejszym, a jednocześnie wzbudzającym najwięcej kontrowersji – są poglądy Kanta na kłamstwo. Jego zdaniem jest ono niedozwolone i niedopuszczalne, nawet jeżeli kłamiemy z ubóstwa czy innego „kłopotliwego położenia”⁵⁴. Kant nie odżegnuje się nawet od twierdzenia, że: „byłoby zbrodnią skłamać mordercy, który ścigając naszego przyjaciela, pyta, czy ten ukrył się u nas w domu”⁵⁵. Kłamstwo jest więc niedopuszczalne bezwarunkowo i bezwzględnie. Nie możemy brać pod uwagę okoliczności, które towarzyszą czynowi i jego spodziewanych skutków, ale tylko i wyłącznie jego zgodność

⁵¹ Zob. Karl Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, przeł. H. Krahelska, PWN, Warszawa 1993, s. 180–191. Choć zapewne sam Kant nie uznałby tego argumentu, traktując go jako wulgarny i niegodny filozofa.

⁵² Hannah Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, s. 178.

⁵³ Leszek Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, w: tenże *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, przedmowa, wybór, oprac. Z. Mentzel, t. 2, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989, s. 155.

⁵⁴ Por. Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności* [402], s. 18.

⁵⁵ Tenże, *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, przeł. A. Grzebiński, D. Pakalski, „Filo-Sofija” 2 (2002), nr 1, s. 165.

z imperatywem kategorycznym. Nie mogę pytać się o jakiegokolwiek konsekwencje kłamstwa, lecz jedynie o to, czy chcę, by kłamliwość była maksymą powszechną. Ta bezwzględna bezwyjątkowość wywodzi się z przekonania, że prawo moralne i obowiązek nie wynikają z transcendentnej wobec podmiotu rzeczywistości ani nie są odpowiedzią człowieka na nią, nie mają więc żadnego związku ze światem⁵⁶. Bezpośrednią konsekwencją odrzucenia doświadczenia rzeczywistości jako argumentu w dyskusjach moralnych jest to, że powinność w tym wypadku przestaje być przedmiotem poznania teoretyczno-filozoficznego, lecz jest jedynie stanem podmiotu działającego. Zostaje utracony dystans intelektualny między podmiotem a przedmiotem, a nawet więcej – nie może on powstać, gdyż obowiązek nie może być przedmiotem innego poznania niż tylko w formie powinności⁵⁷. „Nie ma więc możliwości intelektualnego sprawdzania słuszności czy prawdziwości powstającego w człowieku poczucia powinności. Albo to poczucie jest, albo go nie ma”⁵⁸. Skoro poczucie powinności jest zupełnie jednostkowe i subiektywne, to brak jest możliwości racjonalnego dyskursu o powstawaniu powinności, co uniemożliwia ów aspekt dyskursu politycznego, który polega na nawiązaniu relacji intelektualnej między współobywatelami. Tymczasem odrzucenie fanatyzmu wymaga nabrania dystansu wobec własnych przekonań, ale warunkiem tego jest dopuszczenie takiego dyskursu, który może mieć miejsce tylko przy założeniu możliwości intersubiektywnie sensownego komunikowania się o tym, co ma być jego przedmiotem. Oparcie zaś powinności tylko na stanach podmiotowych, bez odniesienia do rzeczywistości wobec nich zewnętrznej, uniemożliwia komunikację dwóch podmiotów na jej temat, w tym również podczas dyskusji politycznej. Polityka – w tym ujęciu – staje się

⁵⁶ „Kto by chciał pojęcie cnoty czerpać z doświadczenia, kto chciałby to, co może być najwyżej jedynie przykładem służącym do niedoskonałego wyjaśnienia, zrobić wzorem dla źródła poznania (jak to istotnie wielu czyniło), ten zrobiłby z cnoty jakieś monstrum wieloznaczne, zmieniające się wraz z czasem i okolicznościami i nie nadające się do [utworzenia – S.G.] żadnego prawidła. Natomiast każdy sobie uświadamia, że gdy mu się kogoś przedstawia jako wzór cnoty, to on przecież zawsze jedynie w swej własnej głowie posiada prawdziwy oryginał, z którym porównuje ów rzekomy wzór i wedle którego jedynie go ocenia. Jest zaś nim idea cnoty, w stosunku do której wszelkie możliwe przedmioty doświadczenia służą wprawdzie za przykłady (za dowody wykonalności w pewnej mierze tego, czego żąda pojęcie rozumu), lecz nigdy za pierwowzory. To, że człowiek nigdy nie dorówna czynem temu, co się zawiera w idei cnoty, nie dowodzi wcale, że jest coś chimerycznego w tej myśli. Mimo to bowiem wszelki sąd o moralnej wartości lub złu jest możliwy tylko dzięki tej idei. Tkwi ona przeto u podstaw wszelkiego przybliżenia do doskonałości moralnej, bez względu na to, w jakiej mierze mogą nas od niej oddalić przeszkody [tkwiące – S.G.] w naturze ludzkiej, których stopnia nie podobna określić” (tenże, *Krytyka czystego rozumu*, B372, t. 2, s. 24–25).

⁵⁷ Zob. Jerzy W. Gałkowski, *Z historii pojęcia wolności – Duns Szkot Kant, Sartre*, „Roczniki Filozoficzne” 1971, t. XIX, z. 2, s. 79.

⁵⁸ Tamże.

czymś pozaracjonalnym. Każdy człowiek pozostaje sam ze swoimi zasadami i bez możliwości skonfrontowania ich z czymś względem nich zewnętrznym w celu sprawdzenia ich zasadności. Przy tym przekonanie, że liczą się tylko moje zasady, łatwo może prowadzić do fanatyzmu. „Polityczny fundamentalizm jest dokładnie zbieżny z tym, co Max Weber określał jako «etykę przekonania»”⁵⁹.

Etyka Kanta jest chyba najlepszym przykładem etyki przekonania. Według tego myśliciela moralnie naganne jest nie tylko każde odstępstwo od zasad, ale nawet rozważanie możliwości uczynienia wyjątku:

„Ktoś, kogo nie oburza pytanie, czy w wypowiedzi, którą uczynić zamierza, być prawdomówny czy nie, czyli podejrzenie, że mógłby być kłamcą, ale prosi on, aby wolno mu było zastanowić się nad możliwymi odstępstwami od prawdomówności, jest już kłamcą (*in potentia*), ukazuje bowiem, że nie uznaje prawdomówności za obowiązek sam w sobie, lecz rezerwuje sobie możliwość wyjątku od reguły, której istotą jest to, że nie dopuszcza wyjątków, gdyż wówczas przeczyłaby sama sobie”⁶⁰.

Bezwyjątkowość jest bezpośrednią konsekwencją imperatywu kategorycznego, który domaga się, by każdy stał się swoim własnym prawodawcą. Nie chodzi o to, że nasze przekonania moralne mają charakter dowolny, jednak jeżeli już się pojawiają, mają pierwszeństwo przed jakimkolwiek innym nakazem. Oznacza to, iż każdy kompromis jest rezygnacją z autonomii woli, a to z kolei prowadzi do wniosku, że obywatel może podporządkować się tylko i wyłącznie temu prawu, które uznaje za słuszne.

Przyjęcie takiego stanowiska może mieć na gruncie polityki dwojakie skutki, w zależności od zajmowanej pozycji społecznej. W wypadku zwykłego obywatela oznacza zgodę (a w sensie moralnym nawet powinność) bojkotowania prawa, które nie wydaje nam się słuszne samo w sobie. Nie jest to jeszcze *liberum veto*, ale wyraźne przyzwolenie, a nawet nakaz nieposłuszeństwa obywatelskiego. Przy czym nie ograniczałoby się ono tylko do spraw najważniejszych, lecz dotyczyłoby również kwestii zupełnie drobnych – każdego wypadku, gdzie nakaz prawa stanowionego byłby nie do pogodzenia z wewnętrznym przekonaniem.

Ten anarchizujący wątek twórczości Kanta jest uzupełniany wątkiem tyrańskim (czy wręcz pretotalitarnym), gdyż zależnie od punktu widzenia, tak jak dla

⁵⁹ Robert Spaemann, *Uwagi o pojęciu fundamentalizmu*, w: *Spółczesność liberalna. Rozmowy w Castel Gandolfo*, przygotował i przedmową opatrzył K. Michalski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 158.

⁶⁰ Immanuel Kant, *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej*, s. 169.

obywatela prawo stanowione samo w sobie nie jest autorytetem (podporządkowanie prawu ustanowionemu przez państwo tylko dlatego, że jest prawem, oznaczałoby heteronomię woli), tak też dla władcy opinia publiczna, a więc to, co sami poddani uważają za swoje dobro i jaki jest ich stosunek do funkcjonowania instytucji społecznych, nie stanowi żadnej wskazówki dla działania. Ma on prawo, a nawet obowiązek realizowania tego (i tylko tego), co uważa za wskazania swej autonomicznej woli, nie bacząc na nic poza tym.

Niekonsekwencja i roztropność - dwie strategie zabezpieczenia się przed fanatyzmem

Twierdzenie, że nie rozum jako instancja poznająca rzeczywistość, lecz wola leży u podstaw wszelkich maksym, powoduje, że Kant nie potrafił poradzić sobie z problemem fanatycznego podejścia do własnych przekonań. Przeciwnieństwem fanatyzmu jest bowiem pewien dystans – krytyczne podejście do własnych sądów, nie tylko w momencie ich przyjmowania (a zarzutu takiego nie można Kantowi postawić), lecz przez cały czas, a więc nieustanne konfrontowanie ich z rzeczywistością.

Problem fanatyzmu można rozwiązać na dwa sposoby. Pierwszy polega na braku pełnego zaufania do własnych zasad, przekonaniu o ich względności. Stanowi to – zdaniem zwolenników tej koncepcji – zabezpieczenie przed niebezpieczeństwem fanatyzmu i fundamentalizmu. W drugim wypadku zagrożenie fanatyzmem oddalamy, powołując się na zdrowy rozsądek i oczywistość świata.

Brak absolutnego przekonania o słuszności własnych zasad nie musi być całkowitym sceptycyzmem i nihilizmem, odrzucającym wszelkie wartości. Według niektórych autorów (na przykład Kołakowskiego i Rorty'ego) jest czymś znacznie łagodniejszym – intelektualną ironią i niekonsekwencją w działaniu, wynikającymi z dystansu wobec samego siebie i własnych przekonań.

Kołakowski opisywał ten stan następująco:

„[...] tylko dzięki niekonsekwencji ludzkość przetrwała jeszcze na ziemi. [...] Rasa chwiejnych miękkich, rasa niekonsekwentnych [...], którzy cenia prawdomówność, ale bynajmniej nie mówią znajomemu malarzowi, że namalował kicz, lecz przeciwnie – wypowiadają niepewnym głosem pochwały, w które nie bardzo wierzą; słowem – rasa ludzi niekonsekwentnych jest nadal jednym z głównych źródeł nadziei na to, iż być może gatunek ludzki zdoła się jeszcze utrzymać przy życiu. [...] Innymi słowy, konsekwencja zupełna jest identyczna z praktycznym fanatyzmem, niekonsekwencja jest źródłem tolerancji”⁶¹.

⁶¹ Leszek Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, s. 155.

Jak pisze dalej Kołakowski, postawa ta jest wynikiem permanentnej świadomości możliwości popełnienia błędu. Konsekwencją tej świadomości jest odmowa „raz na zawsze przesądzającego wyboru między jakimikolwiek wartościami alternatywnie się wykluczającymi”⁶².

Druga strategia radzenia sobie z problemem fanatyzmu opiera się na przekonaniu o możliwości poznawczego dotarcia do rzeczywistości, przekonaniu, że zasady zachowują swą ważność, o ile w sposób właściwy odnoszą się do rzeczywistości.

Przytoczony wyżej cytat z Kołakowskiego jest opisem ludzkich zachowań, z którym mógłby się zgodzić nie tylko relatywista, ale również arystotelik, głoszący pochwałę umiaru i złotego środka, opartego na roztropności. Zgodność ta dotyczy jednak tylko poziomu opisu pożądanych zachowań, gdyż w kwestii ich uzasadnienia różnice są kolosalne. Dla Kołakowskiego niekonsekwencja jest konieczna, gdyż wynika z braku możliwości ostatecznego rozstrzygnięcia między konkurującymi wartościami, czyli z braku pewności odnośnie do zasad. Dla – z kolei – Arystotelesa umiar jest możliwy dzięki poznawczemu dotarciu do rzeczywistości i określeniu tego, co jest dobre, a co złe. Zasady moralne nie ulegają zmianie (ani nie ulega zmianie nasz stosunek do nich), a odmiennność decyzji wynika z odmiennych okoliczności, w których są one podejmowane.

Podstawową cechą koncepcji odwołującej się do zdrowego rozsądku jest dowartościowanie świata zewnętrznego, uznanie, że zmienna rzeczywistość może być punktem odniesienia w przeżywaniu naszych powinności. Cnoty w tradycji arystotelesowskiej nie mogą więc dawać jednoznacznych przepisów zachowania, z natury są czymś relacyjnym. Roztropność ludzka, kierując się dyspozycjami ku dobru oraz ujmując zarówno warunki wewnętrzne (to, kim jest podmiot działający), jak i zewnętrzne (w jakich okolicznościach przyszło mu działać), określa, na jaki czyn powinniśmy się zdecydować. Najważniejsza w działaniu jest roztropność, a nie mądrość czysto teoretyczna. Inaczej przejawia się męstwo wojownika podczas bitwy, a inaczej małego chłopca przechodzącego przez ciemny pokój, jest to jednak ciągle ta sama cnota. Ta sama decyzja podjęta w tych samych warunkach, jednak przez inne osoby, może być inaczej oceniana.

Znamienne jest, że Kant nie może uznać żadnej z przytoczonych strategii. Od Kołakowskiego różni się tym, że przyjętym już zasadom przypisuje najwyższy z możliwych stopni obowiązywalności, z kolei od Arystotelesa i jego szkoły różni się tym, że odmawia rzeczywistości roli argumentu w dyskusjach moralnych.

Nie ulega wątpliwości, że nie można w sposób sensowny postawić Kantowi zarzutu, że jego idee miały merytoryczny związek z treścią ideologii totalitarnej. Niemniej, jak próbowałem wykazać, sposób, w jaki uprawiał on filozofię, i jej

⁶² Tamże, s. 156.

forma mogą stanowić wzorzec, do którego można dopasować myślenie utopijne i fanatyczne. Nie stanowi to oczywiście pełnego obrazu kantyzmu, jednakże wskazanie takiego mechanizmu może być przyczynkiem do zrozumienia historii XX wieku.

Fanatyzm może się pojawić, jeżeli zostaną spełnione dwa warunki (są one konieczne, ale niewystarczające – jak pokazuje osobisty przykład Kanta). Po pierwsze, trzeba mieć pełne zaufanie do swoich zasad i – po drugie – trzeba odmówić rzeczywistości roli instancji mogącej weryfikować nasze przekonania. Niekonsekwencja Kołakowskiego podważa pierwszy warunek, roztropność Arystotelesa neguje drugi. Tymczasem filozofia Kanta, jak mało która w dziejach, spełnia oba te warunki. Pozostawia człowieka bezbronnego wobec jego własnych, już uznanych zasad, pozbawiając go możliwości ich najprostszej weryfikacji, jaką jest konfrontacja z rzeczywistością. Otwierać może tym samym drogę do fanatyzmu, choć bynajmniej nie musi to jeszcze stanowić zachęty i usprawiedliwienia dla pójścia tą drogą.

Trzeba również zwrócić uwagę na ambiwalentny charakter głoszonej przez Kanta (i nie tylko) bezkompromisowości moralnej. Z jednej strony może być ona traktowana jako poważny zarzut: bezwyjątkowość norm moralnych może prowadzić do fanatyzmu i stanowić pewnego rodzaju zaproszenie do totalitaryzmu. Z drugiej jednak strony ta sama cecha filozofii Kanta może być doskonałą zaporą przeciw totalitaryzmowi, ponieważ nakazuje niezłomne kierowanie się swoim własnym rozeznaniem w sprawie dobra i zła, wbrew wszelkim naciskom otoczenia⁶³. Zabezpiecza nas więc przed pokusą oportunistu, mogącego się stać w życiu społecznym równie niebezpiecznym zjawiskiem jak fanatyzm.

Podsumowując rozważania zawarte w tym rozdziale, można się pokusić o kilka konkluzji. Po pierwsze, powszechnie niemalże przyjmowane przekonanie, iż przyczyną totalitaryzmu jest fundamentalizm, stanowi uproszczenie, które nie tylko nie wytrzymuje próby analizy krytycznej, lecz także utrudnia zrozumienie rzeczywistych mechanizmów rządzących życiem społeczno-politycznym. Po drugie,

⁶³ Na przykład już sam fakt, że mówimy teraz po polsku, że Europa szczyci się tak dużym zróżnicowaniem kulturowym, bierze się również z tego, iż w przeszłości wielu Bułgarów, Szkotów, Irlandczyków, nie wspominając o naszych przodkach, walkę o swoją ojczyznę i rodzimą kulturę prowadzili z pełnym zaangażowaniem, bez wahań wewnętrznych, odrzucając możliwość kompromisu i ustępstw, a więc w sposób, który dziś – z perspektywy osób żyjących w wolnym społeczeństwie – niejednokrotnie ocenilibyśmy jako wręcz fanatyczny. W żadnym wypadku nie zamierzam utożsamiać patriotyzmu z fanatyzmem. Chcę tylko podkreślić, że są sytuacje, gdy wszelki kompromis jest zdradą, a wszelkie wahanie i relatywizacja prowadzi do czynów niegodnych. Czasy dwudziestowiecznych reżimów totalitarnych dostarczyły aż nadto przykładów, kiedy jedynie dopuszczalna moralnie postawą było bezkompromisowe i nieznające wahań trwanie przy pewnych wartościach.

między filozofią a ideologią i praktyką polityczną niewątpliwie istnieje pewien związek, niemniej jest on słabszy, niż to się przeważnie przyjmuje. Co ciekawsze, elementem, który powoduje, iż filozofia może „zacząć mrugać” w stronę totalitaryzmu, równie dobrze jak próba dotarcia do prawdy, może być programowe oderwanie się od rzeczywistości. Oznacza to, iż rola wartości w przestrzeni publicznej kształtuje się inaczej niż w popularnej dzisiaj wersji liberalizmu.

ROZDZIAŁ V

SUMIENIE OBYWATELA

[...] *bez żadnych intyg, bez najmniejszej zdrady*
Jeden poseł mógł wstrzymać sejmowe obrady,
Jeden Ojczyzny całej trzymał w ręku wagę,
Powiedział: „Nie pozwalam” i uciekł na Pragę.

Julian Ursyn Niemcewicz, *Powrót posła*

W swoim klasycznym dziele *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie* Karl Popper rozróżnia społeczeństwo otwarte, „które wyzwala władze krytyczne człowieka”¹, i społeczeństwo zamknięte, uniemożliwiające, a przynajmniej bardzo utrudniające, osobisty rozwój. „Spółeczeństwo magiczne, plemienne czy kolektywne nazywam społeczeństwem zamkniętym, a społeczeństwo, w którym jednostka ma prawo do osobistych decyzji – społeczeństwem otwartym”². Wskazuje również myślicieli (Platon, Hegel i Marks), którzy według niego stworzyli systemy filozoficzne uzasadniające wrogość wobec społeczeństwa otwartego. Mimo wielu różnic ich dzielących wszyscy trzej uważali (w interpretacji Poppera³), że udało się im dotrzeć do wiedzy o tym, jak powinno wyglądać społeczeństwo doskonałe i pozycja jednostki w nim, co w ich przekonaniu dawało im mandat do sprawowania władzy i nadzoru nad życiem innych ludzi. Spółeczeństwo otwarte pozostawia o wiele większą przestrzeń do zagospodarowania przez wolne decyzje obywateli. Nie oznacza to jednak, iż ten typ społeczeństwa nie wymaga niczego od swoich obywateli. Przeciwnie.

¹ Karl U. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 21.

² Tamże, s. 196.

³ Chodzi tutaj o pokazanie pewnego sposobu myślenia o relacjach między filozofią a polityką, dlatego nie jest istotne w tym wypadku, na ile interpretacja tych myślicieli, jakiej dokonał Popper, jest historycznie właściwa.

KULTURA OBYWATELSKA

Społeczeństwo otwarte stawia znacznie wyższe wymagania swoim obywatelom niż społeczeństwo zamknięte. Stwierdzenie takie na pierwszy rzut oka może wydawać się paradoksalne. Do istoty społeczeństwa otwartego należy wszak to, iż nie wtrąca się ono w życie obywateli, pozostawiając im swobodę wyboru stylu życia, i nie stawia im żadnych wymogów, a już na pewno wymogów pozytywnych, dotyczących tego, jacy stać się powinni, przyjmując tylko, możliwie nieliczne, wskazówki o charakterze negatywnym, na przykład zasadę nieszkodzenia. Tradycja liberalna, której znaczącym przedstawicielem jest właśnie Popper, głosi wszak zdecydowane pierwszeństwo jednostki przed państwem i społeczeństwem.

„Jednostka wraz z innymi tworzy społeczeństwo i powołuje państwo; to ostatnie ma zatem odpowiadać jej potrzebom, nie zaś odwrotnie. Jest to kanon metodologiczny powszechnie obowiązujący w myśli politycznej liberalizmu, poczynawszy od Johna Locke'a, a skończywszy na Rawlsie”⁴.

Jest to jednak paradoks pozorny. W społeczeństwie zamkniętym zwykły człowiek może pozwolić sobie na bierność obywatelską i oportunistyczne podporządkowanie się danym mu „z góry” normom postępowania, i to zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej. Jednostka, posiadając już gotowe wzorce postępowania, może czuć się zwolniona z obowiązku własnych poszukiwań – społeczeństwo zamknięte promuje zatem postawę bierności wśród obywateli. Odwrotnie jest ze społeczeństwem otwartym. Liberalizm, uważając, że jedyną rolą państwa jest ochrona wolności obywateli, programowo odmawia dostarczania takich wzorów, przerzucając tym samym na jednostki konieczność ich znalezienia, uzasadnienia i ugruntowania we własnych postawach. Społeczeństwo otwarte nie tylko „wyzwala władze krytyczne człowieka”, ale używanie ich czyni wręcz powinnością każdego obywatela. A jest to obowiązek tak ciężki, że wielu ludzi wręcz odmawia wzięcia go na swoje braki, co często jest powodem „barbarzyńskiej” ucieczki od wolności. Jak pisze sam Popper:

„Ciężar cywilizacyjny zaczyna dawać znać o sobie.

To napięcie, to uczucie niezadowolenia jest konsekwencją upadku społeczeństwa zamkniętego. Daje się ono odczuć i dziś, szczególnie w okresach zmian społecznych. Napięcie to ma swe źródło w wysiłku, jakiego wymaga

⁴ Zbigniew Rau, *Jakich obywateli potrzebuje państwo liberalne?*, w: *Cnoty polityczne – dawniej i obecnie. Moralne źródła polityki*, red. R. Piekarski, Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Gdańsk 1997, s. 333.

od nas na co dzień życie w otwartym społeczeństwie – wysiłku stania się istotą rozumną, zapomnienia o niektórych przynajmniej potrzebach społecznych, pilnowania siebie i przyjęcia na siebie odpowiedzialności. To jest cena, jaką musimy płacić za każdy postęp wiedzy, racjonalności, idei współpracy i wzajemnej pomocy, a w konsekwencji za szansę przetrwania nas i całej ludzkości. Cena, jaką musimy płacić za to, że jesteśmy ludźmi”⁵.

Życie w społeczeństwie otwartym stawia więc przed nami wiele konkretnych wymagań, sprowadzających się do przyjęcia na siebie odpowiedzialności za wspólnotę oraz podjęcia aktywności politycznej lub, ogólniej, przesunięcia kontroli zachowań ze społeczeństwa na jednostkę. Konieczność zaangażowania obywatelskiego jest nieuchronnie związana z demokracją od samych jej początków. Jak zaświadcza Arystoteles, już pierwszy prawodawca Aten, Solon, wprowadzając odpowiedzialne prawo, zamierzał zmusić Ateńczyków do zaangażowania w sprawy miasta:

„Ponieważ zaś widział, że podczas częstych walk wewnętrznych w mieście niektórzy obywatele z gnuśności usuwali się od wszystkiego, pozostawiając dowolny bieg wypadkom, ustanowił specjalne prawo przeciwno takim ludziom wymierzone: «Kto podczas rozruchów nie chwyci za broń, czy po tej, czy po tamtej stronie, podlegać będzie karze utraty części praw obywatelskich)/”⁶.

Postawy aktywne są, jeżeli nie wymagane w sposób formalny, to przynajmniej wyraźnie pożądane w społeczeństwie otwartym, a ich zanik prędzej czy później będzie groził jego upadkiem. Największym zagrożeniem dla społeczeństwa otwartego jest zanik kultury obywatelskiej⁷ oraz – pośrednio – stanowisko

⁵ Karl R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte*, s. 200.

⁶ Arystoteles, *Ustrój polityczny Aten*, 8–5, przeł. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa 2001, s. 704.

⁷ Problem kultury politycznej, a więc uogólnionych postaw, norm i wzorców zachowań, dotyczących wzajemnych stosunków władzy i obywateli, doczekał się niezwykle obszernej literatury – nawet pobieżne jej omówienie przekraczałoby ramy niniejszej pracy. Należy jednak przynajmniej wspomnieć o najbardziej klasycznym dziele, którego autorami są Gabriel Almond i Sidney Verba. Autorzy ci wskazywali, że w skład kultury obywatelskiej – najbardziej pożądanej z punktu widzenia ustroju demokratycznego – wchodzi następujące elementy: świadomość własnych kompetencji obywatelskich, poczucie obowiązku uczestnictwa w życiu publicznym, gotowość podporządkowania się prawu oraz poczucie lojalności wobec społeczeństwa, w którym żyjemy. Por. Gabriel Almond, Sidney Verba, *The Civic Culture, Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Princeton University Press 1963.

teoretyczne, które by stanowiło uzasadnienie takiej postawy. Sensowe jest pytanie o jego źródło (przynajmniej ideowe podłoże).

SPOŁECZEŃSTWO DIABŁÓW I DYLEMAT DÓBR PUBLICZNYCH

Na początek trzeba jednak wykazać, że kultura obywatelska (a więc wysoka aktywność w sferze publicznej, z jednoczesną zgodą na podporządkowanie się zaleceniom legalnej władzy) wymaga motywacji o charakterze moralnym.

Następnym problemem byłaby możliwość pogodzenia wymogu aktywności obywatelskiej, przynajmniej znaczącej części społeczeństwa, z przekonaniem, iż państwo nie powinno promować żadnych (w tym również korzystnych dla siebie) postaw o charakterze moralnym.

Liberalizm nie widzi konieczności odwoływania się do prywatnych przekonań moralnych w sferze publicznej, uważając, że dobrze urządzone państwo może się obyć bez odwoływania się do indywidualnej moralności obywateli. Dobrze zaprojektowane procedury demokratyczne mają pierwszeństwo nad moralnością, a działając skutecznie, czynią ją wręcz zbędną w sferze publicznej.

Dzięki temu możliwe jest nawet, jak pisał Kant, państwo diabłów, to znaczy cynicznych – lecz inteligentnych i racjonalnie myślących – egoistów. Należy zwrócić uwagę, iż mówienie w sposób sensowny o państwie diabłów, jako fenomenie politycznym, jest możliwe tylko przy takim zdefiniowaniu tej postaci. Gdybyśmy przyjęli inną definicję diabła, na przykład jako istoty złośliwej i zawistnej, to znaczy czerpiącej satysfakcję z cudzej krzywdy i będącej gotową do jej wyrządzania nawet kosztem swoich interesów, budowa społeczeństwa diabłów metodami politycznymi byłaby niemożliwa. Podobnie nie jest problemem politycznym społeczeństwo aniołów, czyli osób spełniających najwyższe standardy moralne tylko i wyłącznie z własnych autonomicznych pobudek, a więc niepotrzebujących do tego żadnych dodatkowych motywacji zewnętrznych w postaci prawa czy obyczajów:

„Gdyby ludzie byli aniołami, żadne władze nie byłyby potrzebne. Gdyby aniołowie mieli rządzić ludźmi, nie byłaby konieczna ani zewnętrzna, ani wewnętrzna kontrola nad władzą”⁸.

* James Madison, *Esej 51*, w: *Eseje polityczne federalistów*, przeł. B. Czerska, Wydawnictwo Zak, Kraków 1999, s. 151.

Jednak zdaniem znacznej części liberałów do budowy społeczeństwa nie ma potrzeby odwoływania się do dobrej woli obywateli, lecz jedynie do właściwego zrozumienia, na czym polegają ich własne interesy. Możemy – a nawet powinniśmy – założyć za Machiavellim, że:

„Ludzie będą zawsze dla ciebie źli, jeżeli konieczność nie zmusi ich do tego, by byli dobrzy. [...]

Założyciele i prawodawcy państw winni zawsze zakładać z góry, że wszyscy ludzie są źli i niechybnie się takimi okażą, ilekroć będą mieli po temu sposobność”⁹.

W pewnym sensie, przynajmniej od czasów Machiavellego i Hobbesa, cała polityka jest próbą rozwiązania tego dylematu, to znaczy jest próbą realizacji wspólnych celów, bez zakładania istnienia dobrej woli obywateli. Wymaga to jednak takiego zaprojektowania instytucji publicznych, żeby naturalny bieg rzeczy, wsparty rozumną oceną własnej korzyści, zmuszał ludzi, by zachowywali się tak, jakby byli dobrzy, wcale takimi nie będąc.

„Ucieleśnieniem życiowej maksymy dotyczącej własnych interesów jest dla R.E. [racjonalnego egoisty – S.G.] całkowita obojętność wobec korzyści i strat innych ludzi, tak że przyszłe stany świata wartościuje wyłącznie według tego, w jaki sposób dotkną one jego samego. Kiedy interesuje się losem swych dzieci, to tylko dlatego, aby jemu samemu wobec złej sytuacji jego dzieci nie powodziło się źle. [...] Ocena wszelkich przyszłych stanów świata zbiega się z oceną wszystkich przyszłych stanów własnych”¹⁰.

Jeżeli ktoś tak traktuje swoje dzieci, a więc osoby w naturalny sposób najbliższe, to tym bardziej można rozciągnąć ten sposób zachowania na wszystkich ludzi. Jednak nawet w tej sytuacji:

„Problem zorganizowania państwa jest rozwiązywalny, mówiąc bez ogródek, nawet dla narodu diabłów (jeśli tylko posiadają one rozum) i wyrażałby się następująco: «W jaki sposób zorganizować pewną liczbę istot rozumnych, które dla swojego przetrwania wspólnie potrzebują powszechnych praw, z których jednak każda w tajemnicy skłonna jest uchylać się

⁹ Niccolò Machiavelli, *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięciem historii Rzymu Liwiusza*, przeł. C. Nanke, K. Żaboklicki, PWN, Warszawa 1984, s. 108, 119–120.

¹⁰ Dieter Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, przeł. B. Andrzejewski, P. Jackowski, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 28.

od nich, i tak zorganizować ustrój, ażeby, bez względu na przeciwieństwa ich prywatnych pobudek, te ostatnie były przez nich nawzajem powstrzymywane, że w publicznych stosunkach między nimi rezultat byłby taki, jak gdyby owych złych pobudek nie mieli oni w ogóle»¹¹.

Problem ten został w późniejszym czasie rozbudowany i jest omawiany w wielu różnych wersjach – „pasażera na gapę”, „dylematu więźnia”, „dylematu dóbr publicznych”¹² – przez psychologię społeczną, politologię czy filozofię polityczną. Wprawdzie każda z tych wersji pokazuje trochę inny aspekt zagadnienia, jednak wszystkie sprowadzają się do przekonania, że największą jednostkową korzyść osiąga jednostka w sytuacji, gdy czyni wyjątek dla siebie samej od reguł działających na korzyść wspólnoty, pod warunkiem jednak, że reszta współobywateli reguł tych ściśle przestrzega. W momencie jednak gdy taka postawa się upowszechni, straty (również dla jednostki) są większe niż spodziewane zyski¹³. Oznacza to, iż najbardziej racjonalną na dłuższą metę strategią działania jest współpraca. Jednak w krótszej perspektywie czasowej najbardziej (z czysto subiektywnego oraz instrumentalnego punktu widzenia) korzystną postawą jest hipokryzja, a więc praca nad upowszechnieniem i ugruntowaniem społecznym właśnie tych postaw i norm, które zamierzamy złamać.

„Jazda na gapę” jest korzystna tylko pod warunkiem, że jest się jedynym lub jednym z nielicznych wyjątków. Jest racjonalną (dla racjonalnego egoisty) strategią, lecz tylko w sytuacji „nieprzejrzystości społecznej”, to znaczy wtedy, gdy można przypuszczać, że taka postawa nie zostanie ujawniona. Dobre urządzenie społeczeństwa ma polegać jednak między innymi na tym, że takie zachowania bardzo trudno utrzymać w tajemnicy – dlatego też Kant musiał zakładać „diabelską inteligencję” obywateli. Człowiek w tej wizji jest istotą całkowicie racjonalną, to znaczy taką, która jest w stanie analizować sytuacje i podejmować decyzje w sposób całkowicie wolny od emocji, stereotypów i uprzedzeń, gdyż tylko tak mógłby rozszyfrować wszystkie oszustwa współobywateli.

¹¹ Immanuel Kant, *Do wiecznego pokoju*, 366, w: *tęże*, *O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, *Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, przeł. M. Żelazny, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 74.

¹² „Dylemat społeczny – sytuacja, w której jednostka odnosi korzyści z egoistycznego działania dopóty, dopóki wszyscy nie zaczną postępować egoistycznie, wówczas bowiem cała grupa zacznie na tym tracić” (Douglas T. Kenrick, Steven L. Neuberg, Robert B. Cialdini, *Psychologia społeczna*, przeł. A. Nowak, O. Waśkiewicz, M. Trzebiatowska, M. Orski, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2002, s. 652). „Dylemat dóbr publicznych – sytuacja, w której (1) cała grupa odnosi korzyści, jeśli każdy przyczyni się do wspólnego dobra, ale (2) poszczególne jednostki odnoszą korzyści z „jazdy na gapę”, jeśli tylko inni członkowie grupy dbają o dobro wspólne” (tamże, s. 655).

¹³ Por. Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Harper, New York 1957.

Rozumowanie Kanta można rozwinąć następująco: racjonalny egoista będzie się kierował tylko i wyłącznie własnym interesem. Jednocześnie jednak właśnie dlatego, że jest racjonalny, rozumie, iż gdyby nie brał pod uwagę interesów innych obywateli oraz ogółu społeczności, osoby w ten sposób wykorzystane albo obróciłyby się przeciw niemu, albo zaczęły go naśladować, co przyniosłoby wszystkim, i również jemu, stratę. Ponieważ więc wie, że w przewidywalnej przyszłości będzie w dalszym ciągu z tymi ludźmi wchodził w ważne dla niego interakcje społeczne, musi ich interesy uwzględniać, chociaż w dalszym ciągu robi to nie z altruistycznych, lecz z całkowicie egoistycznych motywów. W gruncie rzeczy koncepcja Giddensa jest właściwie jedną z mutacji tej idei.

Rozumowanie takie opiera się na silnym założeniu, które trzeba podkreślić – chodzi tu o przekonanie o trwałości, stabilności i niezmienności wspólnoty politycznej, w której obecnie żyjemy. Zakłada także powtarzalność sytuacji, które nas dotyczą.

„Wszystkie tego rodzaju rozwiązania stają się możliwe dzięki temu samemu czynnikowi, który pomaga rozwiązać dylemat więźnia – mowa tutaj o powtarzalności. Jeżeli towarzyszyć będzie świadomość, że ich życie toczy się w ramach pewnej społeczności, gdzie wzajemna współpraca przynosi zyski, to zaczną im zależeć na własnej reputacji, a także na monitorowaniu i karaniu tych, którzy naruszają zasady ustanowione przez daną społeczność”¹⁴.

Uczciwość jest tutaj w pewnym sensie sytuacyjnie wymuszona, gdyż ma znaczenie instrumentalne jako budowanie zaufania, na którym będzie można oprzeć przyszłe interakcje społeczne. A więc dotrzymanie umowy nawet w sytuacji dla nas niekorzystnej może w ostatecznym rozrachunku przynieść nam zyski, jeżeli dzięki temu wyrobimy sobie opinię człowieka uczciwego, co pozwoli nam w przyszłości zawrzeć jeszcze korzystniejsze transakcje¹⁵.

Dzieje się tak jednak tylko w sytuacji, gdy zakładamy, iż w dalszym ciągu będziemy obracać się w tym samym środowisku. Wynika stąd, że racjonalny egoista nie będzie widział nic niewłaściwego (to znaczy nic niekorzystnego) w oszukaniu kontrahenta, jeżeli będzie wiedział, iż jest to ich ostatnia transakcja.

¹⁴ Francis Fukuyama, *Kapitał społeczny*, w: *Kultura ma znaczenie. Jak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, red. L. Harrison, S. Huntington, przeł. S. Dymczyk, Zys i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2003, s. 184.

¹⁵ Por. Piotr Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 151-222.

„Sam interes krótkoterminowy nie wystarcza, by zapewnić rozumne współdziałanie i funkcjonowanie społeczeństwa. [...] Zorganizowane społeczeństwo to wynik długofalowej racjonalnej kalkulacji indywidualnych utylitarystów”¹⁶.

Jednak ta długofalowa kalkulacja jest możliwa tylko i wyłącznie w sytuacji stabilności społecznej. Spełnienie tego warunku wydaje się obecnie coraz bardziej wątpliwe nie tylko dlatego, że dynamika przemian społecznych nie pozwala na przewidywanie kształtu przyszłego społeczeństwa, i to nie tylko w perspektywie jednego pokolenia, ale nawet w znacznie krótszym okresie. Ważniejszy jednak wydaje się fakt, iż współczesny indywidualizm w połączeniu z nieustająco zwiększającą się mobilnością społeczną ułatwiają opuszczenie wspólnoty, w której wzrastaliśmy. Łatwość i powszechność emigracji powoduje, iż dylemat dóbr publicznych stał się znowu nierozwiązalny (przynajmniej z punktu widzenia racjonalnego egoisty). Przy czym nie chodzi tu o sytuację, w której ktoś, popełniwszy przestępstwo w jednym kraju, emigruje do innego, by uniknąć kary. Z takimi problemami społeczność międzynarodowa do pewnego stopnia umie już sobie radzić. Dotyczy to raczej „drenażu mózgów” – sytuacji, z którą od lat mamy do czynienia właściwie we wszystkich krajach rozwijających się – gdy pewna osoba pobiera wykształcenie w państwie swego urodzenia, na koszt całego społeczeństwa, a następnie opuszcza ten kraj, by pracować tam, gdzie zarobki są najwyższe. Lub, ujmując to w terminach bardziej ogólnych, możliwa jest sytuacja „wiecznego turysty” – osoby, która często zmieniając miejsce pracy i zamieszkania, nie czuje się związana z żadną wspólnotą. Aczkolwiek nie narusza ona porządku prawnego, to jednak w żaden sposób nie czuje się też zobowiązana do pracy na rzecz dobra wspólnego, podniesienia jakości życia publicznego, nie podejmuje więc jakiejkolwiek aktywności obywatelskiej, pozostając jednak beneficjentem aktywności innych. Gdy taka postawa upowszechnia się i zaczyna również tej osobie przynosić szkody, opuszcza kraj, przyłączając się do nowej wspólnoty. Można wprawdzie argumentować, że postawa taka nie jest racjonalna, gdyż w dalszym ciągu obowiązują te same argumenty, które przemawiały przeciw działaniom antyspołecznym (i brakowi zaangażowania społecznego) w ramach danej wspólnoty, przeniesione zostały jedynie na większą płaszczyznę – z pojedynczej wspólnoty na skalę globalną. Tak jednak nie jest, gdyż bezwładność i powolność procesów społecznych powodują, iż przewidywalne negatywne skutki w skali globalnej pojawiają się na tyle późno, że tak naprawdę szkodliwe będą dopiero dla przyszłych

¹⁶ Tadeusz Buksiński, *Racjonalność współdziałań. Szkice z filozofii polityki*, Wydawnictwo UAM, Poznań 1996, s. 71.

pokoleń. Racjonalny egoista *er definitione* przewiduje i planuje jedynie w ramach horyzontu swojego własnego życia¹⁷.

Dodatkowym założeniem, może mniej istotnym z punktu widzenia omawianej problematyki, ale jednak wartym podkreślenia, jest to, że „społeczeństwo diabłów” również stawia wyraźne wymagania swoim obywatelom. W sferze moralnej dopuszcza ono wprowadzić egoizm, ale już nie złośliwość (to znaczy działanie na rzecz cudzej szkody), domaga się również racjonalności i konsekwencji w działaniu. Jest to istota na swój sposób moralna, choć jest to moralność hedonistyczna i egoistycznie utylitarna, dopiero te trzy cechy – racjonalność, konsekwencja i egoistyczny utylitaryzm – powodują, iż zachowanie takiej istoty jest przewidywalne – bez tego właściwie niemożliwe jest życie społeczne. Jest to jednak obywatel, a nie barbarzyńca. „Diabeł”, jeżeli ma współtworzyć wspólnotę, musi jednak spełniać określone warunki, w tym również te, które dotyczą charakteru moralnego.

SUMIENIE I SPOŁECZEŃSTWO

Jeżeli celem polityki ma być budowa społeczeństwa otwartego, a więc takiego, które w możliwie największym stopniu ułatwia budowanie władz krytycznych jednostki, to powinna ona być uprawiana w ten sposób, by pozostawić możliwie duże pole dla autonomicznych decyzji poszczególnych jednostek. Jednocześnie jednym z fundamentów naszej kultury jest przekonanie, iż autonomia jednostki wymaga dawania pierwszeństwa decyzjom podjętym samotnie, czyli w ramach własnego sumienia¹⁸, odwołując się do własnej świadomości, a dopiero w drugiej kolejności uwzględniać problem zgody z innymi ludźmi. Zasada ta jest oczywista na gruncie prywatnym, lecz rodzi niewątpliwie trudności w życiu publicznym. Już Arystoteles uważał, iż „dobry obywatel i dobry człowiek to po prostu to samo”, lecz jedynie w ramach ustroju doskonałego, który „oddaje rządy ludziom bezwzględnie

¹⁷ Dieter Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, s. 27–28.

¹⁸ Nie chodzi o to, że sumienie działa w pustce społecznej, przeciwnie – ono tworzy się i działa podczas rozlicznych i złożonych interakcji z innymi ludźmi. Piszac o samotności, chcę jedynie podkreślić, że człowiek musi najpierw rozstrzygać w swoim sumieniu, „co jest dobre, a co jest złe” (biorąc pod uwagę wszelkie, również społeczne, okoliczności i uwarunkowania), i nikt go w tym zadaniu zastąpić nie może, a dopiero potem zastanawiać się, „co ludzie na to powiedzą”.

najlepszym pod względem moralnym"¹⁹. Dziś, niestety, wiemy, iż jest to sytuacja nieomal niemożliwa.

Oznacza to, iż kwestia zachowania właściwej miary między autonomią własnego sumienia a lojalnością wobec wspólnoty i społeczeństwa, do którego się należy, jest jednym z podstawowych problemów politycznych.

Kłopot w tym, że samo pojęcie kompromisu między wydanym w najlepszej wierze sądem własnego sumienia a opinią i wymaganiami społecznymi jest trudne do zaakceptowania właściwie dla wszystkich. Dla jednych twierdzenie, iż ktoś powinien iść na kompromis z własnym sumieniem, oznacza po prostu niemoralność (albowiem oznacza to zgodę na czyny, które uważamy po prostu za złe), dla drugiej strony sporu przekonanie, iż społeczeństwo musi ustępować z już wynegocjowanego konsensusu na rzecz czyjejś prywatnej opinii jest przyzwoleniem na fanatyzm i rezygnacją z podstawowych zasad demokracji.

Oznacza to, że „społeczeństwo otwarte” ma dwa rodzaje wrogów. Pierwszym rodzajem jest fanatyk, który „wierzy w ostateczną prawdę i w to, że jest ona w jego posiadaniu”²⁰, co zwalnia go, we własnym mniemaniu, z obowiązku krytycznego ustosunkowania się do własnych przekonań oraz usprawiedliwia narzucanie (w skrajnych przypadkach nawet przemocą) własnych poglądów ludziom, którzy nie mogą lub nie chcą dostrzec tej prawdy. W potocznym przekonaniu (któremu początek dał między innymi Popper) właśnie tego typu postawa leży u podłoża totalitaryzmu XX wieku.

Drugim wrogiem społeczeństwa otwartego jest oportunistą – osoba bez stałych zasad, a więc nie tylko niezainteresowana w znalezieniu swojego własnego stylu życia, lecz również nieodczuwająca powinności uczestnictwa w życiu publicznym. Postawa taka może mieć równie groźne jak fanatyzm konsekwencje społeczne.

Relatywizm i oportunizm

Brak wspomnianego w poprzednich rozdziałach utożsamienia fanatyzmu z fundamentalizmem (rozumianym jako szukanie prawdy) powoduje, że widząc zagrożenie w fanatyzmie, bardzo często bronimy się nie przed nim samym, lecz przed prawdą. Grozi nam więc popadnięcie w drugą skrajność, polegającą na uznaniu, że lekarstwem na fundamentalizm jest relatywizm i konformizm (a nawet

¹⁹ Arystoteles, *Polityka*, 1293b, przeł. L. Plotrowicz, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa 2001, s. 116–117.

²⁰ Ernest Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczyk, PIW, Warszawa 1997, s. 11.

oportunizm) społeczny²¹. Skoro – jak twierdzą relatywiści – szukanie prawdy obiektywnej jest zabiegiem jałowym, nie możemy uzasadnienia dla naszych wyborów i postaw szukać w rzeczywistości transcendentnej wobec podmiotu działającego, lecz tylko w nim samym. Ponieważ jednak również on nie jest w stanie przekroczyć wszelkich ograniczeń, należy zachować intelektualny dystans wobec wszelkich światopoglądów i przekonań – także (a może przede wszystkim) wobec swoich własnych. Taki dystans, czy ironia, byłby najlepszą podstawą tolerancji.

Zdaniem przeciwników tej koncepcji upowszechnienie takiej postawy spowoduje, iż tak ukształtowani ludzie, reprezentujący osobowości miałkie i konformistyczne²², nie będą w stanie sprostać wysokim wymaganiom stawianym przez społeczeństwo obywatelskie, domagające się między innymi samodzielnej aktywności i wewnątrzsterowności obywateli. Zwolennicy relatywizmu są świadomi możliwości wystąpienia tego niebezpieczeństwa, uważają jednak, że „nawet gdyby typowy reprezentant liberalnej demokracji miał być nijaki, wyrachowany, małostkowy i niebohaterski, to przewaga ludzi tego pokroju może okazać się rozsądną ceną za wolność polityczną”²³.

Twierdzenie takie byłoby kontrowersyjne, nawet gdyby było prawdziwe. Jednak prawdziwe nie jest. Zakłada bowiem, że demokracja i wolność polityczna są stanem całkowicie statycznym, danym raz na zawsze „końcem historii”, który raz osiągnięty, będzie trwał sam z siebie. Z tego powodu nie wymaga od obywateli walki i poświęcenia dla jej podtrzymania, lecz jedynie łagodnego podporządkowania się powszechnie przyjętym regułom.

Trzeba jednak pamiętać, że wbrew tej optymistycznej wizji są sytuacje, gdy jedynym dopuszczalnym moralnie zachowaniem jest niezłomne i niebaczące na wszystko trwanie przy swojej racji. Wtedy, mówiąc językiem Arystotelesa, złoty środek jest czymś skrajnym. Kołakowski również uważa, że niekiedy trzeba postulować konsekwencję całkowitą, „gdzie zamiera taktyka”²⁴ (choć utożsamia ją

²¹ Zarówno konformizm, jak i oportunizm mają różne odcienie znaczeniowe. By uniknąć nieporozumień, trzeba uściślić ich znaczenie. „Konformizm – postawa bezkrytycznego podporządkowania się normom, wartościom i poglądom uznanym za obowiązujące w danej grupie społecznej; zgadzanie się z czymś, przystosowanie się do czegoś” (*Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 1, Warszawa 1978, s. 987). „Oportunista – człowiek bez stałych zasad, przystosowujący się do okoliczności dla osobistych korzyści” (tamże, s. 531).

²² Por. na przykład: Allan Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiadło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, słowo wstępne S. Bellów, przeł. T. Bieroń, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1996.

²³ Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 284; zob. również tenże, *That Old-Time Philosophy*, „The New Republic” 1988, nr 4, s. 28–30.

²⁴ Leszek Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, w: tenże, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone z lat 1955–1968*, t. 2, wybór Z. Mentzel, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1989, s. 160.

z fanatyzmem). „W elementarnych sytuacjach wartości niekonsekwencji przestają odgrywać rolę. Tu nagle spotykamy świat dwuwartościowy”²⁵.

Podstawowym pytaniem, które tutaj natychmiast się nasuwa, jest określenie, kiedy mamy do czynienia z taką sytuacją. Teoretycznie łatwo je wymienić: tortury, ludobójstwo, głód²⁶. Kłopot w tym, że sytuacje takie są zawsze stopniowalne zarówno w czasie i przestrzeni, jak i pod względem jakości. Kiedy zaczyna się głód, wobec którego ja muszę zająć bezkompromisowe stanowisko? Człowiek niekonsekwentny jest oczywiście przeciw głodowi, ale nie jedzie do Afryki na misje. Bezkompromisowość Alberta Schweitzera czy Matki Teresy może mu się wręcz jawić jako rodzaj fanatyzmu. Którym więc konkretnie głodnym muszę się zająć? Każdy z nas ma oczywistą tendencję, by ten moment odwlekać jak najdłużej, z nadzieją, że w ogóle nie nadejdzie. Podobnie przedstawia się problem sprzeciwiania się złu. Kiedy uczciwy człowiek musi zaangażować się w politykę, by przeciwstawić się totalitaryzmowi? Kiedy dbanie o swoją prywatność zmienia się w „milczący współudział” w zbrodni ludobójstwa?

Niewielu ludzi deprawuje się od razu, przeważnie następuje to małymi krokami, z których każdy różni się tylko nieznacznie od poprzedniego. Trzeba naprawdę wielkiej konsekwencji, aby wyraźnie wyznaczyć sobie granice, których pod żadnym pozorem i w żadnych warunkach przekroczyć nie wolno. I trzeba naprawdę dużej siły woli, by jej rzeczywiście nie przekroczyć. Człowiek niekonsekwentny, przyzwyczajony do nieustannych kompromisów, nie jest przygotowany do takiej decyzji.

Niekonsekwencja i konformizm stanowią więc, być może, rozsądny przepis na życie toczące się w ramach stabilnego i ugruntowanego ustroju demokratycznego, lecz w sytuacjach trudnych mogą bardzo łatwo prowadzić do oportunistu i koniunkturalizmu. Dzieje się tak dlatego, że nie można wskazać ostrej granicy między na przykład niekonsekwentnym patriotyzmem a kolaboracją z okupantem. Brak norm zewnętrznych w propozycji Kołakowskiego powoduje, że pozostaje tylko indywidualne poczucie smaku, co jednak, jak uczy doświadczenie, przeważnie nie wystarcza w sytuacji wymagającej poważnego zaangażowania czy wręcz poświęcenia.

Co groźniejsze?

Fundamentalizm (pojmowany jako szukanie prawdy) jest stanowiskiem teoretycznym. Jego przeciwieństwem jest również stanowisko teoretyczne, jakim jest relatywizm, twierdzący, że nie istnieje prawda obiektywna i tym samym

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

negujący sensowność jej szukania. Fanatyzm z kolei jest postawą polegającą na całkowitym, lecz zupełnie niekrytycznym zaangażowaniu się w jakąś „sprawę” i poświęceniu się jej realizacji nawet kosztem własnych (i cudzych) interesów. Przeciwnością fanatyzmu wobec tego musi być również postawa polegająca w tym wypadku na całkowitym braku zaangażowania, programowej odmowie uznania czegokolwiek za wartość, obojętności wobec jakichkolwiek przekonań i podporządkowania interesom (w tym wypadku tylko własnym) swoich poglądów. Jest to więc oportunizm społeczny właściwie w czystej postaci.

Problem polega jednak na tym, że o ile fanatyzm jest możliwą konsekwencją fundamentalizmu, to sam fundamentalizm może mieć również skutki będące postawą „słabszą”, a mianowicie zaangażowaniem w sprawy społeczne, wyrażającym się między innymi gotowością do rezygnacji przynajmniej z niektórych własnych interesów w imię dobra ogólnego. Jest to właściwie warunek przetrwania społeczeństwa, wymaga jednak uznania jakichś zasad i wartości o charakterze ponadjednostkowym, które są „niedyspozycyjne”. Z drugiej jednak strony prymat autonomii własnego sumienia musi być uzupełniony gotowością do współpracy i podporządkowania się regułom społecznym.

„Jakkolwiek jednak i społeczeństwa, i jednostki mogą zupełnie nieźle, choć raczej nudno, żyć bez twórczości, jest mało prawdopodobne – aby mogły żyć bez jakiejś postaci konformizmu, choćby to miał być konformizm buntu”²⁷.

O ile więc „mocne” konsekwencje fundamentalizmu i relatywizmu, czyli fanatyzm i oportunizm, są nie do pogodzenia, gdyż nawzajem się wykluczają, to ich „słabsze” wersje, to znaczy zaangażowanie społeczne i pewien konformizm, nie tylko się nie wykluczają, ale mogą wręcz ze sobą harmonijnie współdziałać, wchodząc w skład najbardziej pożądanej postawy społecznej – gdy stajemy się, jak to określał Arystoteles, jednocześnie rządzącymi i rządzonymi.

Problem, przed którym stajemy, gdy zastanawiamy się, jakie wnioski wyciągnąć z tragicznej lekcji XX wieku, polega między innymi na tym, że środki zaradcze mogą nawzajem się wykluczać, lekarstwo może być gorsze od choroby. To znaczy, gdy skoncentrujemy się (jak to dzieje się teraz) na zwalczaniu fundamentalizmu, grozi nam promowanie oportunizmu społecznego, gdy z kolei zaczniemy przeciwdziałać oportunizmowi, grozi nam powrót fanatyzmu. Ta banalna, w gruncie rzeczy, konstatacja jest jednak ważna dzisiaj, gdy współczesne dyskusje polityczne, dostrzegając jedno z tych zagrożeń, starają się przeciwdziałać tylko fanatyzmowi, ale zamiast promować postawy umiarkowane, de *facto* odwołują

²⁷ David Riesman, *Samotny tłum*, przeł. J. Strzelecki, Muza, Warszawa 1996, s. 28.

się do skrajnego przeciwieństwa fanatyzmu, jakim jest oportunizm, ze wszystkimi tego negatywnymi konsekwencjami.

AUTONOMIA SUMIENIA

Jednym z podstawowych zadań polityki jest ochrona autonomii jednostki, która w szczególny sposób wyraża się poprzez autonomię sumienia. Autonomia sumienia polega między innymi na tym, że musi się iść za jego wskazaniem również w wypadku, gdy jego nakazy występują przeciwko woli demokratycznej większości i ustanowionemu przez nią prawu. „Osobiste sumienie nie jest także w demokracji dyspozycyjne”²⁸. Dlatego też każdy obywatel ma obowiązek wypowiedzieć posłuszeństwo państwu wtedy, gdy gwałcone są fundamentalne i podstawowe przekonania moralne. Nieposłuszeństwo obywatelskie jest czymś dopuszczalnym (a nawet obowiązkowym) w sensie moralnym nie tylko w ustrojach totalitarnych i autokratycznych, ale również demokratycznych (działalność Martina Luthera Kinga czy wcześniej abolicjonistów są tego doskonałym przykładem), musi jednak pozostać wyjątkiem, a nie regułą. „Gdzie «cywilne nieposłuszeństwo» staje się regułą, wspólnota się rozpada”²⁹. Najważniejszym więc zagadnieniem jest rozróżnienie zasad, których przekroczenie byłoby pogwałceniem przekonań moralnych najwyższej rangi, a w rezultacie przekreśleniem autonomii sumienia, i kwestii moralnych dopuszczających społeczny kompromis. Ponieważ polityka polega na uzgodnieniu pomiędzy wieloma konkurencyjnymi punktami widzenia i systemami wartości, brak takiego rozróżnienia uniemożliwia właściwe uczestnictwo w życiu politycznym.

Charakterystyczne jest, że zarówno fanatyzm, jak i oportunizm nie przygotowują, a nawet wręcz utrudniają wskazanie takiej granicy. Dla fanatyka wszystkie jego przekonania są równie ważne, wszystkie mają charakter fundamentalny i niepodważalny, a odstępstwo od jakiegokolwiek z nich równa się zdradzie. W tej sytuacji pole możliwego kompromisu sprowadzone jest do zera.

Podobnie jest z oportunizmem. Oportunista nie ma żadnych przekonań, które są dla niego bezsporne i niepodważalne. Wskutek tego jest gotów do ustępstw i kompromisu w każdej sytuacji. Niewątpliwie stanowisko takie ułatwia dyskusję polityczną, z drugiej jednak strony twierdzenie, że nie mamy obowiązku kierować

²⁸ Bernhard Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej etyki społecznej*, przeł. A. Marcol, Kontrast, Warszawa 1994, s. 135.

²⁹ Tamże.

się w życiu (także społecznym i politycznym) własnymi przekonaniem, że społeczny konsensus ma pierwszeństwo przed indywidualnym sumieniem, może prowadzić do równie niebezpiecznych skutków.

„Złowieszczy dr Otto Bradfisch, który kierował [...] wymordowaniem co najmniej 15 tysięcy ludzi, powiedział przed sądem niemieckim, że zawsze był «wewnętrznie przeciwny» temu, co robił. [...] Tego samego argumentu użył [...] były gauleitner Okręgu Warty Artur Greiser: za popełnione przezeń zbrodnie, za które został powieszony w 1946 roku, ponosiła odpowiedzialność wyłącznie jego «dusza urzędowa» – «dusza prywatna» zawsze była im przeciwna»³⁰.

Pokazuje to jeszcze raz rolę sumienia również w decyzjach o charakterze politycznym. Rozważania na ten temat utrudnia fakt różnego rozumienia samego terminu „sumienie”. Różnice te wynikają z odmiennego ujmowania przedmiotu, którym się ono zajmuje. W dużym uproszczeniu można wyróżnić dwie tradycje – klasyczną (arystotelesowsko-tomistyczną) oraz kantowską.

Filozofia klasyczna podkreśla, że „sumienie stanowi właściwe sobie normy w ścisłej zależności od obiektywnego porządku moralnego, w którym znajduje ono wzór i miarę dobra moralnego oraz naczelny imperatyw”³¹. Sumienie jest więc władzą nie ustanawiania wartości, lecz odczytywania moralnych dóbr i opartych na nich norm działania. Jeżeli sąd sumienia dotyczy nie tylko intencji, ale również przedmiotowego dobra (Arystoteles na samym początku *Etyki nikomańskiej* pisał: „dobre jest celem działania”), oznacza to, iż w moralnej ocenie czynu liczy się nie tylko czystość zamiaru, ale również zmiany, jakie wprowadziliśmy w otaczającym nas świecie. Odwołanie się do wspólnej rzeczywistości (do której odwołują się sądy sumienia) stanowi wspólny przedmiot dyskusji (w tym również dotyczących kwestii publicznych), co z kolei umożliwia zajęcie postawy politycznej, otwierając przestrzeń do ewentualnego kompromisu.

Inaczej sprawa przedstawia się w tradycji kantowskiej:

„Dla Kanta dobra «jeszcze nie ma» – rzeczywistość jako taka nie jest ani dobra, ani zła. To dopiero działanie człowieka nadaje światu wartość: dobro może zaistnieć w wyniku odpowiedniej aktywności człowieka lub może się na świecie nigdy nie pojawić, jeżeli takiej aktywności braknie. Istota dobra tkwi zatem we wnętrzu człowieka – źródłowe dobro to

³⁰

Hannah Arendt, *Eichmann w Jerozolimie*, s. 163–164.

³¹Tadeusz Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 373.

«dobra wola», czyli odpowiednio ukształtowana struktura człowieka jako istoty rozumnej³².

Sumienie jest więc władzą ustanawiania prawa moralnego, wyrazem autonomii człowieka. Bezpośrednim skutkiem tego jest przekonanie Kanta, że sumienie nie może się mylić. „Jeśli ktoś ma świadomość, że działał zgodnie z sumieniem, to nie można mu zarzucić winy”³³.

Koncepcja Kanta mówiąca, iż jedynym wyznacznikiem moralności jest czystość woli, oznacza przyjęcie postawy całkowicie niepolitycznej.

„Dobra wola nie jest dobra ze względu na swe dzieła i skutki ani ze względu na swą zdatność do osiągnięcia jakiegoś zamierzonego celu, lecz jedynie przez chcenie, tj. sama w sobie”³⁴.

Prowadzi to do przekonania, iż podejmując decyzje, nie musimy, a wręcz nie powinniśmy liczyć się z jej skutkami, realizacja lub nie przedmiotowego dobra nie ma wpływu na moralną ocenę czynu, więc dopuszcza cudzą krzywdę. „Przesłanką, która uzasadnia takie stanowisko, jest śmiertelnie poważne potraktowanie faktu, że człowiek dysponuje władzą rozumu”³⁵. Oznacza to, iż „Posłuszeństwo okazać można tylko takiemu prawu, które istnieje za naszym rozumnym przyzwoleniem”³⁶. A więc na gruncie koncepcji Kanta nie istnieje kategoria prawa stanowionego, z którym się nie zgadzamy, lecz któremu w imię zachowania pokoju społecznego jesteśmy posłuszni. Ten buntowniczy, a nawet anarchistyczny aspekt filozofii Kanta jest właściwie nie do uniknięcia. Zgodnie z jego teorią musimy wybierać między dwiema skrajnościami: albo, jak chciał sam Kant, podporządkować bez reszty nasze działania w sferze publicznej sztywnym regułom moralnym (co w praktyce

³² Aleksander Bobko, *Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Uniwersytet Rzeszowski, Kraków-Rzeszów 2007, s. 142–143.

³³ Zdzisław Krasnodebski, *Przemiany sumienia*, „Znak” 1996, nr 494 (7), s. 6.

³⁴ Immanuel Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 394, przeł. M. Wartenberg, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 12.

³⁵ Aleksander Bobko, *Myślenie wobec zła*, s. 144.

³⁶ Immanuel Kant, *Metafizyka moralności*, 314, przeł. E. Nowak, PWN, Warszawa 2005, s. 155.

„[...] wolność daje się raczej wyjaśnić następująco: jest ona uprawnieniem, by nie podlegać żadnym zewnętrznym prawom, oprócz tych, na które mógłbym wyrazić zgodę” (Immanuel Kant *Do wiecznego pokoju*, 350, w: tenże, *O porzekadle: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce. Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny*, przeł. M. Żelazny, s. 57).

oznacza koniec polityki)³⁷ lub też uznać, że skoro już musimy uprawiać politykę, to z natury swojej nie może ona w żaden sposób krępować się wskazówkami moralnymi. Kompromis jest niemożliwy, gdyż wszelka próba wypośrodkowania między tymi stanowiskami jest odrzuceniem moralności w polityce, a więc opowiedzeniem się po stronie stanowiska drugiego.

Moralność bez polityki czy polityka bez moralności?

„W prawdziwej polityce nie można zatem uczynić ani jednego kroku, nie złożywszy uprzednio hołdu moralności i chociaż polityka sama w sobie jest trudną sztuką, to jednak pogodzenie jej z moralnością żadną sztuką nie jest, moralność rozcina bowiem węzeł, którego polityka rozwiązać nie potrafi, o ile obydwie pozostają we wzajemnej sprzeczności [...]. Nie ma tu kompromisu”³⁸.

W intencjach Kanta oznaczać to miało całkowite podporządkowanie wszelkiego ludzkiego postępowania zasadom moralnym. W praktyce jednak – z czego Kant w pełni zdawał sobie sprawę – oznacza zgodę na ludzką krzywdę, nie tylko na własne, lecz również cudze cierpienia: „[...] prawdziwe męstwo (zgodnie z zasadą: *tu ne cede malis, sed contra audenter ito* [Ty złemu nie ustępuj, lecz przeciw idź śmiało – S.G.] polega w niniejszym przypadku nie tyle na twardym postanowieniu przeciwstawienia się nieszczęściom i ofiarom, jakie w danym wypadku należy wziąć na siebie, lecz na tym, by śmiało spojrzeć w oczy [...] złej zasadzie”³⁹.

Męstwo polega na śmiałym wzięciu na siebie odpowiedzialności za cudze cierpienia: „Była to w istocie, jak skwitował to niegdyś Heine, postawa godna filozoficznego Robespierre'a”⁴⁰.

Konsekwencje takiego podejścia w polityce mogą być po prostu groźne. Podobnie jak u Lutra żądanie, byśmy baczyl tylko na wiarę, nie na uczynki, w swoich konsekwencjach może prowadzić do przekonania, iż w sprawach świeckich władza ma prawa absolutne⁴¹, tak u Kanta twierdzenie, iż moralność jest czymś zewnętrznym względem polityki, jakimś ciałem obcym, które ma nad nią panować, prowadzi do uznania, iż polityka sama z własnej natury nie ma z moralnością nic

³⁷ Por. Edgar F. Carritt, *Morals and Politics, Theories of Their Relation, From Hobbes and Spinoza to Marx ad Bosanquet*, Oxford University Press, Oxford 1935, s. 81.

³⁸ Immanuel Kant, *Do wiecznego pokoju. Dodatek I*, 380, s. 89.

³⁹ Tamże, s. 88.

⁴⁰ Wojciech Bucher, *Kant – państwo i prawo*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1996, s. 187.

⁴¹ Zob. Alasdair MacIntyre, *Krótką historią etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, przeł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1995, s. 167–174.

wspólnego. Wszelki związek między tymi dziedzinami ma charakter arbitralny. Od moralności niemającej względu dla żadnych argumentów politycznych jest tylko krok do polityki, która odrzuca wszelką argumentację moralną.

„W istocie stanowisko, które powiada, że liczą się tylko motywy moralne, jest moralnie absurdalne”⁴² w tym sensie, że zwalniając politykę z wymogów osiągnięcia pożądanego rezultatu, *de facto* stanowi zgodę na cudzą krzywdę. W swoich konsekwencjach ma ono również charakter całkowicie niepolityczny, a właściwie antypolityczny, gdyż oznacza, że polityka ma odrzucić cele polityczne („dobrobyt i szczęście każdego pojedynczego państwa”⁴³). Co więcej, jasne jest, iż nie jest możliwe prowadzenie polityki, nie odwołując się do kategorii skutków i nie biorąc pod uwagę następstw naszego działania. Prowadzić to może do wniosku, że wszelka polityka musi być polityką niemoralną. Wybór zatem, przed którym staje każdy zwolennik Kanta (choć wbrew jego oczywistym intencjom), brzmi: albo autonomia i moralność, albo skuteczność i polityka. Przykładem takiego podejścia jest Weberowskie rozróżnienie między etyką przekonania a etyką odpowiedzialności⁴⁴:

„Stąd alternatywa: albo bezwzględna *Realpolitik*, albo całkowite odrzucenie środków politycznych: albo bezwzględny polityk, albo obcy światu święty, wirtuoz miłości – Bismarck albo Tołstoj. W gruncie rzeczy ani jedna, ani druga etyka nie są specjalnie «etyczne», obie sankcjonują okrucieństwo wobec innych, obie pozwalają wznieść się poza zasady przyzwoitości, zwykłą codzienną moralność i *comon sense*”⁴⁵.

Jednym z donioślejszych problemów, przed którymi stoi filozofia polityczna, jest rozstrzygnięcie, czy rzeczywiście nie ma innego wyboru. W tradycji europejskiej możemy znaleźć przynajmniej trzy próby rozwiązania tego dylematu: *liberum veto*, nieposłuszeństwo obywatelskie i sprzeciw sumienia.

Przed ich omówieniem należy jednak zastanowić się nad zagadnieniem, czy w ogóle jest możliwa polityczna organizacja wspólnoty, opierająca się na zasadzie całkowitej autonomii jednostki. Niewątpliwie byłaby to społeczność bez jakichkolwiek zobowiązań zewnętrznych, jednak „jeśli nie mamy obowiązku być posłuszni bez wyrażenia na to zgody w każdym poszczególnym przypadku, to właściwie nie ma żadnego obowiązku posłuszeństwa”⁴⁶. Normy społeczne, które obowiązują tylko i wyłącznie wtedy, gdy są dla nas wygodne, przestają być

⁴² Zdzisław Krasnodębski, M. Weber, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999, s. 88.

⁴³ Immanuel Kant, *Do wiecznego pokoju. Dodatek I*, 379, s. 88.

⁴⁴ Por. Zdzisław Krasnodębski, *Upadek idei postępu*, PWN, Warszawa 1991, s. 123–151.

⁴⁵ Tenże, *M. Weber*, s. 88.

⁴⁶ Glenn Tinder, *Myslenie polityczne. Odwieczne pytania*, przeł. A. Dziurdzik, PWN, Warszawa 2003, s. 127.

normami. W porządku politycznym oznacza to przyjęcie zasady znanej w tradycji polskiej pod nazwą *liberum veto*, które – jak będę się starał wykazać – stanowi polityczne *reductio ad absurdum* Kantowskiej koncepcji autonomii człowieka. Choć oczywiście sama zasada *liberum veto* funkcjonująca w Polsce w wiekach XVII i XVIII nie mogła powstać jako odpowiedź na koncepcję Kanta.

Liberum veto

W wypadku uznania – za Kantem – iż niemoralne jest podporządkowanie się prawu, o którego słuszności nie ma się wewnętrznego przekonania, *liberum veto* (czyli zasada, iż każdy obywatel może nie dopuścić do uchwalenia jakiegokolwiek prawa, powołując się jedynie na swoją własną wolę) jawi się jako w pełni konsekwentna reguła życia politycznego.

Liberum veto ma złą sławę, zwłaszcza w Polsce, gdzie było jednym z przejawów i przyczyn rozkładu państwowości Pierwszej Rzeczypospolitej, niemniej jednak było ono zapewne utopijną⁴⁷, ale jednak liberalną zasadą. Z liberalizmem dzieli jego podstawowe idee: nieufność do wszelkiej władzy, nacisk na prawa jednostki oraz ideę umowy społecznej jako źródła prawa.

Tylko wymóg całkowitej jednomyślności przy stanowieniu prawa może dać gwarancję, że naciski nie tylko władzy i prawa, ale też opinii większości nie zmienią się w dyktat uniemożliwiający autonomię sumienia jednostki. Najślynniejszy z apologetów *liberum veto*, Andrzej Maksymilian Fredro, formułował tę myśl wprost:

„I po to, żeby nie liczyła się nie cnota, roztropność i rozum, lecz tylko ilość głosów? Po to, żeby przewagą zyskiwał popierany przez stronnictwo nad niezamożnym a cnotliwym, głupiec nad roztroptym, zepsuty nad uczciwym?”⁴⁸

Ponadto prawo *veta* miało wymuszać konsensus:

„Uczy obywateli rozumieć, że muszą z własnej woli rezygnować z części swych partykularnych interesów, gdyż tylko taka dobrowolna ofiara

⁴⁷ Jak wszystkie utopie, zasada *liberum veto* była zapewne konsekwentna i teoretycznie spójna. Niemniej próba jej praktycznej realizacji, przyznając niezwykle wysoką i niczym niekontrolowaną rolę decyzjom jednostki, doprowadziła jedynie do warcholstwa i realizacji prywatnych interesów kosztem ogółu.

⁴⁸ Andrzej Maksymilian Fredro, *W obronie liberum veto*, przeł. F. Wujtewicz, w: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, wybrał, oprac. wstępem i przypisami opatrzył Z. Ogonowski, PWN, Warszawa 1979, s. 304 [wyd. 1 – 1660].

zapewnia trwanie ciała państwowemu. Jest także weto jakby szkołą wolności i patriotyzmu ogólnopaństwowego: albowiem obywatele do tych koncesji, częstokroć dla nich bolesnych, przywodzeni są nie przy pomocy siły, nie ze strachu przed władzą absolutnego monarchy, ale zmusza ich do tego rozsądek: posłuszni są z własnej woli przymusowi sytuacji"⁴⁹.

Pozornie taki sam skutek można by osiągnąć poprzez głosowanie systemem większościowym, ale w takim wypadku przegłosowana mniejszość czułaby się przymuszona do respektowania prawa, a *liberum veto* miało sprawić, że sama podejmuje najważniejsze decyzje. Veto ma więc – w teorii – te same zalety, które ma zasada większości, pozwala jednak unikać jej negatywnych konsekwencji. *Liberum veto* jest spełnieniem w stopniu absolutnym autonomii obywatelskiej, gdyż tylko ono może zagwarantować całkowitą dobrowolność podporządkowania się nie tylko konkretnej normie prawnej, ale też samej zasadzie uspołecznienia.

Jednym z fundamentów myśli liberalnej jest przekonanie, że zawarcie umowy społecznej – wejście człowieka w stan uspołecznienia – nie powoduje utraty jego autonomii, nie staje się on poddanym, rezygnując z wolności (choć jednak traci niektóre jej atrybuty, przysługujące mu w stanie natury). Problem, przed którym stanęli wszyscy teoretycy umowy społecznej, polega na odpowiedzi na pytanie, dlaczego ma ona obowiązywać teraz, mimo że zawarta była dawno temu; dlaczego podlegają jej ludzie, którzy nigdy jej nie zawierali.

Locke przyznaje, że nikt „nie może przez umowę zobowiązywać [...] własnych dzieci”⁵⁰. Podobnie pisze Rousseau: „choćby każdy mógł oddać swą własną osobę na rzecz drugiego, nie można oddać dzieci: rodzą się one ludźmi i wolnymi, wolność do nich należy, nikt prócz nich samych nie może nią rozporządzać”⁵¹.

Obaj ci autorzy utrzymują jednak, że zgoda na zawartą już umowę społeczną ma charakter domniemany: każdy, kto mieszkając w swoim kraju, korzysta z praw obywatelskich, a nie porzuca go, udając się do innego kraju (lub w puszcze Ameryki, gdzie mógłby żyć w stanie natury), tym samym domyślnie potwierdza swoją zgodę na umowę, leżącą u podstaw systemu prawnego, zawartą przez swoich „przodków założycieli”. W przeciwnym przypadku stanąłby na nieracjonalnym stanowisku, że „można jednocześnie zjeść ciastko i mieć ciastko”, to znaczy jednocześnie i w równym stopniu cieszyć się pełną swobodą, jaką daje stan natury, oraz bezpieczeństwem, które niesie jego porzucenie.

⁴⁹ Zbigniew Ogonowski, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999, s. 33.

⁵⁰ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył Z. Rau, PWN, Warszawa 1992, s. 246.

⁵¹ Jan Jakub Rousseau, *O umowie społecznej*, przeł. i oprac. M. Starzewski, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1927, s. 10.

Rousseau pisze: „Gdy państwo zostało założone, zgoda polega na przebywaniu w nim”⁵². Jednak państwo musi być najpierw założone, a na jego założenie musiały wyrazić zgodę wszystkie zainteresowane jednostki:

„Istotnie gdyby nie było poprzedniej umowy, na czymże opierałby się obowiązek mniejszości, by poddać się wyborowi większości, o ile wybór nie byłby jednomyślny [...]. Samo prawo większości głosów jest urządzeniem opartym na umowie i każe przypuszczać, że raz przynajmniej istniała jednomyślność”⁵³.

Tylko odwołanie się do domniemanej jednomyślnej umowy pozwala przyjąć, że obywatel jest jednocześnie rządzącym i rządzonym, nawet jeżeli przegrawszy głosowanie, musi się podporządkować prawu, z którym się nie zgadza. To zapewne jest przyczyną, dla której Rousseau nie potępia całkowicie *liberum veto*:

„Liberum veto nie jest prawem w sobie samem wadliwym; ale jeśli tylko przekracza swe granice, staje się najniebezpieczniejszem z nadużyć; było rękojmnią wolności, jest tylko narzędziem przemocy”⁵⁴.

Kilka stron dalej pisze nawet: „to piękne prawo liberum veto”⁵⁵. Oczywiście Rousseau dodaje zaraz, że ta jednomyślność musi być tylko jednorazowa, bo gdyby jednostki utrzymały swoje prawo *vefa* również po zawarciu umowy, to „Stan natury trwałby nadal, a stowarzyszenie z konieczności stałoby się tyrańskim lub bezskutecznym”⁵⁶.

Odrzucenie prawa *veta* nie wywodzi się z zasady wolności, ale raczej ze względów praktycznych. Skoro jednak skuteczność rządu jest czymś ważniejszym niż autonomia jednostki (przeciwko czemu tak protestuje Kant), wobec tego pod znakiem zapytania staje podstawa myśli liberalnej – przekonanie, że jednostka, wchodząc w społeczeństwo, nie traci swojej autonomii, nie staje się od tej pory częścią organizmu społecznego, niemającą poza nim racji bytu. Społeczeństwo staje się nadrzędne i ważniejsze niż jednostka, przeciw temu zaś protestowali ideolodzy „złotej wolności”, przenosząc „niebezpieczną wolność nad spokojną niewolę”⁵⁷. Można by wprawdzie dowodzić, że skuteczność rządu jest jednym

⁵² Tamże, s. 119.

⁵³ Tamże, s. 15.

⁵⁴ Jan Jakub Rousseau, *Uwagi nad rządem polskim*, przeł. i oprac. M. Starzewski, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1924, s. 52.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Jan Jakub Rousseau, *O umowie społecznej*, s. 18.

⁵⁷ Por. tamże, s. 78.

z warunków zapewniających wolność jednostki, ale w tym wypadku chodziłoby o wolność pozytywną kosztem wolności negatywnej. W dalszym ciągu mielibyśmy do czynienia z przewagą społeczeństwa nad jednostką. Tymczasem w pełni konsekwentne rozumienie całkowitej autonomii jednostki musi pociągać za sobą uznanie twierdzenia, że jednostka jest równa wszystkim innym podmiotom. Z prawdziwą równością mamy do czynienia nie wtedy, gdy jednostki są sobie równe w danym społeczeństwie, ale wówczas, gdy każda z nich jest równa w swoich prawach ze społeczeństwem jako całością:

„Te same względy przysługują wzajemnie wielkim społecznościom, co i pojedynczym ludziom, jako że równy względem równego nie ma żadnego prawa”⁵⁸.

Właściwie tylko i wyłącznie *liberum veto* może dać gwarancję, że obywatel nie będzie zmuszony do posłuszeństwa prawu, którego nie popierał.

Daje zauważyć się w tym, oczywiście utopijne, założenie, że możliwe jest wejście w społeczeństwo bez uszczuplania w najmniejszym stopniu swoich praw jednostkowych. Żądanie, by jednostka dokonała wyboru, którego warunki zostały określone przez kogoś innego niż ona sama, jest ukłonem w stronę zdrowego rozsądku, lecz niewątpliwie samo w sobie jest pewnym ograniczeniem⁵⁹.

By uniknąć tych niedogodności, umowa społeczna musiałaby być zawierana ciągle. Podobnie jak Bóg w myśli Augustyna i Tomasza nie tylko powołał świat do istnienia w zamierzchłej przeszłości, ale również nieustannie swą wolą podtrzymuje go w istnieniu, dokonując *creatio continua*, tak też nie wystarczy, by obywatele (a raczej ich przodkowie) kiedyś zgodzili się na powstanie społeczeństwa. Oni muszą to robić nieustannie.

Potrzebna jest nieustanna zgoda nie tylko na funkcjonowanie poszczególnych praw określających życie społeczne, ale również na samą zasadę stanowienia społeczeństwa. Jedyną możliwą gwarancją prawną, że taka zgoda każdej zainteresowanej jednostki będzie wymagana na każdym etapie życia społecznego, jest możliwość zrywania sejmów przez jednostkę, a więc sprzeciw nie tylko wobec jakiegoś konkretnego przepisu, ale wobec całej zasady, wedle której stanowione

⁵⁸ Jan Schultz-Szulecki, *Traktat historyczno-polityczny o Polsce nigdy nie zholdowanej*, przeł. F. Wujtewicz, w: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, wybór, oprac., wstępem i przypisami opatrzył Z. Ogonowski, PWN, Warszawa 1979, s. 435.

⁵⁹ Jak pisał Tom Paine: „Każde stulecie i każda generacja muszą mieć tyle samo swobody, by działać we własnym imieniu, ile miały jej wszystkie poprzedzające stulecia i generacje” (Tom Paine, *Rights of Man*, w: *The Selected Works of tom Paine*, s. 99, cyt. za: Stanisław Filipowicz, *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 97).

jest dane prawo. Można powiedzieć, że zwolennicy *liberum veto* poważniej potraktowali problem umowy społecznej niż Hobbes czy Locke, dla których była ona raczej metaforą, a w najlepszym wypadku sprawą zamierzchłej przeszłości – dla ideologów „złotej wolności” stanowiła ona ciągle obecną rzeczywistość, gdyż była zawierana nieustannie od nowa.

W swoich wykładach paryskich tak mówił o tym Adam Mickiewicz:

„Według pojęć polskich jednostka, wchodząc jako nieodłączna cząstka w skład społeczności politycznej, nie traci swoich praw pierwiastkowych, władna jest zawsze ze społeczności wystąpić. Jest to więc wolność posunięta do najdalszego kresu. We wszystkich obradach politycznych jednostka może poświęcić swą wolność osobistą, ale ma również moc wolności tej dla siebie żądać. Pociąga to za sobą nieustanną ofiarę z wolności, podobną do ofiary, jakiej od sumienia człowieka wymaga religia. Obywatel jest podległy społeczeństwu nie dlatego, że go na listę poddanych wpisali jego przodkowie, ale dlatego, że on sam to społeczeństwo przyjmuje jako najbardziej sprawiedliwe, najpiękniejsze i najlepsze. Jednostka zachowuje prawo nie tylko społeczeństwo to opuścić, ale nawet zatrzymać je w pochodzie, jeśli widzi, że ono schodzi na błędną drogę i posłannictwa swego nie spełnia. Jest to więc, jak Panowie widzicie, zasada logiczna, bardziej nawet logiczna od tych zasad, jakie filozofowie legitymiści i demokraci przyjęli za podstawę ustroju społecznego”⁶⁰.

Jest to być może zasada logiczna i moralna, ale na pewno nie polityczna, gdyż uniemożliwia prowadzenie jakiegokolwiek aktywnej polityki:

„Stanowisko to nie jest absurdem politycznym w jednym i tylko jednym przypadku: Jeśli zakłada się, że prawdziwe są jednocześnie następujące przesłanki: że panujący układ stosunków politycznych jest lepszy niż gdzie indziej i co najmniej tak dobry, iż nie wymaga radykalnych korektur [...]. [oraz – S.G.] Że nie istnieje realne niebezpieczeństwo zniszczenia tego układu od zewnątrz, a nawet ściślej: że własne siły, jakimi układ ten dysponuje, zdolne są same zniweczyć, w razie potrzeby, wszelki idący od zewnątrz zamach na jego całość i bezpieczeństwo”⁶¹.

⁶⁰ Adam Mickiewicz, *Dziela*, t. 10, Czytelnik, Warszawa 1955, s. 66–68.

⁶¹ Zbigniew Ogonowski, *W obronie liberum veto. Nad pismami Andrzeja Maksymiliana Fredry*, „Człowiek i Światopogląd” 1975, nr 4–5, s. 87.

Niemniej jest to najbardziej konsekwentna polityczna operacjonalizacja kantowskiego przekonania, iż bezwzględnie należy zawsze dawać pierwszeństwo moralności przed polityką.

Bezpośrednim następstwem takiego podejścia jest traktowanie państwa jako wspólnoty o charakterze *societas domestica*, a nie do *societas civilis*. Innymi słowy, obowiązki wobec wspólnoty mają charakter prywatnego zobowiązania moralnego, a nie obowiązku prawnego, który może być egzekwowany przez państwo. Jak pisał z dumą Łukasz Opaliński: „Zajmujemy się Rzeczypospolitą, gdy nam się tak podoba. Nie zmuszani bierzemy się za obowiązki, nie składamy ich bez przyczyny choćby na rozkaz”⁶².

Jedynym uzasadnieniem *liberum veto* jest przekonanie, że uczestnictwo w życiu społeczno-politycznym (rozumiane nawet jako bycie częścią społeczeństwa) jest sprawą całkowicie dowolną, to znaczy ma charakter prywatny ze wszystkimi tego konsekwencjami.

Po pierwsze, każdy obywatel ma prawo się wycofać z umowy społecznej w dowolnym momencie i – co równie ważne – jej rozwiązanie nie może pociągać za sobą żadnych negatywnych skutków, na przykład konieczności emigracji. Należy zwrócić uwagę, że podobne postulaty wysuwa obecnie libertarianizm – Robert Nozick w swojej książce *Anarchia, państwo, utopia* przedstawił wizję państwa minimum, w którym „obywatele zachowują się jak akcjonariusze: wchodzi do danego społeczeństwa (kupując akcje), otrzymują zysk proporcjonalny do wniesionego wkładu i występują ze społeczeństwa, kiedy zechcą”⁶³.

Liberalum veto oznacza, iż wszelkie wymagania wobec obywatela mają charakter jedynie moralny, stawia to jednak ponadludzkie wymagania obywatelom. Jest to więc odwrócenie przywoływanego już rozumowania Arystotelesa, który pisał, że tylko w dobrym państwie dobry obywatel i dobry człowiek znaczy to samo. Ustrój dopuszczający *liberum veto* zakłada, iż każdy obywatel jest dobrym człowiekiem (choć bynajmniej tego mu nie ułatwia), jest więc to ustrój dla aniołów, którym jednak – jak wiadomo – żaden ustrój ani nawet państwo nie są potrzebne.

Sprzeciw (prywatnego) sumienia i nieposłuszeństwo obywatelskie

Samo pojęcie sprawiedliwości i prawa sprawiedliwego oznacza, iż możliwe jest prawo niesprawiedliwe. Pojawia się tym samym problem właściwego

⁶² Łukasz Opaliński, *Apoteoza polskiej wolności*, przeł. K. Tyszkowski, w: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, wybrał, oprac. Z. Ogonowski, PWN, Warszawa 1979, s. 204 [wyd. 1 – Gdańsk 1648].

⁶³ Justyna Miklaszewska, *Libertariańskie koncepcje wolności*, s. 39.

ustosunkowania się do niego. Przy czym – w tym wypadku – mniej istotne jest, dlaczego jakieś prawo uznalibyśmy za niesprawiedliwe, ważniejsze jest, że jest to prawo uchwalone przez legalną władzę zgodnie ze wszystkimi wymaganymi procedurami i cieszące się legitymacją społeczną.

Pojawienie się takiego prawa stawia – zdaniem Richarda Wollheima – samodzielnie myślącego demokratę w sytuacji paradoksalnej. Obywatel uznaje niesłuszność wprowadzenia takiego prawa, gdyż przeciw niemu przemawiają racje, których zasadność uznaje, lecz jednocześnie jako demokratą powinien uznać jego słuszność, gdyż zostało wprowadzone prawomocną wolą większości⁶⁴. Wielu autorów twierdzi, iż jest to paradoks pozorny, co okaże się, gdy tylko zaczniemy go traktować jako problem jedynie polityczny. Jak pisze Amy Gutman, nie ma sprzeczności między tym, że opowiadam się za rozwiązaniem politycznym, które uważam za najlepsze, lecz jednocześnie akceptuję inne, jeżeli zostało uchwalone zgodnie z prawomocnymi, demokratycznymi regułami.

„Nadal uważam, że większość się myli, wierzę jednak również, że dopóty ma ona prawo wdrażać niesłuszną politykę, dopóki nie pogwałci warunków demokracji, koniecznych do utrzymania na dłużej władzy ludu. Nie ma tu żadnego paradoksu, lecz rozróżnienie pomiędzy polityką, która zdaniem wyborcy jest słuszną ze względu na swe wewnętrzne walory, a polityką, którą jego zdaniem powinno wdrożyć demokratyczne społeczeństwo w świetle wyników zastosowania demokratycznych procedur”⁶⁵.

Paradoks Wollheima pozostaje paradoksem tylko przy przyjęciu postkantowskiej koncepcji sumienia – założenia odrębności sfer moralności i polityki, ale również, czego Kant już bynajmniej nie czyni, ich równoważności. W tej sytuacji samodzielnie myślący demokratą jest w sytuacji zapewne paradoksalnej na poziomie epistemicznym, lecz paradoks epistemiczny na poziomie moralnym jest sytuacją tragiczną, czego przykład Antygony *jest* najlepszym dowodem.

Próba uniknięcia tego paradoksu, zaproponowana między innymi przez Gutman, również zakłada oderwanie politycznych kwestii dotyczących wyboru sposobów postępowania od wszelkiej oceny o charakterze moralnym. Wprawdzie mogę uważać, że lepszy byłby podatek dziesięcioprocentowy, a jednocześnie uznać słuszność ściągania piętnastoprocentowych obciążeń, skoro taka jest wola większości, mimo że uznaję taką decyzję za błędną (choć neutralną moralnie).

⁶⁴ Zob. Richard Wollheim, *A Paradox in the Theory of Democracy*, w: *Philosophy, Politics and Society*, ed. P. Laslett, W.G. Runciman, Blackwell, Oxford 1962, s. 71–87.

⁶⁵ Amy Gutman, *Demokracja*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. RE. Goodin, P. Pettit, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 540.

— — — — —

Nie rozwiązuje to jednak problemu, co mam zrobić w sytuacji, gdy uznaję, że większość nie tyle się myli, ile popełnia zbrodnię (sankcjonując na przykład ludobójstwo czy niewolnictwo). Podporządkowanie (i uznanie słuszności takiego prawa) oznaczałoby nie tylko oportunizm i rezygnację z własnych zasad, lecz także – co ważniejsze – współuczestnictwo w niemoralnych zachowaniach.

Weber, pisząc o etyce przekonań, twierdził, że polityk musi złożyć ofiarę własnego sumienia, w tym wypadku jednak ofiarą taką musi złożyć każdy obywatel. Możliwość zachowania autonomii sumienia, lecz jedynie w rezerwacie własnej prywatności, nic tu nie zmienia, a już na pewno nie w sferze polityki.

Znaczyłoby to bowiem, że obywatel nie powinien robić tego, co uznaje za swoją powinność (wynikającą ze wskazań sumienia). Ponieważ „mój projekt filozoficzny jest projektem prywatnym, nie nadającym moim politycznym działaniom ani motywu, ani usprawiedliwienia”⁶⁶, kierowanie się w działaniu publicznym własnym światopoglądem jest – w tym ujęciu – nie do przyjęcia w społeczeństwie demokratycznym, jeżeli prowadziłoby to do działań odrzucanych przez większość obywateli. „W wypadku konfliktu pomiędzy demokracją a filozofią pierwszeństwo przypada demokracji”⁶⁷. Ktoś, kto w takiej sytuacji uporczywie dawałby pierwszeństwo własnym przekonaniom, byłby fanatykiem, a tego rodzaju światopoglądy powinny zostać „złożone na ołtarzu politycznej konieczności”⁶⁸.

Rodzi to zasadnicze pytanie o rację istnienia tak pojętego zarówno sumienia, jak i światopoglądu, jeżeli zakres ich obowiązywalności miałby zostać ograniczony do sfery czysto prywatnej. Podstawową bowiem funkcją (jeśli nie racją istnienia) naszego sumienia, jako ważnej części naszego światopoglądu, jest możliwość orientacji w otaczającym nas świecie, która jest jednocześnie podstawą naszych działań, również w sferze publicznej. Można się wręcz zastanawiać, czy zdanie: „Mój własny światopogląd nie powinien być wyznacznikiem mojego działania” nie jest wewnętrznie sprzeczne⁶⁹.

Wszystkich tych kłopotów można by uniknąć, odwołując się do klasycznej koncepcji sumienia, posługującej się kategorią dobra wspólnego. Jednak właśnie

⁶⁶ Richard Rorty, *Moralna tożsamość a prywatna ironia: przypadek Foucaulta*, „Etyka” 1993, nr 26, s. 131.

⁶⁷ Tenże, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, s. 285.

⁶⁸ Zob. tamże, s. 262.

⁶⁹ Twierdzenia takie mają znaczne reperkusje nie tylko polityczne, ale i między innymi wychowawcze (problem związków polityki i edukacji będzie omawiany w rozdziale VII). Wychowawca, jak również teoretyk wychowania, staje więc przed dylematem, w jaki sposób i czy w ogóle jest możliwe posiadanie własnych twórczych poglądów przy równoczesnym nieprzywiązywaniu do nich wagi, to znaczy niewyciąganiu z nich wniosków praktycznych. Dotyczy to również światopoglądu demokratycznego, a przecież nieodmiennie motywacją uczestnictwa w praktykach demokratycznych jest nasz prywatny światopogląd.

to przekonanie, iż jednostka może rozstrzygnąć, co jest dobre dla społeczeństwa i, co więcej, w imię tego przekonania kwestionować demokratycznie przyjęte rozwiązania, prowadzi do oskarżenia o fanatyzm i fundamentalizm. Rodzi to wiele trudności, bo w gruncie rzeczy cała europejska tradycja etyczna w sytuacji konfliktu moralnego przyznaje pierwszeństwo normom autonomicznego sumienia. Problemem pozostaje jednak sposób wyrażania i zakres takiego sprzeciwu.

Należałoby więc przeprowadzić rozróżnienie między „nieposłuszeństwem obywatelskim” a „sprzeciwem sumienia”. Różnica nie polega na tym, czy sumienie ma głos decydujący, lecz co jest przedmiotem troski: czystość zasad czy też pomysłowość całej wspólnoty, której istotnym czynnikiem jest samo trwanie – nawet ułomnego – ładu społecznego. Przenosząc to na grunt polityki; chodzi o poziom zaangażowania obywatelskiego – czy walczymy o prawo do nieczynienia zła, czy też o zmianę systemu społecznego na taki, w którym na naganne praktyki nie byłoby w ogóle miejsca.

Sprzeciw sumienia sprowadza się do odmowy uczestnictwa w jakichś legalnych (a często wręcz obowiązkowych) praktykach społecznych (na przykład służba wojskowa), gdyż są one w sprzeczności ze światopoglądem danej jednostki. Cele tego sprzeciwu ograniczają się do ochrony integralności jednostki i jej prawa do niedziałania wbrew własnym przekonaniom i zasadom moralnym. Sprzeciw sumienia domaga się jedynie uczynienia dla kogoś wyjątku od działania prawa, lecz bez intencji zmiany samego przepisu. Celem jest więc ochrona jednostki – własnego sumienia – przed zbrukaniem czynem niegodnym, ale nie ochrona całej społeczności. Jak mówił Sokrates podczas swojej obrony: „[...] ażeby niczego nieuczciwego ani bezbożnego nie zrobić, na tym mi tylko zależy i koniec”⁷⁰. Zakłada to pierwszeństwo sumienia przed normami społecznymi: „[...] ja was, obywatele, kocham całym sercem, ale posłucham boga raczej aniżeli was”⁷¹. W swoich intencjach jest to więc postawa całkowicie prywatna, a dokładniej mówiąc, jest to próba obrony prywatności przed naciskami sfery publicznej, jest żądaniem publicznego uznania dla prywatności. A więc prywatność tej postawy jest jedynie postulowana, gdyż jej bezpośrednie następstwa mają charakter polityczny. W tej sytuacji, jak zauważył Werner Jaeger: „Starcie Sokratesa z państwem okazuje się [...] bynajmniej nie dziełem przypadku, lecz nieuniknionej konieczności”⁷².

Podobnie jak w wypadku *liberum veto*, mamy do czynienia z pewnym nałożeniem na siebie dwóch stref: prywatnej i publicznej. *Liberalne veto* i sprzeciw

⁷⁰ Platon, *Obrona Sokratesa*, 32d, przeł. W. Witwicki, w: *Platon, Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Krito, Fedon*, s. 272.

⁷¹ Tamże, 29d, s. 267.

⁷² Werner Jaeger, *Paideia*, t. 2, przeł. M. Plezia, PAX, Warszawa 1964, s. 204–205.

sumienia wywodzą się z bezpośredniego nakładania na płaszczyznę publiczną subiektywnych i zupełnie prywatnych wskazówek sumienia⁷². Tymczasem:

„Rady sumienia nie tylko nie mają charakteru politycznego, ale są zawsze wyrażane w stwierdzeniach czysto subiektywnych. [...]”

Na rynku los sumienia nie różni się wiele od losu prawdy filozofa: staje się ono opinią, niemożliwą do odróżnienia od innych opinii. A siła opinii nie zależy od sumienia, lecz od liczebności tych, którzy ją wyznają⁷³.

Gdyby w momencie złamania prawa można było odwoływać się jedynie do własnego sumienia (jego pewności i niezłomności naszych przekonań), niewątpliwie w najlepszej sytuacji byłiby fanatycy, nieznający żadnych wahań ani rozterek sumienia. Co więcej, nie można by wskazać, na czym właściwie polegałaby moralna wyższość na przykład abolicjonistów nad zwolennikami niewolnictwa, biorąc pod uwagę, że byli oni również przekonani o słuszności swoich poglądów i w ich obronie gotowi byli nieraz do wielkich poświęceń. Dylemat ten jest nierozstrzygalny, dopóki uznajemy, iż sady sumienia są jedynie ekspresją naszych czysto subiektywnych preferencji. Sprzeciw sumienia nie może więc być traktowany jako zasada polityczna, może być, co najwyżej, tolerowany jako wyjątek od takich zasad w imię spokoju społecznego.

W przeciwieństwie do sprzeciwu sumienia w obywatelskim nieposłuszeństwie na pierwszy plan wysuwa się aspekt wspólnotowy, można powiedzieć, że jest ono sposobem ratowania wspólnoty przed nią samą. Jest dramatyczną próbą przekonania współobywateli do zejścia z drogi, którą protestujący uznaje za całkowicie błędną (przede wszystkim w sensie moralnym):

„[...] robić masz, co ci każe państwo i ojczyzna, albo ją przekonywać, co jest właściwie sprawiedliwe [...]. A przecież my mu przedkładamy rzecz, a nie narzucamy, nigdy nie rozkazujemy w sposób ordynarny: zawsze zostawiamy jedno z dwojga: albo nas przekonaj, albo rób [...]”⁷⁴.

⁷² Oczywiście, przy założeniu, że liberum veto ma inną motywację niż zwykłe warcholstwo, trzeba zauważyć, że wspomniane subiektywizm sądów sumienia oraz brak wymogu tłumaczenia się ze swoich decyzji politycznych (inaczej nie byłoby to przecież wolne nie pozwalam) sprawiają, iż zewnętrzny obserwator nie jest w stanie przeprowadzić takiego rozróżnienia.

⁷³ Hannah Arendt, Nieposłuszeństwo obywatelskie, w: *taż*, O przemoc, Nieposłuszeństwo obywatelskie, przeł. A. Łagocka, W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 154–155, 161.

⁷⁴ Platon, Kriton, 51 b, 52a, przeł. W. Witwicki, w: Platon, Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, s. 330, 331.

sumienia wywodzą się z bezpośredniego nakładania na płaszczyznę publiczną subiektywnych i zupełnie prywatnych wskazówek sumienia⁷³. Tymczasem:

„Rady sumienia nie tylko nie mają charakteru politycznego, ale są zawsze wyrażane w stwierdzeniach czysto subiektywnych. [...]”

Na rynku los sumienia nie różni się wiele od losu prawdy filozofa: staje się ono opinią, niemożliwą do odróżnienia od innych opinii. A siła opinii nie zależy od sumienia, lecz od liczebności tych, którzy ją wyznają⁷⁴.

Gdyby w momencie złamania prawa można było odwoływać się jedynie do własnego sumienia (jego pewności i niezłomności naszych przekonań), niewątpliwie w najlepszej sytuacji byłiby fanatycy, nieznający żadnych wahań ani rozterek sumienia. Co więcej, nie można by wskazać, na czym właściwie polegałaby moralna wyższość na przykład abolicjonistów nad zwolennikami niewolnictwa, biorąc pod uwagę, że byli oni również przekonani o słuszności swoich poglądów i w ich obronie gotowi byli nieraz do wielkich poświęceń. Dylemat ten jest nierozstrzygalny, dopóki uznajemy, iż sądy sumienia są jedynie ekspresją naszych czysto subiektywnych preferencji. Sprzeciw sumienia nie może więc być traktowany jako zasada polityczna, może być, co najwyżej, tolerowany jako wyjątek od takich zasad w imię spokoju społecznego.

W przeciwieństwie do sprzeciwu sumienia w obywatelskim nieposłuszeństwie na pierwszy plan wysuwa się aspekt wspólnotowy, można powiedzieć, że jest ono sposobem ratowania wspólnoty przed nią samą. Jest dramatyczną próbą przekonania współobywateli do zejścia z drogi, którą protestujący uznaje za całkowicie błędną (przede wszystkim w sensie moralnym):

„[...] robić masz, co ci każe państwo i ojczyzna, albo ją przekonywać, co jest właściwie sprawiedliwe [...]. A przecież my mu przedkładamy rzecz, a nie narzucamy, nigdy nie rozkazujemy w sposób ordynarny; zawsze zostawiamy jedno z dwojga: albo nas przekonaj, albo rób [...]”⁷⁵.

Oczywiście, przy założeniu, że liberum veto ma inną motywację niż zwykłe warcholstwo, trzeba zauważyć, że wspomniane subiektywizm sądów sumienia oraz brak wymogu tłumaczenia się ze swoich decyzji politycznych (inaczej nie byłoby to przecież wolne nie pozwalam) sprawiają, iż zewnętrzny obserwator nie jest w stanie przeprowadzić takiego rozróżnienia.

⁷⁴ Hannah Arendt, Nieposłuszeństwo obywatelskie, w: *taż*, O przemoc. Nieposłuszeństwo obywatelskie, przeł. A. Łagocka, W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 154–155, 161.

⁷⁵ Platon, Kriton, 51b, 52a, przeł. W. Witwicki, w: *Platon, Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton, Fedon*, s. 330, 331.

Obywatelskie nieposłuszeństwo można określić jako „świadome łamanie prawa ze względu na ważny cel społeczny”⁷⁶. Podsumowując rozległą literaturę przedmiotu, Artur Szutta wskazuje na najważniejsze cechy tego zjawiska:

- „1) Akt nieposłuszeństwa wobec przepisu prawa lub nakazu władzy;
- 2) protest przeciwko niedającej się (zdaniem obywateli), tolerować niesprawiedliwości;
- 3) rodzaj apelu, próbę moralnej perswazji;
- 4) której celem jest naświetlenie powagi problemu, pokazanie, że danej niesprawiedliwości nie można ignorować i że należy doprowadzić do debaty publicznej, opartej na autentycznym dialogu; w wyniku którego niesprawiedliwe prawo zostaje zmienione;
- 5) akt publiczny:
 - a) jawny, w takim stopniu, w jakim pozwalają na to okoliczności,
 - b) skierowany do wszystkich uczestników życia publicznego,
 - c) szukający wspólnej płaszczyzny dialogu;
- 6) działania pokojowe, uciekające się jedynie do takich środków przymusu, które są z jednej strony konieczne do otwartej debaty, z drugiej zaś nie stanowią powodu do zerwania współpracy obywatelskiej”⁷⁷.

Nieposłuszeństwo obywatelskie jest więc zawsze działaniem mającym na celu dobro wspólnoty – społeczeństwa, w którym żyjemy, naprawienie pewnych jego niedostatków, mających wielkie znaczenie moralne, ale jednocześnie akceptującym samo istnienie wspólnoty. Opiera się na założeniu, że prawo, podobnie jak społeczeństwo, nie ma charakteru absolutnego – służy do realizacji pewnego dobra, a więc gdy dobro to jest zagrożone, mamy powód, a niekiedy wręcz obowiązek nieposłuszeństwa⁷⁸.

Oznacza to jednak przekraczanie prawa. Zwrot ten należy potraktować poważnie: chodzi o prawdziwe wykroczenie przeciw prawdziwemu prawu. Potrzebne są tu dwa zastrzeżenia: po pierwsze, nieposłuszeństwo obywatelskie nie jest ruchem oporu przeciw nielegalnej władzy, tym bardziej że prawa ogłaszane przez nielegalną władzę nie są (w sensie moralnym) prawem. Po drugie, nie chodzi tu o sytuację,

⁷⁶ Howard Zinn, *Disobedience and Democracy: Nine Fallacies on Law and Order*, Random House/Vintage, New York 1968, s. 39 [przet. – S.G.].

⁷⁷ Artur Szutta, *Obywatelskie nieposłuszeństwo. Próba określenia pojęcia*, w: *Od filozofii polityki do praktyki politycznej*, red. A. Szahaj, Wydawnictwo UMK, Toruń 2006.

⁷⁸ Na przykład John Rawls uważa, że nieposłuszeństwo obywatelskie jest uzasadnione, gdy zagrożona jest wolność obywateli. Zob. John Rawls, *The Justification of Civil Disobedience*, w: *Concepts in Social and Political Philosophy*, ed. R.E. Flathman, Macmillan Publishing Co., New York-London 1973, s. 228.

gdy próbujemy wyegzekwować prawa, które teoretycznie nam się przynależą, lecz których w praktyce władza nam odmawia⁷⁹. W takiej sytuacji występujemy nie przeciw prawu, lecz przeciw jego nadużyciom (a więc właściwie w jego obronie)⁸⁰.

O nieposłuszeństwie obywatelskim można mówić wówczas, gdy czujemy się w obowiązku odmówić podporządkowania się prawu, którego legalność w pełni uznajemy. Łamanie prawa jest świadectwem wielkiego znaczenia, jakie protestujący nadaje problemowi. Wprowadza to pewną gradację spraw poddawanych dyskursowi publicznemu, co wbrew pozorom może ułatwić efektywne uzyskanie konsensusu. Z kolei zgoda na karne konsekwencje tego czynu (a więc tego, że protest najbardziej uderza w protestującego⁸¹) jest wyrazem szacunku dla wspólnoty; stanowi dowód tego, że nieposłuszeństwo jest skierowane przeciw pewnym praktykom społecznym, a nie przeciw niemu samemu, i to właśnie stwarza możliwość dialogu i kompromisu politycznego. Perspektywa kary jest też pewną rękojmią, że nieposłuszeństwo obywatelskie, będące mimo wszystko bardzo niebezpiecznym narzędziem, gdyż podważa zasadę posłuszeństwa prawu⁸², nie przemieni się w liberum veto, lecz będzie ograniczone jedynie do spraw najwyższej wagi.

Zarówno liberum veto, jak i nieposłuszeństwo obywatelskie oraz sprzeciw sumienia są pewną operacjonalizacją na gruncie politycznym zasady prymatu sumienia. Zasada ta, zasadnicza z punktu widzenia jednostki, rodzi jednak pytanie: Jak ma się zachować wspólnota polityczna wobec jednostek podważających zasady przez nią wypracowane? Z trzech wymienionych sposobów przeprowadzenia prymatu sumienia dwa nie stanowią właściwie problemu teoretycznego. Zwykłe odwołanie się do zdrowego rozsądku prowadzi do całkowitego odrzucenia liberum veto jako zasady uniemożliwiającej życie społeczne, na którą nie może się zgodzić żadna, chcąca przetrwać, wspólnota polityczna. Uzasadnienie sprzeciwu sumienia też nie jest w gruncie rzeczy poważnym problemem teoretycznym, jest to akt tolerancji większości wobec przekonań pewnych jednostek. Zgoda na tego typu praktyki jest raczej sprawą zdroworozsądkowej oceny, czy liczba dopuszczonych wyjątków od ogólnych norm oraz ranga spraw, jakich dotyczą, będzie stanowiła

⁷⁹ Norman E. Bowie, Robert L. Simon, *The Individual and the Political Order an Introduction to Social and Political Philosophy*, Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey 1977, s. 186-187.

⁸⁰ W takim ujęciu nie była aktem nieposłuszeństwa obywatelskiego działalność Martina Luthera Kinga w USA w latach sześćdziesiątych ani opozycji demokratycznej w Polsce w latach siedemdziesiątych. Oba te przypadki były raczej próbą wyegzekwowania prawa lub też zjawiskiem, które Bowie i Simon nazywają *law testing* - sprawdzaniem, czy prawo naprawdę obowiązuje.

⁸¹ Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice*, Clarendon Press, Oxford 1973, s. 153.

⁸² John Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton University Press, Princeton 1979, s. 193.

zagrożenie dla bezkonfliktowego funkcjonowania społeczeństwa, i dopóki nie jest ono zagrożone, stanowi to problem tolerancji, a nie zasad ustrojowych.

Podstawowym wyzwaniem dla społeczeństw demokratycznych jest jednak problem nieposłuszeństwa obywatelskiego. Problem ten bowiem jest paradoksalny, by nie powiedzieć tragiczny – na miarę Antygony, w której zderzają się ze sobą dwie równorzędne i fundamentalne dla naszej cywilizacji zasady: poszanowania autonomii jednostki i jej wolnego sumienia oraz zasady podporządkowania się prawu. Podstawowa zasada demokracji zakłada, że żadna jednostkowa opinia nie może być traktowana jako ważniejsza od pozostałych, żadna nie może żądać dla swych przekonań jakiegoś wyjątkowego statusu. Jednostkowe interesy i opinie mogą być podstawą do roszczeń politycznych, w tym żądania zmiany prawa, które ktoś uważa za niesprawiedliwe, jednak nie mogą stanowić usprawiedliwienia dla jego łamania. Z drugiej jednak strony prawo nie może służyć do niszczenia sumień, a więc do zmuszania ludzi do popełniania czynów (lub biernego przetrwania się, jak dokonują tego inni), które uznają za moralnie odrażające.

Nieposłuszeństwo cywilne nie może więc być legalnie uznanym prawem obywatelskim, gdyż wtedy zmieniłoby się w liberum veto. Upowszechnienie nieposłuszeństwa obywatelskiego podważałoby samą zasadę posłuszeństwa prawu, a więc prowadziłoby po prostu do anarchii. Prawo nie może usprawiedliwiać łamania prawa.

Z drugiej jednak strony jego zakaz byłby uznaniem, iż żyjemy w państwie idealnym, gdzie prawo realizuje sprawiedliwość w stopniu doskonałym, a więc wszelka próba jego zmiany ma charakter niesprawiedliwy. A tam, gdzie tak nie jest (to znaczy wszędzie), byłby realizacją bezwzględnej dominacji (w tym również moralnej) większości nad mniejszą częścią obywateli.

Prowadzi to do wniosku, że uzasadnienie dla nieposłuszeństwa obywatelskiego może mieć charakter tylko moralny, a nie prawny. Odbywa się we wnętrzu prywatnego sumienia zarówno osoby protestującej, jak i funkcjonariusza egzekwującego posłuszeństwo prawu, a nie na drodze publicznej debaty, podporządkowanej procedurom demokratycznym. Sumienie obywatela przestaje tym samym pełnić rolę wyłącznie prywatną i staje się, przynajmniej czasami, czymś ważniejszym niż procedury demokratyczne. Odwracając cytowane powiedzenie Rorty'ego, można stwierdzić, że filozofia miewa pierwszeństwo przed demokracją.

PODSUMOWANIE

Nie da się rozdzielić sumienia od polityki ani też prowadzić życia społecznego wolnego od jego zasad. Twierdzenie to, często kontestowane, nabiera znaczenia

w (wcale nierzadkich) sytuacjach konfliktu pomiędzy normami społecznymi a wskazaniami własnego sumienia.

„Pokantowska” perspektywa, która dominuje we współcześnie uprawianej refleksji nad polityką, ujmuje problem autonomii sumienia w perspektywie zero-jedynkowej: fanatyzm lub oportunizm. Albo jednostka, albo społeczeństwo; albo myślenie wyłącznie w kategoriach moralnych, abstrahując od publicznych skutków, albo przejście na poziom myślenia publicznego (na przykład rozum publiczny Rawlsa), gdzie z kolei w wypadku konfliktu zawieszane zostaje prawo kierowania się własnym rozumem i rozeznaniem moralnym. Współczesny (i niewątpliwie uzasadniony) strach przed fanatyzmem powoduje, że de facto opowiada się za tą drugą opcją.

Tymczasem to, czego naprawdę potrzebujemy dla zbudowania jakiegoś złoto-środku między tymi skrajnościami, to postawa zaangażowanego obywatela, której wyrazem może być na przykład obywatelskie nieposłuszeństwo. Wymaga ona z jednej strony uznania prymatu autonomicznego sumienia nad normami społecznymi, lecz z drugiej strony domaga się również, by normą indywidualnego sumienia była „roztropna troska o dobro wspólne” (co jest, jak wiadomo, przedmakiaweliczną definicją polityki).

„Choć więc życzyć należy, aby każdy obywatel posiadał wszystkie cnoty, to jednak tylko posiadanie pewnego ich minimum jest konieczne do życia społecznego i to powinno być wymagane od każdego obywatela. Do tej konkluzji doszedł i Arystoteles, a praktyka wieków potwierdza to stanowisko: od prywatnego życia ludzi nie należy wymagać zbyt wielkiej i równej dla wszystkich doskonałości. Trzeba pogodzić się z tym, że pewne wady wciąż się będzie spotykać i tym trzeba się nie zrażać, ale stanowczo wymagać sprawiedliwości współdzielczej – tego uznania się za część całości, której wymaganiom należy się podporządkować”⁸³.

Dobro społeczności, w której żyjemy, jest jednym z elementów mających ogromną wagę podczas namysłu moralnego.

ROZDZIAŁ VI

VOX POPULI I CELE SPOŁECZNE

Kogo ustali lud, tego [...]]
Czy słuszość ma, czy nie, należy słuchać.
Sofokles, Antygona

Demokracja jest ustrojem, w którym cele działania społecznego są ustalane w drodze otwartej dyskusji publicznej, stąd jej jakość jest jednym z ważniejszych zagadnień politycznych.

Rodzi to konflikt między dwiema podstawowymi zasadami: pierwszą nadającą głosowi każdego obywatela taką samą rangę i ważność, oraz drugą, domagającą się, by większe znaczenie przykładać do zdania ludzi posiadających znaczne kompetencje w dziedzinie, która jest przedmiotem dyskusji. Otwarty pozostaje też problem oceny i ewentualnego zakwestionowania tak podjętej decyzji w sytuacji, gdy procedury demokratyczne są nie tylko źródłem decyzji politycznych, ale i ich najwyższą zasadą.

Wraz z poszerzaniem zakresu demokracji, to znaczy dopuszczaniem coraz większej liczby ludzi do współuczestnictwa w podejmowaniu ważnych decyzji państwowych, rośnie znaczenie takich zjawisk, jak populizm i demagogia (ściśle zresztą ze sobą powiązanych). Można wręcz powiedzieć, że należą one do ważniejszych wyzwań pojawiających się zarówno przed działaczami społeczno-politycznymi, jak i teoretykami uprawiającymi refleksję nad życiem społecznym. Stawiają bowiem przed nami problem: czy możliwe jest połączenie w dyskursie politycznym dwóch, wydawałoby się wykluczających się, wymogów – racjonalności oraz argumentacji, przekonującej również tych, którzy nie są w stanie pojąć skomplikowanych argumentów merytorycznych.

Termin „populizm” pojawia się niezmiernie często podczas debat politycznych, niemniej jednak częstość jego użycia, jak i różnorodność kontekstów, w jakich się pojawia, powoduje, że stał się właściwie wyprany z treści, pełniąc rolę jedynie epitetu.

„Nazwanie kogoś „populistą” oznacza chęć jego degradacji, a zwykle ma na celu jego całkowitą dyskwalifikację polityczną, etyczną i nierzadko intelektualną”¹.

Zgodnie z definicją słownikową „demagog” to:

„[...] polityk, działacz, głoszący hasła obliczone na łatwy efekt, pokłask, schlebający masom, szafujący próżnymi obietnicami, budzący nieziszczalne nadzieje, wysuwający w imieniu mas żądania nie do spełnienia”².

Charakterystyczne jest, że w języku polskim bardzo często utożsamia się demagogię z populizmem, na przykład Jerzy Szacki w niemalże identycznych słowach jak przytoczone wyżej określenie demagogii, definiuje termin „populizm”³.

Można jednak rozróżnić te pojęcia, określając populizm jako „typ polityki, której celem jest reprezentowanie interesów zwykłych ludzi”⁴ czy – bardziej ogólnie – jako „wsparcie dla preferencji zwykłych ludzi”⁵, a demagogię jako sposób uzyskiwania poparcia dla swych politycznych celów. O ile więc za kryterium podziału na demagogię i na to, co demagogia nie jest, można przyjąć używane podczas debat i wystąpień politycznych sposoby perswazji i przekonywania (stanowiące niejako aspekt formalny, styl politycznego dyskursu), o tyle populizm od niepopulizmu odróżnia to, za czyjego reprezentanta uważa się polityk. Oczywiście jest tu analogia do republikańskiego Rzymu, gdzie partia optymatów reprezentowała arystokrację, a partia popularów – lud rzymski.

Rozgraniczenie tych pojęć niewiele jednak wnosi do zrozumienia bieżącego życia politycznego, ponieważ nikt nie przyznaje się do demagogii, natomiast kolejka do reprezentowania interesów zwykłych ludzi jest zawsze bardzo długa.

¹ Paweł Kozłowski, *Populizm, w: tenże, Szukanie sensu, czyli o naszej wielkiej zmianie*, PWN, Warszawa 1995, s. 114.

² Władysław Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1990, s. 112.

³ „[...] chodzi tu o taką retorykę polityczną, która jest nastawiona na pozyskanie za wszelką cenę pokłasku tłumy i z tego powodu przesyconą ponad normę demagogicznymi frazesami oraz obietnicami nie do dotrzymania” (Jerzy Szacki, *Pytania o populizm*, „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 33, s. 5).

⁴ Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English, ed. J. Crowther, Oxford University Press, Oxford 1995, s. 867.

⁵ The Concise Oxford Dictionary of Politics, ed. I. McLean, Oxford University Press, Oxford 1997, s. 392. Dobrym przykładem traktowania populizmu w tym niedeprecjonującym znaczeniu jest praca Christophera Lascha *Bunt elit* (przeł. D. Rudziewicz, Wydawnictwo Płatan, Kraków 1997), opisująca populizm jako nurt odwołujący się do tradycji i zdrowego rozsądku, których nośnikiem są właśnie „zwykli ludzie”, a nie elity intelektualne.

Sprawę komplikuje też to, że podstawowym chwytem demagogicznym od czasów starożytnych jest przecież przedstawianie siebie jako reprezentanta „szarego obywatela”. Z kolei skuteczna troska o interes „ludu” wymaga, jak się wydaje, choćby czasem stosowania demagogii.

By uniknąć wspomnianych niejasności w rozumieniu terminu „populizm”, będę go używać w możliwie potocznym znaczeniu – jako zespół poglądów politycznych, dopuszczających stosowanie demagogii jako głównej metody politycznej⁶, polegającej – jak to określił MacIntyre – na mówieniu ludziom tego, co chcą usłyszeć, w celu zdobycia i utrzymania władzy⁷.

Nie wolno jednak mylić populizmu i demagogii z szacunkiem dla współobywateli, przejawiającym się między innymi w używaniu języka dla nich zrozumiałego. Właściwie każdy polityk w państwie demokratycznym musi odwoływać się do „szarego człowieka” i reprezentować jego interesy, dążąc do uzyskania szerokiego poparcia swojego programu – jeśli tego nie robi, szybko schodzi ze sceny politycznej. „Polityczna mównica nie jest i nie może być szkolnym pulpitem: obrady podczas zebrania i zgromadzenia nie mogą być filozoficznym seminarium”⁸. Populizm nie może być także mylony ze zwykłą ludzką głupotą, niepozwalającą rozróżnić celów realnych od niemożliwych do osiągnięcia, mimo że skutki i sposób przejawiania się głupoty i populizmu są bardzo często takie same.

Jednocześnie jednak – jak pisał Jerzy Szacki – „populizm nie jest – w żadnym razie ideologią, będąc co najwyżej «syndromem» emocji, oczekiwań i nader ogólnych przeświadczeń, które nie składają się na żaden dokładnie określony program społecznej reorganizacji”⁹. Nie będąc ideologią, może on szukać swojego ideologicznego uzasadnienia w różnych, niekiedy wręcz przeciwnych, nurtach intelektualnych.

⁶ Określenie demagogii jako metody populistycznej nie jest powszechne, niemniej występuje, na przykład: „Przeważa pogląd, że dominującą metodą przywódców populistycznych jest demagogia” (Roman Tokarczyk, Cechy konstytutywne populizmu, w: *Populizm na przełomie XX i XXI wieku. Panaceum czy pułapka dla współczesnych społeczeństw*, red. M. Marczevska-Rylko, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006, s. 24). Z kolei Jerzy Szacki pisze: „Z tego punktu widzenia «populizm» to zatem nic innego jak po prostu demagogia” (Jerzy Szacki, *Populizm a demokracja*, w: *Populizm na przełomie XX i XXI wieku*, s. 16).

⁷ Alasdair MacIntyre, *Krótką historią etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, przeł., wprowadzenie i przypisy A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 51.

⁸ Thomas L. Pangle, *Uszlachetnienie demokracji. Wyzwanie epoki postmodernistycznej*, przeł. M. Klimowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, s. 184.

⁹ Jerzy Szacki, *Pytania o populizm*, s. 5.

POPULIZMY

Można zatem wyróżnić kilka rodzajów populizmu, a właściwie różnych przyczyn uprawiania populizmu, które wynikają z odmiennych sposobów widzenia społeczeństwa jako całości, swojej w nim pozycji i relacji międzyludzkich. Związane są z nimi także różne motywy, jakimi kierują się politycy, odwołując się do demagogii. Opierając się na tych kryteriach (motywacja i obraz społeczeństwa), wyodrębnić możemy populizm właściwy – populizm sofistów – demagogów ateńskich, tak jak ich widzi Platon na przykład w *Gorgiaszu*¹⁰, populizm arystokratyczny oraz populizm postmodernistyczny.

Populizm sofistyczny

Pierwszy rodzaj populizmu jest bliski coraz powszechniejszej ocenie polityków jako osób całkowicie cynicznych, ogarniętych żądzą władzy i gotowych dla osiągnięcia tego celu zrobić, a przede wszystkim obiecać, wszystko. Polityk jest tu przedstawiany najczęściej jako:

„[...] ktoś podobny do Trazymacha – posiada najczęściej dwie zasadnicze cechy. Jego psychika jest prosta: dąży on do zdobycia tego, czego pragnie, jego pragnienia zaś nie są szczególnie wyrafinowane. Jego wyłącznym pragnieniem jest władza i przyjemności. Ale aby otrzymać to, czego pragnie, ów wilk musi przebierać się w owczą skórę umownych, konwencjonalnych wartości moralnych. Maskarada ta udać się może tylko dzięki temu, że używa on konwencjonalnego, przyjętego słownika moralności dla własnych prywatnych celów. Musi w sądach i zgromadzeniu mówić to, co ludzie chcą usłyszeć, aby sami złożyli władzę w jego ręce. Zatem arete takiego człowieka polega na nauczaniu się sztuki, techné, urabiania ludzi za pomocą retoryki. Musi najpierw wziąć ich na słuch, zanim weźmie ich za gardło”¹¹.

--

¹⁰ Chodzi tutaj tylko o wskazanie modelu pewnej postawy, dlatego nie jest istotne, czy obraz sofistów przedstawiony przez Platona odnosi się do całości tego ruchu i czy w ogóle jest prawdziwy. Zob. Ryszard Legutko, *Sofiści i demokracja*, w: *Dziedzictwo greckie we współczesnej filozofii politycznej*, red. P. Kłoczowski, Ośrodek Myśli Politycznej, Księgarnia Akademicka, Kraków 2004, s. 167–185.

¹¹ Alasdair MacIntyre, *Krótką historia etyki*, s. 51.

Z postawą tą łączy się z reguły przekonanie, iż jest ona powszechna i naturalna. Ci, którzy się do niej nie przyznają, są po prostu hipokrytami. Ludzie nie dzielą się na tych, którzy pożądamy władzy, i na tych, którzy stawiają sobie inne cele, lecz na tych, którzy potrafią po nią sięgnąć, i nieudaczników. Jak ironizował Polos w Gorgiaszu:

„A niby ty sam, Sokratesie, ty byś niby to nie wołał, żeby ci wolno było robić, co ci się podoba w państwie, raczej niż nie, i nie zazdrościłbyś, gdybyś widział, że ktoś albo zabija, kogo mu się podoba, albo zabiera majątek, albo do więzienia wtrąca”¹².

Poczucie wspólnoty natury idzie tutaj w parze z równie głębokim przekonaniem o nieuniknionej sprzeczności interesów. Jediną alternatywą jest albo być tyranem, albo podwładnym jakiegoś tyra. Retoryka i demagogia są po prostu bezkrwawą metodą zdobycia władzy i utrzymania współobywateli w posłuchu.

Trudno jednoznacznie określić częstość występowania takiej postawy, gdyż mało kto jest na tyle cyniczny, a jednocześnie szczery, by przyznać się nawet przed samym sobą do czystej żądzy władzy. Przeważnie w jakiś sposób usiłuje się przekonać także samego siebie, że chce się ją zdobyć dla dobra innych.

Populizm arystokratyczny

Następny rodzaj populizmu nazwać można, z braku lepszego terminu, „populizmem arystokratycznym”. W przeciwieństwie do poprzedniego rodzaju populizmu, przedstawiciel populizmu arystokratycznego nie wierzy w jakąkolwiek wspólność natury ze swoimi rodakami, uważa jednak, że łączy go z nimi pewien wspólny cel – pomyślność i rozwój państwa, narodu czy społeczeństwa. W ramach dążenia do tego celu każdy ma swoje, typowe tylko dla siebie, miejsce. Polityk – mąż stanu powinien przewodzić, tłum – masa powinna iść za nim¹³. Zasadnicza różnica między politykiem a resztą obywateli polega na tym, że polityk odmawia im zdolności do zrozumienia racjonalnych argumentów, a co za tym idzie – zdolności do podjęcia właściwych decyzji.

„Mamy tu więc do czynienia z taką samą odwieczną różnicą jak ta, która dzieli ludzi na głupich i mądrych. [...] Nie chodzi o to, że człowiek

Platon, Gorgiasz, 458 E, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, s. 54.

Dobrym przykładem takiego podejścia jest przywoływane po wielokroć powiedzenie hrabiego Wielopolskiego: „Wiele można zrobić dla Polaków, ale niewiele z Polakami”.

masowy jest głupi, wręcz przeciwnie jest mądrzejszy i ma większe zdolności intelektualne niż jego poprzednicy w jakiegokolwiek innej epoce. Ale zdolności te do niczego mu nie służą; co więcej, niejasne poczucie, że je posiada, prowadzi jedynie do tego, że jeszcze szczelniej zamyka się w sobie, zupełnie ich nie wykorzystując. Raz na zawsze uznaje za święty zbiór komunałów, szczątków idei, przesądów czy po prostu pustych słów, które za sprawą przypadku nagromadził w swoim wnętrzu, by potem ze śmiałością, którą wytłumaczyć można tylko naiwnym prostactwem, narzucać je innym. To właśnie uznałem [...] za cechę charakterystyczną dla naszych czasów: nie to, że człowiek pospolity wierzy, iż jest jednostką nieprzeciętną, a nie pospolitą, lecz to, że żąda praw dla pospolitości czy wręcz domaga się tego, by pospolitość stała się prawem¹⁴.

Polityk uprawiający populizm arystokratyczny zgodziłby się całkowicie z tym opisem Ortegi y Gasset, uznając przy tym, że jest to stan niereformowalny: „Durnia nie sposób wyrwać z objęć własnej głupoty”¹⁵. Bezcelowe byłoby marnowanie siły i środków na próby podniesienia go na wyższy poziom. Stan taki trzeba zaakceptować i wyciągnąć wnioski, to znaczy mówić do niego językiem dlań zrozumiałym – językiem tłum. odwołującym się nie do racjonalnych argumentów, lecz do emocji, namiętności, stereotypów i uprzedzeń. Rezygnacja z języka racjonalnego w kontaktach z „masami” nie oznacza rezygnacji z języka racjonalnego w ogóle, lecz jedynie ograniczenie jego zakresu do roli języka „wewnętrznego”, służącego do formułowania celów na własny użytek i – ewentualnie – porozumiewania się jedynie w kregu wtajemniczonych. Ponieważ nie ma jednego uniwersalnego języka, z każdym trzeba porozumiewać się językiem skrojonym na miarę jego możliwości. Stąd językiem „wewnętrznym” arystokratycznego populisty jest logika, językiem „zewnętrznym” demagogia i retoryka. W dalszym ciągu są one jednak ściśle zhierarchizowane – język „wewnętrzny” jest lepszy, gdyż może służyć do prawdziwego opisania rzeczywistości, drugi język służy tylko do „schlebiania gustom motłochu”. Analogicznie do sytuacji opisanej przez Orwella w książce 1984 polityk populistą, nawet jeśli posługuje się drugim językiem w kontaktach międzyludzkich, musi myśleć cały czas za pomocą pierwszego. Celem kontaktów politycznych nie jest włączenie jak największej liczby ludzi w działalność obywatelską, przeciwnie – celem jest wyłączenie ich poza nawias życia publicznego, przy zachowaniu pozorów uczestnictwa. Demokracja jest tu raczej zawadą przy realizowaniu prawdziwie ważnych celów społecznych.

¹⁴ José Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, PWN, Warszawa 1982, s. 78–79.

¹⁵ Tamże.

gdyż dopuszcza do współrzędzenia ludzi, którzy nie są w stanie pojąć celów i zasad życia społecznego. Populizm jest zatem metodą na policie demokracji jej własną bronią i na niezauważalne przywrócenie arystokratycznego status quo. W pewnym sensie jest to racjonalne rozwiązanie problemu barbarzyńców, którym przyznano prawa obywatelskie. Oczywiście pod warunkiem, że to arystokracie przyznane zostanie prawo wskazania (zdecydowania), kto jest barbarzyńcą.

Populizm postmodernistyczny

W populizmie trzeciego rodzaju polityk nie poczuwa się ani do żadnej wspólnej natury z innymi ludźmi, ani też do jakiegokolwiek naturalnej wspólnoty interesów. Z kolei charakterystyczne dla postmodernizmu przekonanie o braku jakichkolwiek stałych punktów odniesienia powoduje, że to, co jest przeciwnieństwem populizmu – racjonalny dyskurs posługujący się logiką jako zasadniczym środkiem perswazji – traci po prostu sens. W przytoczonym w rozdziale trzecim fragmencie Rorty mówi wprost, że logika i retoryka mają taką samą wartość i można je oceniać tylko jako środki perswazji.

Kategoria prawdy traci w tym kontekście sens nie tylko teoretyczny, ale też użyteczność praktyczną:

„Teorie lingwistyczne, dziś tak bardzo wpływowe w humanistyce, w ich zafascynowaniu wieloznacznością czy nieprecyzyznością języka, przepagują tereny leżące pośrodku między nihilistycznym sceptycyzmem a naiwną ufnością. Rzecznicy takich teorii przyjęli fałszywy standard bezstronnego obiektywizmu, superkartezjański pogląd, iż język winien być «doskonale przezroczystym medium, które oddaje świat naszych myśli bez ich uszczerbku lub wieloznacznością a następnie doszli oni do wniosku, że ponieważ język nie zdoła sprostać takim wymogom, to nie może w żadnym wypadku rościć sobie tytułu do oddawania prawdy. I to właśnie jest celna krytyka cynizmu, który odmawia dostrzeżenia różnicy między ideami a propagandą, argumentacją i bronią ideologiczną»¹⁶.

Przyjęcie takiego stanowiska może mieć dwojakie – pozornie sprzeczne ze sobą – skutki. Pierwszy – to przekonanie, że jeżeli nie ma różnicy między argumentacją a demagogią, to nie nas nie skłania do używania racjonalnej argumentacji w sytuacji, gdy demagogię uznamy za metodę skuteczniejszą.

¹⁶ Christopher Lasch, *Bunt elit*, s. 183–18–1.

Drugim, nawet może istotniejszym dla życia społecznego skutkiem – wynikającym z odrzucenia poznawczego kryterium prawdy – jest uznanie, że polityk nie musi posiadać własnego zdania. Demokracja to rządy ludu, rządy większości, polityk ma być jej przedstawicielem, reprezentantem jej interesów. Nie może „pociągać za sobą mas, przedstawiając im wizję nowej przyszłości”, lecz wręcz przeciwnie – nie powinien mówić, ale słuchać, a jeżeli już mówi, to w łatwej i przystępnej formie powinien zbierać to, co już usłyszał od „ludu”. Polityk w tym ujęciu będzie rozumiał swoją rolę nie jako „męža stanu”, ale raczej jako fachowca do wynajęcia, najemnika, który gotów jest profesjonalnie wykonywać wszystkie zlecenia pracodawcy (czyli w tym wypadku opinii publicznej), i któremu zupełnie nie przeszkadza na przykład to, że pracodawca nieustannie zmienia zdanie, co uniemożliwia dokończenie jakichkolwiek długoterminowych zadań. Należy podkreślić, że tym samym przestaje postrzegać samego siebie jako obywatela na równych prawach zabierającego – dla dobra polis – głos w sprawach publicznych.

Zjawisko to oczywiście nie jest nowe, już pięćdziesiąt lat temu Hannah Arendt pisała o czasach jeszcze odleglejszych:

„Podczas gdy typowy błąd naszej epoki polega na wyobrażaniu sobie, że za pomocą propagandy można osiągnąć wszystko, i że ludziom można wszystko wmówić, jeśli robi się to dostatecznie głośno i sprytnie, to w tamtych czasach wierzono powszechnie, że «głos ludu jest głosem Boga» i że, jak to pogardliwie wyraził Clemenceau, zadaniem przywódcy jest umiejętnie postępować za tym głosem. W obu poglądach tkwi ten sam zasadniczy błąd, polegający na traktowaniu motłochu jak czegoś identycznego z ludem, a nie jako jego karykatury”¹⁷.

Oczywiście pogardliwy ton, jaki przebija z wypowiedzi Arendt, jest nie do przyjęcia dla postmodernisty, negującego podział na kulturę wyższą i niższą, kulturalną elitę i motłoch. Jednak dla przeciwników postmodernizmu tak pojęty populizm może być po prostu „zachęceniem wszystkich do odrzucenia niewygodnej maski hipokryzji i do jawnego przyjęcia standardów motłochu”¹⁸.

Typ populizmu opierający się na postmodernizmie w specyficzny sposób łączy ze sobą oba przeciwstawiane przez Arendt stanowiska. Z jednej strony brak jakichkolwiek stałych punktów odniesienia (pamiętać trzeba, że według Rorty'ego

¹⁷ Hannah Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1993, s. 144.

¹⁸ Tamże, s. 384.

nawet potrzeba posiadania takowych powinna podlegać leczeniu¹⁹⁾ sprawia, że polityk nie musi mieć własnego zdania, a więc może z czystym sumieniem płynąć na fali opinii publicznej, ale z drugiej strony nie ma jednak żadnego obowiązku robienia tego. Zatarcie różnicy między propagandą a merytoryczną argumentacją sprawia, że można używać ich wymiennie. A więc mówienie ludziom nie tego, co jest prawdziwe, lecz tego, co chcą usłyszeć, stawianie głosu opinii publicznej przed prawdą, staje się cnotą.

Przy obecnym stanie techniki, bardzo rozwiniętym aparacie badania opinii publicznej, po raz pierwszy jest naprawdę możliwe prawie natychmiastowe poznanie owego głosu ludu. Gdy politycy uznają, że ich obowiązkiem jest natychmiastowa reakcja, i to nie reakcja w formie wyjaśnienia i uzasadnienia swych działań, ale raczej w formie ich korekty, utrudnia to prowadzenie konsekwentnej i ciągłej polityki. Stanowisko takie wynika z przekonania, że sondaże – jako odzwierciedlenie vox populi – mają wyznaczać nie tylko sposób, ale i kierunek przyszłych działań. Wzrastające znaczenie wyników badań opinii publicznej przesuwają proces podejmowania decyzji politycznych w stronę demokracji bezpośredniej, czy raczej „permanentnie referendalnej”. Przy czym trzeba nieustannie mieć na uwadze, że te wyniki nie są opinią publiczną, lecz jedynie jakąś jej interpretacją, a nawet trudno je traktować jak rzeczywistą opinię ludu: „Sondaże nie są narzędziem w władzy ludu – instrumentem pozwalającym na artykulację vox populi – są jedynie wyrazem władzy mediów nad ludem”²⁰.

Od czasów ateńskich wiadomo, że odwoływanie się do głosu zgromadzenia wchodzi do stałego repertuaru chwytów demagogicznych. Skutkiem tego jest zawsze zastąpienie argumentacji retoryką, a myślenia emocjami. W takiej sytuacji na dalszy plan schodzi problem zgodności podjętych uchwał z powszechnym prawem, konsekwencji, spodziewanych skutków i poczucia rzeczywistości, a na pierwszy plan wybija się myślenie życzeniowe i stereotypy. Arystoteles opisywał ten mechanizm w swojej *Polityce*:

„[...] panem jest lud, a nie prawo. [...] Bywa to wówczas, gdy rolę rozstrzygającą grają każdorazowe uchwały, a nie prawo. Że tak się dzieje, to wina demagogów. [...] Oni to zwracając się ze wszystkim do ludu powodują, że rządzą uchwały, nie prawa. Zdarza się też, że dochodzą sami do potęgi, ponieważ lud o wszystkim stanowi, a oni o zdaniu ludu wobec tego, że tłum słucha ich. Ponadto ci, co podnoszą oskarżenia

¹⁹ Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996, s. 75.

²⁰ Giovanni Sartori, *Homo videns. Telewizja i postmyślenie*, przeł. J. Uszyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 44.

przeciwko urzędnikom, wołają, że lud ich sądzić powinien, i lud wniosek ten ochotnie przyjmuje: w wyniku zaś wszystkie urzędy się rozprzegają. Słusznie więc, jak się zdaje, można by tu podnieść zarzut, że taka demokracja w ogóle nie jest ustrojem, bo gdzie prawa nie rządzą, tam nie ma ustroju. Prawo bowiem musi panować nad wszystkim, w poszczególnych zaś wypadkach winny rozstrzygać władze i tylko [tam – S.G.], gdzie się tak dzieje, winna być mowa o ustroju. Jeżeli więc demokracja jest jednym z ustrojów, to oczywiście taki stan rzeczy, przy którym wszystko się załatwia uchwałami, nie jest właściwie wcale demokracją, żadna bowiem uchwała nie może mieć charakteru ogólnej normy”²¹.

Tak więc populizm postmodernistyczny, wbrew swoim oczywistym intencjom, zamiast wzmacniać pozycję ludu, wyraźnie ją osłabia, czyli podobnie jak w poprzednio wymienionych odmianach populizmu²².

Oczywiście należy cały czas pamiętać, że „wyróżnić nie znaczy rozdzielić”, a więc wszystkie wskazane tu typy populizmów są jedynie konstruktami teoretycznymi, a w rzeczywistości mamy do czynienia z mnogością wariantów pośrednich. Dodatkowym utrudnieniem analizy tego zjawiska jest to, że ludzie przeważnie nie zastanawiają się nad motywami swoich działań, a nawet nie są – w znacznej mierze – ich świadomi (a jeśli nawet są, to w wypadku polityków – przeważnie skrzętnie je ukrywają). Stąd bardzo trudno jest postępowanie i poglądy konkretnego człowieka przypisać do jakiegoś z wymienionych rodzajów populizmu. Sprawę komplikuje dodatkowo to, że demagogia łączyć się może ze zjawiskiem, które wydaje się zaprzeczeniem populizmu, a mianowicie z technokracją.

TECHNOKRACJA

Rosnący lawinowo proces komplikacji współczesnego świata nakazuje zwrócić baczniejszą uwagę na zjawisko „populizmu arystokratycznego”, choć elitarność i ekskluzywizm tego stanowiska nie bierze się obecnie z pochodzenia elit, lecz

²¹ Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, w: *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa 2001, s. 113–114.

²² Por. Stanisław Gałkowski, *Sofiści, postmodernizm i polityka*, w: *Dziedzictwo greckie we współczesnej filozofii politycznej*, red. P. Kłoczowski, Ośrodek Myśli Politycznej, Księgarnia Akademicka, Kraków 2004, s. 187–205.

z wyjątkowości kompetencji. Arystokracja współczesnego świata stają się niewątpliwie technokraci.

Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że już samo połączenie terminów „technokracja” i „demagogia” jest *contradictio in adiecto* – sztucznym połączeniem dwóch wzajemnie wykluczających się pojęć. Technokracja i technika powszechnie kojarzą się z precyzją rozumowania, ścisłością i konsekwentnym poszukiwaniem najlepszego rozwiązania ściśle określonego problemu. Demagogia zaś wiązana jest z mglistym i celowo nieprecyzyjnym obiecywaniem gruszek na wierzbie. Pozornie trudno o większą rozbieżność, jednak – jak będę starał się pokazać – demagogia stanowi nie tylko jedną z możliwych, ale jest nawet najbardziej prawdopodobną konsekwencją technokracji. Stanowi tym samym realne zagrożenie dla współczesnego życia politycznego.

Globalizacja i wszystkie związane z nią mechanizmy unifikujące, a jednocześnie zwiększające nieustannie – i tak już niemały – poziom komplikacji procesów społecznych i politycznych, powodują w pewnym sensie naturalną skłonność do oddania władzy tym, którzy są w stanie ten chaos ogarnąć i uporządkować. Tym, którym zawdzięczamy wysoki poziom naszej cywilizacji – uczonym i technikom. Wobec kryzysu wszelkich ideologii oraz odrzucenia autorytetu religii i filozofii pozostaje tylko jedna siła, której dokonania są bezsporne – technologia. Paradoksalnie nie przeszkadza w tym nawet coraz powszechniejsze przekonanie o kryzysie cywilizacji technicznej, ujawniające się chociażby w zagrożeniach ekologicznych – w końcu, jeżeli technologia jest przyczyną kryzysu, od niej też należy żądać środków naprawczych.

Łączy się z tym założenie, iż wysokie kompetencje zawodowe i intelektualne są synonimem ogólnej doskonałości (w tym moralnej) ich podmiotu. Podejście takie ma długą tradycję: „Sokratejskie utożsamienie wiedzy i cnoty odegrało ważną rolę w historii. Było podstawą Platonskiej koncepcji filozofa-władcy i tak długo trwającego w starożytności oddania dla rozumu”²³. Dzięki temu połączeniu niezwykle wysoki autorytet nauki oraz wielka skuteczność techniki przenoszą się na uznanie i autorytet ludzi, którzy zdobyli kompetencje w tych dziedzinach²⁴. To właśnie leży u podłoża idei technokracji: rządów sprawowanych – dla powszechnego szczęścia – przez mistrzów rozumu, technologii i nauki. Dzisiaj, wraz z rozwojem nauk społecznych, idea ta przybiera trochę odmienną postać, choć wciąż czerpie z tego samego platońskiego źródła. Jest nią przekonanie, że należy oddać rządy ludziom najbardziej do tego przygotowanym – biurokratom i urzędnikom.

- Glenn Tinder, *Myślenie polityczne. Odwieczne pytania*, przeł. A. Dziurdzik, PWN, Warszawa 2003, s. 165.

- „Zajmijmy się kluczowym pytaniem: Kto ma być królem? Nauka czy uczoney?” (Giovanni Sartori, *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski, D. Grinberg, PWN, Warszawa 1994, s. 535). U podłoża technokratyzmu leży właśnie brak tego rozróżnienia.

„Technokracja – koncepcja ustroju społecznego, w którym władzę sprawowałyby technicy, eksperci, organizatorzy i kierownicy produkcji”²⁵ – wywodzi się niezwykle często ze zmęczenia polityką, postrzegania jej jedynie jako jałowego sporu, prowadzonego przez niekompetentnych amatorów (będących jednocześnie fanatykami lub cynikami, myślącymi jedynie o własnej korzyści). Stąd przekonanie, że administrowanie można i powinno się „zawsze jasno oddzielić od polityki, i że jeśli się tego dokona, to nie ma takich spraw – albo jest ich bardzo niewiele – którymi zajmują się politycy, a których administracja nie załatwiłaby lepiej. [...] władza mogłaby być sprawowana znacznie lepiej przez tych, którzy rzeczywiście zajmują się sprawami państwa. «Tylko głupcy będą się spierać o najlepszą formę władzy: ta jest najlepsza tam, gdzie rządzą urzędnicy»”²⁶.

Technokracja zakłada oddanie władzy specjalistom. Rola specjalisty polega na skoncentrowaniu się na jednym obszarze wiedzy, przesianiu wszystkich dostępnych danych, wyeliminowaniu tych, które nie mają znaczenia dla rozważanego problemu, i wykorzystaniu tego, co zostało, do jego rozwiązania²⁷. W sposób oczywisty jest to najlepsze podejście przy rozwiązywaniu problemów technicznych. Jednak nie sprawdza się tam, gdy kwestia wydajności nie jest najważniejsza, a rola techniki maleje, na przykład w życiu rodzinnym, edukacji czy szerzej – w relacjach międzyludzkich. Kiedy jednak mamy do czynienia z wyborami światopoglądowymi lub gdy wymagania skuteczności wchodzą w konflikt z już uznanymi wartościami, technokracja staje się niebezpieczna, gdyż przedkłada kryteria obowiązujące w technice (to znaczy skuteczność) ponad wszystkie inne.

„Przy normalnym stanie rzeczy przywództwo należy do rozsądku, nie do wiedzy fachowej; przywódca jest nie tyle nosicielem technicznych umiejętności, ile człowiekiem cnoty, człowiekiem doświadczenia, człowiekiem, który zna ludzi, który kocha ich i potrafi przekonać. W doskonałym porządku eksperci byliby stale podporządkowani przywódcom, którzy byliby raczej dobrymi ludźmi niż dobrymi ekspertami. Czasami jednak przywódca mógłby być zmuszony do decydowania w sprawach, w których element ludzki i techniczny są tak ściśle powiązane, że mądre orzeczenie byłoby niemożliwe bez pewnej ilości wiedzy fachowej eksperta. Z takimi przypadkami mamy coraz częściej do czynienia w społeczeństwach

²⁵ Słownik języka polskiego, red. M. Szymczak, t. 3, PWN, Warszawa 1981, s. 487.

²⁶ Bernard Crick, W obronie polityki, przeł. A. Waśkiewicz, PWN, Warszawa 2004, s. 144.

²⁷ Zob. Neil Postman, Technopol, Triumf techniki nad kulturą, przeł. A. Tanalska-Dulęba, PWN, Warszawa 1995, s. 107.

zaawansowanych technologicznie. Eksperta umieszcza się często w pozycji władzy. Nawet, gdy zachowuje rangę instrumentalną, która mu przynależy, to jego wpływ na społeczeństwo będzie wykraczał poza charakter instrumentalny. Instrument musi być lekki: na skutek technologii ekspert stał się instrumentem tak ciężkim, że często wymyka się kontroli²⁸.

Przyczyną zagrożeń, jakie niesie ze sobą technokracja, jest między innymi to, że rozwiązania techniczne nie są obojętne dla sfery wartości. Technika i nauka są „ślepe aksjologicznie”, ich rozwój rządzi się swoimi prawami, które niekoniecznie muszą prowadzić w kierunku korzystnym dla ludzkości. Co więcej, jej odkrycia, dotyczące każdego aspektu ludzkiej aktywności, nie tylko nie są neutralne dla naszego życia, ale wręcz w pewnym sensie pozostają wobec niego nadrzędne. Jak pisał Neil Postman:

„Któż mógł się spodziewać, że automobil będzie nam podpowiadał, jak mamy prowadzić swoje życie towarzyskie i seksualne? Że zmieni nasze plany w stosunku do naszych lasów i miast. Że stworzy nowe sposoby wyrażania naszej tożsamości i pozycji towarzyskiej?”²⁹

Ewentualne zapobieżenie lub przynajmniej zminimalizowanie niebezpieczeństwa dominacji myślenia technologicznego nad kulturą wymagałoby szerszego spojrzenia na całość życia społecznego, które uwzględniałoby wszystkie jego aspekty (w tym i aksjologiczne), co jest zaprzeczeniem myślenia technicznego. Technokratyzm, wywodzący się ze scjentyzmu, neguje nie tylko ważność, ale i możliwość takiego podejścia, promuje kształcenie i wychowanie zamykające człowieka w wąskiej specjalizacji, nie daje mu szerszego oglądu rzeczywistości, nie wyposaża go w kompetencje do wydawania sądów dotyczących czegoś więcej niż jego własna, wąsko pojęta specjalizacja zawodowa, a tym samym zaprzestaje kształcenia w nim kultury obywatelskiej.

Z technokratycznego punktu widzenia kultura obywatelska nie jest zresztą we współczesnych społeczeństwach potrzebna, gdyż wybory, przed którymi stoją obywatele współczesnych państw, nie polegają na wybieraniu jednej z wielu równoważnych możliwości, lecz na zrozumieniu pewnej konieczności wskazującej tylko jeden kierunek działania. Wynika to z przekonania, że tak naprawdę możliwe jest tylko jedno optimum, jedno właściwe rozwiązanie każdego problemu.

* Yves R. Simon, *Filozofia rządu demokratycznego*, przeł. R. Legutko, Wydawnictwo Arka, Kraków 1993, s. 198-199.

** Neil Postman, *Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-buinessu*, przeł. L. Niedzielski, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2002, s. 222.

jedna najlepsza wizja przyszłości. W tej sytuacji znika problem wyboru, chodzi jedynie o kompetencje pozwalające to rozwiązanie dostrzec.

Technokrata sądzi, że:

„[...] jedyną podstawą, aby uznać jakąś wizję przyszłości za konieczną do przyjęcia, za wizję obowiązującą, jest szczególna postać kompetencji merytokratycznej, mianowicie kompetencja w dziedzinie przyrodniczego oraz społecznego programowania. Polega ona na przewidywaniu głównie cząstkowych fenomenów, które jednak dadzą się razem ze sobą uzgodnić, by w efekcie końcowym złożyć się na całość świata zjawiskowego, na podstawie pozytywistycznie czy scjentyistycznie pojmowanych teorii i metod przyrodoznawstwa i nauk społecznych”³⁰.

To przekonanie daje technokracji poczucie własnej nieomyślności:

„Technika i pewność siebie są dlań ze sobą nierozzerwalnie związane, bowiem wiedza pewna to, jego zdaniem, wiedza, która nie musi poza sobą szukać gwarancji swej pewności: innymi słowy, wiedza, która nie tylko kończy się na pewności, ale i od niej zaczyna i jest pewna w każdym punkcie”³¹.

Pewność z kolei powoduje zbędność wszelkiej debaty dotyczącej tych zagadnień. Wszak „rozwiązanie zadań technicznych jest niezależne od publicznej dyskusji”³². Skoro rozwiązania technokratyczne są najlepsze (bo jedyne), co jest oczywiste dla wszystkich, którzy są w stanie je zrozumieć, dyskusja z tymi, którzy nie potrafią tego dokonać, jest całkowicie zbędna. Jedyne wybory, jakiego się oczekuje od obywateli, to przekazanie prawa podejmowania wyborów kompetentnym osobom.

Deбата demokratyczna staje się więc dla technokraty pustym rytuałem, może jej potrzebować jako sposobu legitymizacji swoich poczynań, ale sama w sobie nie ma dla niego żadnego sensu. Z jego punktu widzenia jest ona tylko stratą czasu – jeżeli jej wynikiem są wnioski „właściwe”, to znaczy te, do których on wcześniej już doszedł, lub też szkodliwym objawem głupoty – jeżeli dochodzi się w niej do konkluzji „złych”, to znaczy sprzecznych z obiektywnym wynikiem

³⁰ Joanna Kurczewska, *Technokraci i ich świat społeczny*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997, s. 18.

³¹ Michael Oakeshott, *Racjonalizm w polityce*, przeł. A. Lipszyc, w: *Wieża Babel i inne eseje*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 32.

³² Jurgen Habermas, *Technika i nauka jako „ideologia”*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Czy kryzys socjologii?*, red. J. Szarki, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 36.

analizy technologicznej. Jedynym sensem publicznej debaty zauważalnym przez technokratę jest jej funkcja edukacyjna, to, gdy podopieczni pod czujnym okiem mistrza uczą się, jak dochodzić do poprawnych wniosków. Poprawnych – należy to powtórzyć raz jeszcze – to znaczy takich, które on już wcześniej poznał i zaprobował. Taka debata nie ma oczywiście nic wspólnego z demokracją.

„[...] demokracja potrzeba jest bowiem tam, gdzie działamy w warunkach niepewności, gdzie liczymy na to, że to co rozumne dopiero wyłoni się z debaty, ścierania się racji, wspólnego wysiłku. Założeniem roboczym demokracji jest, że każdy może się pomylić, zaś patentu na właściwe rozwiązanie nie ma nikt, nawet ten, kto dysponuje jakąś ekspercką kompetencją”³³.

Tymczasem technokrata, odwołując się do autorytetu dokonań techniki i nauki, uważa, że posiadana przezeń wiedza specjalistyczna jest tożsama z wiedzą w ogóle, w tym ze „słuszością aksjologiczną”³⁴. W tej sytuacji nie ma w ogóle możliwości zakwestionowania postępowania rządu technokratycznego. Nie będzie tego robił nikt z technokratów, gdyż oni, rozumiejąc jego słuszość, nie mają powodu, by ją podważać; nie może tego zrobić też nikt inny, gdyż pozostali obywatele nie posiadają kompetencji do oceny decyzji technokratów. Co więcej, z technokratycznego punktu widzenia sam fakt ich zakwestionowania, a nawet wyrażenia odmiennej opinii, jest dowodem braku takich kompetencji i/lub braku dobrej woli. W tej sytuacji niemożliwa jest jakakolwiek kontrola społeczna nad poczynaniami władzy.

Następstwa złożenia władzy w ręce jednej grupy społecznej, bez dania pozostałej części społeczeństwa realnych narzędzi kontroli, są oczywiste. Społeczeństwo zdominowane przez myślenie technokratyczne w nieunikniony sposób będzie stało się społeczeństwem elitarystycznym, w którym jedna grupa będzie sprawować niekontrolowaną władzę nad resztą obywateli – dla ich własnego dobra, oczywiście. Nierozstrzygnięty pozostaje jednak problem, na czym to dobro miałoby polegać.

Żadne współczesne społeczeństwo nie może funkcjonować bez ekspertów w każdej dziedzinie i bez wysokiej klasy specjalistów. Przed każdym przedsięwzięciem pojawia się problem skuteczności, którą tylko oni mogą zapewnić. Często zapomina się jednak, że nie ma czegoś takiego jak „po prostu skuteczność”, lecz istnieje jedynie skuteczność w osiąganiu założonych celów. Technokracja tymczasem jest systemem „pustym” – sama z siebie nie wyłania żadnych celów społecznych.

³³ Andrzej Szahaj, *Racjonalizm, technokracja i śmierć polityki*, w: *Rozum a porządek społeczny*, red. J. Miklaszewska, Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002, s. 65.

³⁴ Zob. tamże.

Z jednej strony jest to zgodne z liberalnymi postulatami, domagającymi się neutralności państwa, z drugiej – może jednak prowadzić do przynajmniej trzech zagrożeń demokracji: możliwości kolaboracji technokratów z rządem totalitarnym, odwołania się przez tę grupę do populizmu, to znaczy bezrefleksyjnego podporządkowania się żądaniom mas społecznych, oraz – po trzecie – próby samodzielnego sprawowania rządów poprzez demagogiczne podporządkowanie sobie głosu opinii publicznej.

Technokratyzm i rządy totalitarne

Technokrata przeważnie deklaruje się jako „bezpartyjny ekspert do wynajęcia”, w apologetycznej autodefinicji oznacza to tyle, że ekspert, nie posiadając własnych przekonań politycznych (lub separując je od swojej działalności), potrafi współpracować z każdą władzą, wcielać w życie, w sposób możliwie optymalny, wszystkie wskazane przez nią cele.

Zjawisko to samo w sobie nie jest oczywiście wadą – system sprawowania rządów nie powinien samodzielnie wyznaczać celów, do których dąży społeczeństwo. Ogólne cele rządu powinny być wyznaczane w demokratycznej debacie, a następnie skutecznie wykonywane. Jednak wierność zasadom demokracji i podporządkowanie się woli większości nie znajduje uzasadnienia w światopoglądzie technokratycznym. Bezpośrednią konsekwencją tego jest, że „współpraca z każdą władzą” oznaczać może (choć nie musi) również kolaborację z władzą niedemokratyczną, a czasami wręcz totalitarną. Współpraca taka może być traktowana jako sposób na zwiększenie efektywności działania, przyspieszenia koniecznych decyzji, bez wdawania się w „czczą gadaninę”, typową dla systemów demokratycznych.

Jest faktem, że wymóg skuteczności działania i „zapanowania nad ogólnym bałaganem” wielokrotnie był pretekstem do ograniczania, a nawet likwidacji demokracji w różnych państwach i uzasadnieniem dla sprawowania rządów niedemokratycznych. Technokratyzm, rozumiany jako konieczność planowania życia społecznego przez ekspertów, bywał często przywoływany przez marksistowskich ideologów jako uzasadnienie dyktatury w państwach tak zwanego realnego socjalizmu. A planowaniu podlegać mogło wszystko. Jerzy Chłopecki pisał:

„[...] sam rozwój demokracji socjalistycznej może i powinien chyba w większym niż dotąd stopniu być przedmiotem społecznego planowania. [...] planowanie rozwoju demokracji – analogicznie jak planuje się rozwój innych dziedzin życia społecznego – może zapewnić nadażanie

rozwoju demokracji socjalistycznej za postępem osiąganym w innych dziedzinach"³⁵.

„Centralnie planowany rozwój demokracji” to wprawdzie oksymoron, niemniej przytoczony cytat stanowi dobry przykład, jak potrzeba (rzeczywista lub pozorna) planowania może stanowić usprawiedliwienie autokratycznych tendencji w polityce.

We współczesnym świecie, wraz z rozwojem demokracji, problem współpracy z reżimem totalitarnym ma jednak coraz mniejsze znaczenie. Również z tego względu, że technokrata, będąc gotowy przyjmować wskazówki od władzy odnośnie do celów, chce jednak być od niej niezależny, gdy chodzi o dobór środków koniecznych do ich osiągnięcia. Tymczasem władza totalitarna żąda podporządkowania całkowitego, a więc chce określać zarówno cele, jak i środki. W tej sytuacji systemy totalitarne po prostu nie znajdują w swych ramach miejsca dla technokratów - niezależnych specjalistów, przyznających sobie prawo oceny postępowania rządu. Wprawdzie ocena taka dotyczyłaby tylko i wyłącznie aspektu skuteczności władzy w osiąganiu wyznaczonych przez nią celów, a nie odnosiłaby się do moralnych aspektów jej działalności, ale i to byłoby wystarczającym podważeniem autorytetu władzy, głoszącej swoją nieomyłność. Władza totalitarna potrzebuje jedynie posłusznych wykonawców, a nie partnerów.

Paradoksalnie więc, o ile konsekwentny technokrata będzie miał skłonność do kolaboracji z rządem totalitarnym, stawiając jednak pewne warunki, to właśnie sam fakt ich postawienia - pewna niezależność technokraty - spowoduje, że władza totalitarna nie będzie skłonna takiej oferty współpracy przyjąć, a nawet nie będzie w ogóle tolerować postawy technokratycznej swych obywateli.

Technokracja i populizm

Technologia (w tym technologia społeczna), jako neutralna aksjologicznie, sama nie wskazuje celów, które za jej pomocą mają być osiągnięte, musi je więc traktować jako zastane. Jeżeli nie są one narzucane przez rząd autokratyczny, technokrata może ich szukać w powszechnej opinii obywateli.

„Technokratyzm jest niebezpieczny także dlatego, że reakcją nań może być populizm, podejście, wedle którego lud ma zawsze rację, a to, co tzw. zwykli ludzie sądzą o świecie, jest zawsze prawdziwe. A także bunt tych, którzy mając dość rządów ekspertów, mogą zechcieć wziąć sprawę w swoje ręce.

[...] Tylko wtedy, gdy unikniemy skrajności technokratyzmu, unikniemy także niebezpieczeństwa populizmu i buntu mas³⁶.

Populizm w tym znaczeniu można traktować jako bezkrytyczną zgodę na wybór większości (oczywiście może to dotyczyć tylko wyboru celów, nigdy środków). Jednak nawet jeżeli populizm będziemy rozumieli w niepejoratywnym rozumieniu tego słowa – jako reprezentowanie interesów zwykłych ludzi, prowadzi on zawsze do negatywnych skutków. Oznaczałby on bowiem – jak w wypadku populizmu postmodernistycznego – zwolnienie polityka z obowiązku posiadania własnej wizji przyszłości, podejmowania decyzji na własną odpowiedzialność czy nawet, w skrajnej wersji, z formułowania samodzielnych programów politycznych. Polityk w tym ujęciu (chcąc zachować pełnię konsekwencji) będzie sam siebie traktował jako osobę pozbawioną własnej woli (choć tylko w kwestiach politycznych), pilnego wykonawcę cudzych poleceń, z góry rozgrzeszającego się ze wszystkich skutków (lub też bezskuteczności) własnych działań, gdyż decyzja o realizacji danych celów nie należy do niego.

Rozwiązanie takie gwarantuje wprowadzić „neutralność aksjologiczną” technokraty w stosunku do celów społecznych, jednak mimo swojej pozornej atrakcyjności nie jest rozwiązaniem demokratycznym – w modelu tym technokrata w dalszym ciągu nie bierze udziału w publicznej debacie. Władza wykonuje zlecenia współobywateli, ale nie traktuje ich jak równych sobie. Zachowuje się tutaj raczej jak pobłażliwy ojciec, spełniający zachcianki swojego rozkapryszonego dziecka. Przy zachowaniu pewnych zewnętrznych procedur demokratycznych utracone jest to, co w demokracji najważniejsze – wspólne decydowanie o losie państwa przez równych obywateli.

Ponadto niestabilność i zmienność opinii publicznej uniemożliwia de facto wykonanie jakichkolwiek poważniejszych zadań oraz racjonalne rozplanowanie sił i środków. Uniemożliwia zatem rządowi technokratycznemu sprawowanie tych funkcji, które są uzasadnieniem jego istnienia.

Technokratyzm i demagogia

Zagadnienie skuteczności rządu prowadzi do następnego problemu, często pomijanego w dyskusjach z technokracją. Rząd technokratyczny jest neutralny tylko pozornie – wprowadzić może on być neutralny wobec wartości, którymi kieruje

* Andrzej Szahaj, Racjonalizm, technokratyzm i śmierć polityki, w: *Rozum a porządek społeczny*, s. 61.

się społeczeństwo, lecz nie wobec decyzji, które w nim zapadają. Technokrata uważa się za:

„[...] fachowca od «środków i metod», pracującego na rzecz jakiegoś zwierzchniego «demokratycznego organu decyzyjnego»). Nie jest to jednak równoznaczne z przekonaniem, że wszystkie decyzje władzy mogą być wprowadzone w życie w sposób «naukowy», więc za pomocą określonej i z góry przyjętej techniki: znaczy to tylko tyle, że władza powinna robić tylko rzeczy, które do takiej techniki można sprowadzić»³⁷.

Z technokratycznego punktu widzenia decyzje demokratycznej władzy wyrażającej wolę większości obywateli nieuchronnie podlegają pewnej ewaluacji: dzieli się na dobre i złe, to znaczy takie, które podlegają technicznej operacjonalizacji wedle wskazań racjonalności instrumentalnej, i takie, których wdrażanie nie może być równie skuteczne. Przy czym nie istnieje metoda pozwalająca uniknąć decyzji (z technologicznego punktu widzenia) błędnych, gdyż wymagają one wiedzy dostępnej jedynie nielicznym ekspertom. W naturalny więc sposób pojawia się problem lojalności wobec ośrodka decyzyjnego, *ex definitione* generującego błędne decyzje. Ujmując tę myśl w odmienny sposób: jeśli wiadomo, że ktoś nie potrafi podejmować właściwych decyzji, uprawnione jest pytanie, czy nie należałoby w jakiś sposób ograniczać jego prawo do ich podejmowania – oczywiście dla jego dobra.

Problem ten, stary jak demokracja, obecny jest również w tradycji liberalnej: „Masy – pisał John Stuart Mili – to znaczy zbiorowa miernota [...]”, a „Rząd miernoty jest miernym rządem”³⁸. W tej sytuacji jedynym warunkiem pomyślnego rozwoju społeczeństwa jest w jakiś sposób promowanie jednostek wybitnych, zdolnych do powstrzymywania tyranii mas. „Właśnie w tych okolicznościach należy nie odstraszać, lecz zachęcać wyjątkowo jednostki do postępowania odmiennie od mas”³⁹.

Rodzi to paradoks: aby spełnić nadrzędny wymóg skuteczności działania, stać się w pełni skutecznym wykonawcą, technokrata nie może być jedynie wykonawcą, lecz musi mieć realny wpływ nie tylko na dobór środków, ale również na wybór celów działania. Aby to osiągnąć, powinien mieć zapewniony udział w rządzie. Jednak nie może być to rząd stricte demokratyczny, o którego kształcie wszyscy obywatele decydują na równych prawach, lecz taki, w którym

³⁷ Bernard Crick, *W obronie polityki*, s. 111.

³⁸ John Stuart Mili, *O wolności*, w: *tenże*, *Utylitaryzm, O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, PWN, Warszawa 2005, s. 167, 168.

³⁹ *Tamże*, s. 168.

decydujący głos będą mieli ludzie posiadający odpowiednie kompetencje, czyli technokraci. Technokrata – w imię skuteczności działania – nie może więc zadowalać się rolą jedynie posłusznego wykonawcy zaleceń władzy i nie ma żadnego znaczenia, czy będzie to władza demokratyczna, czy też o charakterze autorytarnym.

Technokratyzm z natury swojej dąży do pełni władzy. Władza taka nie musi być jednak sformalizowana, chodzi przecież o realny wpływ na ważne decyzje rządu, a nie jego zewnętrzne atrybuty. Celem technokraty nie jest formalne zlikwidowanie demokracji i demokratycznego rządu, ale niezauważalne nim sterowanie. Najlepszym zaś sposobem odsunięcia współobywateli od wpływu na losy państwa, przy zachowaniu fasady demokracji, jest – jak pokazują doświadczenia historyczne – demagogia.

Demagog bierze więc udział w debatach publicznych, jednak jego celem nie jest uzgodnienie wspólnego stanowiska, biorącego pod uwagę interesy i opinie wszystkich zainteresowanych, ani nawet przeforsowanie własnej opinii (choć może to być jednym z jego celów przejściowych w drodze do realizacji ostatecznego), lecz przejęcie władzy.

Demagog nie ma żadnych zahamowań w składaniu nierealistycznych deklaracji i obietnic, gdyż nie zamierza ich spełniać po dojściu do władzy. Debata publiczna jest dla niego czymś ważnym, gdyż jest koniecznym środkiem przejęcia władzy, lecz nie wynika z tego wymóg poważnego traktowania swoich wypowiedzi, mających charakter tylko nadrzędny.

Jest to demagogia typu arystokratycznego. Polityk zdobytą władzę chce zużytkować dla dobra wspólnoty i swoich współobywateli, mimo że nie ma o nich dobrego zdania. Uważa resztę obywateli za – przywołując raz jeszcze Ortegę y Gasseta – tak głupich, że nie tylko nieposiadających w danej chwili, ale nawet niebędących w stanie nabyć odpowiednich kwalifikacji, pozwalających na współdecydowanie o losie wspólnoty. W tej sytuacji wszelka edukacja polityczna jest bezprzedmiotowa, zatem głównym zadaniem nie jest nauczanie ludzi podejmowania właściwych decyzji, ale podejmowanie decyzji za nich.

Celem debaty publicznej – w rozumieniu technokratów – nie jest podjęcie właściwych decyzji, lecz jedynie uzyskanie (wszelkimi środkami) przyzwolenia, by decyzje te były pozostawione w gestii polityków. Demagogia jest więc sposobem delikatnego pozbawienia ludzi tego, czego oni i tak nie potrafią właściwie użyć, czegoś, co byłoby dla nich niebezpieczne. Demagog postępuje tak, jak troskliwy ojciec, delikatnie wyjmujący z rąk dziecka ostre narzędzia, którymi mogłoby się skaleczyć, nie podając jednocześnie prawdziwych powodów swego postępowania, gdyż uważa, że dziecko nie jest w stanie ich pojąć.

Jak pisał Rousseau: „Mędrcy, chcąc przemawiać do pospólstwa swoim, nie zaś jego językiem, nie będą zrozumiani. Otóż jest tysiąc rodzajów myśli, których nie

można przełożyć na język ludowy"⁴⁰. Wymogiem więc skuteczności politycznej jest umiejętność nieustannego przechodzenia w ramach debaty wewnątrzelitarniej od języka mędrców (jest to konieczne, gdyż tylko posługiwanie się językiem adekwatnie oddającym złożoność procesów społeczno-gospodarczo-politycznych pozwala na podjęcie właściwych decyzji) do „języka ludowego”, ponieważ tylko retoryka odwołująca się do niego może skutecznie spowodować dobrowolne złożenie władzy w rękach elity. Jest to wizja – należy to jeszcze raz podkreślić – społeczeństwa paternalistycznego, gdzie niekontrolowana władza jest sprawowana dla dobra tych, którzy dostępu do niej zostali pozbawieni.

Technokraci - nowa arystokracja

Paternalistyczne społeczeństwo może sprawnie funkcjonować (choć będzie to raczej trwanie, a nie rozwój), przynosząc pożytek obywatelom, jednak tylko pod warunkiem, że elity społeczne w pełni utożsamiają się z resztą społeczeństwa oraz że pomyślność społeczna stanowi istotną część ich osobistej motywacji (jest to konieczne przy braku możliwości sprawowania realnej kontroli społecznej nad elitami). Podobnie było w przypadku feudalnej arystokracji rodowej, która wprawdzie uważała się za lepszą pod każdym względem od reszty społeczeństwa, lecz jednocześnie za część swojego etosu przyjmowała (przynajmniej teoretycznie) opiekę nad ową słabszą częścią.

Współczesną elitę społeczeństwa stanowią nie tylko przywódcy społeczni i polityczni oraz zarządzający korporacjami przemysłowo-financeowymi, ale w coraz większym stopniu przedstawiciele zawodów tworzących i manipulujących informacjami. Jest rzeczą charakterystyczną, że wraz z postępem globalizacji wszystkie te grupy czują się w coraz mniejszym stopniu związane ze społecznościami, z których się wywodzą. Christopher Lasch, analizując przekonania dominujące w tej grupie, przeciwstawia ją właśnie arystokracji rodowej. Jego zdaniem główną cechą współczesnej elity społeczeństw zachodnich jest jej kosmopolityzm – wyobcowanie ze społeczeństwa, w jakim (a właściwie obok którego) przyszło im żyć. Lasch przeciwstawia im „starą arystokrację” – bogate rodziny, zasiedziałe od pokoleń w jednym miejscu, przekonane, że „bogactwo pociąga za sobą obowiązki obywatelskie”⁴¹, oprócz gromadzenia majątku zajmujące się również filantropią. Mimo że motywy tego były bardzo często egoistyczne – „Naprawdę liczyło się

⁴⁰ Jan Jakub Rousseau, *O umowie społecznej*, przeł. M. Starzewski, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1927, s. 51.

⁴¹ Christopher Lasch, *Bunt elit*, s. 13.

jednak to, że filantropia angażowała elity w życie sąsiadów oraz przyszłych pokoleń"⁴².

Tymczasem „nowe elity są u siebie tylko w drodze”⁴³, nigdzie nie mają domu rozumianego jako miejsce, za które czujemy się odpowiedzialni i z którym związek, przynajmniej częściowo, określa naszą tożsamość. Współczesny rynek pracy wymusza niesłychaną mobilność, a jej ceną jest zerwanie wszelkich ścisłych więzi międzyludzkich. Jedyne naprawdę istniejące kontakty ograniczone są do wąsko pojętej rodziny (choć wraz ze wzrastającą liczbą rozwodów nawet ona traci charakter stałego punktu odniesienia) i równie wąskiej grupy wysoko wyspecjalizowanych profesjonalistów, należących do tej samej klasy społecznej.

„Cenę tę płacą chętnie, gdyż pojęcie domu kojarzy im się ze wścibskimi krewnymi i sąsiadami, małoduszną plotką i zacofanymi konwencjami. Nowe elity buntują się przeciw «środkowej Ameryce», tak jak ją sobie wyobrażają – krajowi technologicznie zacofanemu, politycznie staroświeckiemu, o represyjnej moralności seksualnej, niewyszukanym smaku, zadufanemu i zadowolonomu z siebie, nudnemu i nieciekawemu”⁴⁴.

Lasch odwraca tezę „buntu mas”, argumentując, że obecnie to właśnie elity społeczne są bliższe „człowiekowi pospolitemu” – tak jak go przedstawiał Ortega y Gasset – natomiast wierności tradycji i resztek cnót obywatelskich należy szukać wśród „zwykłych ludzi”.

„Według poglądu Ortegi – szeroko wówczas podzielanego – wartość elit kulturalnych polega na chęci przyjmowania odpowiedzialności za surowe normy, bez których niemożliwa jest cywilizacja. Żyły one w służbie wymagających ideałów. «Szlachectwo określa wymagania i obowiązki, a nie przywileje»”⁴⁵.

Przeciwieństwem elity jest masa, ludzie pospolici, którzy po prostu nie posiadają poczucia jakichkolwiek wyższych powinności, ich cechą charakterystyczną jest:

„[...] ponad wszystko to, że «masa śmiertelnie nienawidzi wszystkiego, co nie jest nią samą». Człowiek masowy niezdolny do odczuwania szacunku lub zdziwienia, jest rozpuszczonym dzieckiem dziejów ludzkości. [...]

⁴² Tamże, s. 14.

⁴³ Tamże, s. 15.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 33.

Wszystkie tego typu nastawienia umysłowe są obecnie – tak uważam – bardziej charakterystyczne dla wyższych niż niższych czy średnich warstw społeczeństwa [...]. [Elity – S.G.] zachowują wiele wad arystokracji nie posiadając jej cnót”⁴⁶.

Proces ten, zdaniem Lascha, powoduje „nowy trybalizm” – rozpad społeczeństwa na grupy, niemające ze sobą wiele wspólnego. Jednym z przejawów, jak i źródeł kryzysu demokracji, o którego istnieniu Lasch jest głęboko przekonany, jest to, że obecnie wszelkie grupy społeczne (dotyczy to oczywiście przede wszystkim elit) rozmawiają wyłącznie same ze sobą za pomocą odrębnych języków, niezrozumiałych dla osób nienależących do danego środowiska.

Jeżeli diagnoza Lascha jest trafna, to znaczy proces alienacji elit posunął się tak daleko, że nie poczuwają się one do związków z resztą obywateli, pod znakiem zapytania stoi przekonanie stanowiące (chyba jedyne) usprawiedliwienie rządów paternalistycznych, a mianowicie, że władza może się nie pytać społeczeństwa (podopiecznych) o zdanie, gdyż w pełni się z nim utożsamiając, doskonale je rozumie (zapewne nawet lepiej niż reszta współobywateli) i podziela jego cele. Jeśli tego zabraknie (a zdaniem Lascha z takim zjawiskiem mamy już do czynienia), zdobyta władza może niezwykle szybko stać się celem samym w sobie. Nie darmo do kanonu przekonań liberalnych należy twierdzenie, że „władza absolutna korumpuje absolutnie”.

I tu koło się zamyka – technokratyzm, zaczynając jako próba ułatwienia życia obywatelom, niezwykle łatwo może się przeistoczyć w uzasadnienie panowania nad nimi.

DEMAGOGIA I DEMOKRACJA

Jakkolwiek różne mogą być i przyczyny przyjęcia demagogii za metodę polityczną, i motywacje uprawiania populizmu, sposób ich funkcjonowania oraz konsekwencje w życiu społecznym zawsze są takie same. Z tego punktu widzenia jest tylko jeden populizm i jedna demagogia.

Polityk i tłum

Miedzy politykiem sięgającym do demagogii, jako metody uzyskania i utrzymania władzy, a tymi, wobec których jest ona stosowana, zachodzi zespół

⁴⁶ Tamże, s. 34, 50.

złożonych i wzajemnie zwrotnych relacji. Demagog występuje zawsze przed tłumem, „[...] przed tłumem, to znaczy: przed tymi, którzy nie znają się na rzeczy”⁴⁷. Ich przychylność można zatem zdobyć, stosując bardzo proste środki (odwoływanie się do stereotypów, emocji, wrażenia, jakie wywiera sama osoba polityka), których skuteczność wynika z powierzchownego, niemerytorycznego przetwarzania informacji przez odbiorcę, czy to spowodowanego brakiem czasu, czy też możliwości intelektualnych lub brakiem motywacji⁴⁸.

Demagog musi zatem traktować resztę współobywateli jako „tłum” – zbiorowisko jednostek, które mają jednakowe cechy, jednakowe przekonania i potrzeby.

„W tłumie zanika świadomość własnej odrębności, uczucia i myśli wszystkich jednostek mają jeden tylko kierunek. Powstaje jakby zbiorowa dusza: chociaż jej istnienie jest bez wątpienia bardzo krótkie, to jednak posiada ona cechy nadzwyczaj wyraźne”⁴⁹.

Możliwa jest oczywiście demagogia w kontaktach indywidualnych, niemniej adresatem działań politycznych są przeważnie duże zbiorowości, a nawet gdy odbiorcą jest pojedyncza jednostka, demagog przypisuje jej cechy typowe dla całego tłumy, w swojej intencji czyniąc ją jakby „jednoosobowym tłumem”.

Gustaw Le Bon wyróżnia takie właściwości tłumy, jak: zmienność, brak wytrwałości, impulsywność, niszczycielskość, nietolerancję i autokratyczność oraz posługiwanie się obrazami i wyobrażeniami: „Tłum będąc zdolny do uczuć tylko prostych i przesadnych, przyjmuje lub odrzuca sugerowane mu poglądy, wierzenia i idee jako absolutną prawdę albo jako absolutną nieprawdę”⁵⁰. Konsekwencją tego jest podatność na manipulację.

W kontaktach z tłumem nie ma miejsca na logiczną argumentację, próbę wykazania złożoności i wielostronności stanu rzeczy czy jakiegokolwiek inne odwoływanie się do rozumu – byłoby to po prostu nieskuteczne. Jeśli demagogia polega na stwarzaniu złudnych nadziei i składaniu nierealnych obietnic, próba racjonalnego ich uzasadniania może być podcinaniem gałęzi, na której się siedzi.

„Tłum, sam będąc przesadny w swych uczuciach, jest nadzwyczaj czuły na przesadę i mówca, gdy chce go porwać, musi używać bardzo silnych

⁴⁷ Plafon, Gorgiasz, 458 B, s. 53.

⁴⁸ Por. między innymi: Douglas T. Kenrick, Steven L. Neuberg, Robert B. Cialdini, Psychologia społeczna. Rozwiązane tajemnice, przeł. A. Nowak, O. Waśkiewicz, M. Trzebiatowska, M. Orski, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2002, s. 243–262.

⁴⁹ Gustaw Le Bon, Psychologia tłumy, przeł. B. Kaprocki, przejrzał i przedmową opatrzył S. Mika, PWN, Warszawa 1986, s. 48.

⁵⁰ Tamże, s. 72.

określeń. Przesada, bezwarunkowe twierdzenie, powtarzanie tego samego po kilka razy, niezagłębianie się w logiczne dowody – oto sposoby zdobycia i opanowania duszy tłumu, znane ludziom występującym na zgromadzeniach ludowych. [...] Przesada w tłumie dotyczy tylko uczuć, w żadnym razie inteligencji. Dlatego jednostka należąca do tłumu cofa się w swym rozwoju intelektualnym”¹.

Pełne pychy i poczucia wyższości przeświadczenie, że można (a nawet, że jest to jedyna droga) zdobyć władzę, nie odwołując się do rozumu, lecz jedynie do najprostszych emocji i skojarzeń, powoduje ścisły związek polityka z tłumem. Z jednej strony, demagogia jest wytworem takiego przeświadczenia, a polityk demagog wytworem – konsekwencją istnienia tak pojętego tłumu. Z drugiej strony polityk szafujący nieziszczalnymi obietnicami, odwołujący się przede wszystkim do emocji, traktuje swych słuchaczy jak tłum, a tym samym wzmacnia w nich te cechy, w konsekwencji rzeczywiście przekształcając ich w tłum. Jest więc jednocześnie beneficjentem i twórcą tłumu. Istnienie „tłumu” jest warunkiem bezwzględnie koniecznym do istnienia demagoga, gdyby tłum nie istniał, trzeba by go było stworzyć.

Jest to relacja zwrotna: im więcej polityków odwoła się do demagogii, tym mniejszy będzie udział argumentów racjonalnych w życiu społecznym, a więc większa liczba ludzi przestanie być na nie wrażliwa. Spowoduje to większą skuteczność demagogii jako metody, czego z kolei konsekwencją będzie to, że coraz więcej polityków będzie po nią sięgać, co łatwo może sprawić, że stanie się ona normą w życiu publicznym. Tutaj koło się zamyka. Dodatkowym czynnikiem przyspieszającym i pogłębiającym proces „deracjonalizacji” życia publicznego jest to, że ludzie, którzy nie akceptują dominacji demagogii w dyskursie politycznym, często odwracają się w ogóle od polityki i życia społecznego (na przykład nie biorąc udziału w wyborach), gdyż uważają je za domenę głupców, oszustów i oszołomów².

Platon w *Gorgiaszu* porównuje to zjawisko do sporu między lekarzem przepisującym gorzkie lekarstwo a kucharzem podającym smakołyki – a spór ten mają rozstrzygnąć małe dzieci. W sytuacji gdy jedna ze stron (tutaj kucharz reprezentujący demagogów) zdołała narzucić „swoje kryterium rozstrzygania sporu”, druga strona stoi na z góry przegranej pozycji – dzieci z zasady wolą słodczyce. Wzrost znaczenia demagogów w sporach politycznych po przekroczeniu pewnego punktu krytycznego spycha życie społeczne w zaufek bez wyjścia. Ratunek w tej

¹ Tamże, s. 71-72.

² Krystyna Skarżyńska, Aktywność i bierność polityczna, w: *Podstawy psychologii politycznej*, red. K. Skarżyńska, Zys i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2002, s. 26-58.

sytuacji może przyjść spoza sfery politycznej, na przykład poprzez wychowanie następnego jako pokolenia bardziej krytycznego i samodzielniej myślącego. Byłoby to jednak możliwe tylko przy sprawnie działającym i niezależnym od bieżącej polityki systemie szkolnym.

Tłum permanentny

Le Bon pisał w cytowanym już fragmencie, że dusza zbiorowa tłumy istnieje bardzo krótko, właściwie zanika po rozjeściu się ludzi do domów.

Książka ta powstawała jednak sto lat temu, gdy jedynym środkiem porozumiewania się między politykiem a wyborcami był kontakt bezpośredni (lub ostatecznie gazety). Dzisiaj wszechobecność mass mediów stwarza możliwość „nierozjeścia się tłumy”, ciągłego kontaktu z politykiem, opinią publiczną, autorytetami rozmaitej maści – ze wszystkimi złymi i dobrymi (jeśli są takowe) stronami tej sytuacji. Nieustannie włączony w domu telewizor, radio czy komputer powodują, że nie trzeba już iść na „zgromadzenie ludowe”, by zetknąć się z zalewem demagogii i rozbuchanych emocji. Taki stan rzeczy skraca znacznie czas, który może być przeznaczony na spokojne przemyślenie swojej postawy i podjęcie decyzji. A takie przemyślenie – pogłębiona i samodzielna refleksja – jest największym wrogiem demagogii. Oddziaływanie mediów powoduje też, że decyzje jednostki są w coraz mniejszym stopniu wyborem indywidualnym, a w coraz większym upodabniają się do decyzji innych użytkowników telewizji, internetu czy telefonów komórkowych, nabierając cech opinii powszechnej, będącej właśnie raczej opinią czy też ściślej – reakcją tłumy. A jak podkreśla Derrick Kerckhove:

„Sondaże i statystyki mają jednocyjący wpływ na opinię publiczną, ponieważ naświetlają a przez to promują odpowiedzi większości, a odrzucają reakcje tych, którzy są innego zdania. W kulturze, w której do sposobów podejmowania decyzji przez jednostkę przykładana jest mniejsza waga niż do tych, które pomagają zdecydować się umysłowi zbiorowemu, łatwiej jest większości przejąć całą władzę. To jeden z efektów przekształcenia kultury książkowej w telewizyjną”¹³.

Polityk, który do tej większości się odwołuje i potrafi na nią wpływać szybciej, zyskuje poparcie większe od tego polityka, który odwołuje się do podmiotowości

¹³ Derrick de Kerckhove, *Powłoka kultury. Odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*, przeł. W. Sikorski, P. Nowakowski, Mikom, Warszawa 2001, s. 205.

jednostki i apeluje do jej racjonalności⁴. W świecie „prędkości i przyjemności” dochodzenie do racjonalnie uzasadnionych wniosków zabiera bowiem zbyt dużo czasu i trudu.

Demagogia a problem odpowiedzialności

Demagogią jest obiecywanie ludziom tego, co oni chcą mieć obiecane, a nie tego, co jest możliwe do zrealizowania. W wypadku prowadzenia takiej polityki każdy działacz prędzej czy później stanie przed problemem swojej wiarygodności i spełnienia złożonych wcześniej obietnic. Polityk, który nie potrafi wytłumaczyć, że „on nigdy czegoś takiego nie mówił, a jeżeli, to chodziło o coś zupełnie innego...” szybko zejdzie ze sceny. A więc jednym z większych zagrożeń dla demagoga jest zwykła pamięć ludzka, łącząca moment składania obietnic i moment, kiedy trzeba się z nich rozliczyć. W państwie, w którym demagogia stała się normą wszelkich debat publicznych i dyskursu politycznego, jest miejsce dla poetów, ale na pewno nie ma dla historyków (zwłaszcza specjalizujących się w czasach najnowszych). Koniecznym warunkiem skuteczności metody demagogicznej jest podzielenie życia społecznego na szereg niezależnych od siebie momentów.

Sytuacja idealna, z punktu widzenia demagoga, byłaby permanentna anamneza społeczna, dzieląca czas na niezależne od siebie „teraz”. Każde takie „teraz” żyje swoim własnym życiem, rządzi się swoimi prawami, a między kolejnymi „teraz” nie zachodzą właściwie żadne relacje przyczynowo-skutkowe. Nie można uzasadniać podejmowanych teraz decyzji ani oceniać obecnej wiarygodności polityka poprzez odwoływanie się do stanów minionych. Demagog chce, by go oceniać tylko i wyłącznie tu i teraz, gdyż jak Feniks z popiołów odradza się z momentu na moment, stając się nowym człowiekiem, głoszącym nowy program. Poczucie własnej tożsamości, konsekwencja i wierność własnym przekonaniom przestają tu być cnotami. W tym sensie populizm, będąc zaprzeczeniem odpowiedzialności w życiu społecznym, staje się jedną z form współczesnego barbarzyństwa.

Przywołując rozróżnienia Hansa Jonasa⁵ na odpowiedzialność za stany przyszłe uznane za jakąś wartość (odpowiedzialność wybiegająca do przodu) i odpowiedzialność *ex post*, jako konsekwencje czynów już dokonanych, trzeba zauważyć, że demagogia siłą rzeczy neguje ten pierwszy rodzaj odpowiedzialności.

⁴ Zob. Joanna Mandrosz, Czynniki ograniczające racjonalność poglądów i zachowań politycznych, w: *Podstawy psychologii politycznej*, red. K. Skarżyńska, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2002, s. 164-186.

⁵ Hans Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technicznej*, przeł. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996, s. 167-180.

Demagog po prostu nie wierzy w odpowiedzialność polityka „przed Bogiem i historią”, z jednym wszakże wyjątkiem – jest nim populistą arystokrata, dla którego z kolei jest to jedyny rodzaj odpowiedzialności, jaki gotów jest uznać, uważając się jednocześnie za jedynego, który jest w stanie taką odpowiedzialność podjąć. Demagogia jest próbą uniknięcia, wręcz zanegowania odpowiedzialności za stany przyszłe, za państwo, społeczeństwo czy jakkolwiek pojęte dobro wspólne. Jest to prosta konsekwencją odmowy uznania ich za wartość lub wręcz uznania takich kategorii za fikcje.

Demagog będzie uznawał istnienie tylko odpowiedzialności *ex post*, i to też tylko przed jedynym trybunałem, jakim jest opinia publiczna. Jest to jednak w tym wypadku odpowiedzialność pozorna, gdyż przed ten trybunał można być postawionym tylko w wypadku zaistnienia niezgodności między opinią publiczną a głoszonymi poglądami lub działalnością polityka. Do istoty zaś populizmu należy jedność polityka z opinią, wynikająca z zupełnego jej podporządkowania sobie lub z absolutnej wobec niej uległości. Populizm nie przewiduje więc sytuacji jawnego przeciwstawienia się tłumowi i jego opinii. Programowe podporządkowanie się opinii publicznej jest również próbą rozmycia odpowiedzialności osobistej za swą działalność polityczną.

Zagrożony jest nawet najbardziej oczywisty i najprostszy w egzekwowaniu rodzaj odpowiedzialności, jakim jest odpowiedzialność przed prawem. W cytowanym już fragmencie *Polityki* Arystoteles twierdzi, że jednym ze skutków demagogii jest to, że zamiast prawa rządzi lud. A więc odpowiedzialność zachodzi nie przed prawem – czymś niezmiennym i stałym (przynajmniej w zakresie, jaki wyznaczył mu prawodawca), lecz przed „uchwałami zgromadzenia”, które może, lecz nie musi kierować się racjonalnymi przesłankami i zgodnością z prawem. W skrajnym wypadku skutkiem tego może być zanik jakichkolwiek stałych reguł regulujących życie społeczne, a zastąpienie ich „regułami” tworzonymi „tu i teraz”, na użytek chwili, ale też obowiązującymi tylko „tu i teraz”, a więc – jak przewidywał to już Arystoteles – całkowita „płynność”, a właściwie „brak ustroju” państwa. W takiej sytuacji odpowiedzialność polityka przed prawem staje się iluzoryczna.

W „społeczeństwie demagogicznym” odpowiedzialność polityków za swoją działalność w jakiegokolwiek postaci jest czymś właściwie nieznanym.

Populizm i prawda

Większość typów populizmu i demagogia nieomal zawsze będą prowadziły do rozminięcia się z prawdą, bądź jako zwykłe kłamstwo, bądź jako zaprzeczenie jej istnienia. Jak pisała Hannah Arendt:

„Jeszcze bardziej niepokojące jest, jak sądzę, to, że kiedy w wolnych krajach toleruje się niemile fakty, często przekształca się je świadomie lub nieświadomie w opinie – jak gdyby [...] nie były faktami historycznymi, lecz kwestią opinii. Skoro takie prawdy o faktach dotyczą spraw o bezpośrednim znaczeniu politycznym, chodzi tu o coś więcej niż o nieuniknione chyba napięcie pomiędzy dwoma sposobami życia w ramach wspólnej i wspólnie uznawanej rzeczywistości. Zagrożona jest tu właśnie owa wspólna rzeczywistość, co stanowi zaiste problem polityczny najwyższej wagi”⁵⁶.

Zagrożenie „wspólnej rzeczywistości” godzi w podstawy komunikacji społecznej, samą możliwość wypracowania jej kryteriów i zasad. Wyklucza to życie społeczne niezależnie od tego, czy jest pojmowane jako realizowanie dobra wspólnego, czy też „nie związek bratnich dusz zjednoczonych wspólnym celem, lecz jako związek dziwaków współpracujących dla wzajemnego bezpieczeństwa”⁵⁷.

Demagogia i populizm są niewątpliwie jednymi z głównym zagrożeniami, jakie pojawiają się przed społeczeństwami demokratycznymi. Jednak mimo całej szkodliwości tych zjawisk próby zupełnego wyrugowania ich z życia społecznego są z góry skazane na niepowodzenie. Człowiek jest istotą nie tylko rozumną, jego psychikę tworzą nie tylko racjonalnie uporządkowane sądy, adekwatnie opisujące otaczającą go rzeczywistość i wyznaczające możliwe do osiągnięcia cele. Składają się na nią również namiętności, nadzieje i marzenia oraz lęki. Cele naszych działań wyznaczamy, nie tylko opierając się na racjonalnych argumentach, ale też ze względu na różnego typu emocje czy resentymenty. „Samymi argumentami nikogo nie zmusimy ani do brania argumentów poważnie, ani do szacunku dla własnego rozumu”⁵⁸. Demagogia i populizm, odwołując się właśnie do tej strony natury ludzkiej, są na stałe wpisane we wszelką dysputę i działalność publiczną. Nawet Arystoteles, będący wielkim przeciwnikiem demagogów, zalecał swojemu wychowankowi Aleksandrowi Wielkiemu: „I nie wahaj się wypowiadać słów, które przekonują lud, albowiem ludzie dają się poprowadzić słowem bardziej niż siłą”⁵⁹.

⁵⁶ Hannah Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Goddyn, W. Madej, wstępem poprzedził P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 278.

⁵⁷ Richard Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, s. 92.

⁵⁸ Karl R. Popper, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, t. 2, PWN, Warszawa 1993, s. 403.

⁵⁹ Arystoteles, *List do Aleksandra Wielkiego*, przeł. B. Świtalska, w: *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 6, PWN, Warszawa 2001, s. 838.

Powszechność, a nawet do pewnego stopnia nieuchronność zjawiska nie oznacza jednak, że nie powinniśmy podejmować prób jego ograniczenia, gdyż lekceważenie jego znaczenia także byłoby nieracjonalne.

Niewykluczone przy tym, że działacza, który usiłowałby sprowadzić życie społeczne tylko i wyłącznie do bezdusznych faktów⁷ oraz wypranych z emocji i marzeń argumentów, spotkałby taki sam los jak platońskiego filozofa, wracającego do jaskini, by wyrwać przebywających tam ludzi do prawdziwego świata. Przewidywana przez Platona reakcja ludzi, których chce się wyzwolić z fałszu i złudzeń, ale kosztem utraty pewnej wygody intelektualnej i marzeń, była prosta: „gdyby tylko mogli chwycić coś w garść i zabić, na pewno by go zabili”⁶⁰.

PODSUMOWANIE

Deбата publiczna zakłada możliwość zaistnienia intersubiektywnie sensownej komunikacji między jej uczestnikami. Stawia się tym samym pewne warunki jej uczestnikom: powinny być to osoby będące w stanie rozumieć racjonalne argumenty oraz formułować swoje stanowisko w ten sposób, przede wszystkim jednak muszą traktować argumenty racjonalne poważnie, to znaczy powinny być gotowe do modyfikacji swojego zachowania pod ich wpływem. Muszą to więc być obywatele, a nie barbarzyńcy.

Problem demagogii jest również problemem zachowania się obywateli i barbarzyńców podczas debaty publicznej. Paternalizm widoczny w technokratyzmie i populizmie arystokratycznym jest w pewnym sensie rozwiązaniem problemu współistnienia osób o zasadniczo odmiennych postawach i światopoglądach w ramach jednego społeczeństwa demokratycznego. Demagogia jest właściwie bezkrwawą i łagodną wersją despotyzmu, a jak pisał Mili: „Despotyzm jest uprawnioną metodą rządzenia barbarzyńcami, byleby miał na celu polepszenie ich losu i usprawiedliwił swoje środki rzeczywistym osiągnięciem tego celu”⁶¹.

Podstawową różnicą jest to, czy taki paternalizm ma – w swych założeniach – charakter przejściowy, jak chce tego na przykład Stephen Macedo, czy też stanowi możliwie najlepsze rozwiązanie społeczne, a więc nie zachodzi konieczność jego modyfikacji.

Macedo, podkreślając nieustannie zasadnicze dla społeczeństwa liberalnego (którego jest orędownikiem) znaczenie racjonalnej debaty publicznej, dopuszcza

⁷ Platon, Państwo, 517a, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo Akne, Warszawa 1991, s. 67.

⁶¹ John Stuart Mili, O wolności, s. 15.

jednak możliwość odejścia od jej zasad, co de facto oznacza dopuszczenie demagogii: „Innymi słowy – w pewnych warunkach otwarte uzasadnianie publiczne może być luksusem, a popieranie liberalnej fałszywej świadomości jest nakazem pragmatyzmu i rozważi”⁶². Zdając sobie jednak sprawę, że oznacza to lekceważenie i brak szacunku dla adresatów takich argumentów, traktuje to jako rozwiązanie wyjątkowe.

„Przyjęcie liberalnej świadomości fałszywej [...] jest motywowane [...] obawą przed konfliktem lub rozpaczą w obliczu niezdolności ludzi do przyjmowania racjonalnych argumentów”⁶³. Macedo jest ponadto przekonany, iż osoby włączone w uczestnictwo w debacie publicznej (nawet na takich paternalistycznych zasadach) zaczną z czasem, poprzez sam fakt uczestnictwa, rozumieć racjonalne przesłanki, które ich na nią kierują, stając się w rezultacie bardziej roztępnymi, a więc zdolnymi do równoprawnego brania udziału w życiu społecznym. Polityka pełni więc funkcje (również) edukacyjno-wychowawcze.

Z kolei przekonanie, głozone między innymi przez Ortegę y Gasseta, że głupota jest nieuleczalna, powoduje, iż nadzieję na porzucenie paternalistycznej demagogii w dającej się przewidzieć przyszłości należy uznać za nierealistyczną mrzonkę. Podobnie jak w poprzednim przypadku, uzasadnieniem pewnych praktyk politycznych stają się więc tezy o charakterze w gruncie rzeczy pedagogicznym, co podkreśla polityczną rangę zagadnień wychowawczych.

⁶² Stephen Macedo, *Cnoty liberalne*, przeł. G. Łuczkiwicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 90.

⁶³ Tamże, s. 92.

ROZDZIAŁ VII

SYNTEZA: EDUKACJA OBYWATELI

Gdy byłem dzieckiem, mówiłem jak dziecko,
myślałem jak dziecko, rozumowałem jak dziecko.
Kiedy zaś stałem się mężem, wyżyłem się tego, co dziecięce.
Św. Paweł, List do Koryntian (13,11)

W poprzednich rozdziałach podkreślano rolę, jaką w życiu społecznym (zwłaszcza państw demokratycznych) odgrywają kompetencje obywateli, w tym kompetencje moralne. Zgodnie z łacińską sentencją *Quid sunt leges sine moribus?* (Czym są prawa bez obyczajów?) są one przynajmniej równie ważne jak ogólne zasady ustrojowe. W tej sytuacji problem powstawania i ugruntowywania kompetencji obywatelskich (więc wychowania) jawi się jako jeden z donioślejszych problemów politycznych.

Społeczeństwo jest dynamicznym układem, powiązanych siecią wzajemnych i samozwrotnych relacji. Twierdzenie to, mimo swej oczywistości, jest nieustannie pomijane przez większość myślicieli zajmujących się problematyką społeczną, którzy przeprowadzają swoje analizy tak, jakby społeczeństwo było tworem stabilnym i statycznym (nawet jeśli deklarują, że jest inaczej). Co więcej, nawet jeśli porusza się problematykę zmiany społecznej, jest ona rozważana jako funkcja zmian indywidualnych, a więc zakłada się (choć raczej nie wprost), że społeczeństwo się zmienia, ponieważ zmieniają się postawy, sposoby wartościowania i postępowania poszczególnych obywateli.

Tymczasem – jak nieustannie przypomina Robert Putnam – przeważająca część „zmian w partycypacji społecznej i politycznej daje się w większości wyjaśnić różnicami międzypokoleniowymi”¹. Badania Putnama wyraźnie pokazują,

Robert D. Putnam, *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, przeł. P. Sadura, S. Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 122, zob. również s. 167–169.

że wprawdzie każda generacja różni się pod względem światopoglądu i postaw obywatelskich od poprzedniej, jednak każda z grup wiekowych w minimalnym stopniu zmienia swoje zapatrywania i praktyki. Oznacza to, iż zmiany, jakie nieustannie obserwujemy w życiu społecznym, dotyczące stylu życia, sposobu wartościowania i innych zachowań społecznych, nie biorą się stąd, że duże grupy osób zmieniają swoje poglądy, lecz stąd, że każde następne pokolenie reprezentuje odmienny styl zachowania. Nieuniknione następstwo pokoleń powoduje więc nieustającą zmianę postaw społecznych.

Jeżeli tak jest, to wychowanie automatycznie awansuje do rangi problemu o podstawowym znaczeniu politycznym. Do tej pory jednak związek polityki z wychowaniem stosunkowo rzadko wchodził w zakres refleksji politologicznej, pedagogicznej czy filozoficznej. Dzieje się tak między innymi dlatego, że postrzegany jest przeważnie jedynie jako problem edukacji, to znaczy w kontekście zapewnienia przez władzę polityczną odpowiednich środków na szkolnictwo i instytucje sprawujące szeroko pojętą opiekę nad dziećmi, na przykład: żłobki, przedszkola, domu kultury. Tymczasem te powiązania są znacznie głębsze i bardziej skomplikowane. Przede wszystkim dlatego, że polityka, jak właściwie każdy proces społeczny, ma charakter czasowy: jest zawieszona między przeszłością a przyszłością, między historią a wychowaniem.

Patrząc wstecz, polityka staje się historią. Patrząc do przodu, polityka staje się wychowaniem.

Polityka staje się historią, kiedy, cofając się pamięcią wzdłuż osi czasu, dochodzimy do momentu, gdy decyzje, które zostały wtedy podjęte, nie mają bezpośredniego wpływu na nasze codzienne życie².

Polityka staje się wychowaniem wtedy, gdy zmienia nie tylko warunki, w których będą żyli obywatele, ale również zmienia ich samych, to znaczy ma wpływ na ich postawy, nawyki, sposób wartościowania czy zachowanie.

PONURY CIEŃ PLATONA

Teza o płynnym przechodzeniu polityki w historię na ogół nie budzi większych sprzeciwów. Nie da się jednak tego samego powiedzieć o naturalnym

² Na przykład taką cezurą bardzo wyraźnie dzielącą czasy najnowsze jest w historii Polski moment odzyskania niepodległości w 1989 roku. Można też, stosując trochę szersze pojęcie bezpośredniego wpływu oraz pamiętając, jak bardzo nasze obecne życie jest zależne od stanu gospodarki odziedziczonej po czasach „realnego socjalizmu” i dziedzictwa ustroju totalitarnego, moment przejścia polityki w historię przesunąć aż do zakończenia II wojny światowej.

powiązaniu polityki z wychowaniem. Nie tylko nie można w sposób wyraźny wskazać momentu, kiedy polityka zmienia się w wychowanie (jest to oczywiste, gdyż nigdy nie można mieć absolutnej pewności dotyczącej przyszłych zdarzeń). O wiele większe znaczenie ma jednak powszechne przekonanie (żywe zwłaszcza wśród liberałów), że polityka i wychowanie są to dziedziny rozłączne, których nie powinno się w żadnym wypadku mylić, a nawet zestawiać ze sobą. Polityka jest dla dorosłych, wychowanie jest dla dzieci. Dorosłych należy przekonywać, przedstawiać argumenty, czyli politykować z nimi, wychowywać zaś można tylko osoby niedojrzałe i nieodpowiedzialne, czyli właśnie dzieci.

Łączenie w jakiegokolwiek formie dwóch tak odległych dziedzin przywodzi na myśl społeczeństwo patriarchalne i władzę autorytarną. Twierdzenie, że polityka jest wychowywaniem, suponuje, że dorośli (w domyśle: osoby w pełni odpowiedzialne za swoje działanie i kierujące się racjonalnymi przesłankami przy podejmowaniu decyzji) są traktowani jak małe dzieci, nie w pełni kierujące się jeszcze rozumem. Polityk stawia się więc w pozycji platońskiego króla-filozofa, przekonanego, że posiadał wiedzę o funkcjonowaniu społeczności i jej celach, co pozwala mu na sprawowanie nadzoru nie tylko nad swoim, ale i cudzym losem.

Wychowanie kojarzy się z kierowaniem cudzym życiem bez pytania o zgodę zainteresowanego – dla jego własnego dobra. Podstawowym założeniem jest przekonanie wychowawcy, że posiadając większą wiedzę i większe doświadczenie od swoich podopiecznych, jest w stanie lepiej od nich ocenić, co leży w ich długofalowym interesie. A ponieważ czuje się jednocześnie za nich odpowiedzialny, wiedza ta daje mu mandat do sprawowania przynajmniej częściowej kontroli nad ich życiem. W wypadku wychowania ważniejsze jest, by dziecko nie zrobiło sobie krzywdy i by prawidłowo się rozwijało, niż to, kto kieruje jego życiem³. W końcu jak pisał Platon:

„[...] jest dla każdego lepsze, żeby nim rządził pierwiastek boski i rozumny – najlepiej jeżeli każdy ma w sobie taki pierwiastek własny dla

Oczywiście, twierdzenie to jest dużym uproszczeniem, będącym w pełni prawdą jedynie w odniesieniu do małych dzieci. Jeżeli bowiem jednym z podstawowych celów wychowania jest autonomia wychowanka i jego przyszła zdolność do podjęcia odpowiedzialności za własne życie i życie społeczności, w której się znajdzie, wychowanie nie może polegać na zanegowaniu jego obecnej autonomii i odpowiedzialności. Podczas wychowania odpowiedzialny wychowawca będzie stopniowo poszerzał zakres autonomii i odpowiedzialności wychowanka, by wraz z osiągnięciem przez niego dojrzałości przyznać mu ją w stopniu możliwie pełnym, samemu zaś się wycofać, tzn. relację wychowawca – podopieczny zmienić na relację partnerską, w której obie strony mają takie same uprawnienia. Zob. na przykład: Stanisław Gałkowski, *Rozwój i odpowiedzialność. Antropologiczne podstawy wychowania moralnego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003, s. 192–208.

siebie – a jeśli by nie, to niech by on nad nim panuje z zewnątrz, abyśmy, ile możliwości, wszyscy byli podobni i przyjaźnią wspólną związani pod rządami tego samego pierwiastka”⁴.

Od czasów Platona (a przynajmniej od czasów – mówiąc słowami Gombrowicza – „geby”, jaką przyprawił Platonowi Popper) polityk, który chce wychowywać swych współobywateli, jest natychmiast, wręcz automatycznie posadzany o autorytarne, a nawet totalitarne zapędy. Dopuszczalne w ramach wychowania przekonanie o wyższości posiadanych racji, uprawniające do forsowania swojego stanowiska nawet wbrew opinii osób bezpośrednio zainteresowanych, nie może mieć miejsca w polityce, która jest domeną dorosłych ludzi.

„Podczas gdy jasne jest, że polityk powinien ograniczać się do walki ze złem, zamiast walczyć o „pozytywne” czy „wyższe” wartości, takie jak szczęście itd., to nauczyciel znajduje się w zgoła innej sytuacji: chociaż nie powinien się starać narzucać swym uczniom własnej skali „wyższych” wartości, na pewno powinien się starać o rozbudzenie ich zainteresowań dla tych wartości. Powinien troszczyć się o dusze swych uczniów (kiedy Sokrates mówił do swych przyjaciół, żeby dbali o dusze, to sam o nie dbał). Jest więc w wychowaniu niewątpliwie jakiś element romantyczny czy estetyczny, na jaki nie powinno być miejsca w polityce”⁵.

Relacja między wychowawcą a wychowankiem (podopiecznym) ma charakter paternalistyczny. Paternalizm w polityce jest jednak bezpodstawną ingerencją w cudze życie. „Paternalistyczna ingerencja to ingerencja dla dobra podmiotu, którego wolność jest naruszana. Jej celem jest dobro przymuszanego, a nie chronienie przed krzywdą osób postronnych”⁶.

Jest więc tu naruszana podstawowa zasada liberalizmu, głosząca, iż „granicą mojej wolności jest cudza wolność”, to znaczy mogę robić wszystko, dopóki nie wyrządzam krzywdy komuś innemu. Państwo ma obowiązek wkraczać, gdy ktoś robi krzywdę drugiej osobie, ale zgodnie z tą zasadą nie powinno ingerować, gdy ktoś dobrowolnie robi krzywdę sam sobie lub podejmuje niezwykle ryzykowne

⁴ Platon, *Państwo*, 590d, przeł. W. Witwicki, AKME, Warszawa 1991, s. 206.

⁵ Karl R. Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 289.

⁶ Norman E. Bowie, Robert L. Simon, *The Individual and the Political Order an Introduction to Social and Political Philosophy*, Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey 1977, s. 154 [przeł. – S.G.].

działania – jak głosi łacińska sentencja: *Volenti non fit iniuria* (Chcącemu nie dzieje się krzywda). Paternalizm nie ma uzasadnienia wobec dorosłych.

Łatwo jednak zauważyć, że wbrew temu uproszczonemu rozumowaniu państwo podejmuje wiele działań mających na celu zabezpieczenie swoich dorosłych obywateli przed potencjalną krzywdą, jaką mogą sobie wyrządzić poprzez nieprzemyślane działania lub ich zaniechanie. Charakter paternalistycznego przymusu ma na przykład nakaz noszenia kasków motocyklowych czy kary nakładane za niezapinanie pasów samochodowych. W wymiarze społecznym jako paternalistyczne można odczytać wprowadzenie obowiązkowych ubezpieczeń emerytalnych i zdrowotnych czy obowiązkowych szczepień. Można wprawdzie argumentować, że zarówno obowiązkowe ubezpieczenia, jak i nakaz zachowania zasad bezpieczeństwa podczas jazdy chronią nie tylko (a może nawet nie przede wszystkim) jednostkę, ale i społeczeństwo, które byłoby zobowiązane pomóc każdemu ze swoich członków, nawet jeżeli jego kalectwo i brak środków do życia na starość byłyby tylko i wyłącznie wynikiem jego bezmyślności i braku wyobraźni. Oprócz wymienionych można jednak wskazać działania, niewątpliwie dopuszczalne, choć o całkowicie paternalistycznym charakterze, choćby zapobieganie samobójstwu czy ratowanie człowieka, który próbuje popełnić samobójstwo (na przykład policjant ma obowiązek powstrzymać człowieka skaczącego z mostu).

Norman E. Bowie i Robert L. Simon wskazują na trzy warunki, po których spełnieniu można zaakceptować działania paternalistyczne. Po pierwsze, można paternalistycznie wkraczać w cudze życie w celu upewnienia się, że zachowanie tej osoby jest autonomiczne. Po drugie, paternalistyczna ingerencja jest uprawniona w stosunku do osób nieodpowiedzialnych, na przykład dzieci, cierpiących na depresję lub załamanych nerwowo. W trzecim wypadku można paternalistycznie oddziaływać w celu zapobieżenia skutkom, które są wysoce szkodliwe dla podmiotu działającego, ale mają charakter nieodwracalny oraz same w sobie naruszają takie wartości, jak racjonalność, ludzka godność czy szacunek dla siebie.

Pierwszy warunek wskazuje na granice paternalizmu, drugi ogranicza zastosowanie zasady nieszkodzenia. Warunek trzeci z kolei wskazuje, że zasada nieszkodzenia jest ograniczona przez wiele wartości, względem których ma charakter instrumentalny⁷. W dalszym ciągu pozostaje jednak problem, czy warunki te dopuszczają prowadzenie polityki paternalistycznej oraz łączenie polityki z wychowaniem.

⁷ Tamże, s. 157.

WYCHOWANIE I NEUTRALNOŚĆ ŚWIATOPOGŁĄDOWA PAŃSTWA

Jakkolwiek w powszechnym mniemaniu paternalizm jest niedopuszczalny w sferze publicznej (poza nielicznymi wyjątkami), to – jak będę się starał argumentować – jest on nieuchronny, przynajmniej wobec nowych członków społeczeństwa. Przede wszystkim wobec dzieci, które są głównym adresatem edukacji politycznej. Pewne formy paternalizmu można również dostrzec w traktowaniu emigrantów, przybywających do jakiegoś kraju.

To właśnie wychowanie jest płaszczyzną, na której zasada neutralności światopoglądowej jest najbardziej wątpliwa. Jak pisał Leszek Kołakowski: „[...] czy społeczeństwo radykalnie liberalne jest możliwe? Otóż sądzę, że nie, a jedną z głównych przyczyn takiej odpowiedzi są dzieci”⁸. Neutralność światopoglądowa w stosunku do dzieci jest po prostu odmową wychowania.

Próbą uniknięcia tej trudności jest propozycja budowania edukacji neutralnej światopoglądowo i politycznie, to znaczy dostarczającej możliwie szerokiej gamy informacji o życiu publicznym w różnych możliwych wersjach oraz umiejętności krytycznego i samodzielnego myślenia, bez wskazywania jednak, jakie decyzje należałoby na tej podstawie podjąć w życiu publicznym. A więc poprzestając na poziomie wyłącznie teoretycznym, bez przenoszenia na poziom praktyki życiowej:

„[...] wychowujemy dzieci do bycia Amerykanami, dokonującymi wolnych wyborów, ale nie określamy ich wyborów (ani nie kształtujemy ich charakterów) w imię moralnego dobra. Wychowujemy racjonalnych konsumentów (kupujących), a nie dobrych ludzi lub cnotliwych obywateli”⁹.

Jednak już sam ten cytat wskazuje, iż niemożliwa jest tak pojęta neutralność wobec wychowania. Samo pojęcie „neutralność” zakłada, że istnieje konflikt (w tym wypadku konflikt między różnymi wartościami stojącymi u podłoża wyboru jakiejś drogi życiowej): neutralność polega zaś na niebraniu w nim udziału: „Jestem neutralny wobec konfliktu, jeżeli świadomie zachowuję się w taki sposób, aby nie wpłynąć na jego rezultat”¹⁰. Tymczasem wychowanie do bycia

⁸ Leszek Kołakowski, *Gdzie jest miejsce dzieci w społeczeństwie liberalnym?*, w: tenże, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Wydawnictwo Żnak, Kraków 1999, s. 175.

⁹ Amy Gutman, *Undemocratic Education*, w: *Philosophy of Education. Major Themes in the Analytic Tradition*, ed. by P.H. Hirst, P. White, vol. 3: *Society and Education*, Routledge, London–New York 1998, s. 30 [przet. – S.G.].

¹⁰ Leszek Kołakowski, *Neutralność i wartości akademickie*, w: *Moje słuszne poglądy na wszystko*, s. 137.

racjonalnym konsumentem jest takim samym (w sensie formalnym) wskazaniem drogi życiowej, jak namawianie kogoś, by został ascetycznym głupcem czy dobrym (cnotliwym) obywatelem. Wychowanie niekształtujące w żaden sposób charakteru dziecka jest po prostu niemożliwe. Każde wychowanie jest zachęcaniem dziecka do podążania w jakimś kierunku rozwoju, kierunku, który wychowawca (ex definitione) uważa za właściwy i dobry, a więc nie da się oddzielić od kwestii wartości i światopoglądu.

Zdaniem Kołakowskiego neutralność implikuje cztery rzeczy.

Po pierwsze, neutralność jest zawsze świadoma: nie można być neutralnym wobec konfliktu, o którym się nie wie. Brak wiedzy, ale też obojętność czy brak zainteresowania wyklucza neutralność. Po drugie, neutralność zakłada, że osoba neutralna nie bierze udziału w konflikcie (lub przynajmniej sama tak uważa). Po trzecie, należy rozróżnić neutralność od bezstronności. Bezstronność zakłada branie udziału w konflikcie i próbę wpłynięcia na jego rezultat, choćby jako mediator czy sędzia.

„Jestem (bądź próbując być) bezstronny, jeśli oceniam konflikt oraz uprawnień i krzywdy obydwu stron w świetle bardziej ogólnych reguł, które akceptuję niezależnie od tej konkretnej sytuacji, tzn. nie pozwalając, by moje osobiste preferencje bądź uprzedzenia wpływały na mój osąd”¹¹.

Po czwarte, neutralność jest formalną cechą zachowania, a więc sama w sobie nie jest ani dobra, ani zła.

Widać zatem wyraźnie, że nie jest możliwe wychowanie całkowicie neutralne w stosunku do sfery publicznej (co oczywiście nie oznacza, że nie należy go izolować od bieżących sporów politycznych), nie jest też możliwa polityka pomijająca całkowicie problem wychowania.

Można wprawdzie przeprowadzić następujące rozumowanie: rozwój człowieka (w tym zwłaszcza rozwój moralny) należy do sfery prywatnej, państwo powinno zachować neutralność względem spraw prywatnych swoich obywateli, a więc państwo nie powinno ingerować w jakikolwiek sposób w sferę wychowania. Skoro więc wychowanie polega między innymi na wskazywaniu pewnego światopoglądu jako właściwego i podjęciu działań zmierzających do tego, by dziecko właśnie ten zespół wartości przyjęło jako swój, jest zatem z definicji uwikłane w spory aksjologiczne. Państwo, będąc neutralne światopoglądowo, musi być również neutralne wobec wychowania. Neutralne, a nie bezstronne, bo bezstronność zakłada, iż istnieje jakaś wspólna dla obu stron sporu płaszczyzna, na której ten spór można rozstrzygnąć.

¹¹ Tamże, s. 138.

Taka neutralność nie jest jednak możliwa, gdyż samo życie społeczne premiuje pewne postawy, dyskryminując inne. Nie istnieje możliwość, by państwo nie wpływało na wynik wychowania, gdyż nawet jeżeliby świadomie z tej roli zrezygnowało (lub raczej usiłowało zrezygnować), taka decyzja niesie za sobą określone i stosunkowo łatwe do przewidzenia skutki w wychowaniu, wpływa więc, wprawdzie pośrednio, ale nie mniej skutecznie, na jego rezultat¹². A skoro jest on przewidywany, brak interwencji oznacza wyrażenie na niego zgody:

„Nie da się zaprzeczyć, że jeśli powstrzymam się od udziału w konflikcie, którego rezultat ma znaczenie moralne, to moją odmową zaangażowania (chyba że po prostu nie mogłem interweniować ze względów fizycznych bądź intelektualnych) można oceniać z perspektywy moralnej – niekoniecznie uznając ją za niesłuszną. W tym sensie neutralność jest wyborem, który nie jest moralnie obojętny, jeśli sam konflikt nie jest moralnie obojętny, a osoba neutralna mogła interweniować, gdyby tak postanowiła”¹³.

Wychowanie jest więc tą sferą życia społecznego, w której postulat neutralności państwa i ścisłego rozdzielenia sfer prywatnej i publicznej jest nie do utrzymania.

Wychowanie staje się w tej perspektywie spełnieniem odpowiedzialności, jaką ponosimy za innych oraz za wspólnotę jako całość. Rezygnacja z wychowania nie jest uznaniem przysługującej dziecku wolności, ale rezygnacją z odpowiedzialności za ten świat i za dzieci:

„Wygląda to tak, jakby rodzice codziennie oświadczali: «W tym świecie nawet my nie jesteśmy szczególnie bezpiecznie zadomowieni; także i dla nas tajemnicą jest to, jak się w nim poruszać, co poznawać, jakie umiejętności opanować. Musicie zorientować się sami, najlepiej jak potraficie; w każdym razie nie macie prawa nas rozliczać. Jesteśmy niewinni, umyamy od was ręce»”¹⁴.

¹² Rezygnacja na przykład szkoły z wychowania rozumianego jako próba formowania światopoglądu oznacza tylko, że funkcje wychowawcze przejmą inne elementy środowiska, w którym kształtuje się osobowość przyszłego obywatela: „Nie ma wolnych szkół. Jeśli nauczyciel zaniecha uczenia, uczniowie będą się uczyli tylko pod wpływem wprawdzie mniej jawnych, ale jednak skutecznych czynników” (Burrhus Skinner, *Poza wolnością i godnością*, przeł. W. Szalenberger, PWN, Warszawa 1978, s. 118).

¹³ Leszek Kołakowski, *Neutralność i wartości akademickie*, w: tenże, *Moje słuszne poglądy na wszystko*, s. 140.

¹⁴ Hannah Arendt, *Miedzy czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, przeł. M. Godyń, W. Madej, wstęp P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994, s. 227.

To, że nie zawsze jesteśmy w stanie określić, na czym taka pomoc miałaby polegać ani też przeprowadzić wyraźniej granicy między pomocą a bezwzględną dominacją, nie zmienia faktu, iż taka pomoc jest potrzebna.

Neutralność światopoglądowa oznacza, że państwo nie będzie stawiało po jednej ze stron w konflikcie o charakterze światopoglądowym między obywatelami. Jednak w przypadku wychowania dziecko, niemające jeszcze skryształizowanych poglądów, nie jest i nie może być żadną stroną sporu. Neutralność światopoglądowa szkoły nie ma więc na celu ochrony prawa dziecka do własnego światopoglądu (nie można chronić czegoś, co jeszcze nie istnieje), lecz praw rodziców dziecka do wychowania go zgodnie z własnymi przekonaniami. Otwiera to nową dyskusję dotyczącą władzy rodzicielskiej i udziału państwa w wychowaniu dzieci.

POLITYKA JAKO WYCHOWANIE

Konkluzja, jaką przeważnie wyprowadzano z platońskiej lekcji, brzmi następująco: kto naprawdę szanuje swoich współobywateli, ten ich nie wychowuje. Z nieplatońskiej (to znaczy niepaternalistycznej) sfery politycznej należy usunąć wszystkich nauczycieli. Edukacja może mieć rację bytu w stosunku do dzieci (jeszcze nie obywateli), stanowiąc przygotowanie do przyszłego ich uczestnictwa w życiu publicznym, natomiast w stosunku do dorosłych, to znaczy w prawdziwym życiu, nie powinna mieć miejsca.

Wbrew jednak temu przekonaniu istnieje wyraźny, wręcz organiczny związek między wychowaniem a polityką. Można go wykazać na dwóch płaszczyznach - pierwszą jest teoria polityki, drugą sama polityka.

Teoria polityczna jest wychowaniem

Jeśli istnieje polityka pojmowana jako usiłowanie wprowadzenia w życie pewnych idei, oznacza to, iż każda próba racjonalnego określenia, czym jest polityka i wyprowadzenia stąd pewnych zasad, którymi możemy się w jej ramach kierować, ma znaczenie edukacyjne¹⁵. Mechanizm takiego wpływu ma charakter

¹⁵ Zależność ta istnieje również w drugą stronę: namysł nad edukacją ma znaczenie polityczne. Jak twierdził Theodore Brameld: „filozofia edukacji jest polityką”. Zob. Theodore Brameld, *Education for Emerging Age: Newer Ends and Stronger Means*. Harper and Row, New York 1961, s. 80-85.

wprawdzie pośredni, niemniej jest on skuteczny: każde uprawianie teoretycznej refleksji nad polityką zmienia jednocześnie sam jej podmiot, można je więc interpretować jako akt samowychowania. Niezwykle ostre i rozłączne oddzielenie teorii i praktyki w tym wypadku jest możliwe jedynie w... teorii.

„Oddzielenie «teorii» od «pragmatyki» – jeśli kiedykolwiek było ono czymś więcej niż usilnym pragnieniem – miało od samego początku tylko umowne znaczenie. Identyfikacja czynu i określenie normy (lub «wartości») zawsze były ze sobą ściśle splecione, o ile czyn presuponuje częstokroć normę, a sama norma jest tylko uwierzytelnieniem czynu. Im więcej dzieł filozofów czytamy, tym lepiej zdajemy sobie sprawę z tego, że kiedy opisują świat lub dowolną jego część [...], już ją interpretują”¹⁶.

Istnieje bowiem wyraźny związek między poznaniem teoretycznym a procesem przekształcania się, autokreacji człowieka. Nie dotyczy to zresztą jedynie teorii polityki, ale również wszelkiej szerszej refleksji nad rzeczywistością

Najwyraźniej można to wskazać na przykładzie starożytnej filozofii greckiej. Podstawowym celem filozofii była wtedy niewątpliwie kontemplacja bytu. Niemniej jednak:

„[...] grecka «kontemplacja» strukturalnie zawiera w sobie określoną postawę praktyczną w stosunku do życia. Znaczy to, że grecka *theoria* nie jest jedynie wiedzą o charakterze intelektualnym i abstrakcyjnym, lecz jest także wiedzą życiową, albo – by wyrazić się inaczej – jest wiedzą, która strukturalnie domaga się wprowadzenia w życie i zazwyczaj idzie z nim w parze”¹⁷.

Związek teorii i praktyki jest więc głębszy niż powiązanie, jakie zachodzi między poznaniem a jego przedmiotem. Teorię należy więc traktować nie tylko jako refleksję między innymi nad praktyką, ale też akt zmieniający rzeczywistość, a więc mający wymiar praktyczny.

Filozofia (a teoria polityczna do pewnego stopnia ma charakter filozoficzny) jest umiłowaniem mądrości, jest więc również jej szukaniem, jest przejściem (a przynajmniej próbą takiego przejścia) od stanu, gdzie tej mądrości nie ma, a więc życia w pewnej mierze nieprawdziwego i nieautentycznego, do nowego

¹⁶ Christian Delacampagne, *Filozof i tyran*, przeł. K. Lukowicz, WAM, Kraków 2003, s. 194.

¹⁷ Giovanni Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. E.J. Zieliński, RW KUL, Lublin 1991, s. 485.

- lepszego - stanu, w którym, przynajmniej częściowo, ją osiągnęliśmy. W tej perspektywie:

„[...] filozofia ukazała się jako ćwiczenie myśli, woli, całego bytu, podjęte w staraniu o osiągnięcie pewnego stanu - mądrości, zresztą prawie niedostępnej człowiekowi. Filozofia stanowiła metodę duchowego postępu wymagającą radykalnego zwrotu, dogłębnej zmiany sposobu bycia. Była sposobem życia przez trud jej ćwiczeń uprawianych dla zdobycia mądrości. Lecz była nim także przez swój cel: mądrość samą. Bo mądrość nie tylko pozwala poznawać; pozwala «być» inaczej»¹⁸.

W ten właśnie sposób Pierre Hadot interpretuje całą filozofię starożytną.

Wydaje się jednak, że przekonanie, iż filozofia zawiera zawsze w sobie pierwiastek „pracy nad sobą”, można z pewnymi zastrzeżeniami rozciągnąć na wszelką teorię dotyczącą działania ludzkiego. Problem leży ostatecznie w definicji filozofii. Pojęcie „filozofia wychowująca” jest niewątpliwie bardziej do przyjęcia w ramach na przykład hermeneutyki Gadamera niż jakiejś wersji filozofii scholastycznej¹⁹. Jeżeli przyjmiemy definicję tej nauki jako czysto teoretycznej kontemplacji świata - scire propter ipsum scire - to teza o związku filozofii i wychowania wydawać się może nie do przyjęcia. Jednak nawet przy tak określonej filozofii trzeba pamiętać, iż oprócz swoich funkcji istotnych ma ona również „skutki uboczne”. I takim „skutkiem ubocznym” uprawiania filozofii jest przekształcanie podmiotu filozofującego.

Choć nie jest to jej główną funkcją, każda teoria działania ludzkiego ma zatem również znaczenie wychowawcze. Teoretyczna kontemplacja i praktyka przekształceń duchowych postępują tutaj równolegle i choć niemożliwe jest utożsamienie ich ze sobą ani nawet sprowadzenie jednej do drugiej, to bezpośredni wpływ teorii na sferę praktyczną jest niewątpliwy.

Teoria i praktyka stykają się w człowieku. Człowiek nie składa się z szeregu odizolowanych od siebie sfer, lecz jest jednością. Wszelkie zmiany zachodzące w jednej z władz ludzkich mają znaczenie dla pozostałych. Zmiany w sferze intelektualnej muszą zatem w jakiś sposób odbijać się w sferze wolicjonalnej, i odwrotnie. Uznanie jakiegoś sądu za prawdziwy czy jakiegoś dobra za realne natychmiast stawia przed

¹⁸ Pierre Hadot, *Filozofia jako ćwiczenia duchowe*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1992, s. 222; zob. również Werner Jaeger, *Paideia*, t. 1, przeł. M. Plezia, IW Pax, Warszawa 1962, s. 17-32; Marian Kurdziałek, *Jaką rolę pełniła filozofia w różnych epokach historycznych?*, „Zeszyty Naukowe KUL” 40 (1997), nr 3-4, s. 64-65.

¹⁹ Por. Pádraig Hogan, Richard Smith, *Philosophy and the Practice of Education*, w: *The Blackwell Guide to the Philosophy of Education*, ed. N. Blake, P. Smeyers, R. Smith, P. Standish, Blackwell Publishing, Oxford 2003, s. 172-174; Stanley Rosen, *Hermeneutyka jako polityka*, przeł. P. Maciejko, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.

człowiekiem problem ustosunkowania się do niego, a więc zajęcia jakiejś postawy lub modyfikacji postawy dotychczasowej²⁰. Przyznają to nawet, choć z oporami, myśliciele, którzy starają się uniknąć powyższych konsekwencji. Na przykład Rawls twierdzi, że liberalizm polityczny stawia sobie inny cel niż wspieranie ideałów, które mają kierować życiem ludzkim²¹. Edukacja polityczna dzieci powinna więc zawierać tylko wiedzę o konstytucyjnych i obywatelskich prawach:

„[...] by ich dalsza przynależność, gdy dorosną, nie opierała się po prostu na niewiedzy o ich podstawowych prawach i strachu przed karą za przestępstwa, które nie istnieją. Ponadto, edukacja powinna też przygotować je do bycia w pełni kooperującymi członkami społeczeństwa i do tego, by potrafiły stanąć na własnych nogach; powinna też zachęcać do cnót politycznych, tak by chciały honorować sprawiedliwe warunki społecznej kooperacji w swych stosunkach z resztą społeczeństwa”²².

Ma więc prowadzić to tego, by dzieci rozumiały koncepcję polityczną leżącą u podłoża praktyk politycznych, w których mają uczestniczyć w przyszłości (choć nie wspierać rozległej koncepcji dobra za nią stojącej). Rawls przyznaje jednak natychmiast, że wobec takiego stanowiska realny jest zarzut, że może to prowadzić – „w praktyce, choć nie w intencji”²³ – do przekazywania dzieciom jakiejś rozległej doktryny dobra. Charakterystyczne jednak jest, iż tego zarzutu właściwie nie odpiera, jedynie chce „mieć nadzieję”²⁴, że jest inaczej. Dodaje też: „Może trzeba nam się godzić, często z żalem, z nieuniknionymi konsekwencjami rozumnych wymagań co do edukacji dzieci”²⁵ – co właściwie jest przyznaniem się, że stanowisko to jest nierealne.

Polityka jest wychowaniem

Wzajemne powiązania polityki i wychowania nie ograniczają się jednak tylko do sfery teorii polityki, dotyczy to również, a nawet w jeszcze większej mierze, samej praktyki politycznej.

²⁰ Zob. Harold Walsby, *The Domain of Ideologies. A Study of the Origin, Development and Structure of Ideologies*, The Riverside Press Ltd., Twickenham 1947, s. 47.

²¹ Por. John Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998, s. 277.

²² Tamże.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 278.

²⁵ Tamże.

Nie chodzi tu tylko o konstatację faktu, że wychowanie i edukacja, formując przekonania przyszłych obywateli, mają przynajmniej pośredni wpływ na politykę, lecz znacznie wyraźniejsze utożsamienie tych sfer. Polityka polega (czy raczej powinna polegać) na przekonywaniu współobywateli do swoich racji i projektów w sposób jasny i racjonalny, w taki sposób, by inni mogli się racjonalnie do nich ustosunkować i ewentualnie dokonać modyfikacji swojego stanowiska. Tym różni się od wychowania, gdzie nie ma potrzeby (przynajmniej wobec małych dzieci) dokładnie tłumaczyć celów stojących za stosowanymi zabiegami wychowawczymi. Jednocześnie jednak polityka ma wyraźne funkcje wychowawcze w tym sensie, że jednym z jej skutków jest modyfikacja przekonań i postaw obywateli (w gruncie rzeczy bez pytania ich o zgodę na przeprowadzenie tego zabiegu)²⁶. „[...] i filozof, i tyran zabiegają o ten sam rodzaj uznania, powołaniem ich jest przekonanie jak największej liczby ludzi do swoich zapatrywań. Obaj są «pedagogami»”²⁷. Dotyczy to również – a nawet w jeszcze większym stopniu – polityków w społeczeństwach demokratycznych.

Mechanizm „edukacyjności polityki” jest dość prosty. Decyzje podejmowane teraz mają wpływ o dwojakim charakterze. Po pierwsze, zmieniają teraźniejszość i najbliższą przyszłość – to jest to, co potocznie nazywamy polityką. Po drugie, zmiany zachodzące w naszym środowisku wywierają pośredni wpływ na nas samych i na decyzje przez nas podejmowane. Z kolei decyzje podejmowane ułatwiają powstawanie przekonań i ugruntowują już powstałe, między innymi te o charakterze moralnym.

Wielokrotnie wskazywano, że właściwą metodą wychowawczą jest umożliwianie podejmowania odpowiednich decyzji. „Nie wychowuje się słowem, a czynem, nie wystarcza dziecku mówić, co ma robić, ale trzeba je postawić w takich warunkach,

Można postawić wprawdzie zarzut, że akcentowanie związków wychowania z polityką musi pociągnąć za sobą tak szeroką definicję polityki, iż wszystkie możliwe relacje międzyludzkie trzeba będzie uznać za polityczne: „Dzisiaj wielu stosuje szerokie pojęcie polityki, według którego wszystkie ważne społecznie formy kontroli zachowań innego człowieka są wyrazem polityki. W takim ujęciu większość działań obywateli należy do sfery działań politycznych. Każdy ma bowiem jakiś zakres władzy, jako że wpływa na zachowanie innych, choćby najbliższego otoczenia. Wydaje się, że nie można jednak zbyt rozszerzać granic tego, co polityczne, bo wtedy obszar polityczny obejmuje wszystkie, czy nieomal wszystkie, działania i traktowanie o nim stanie się mało informacyjne. Trzeba przyjąć, że działania z obszaru władzy należą do politycznych wtedy, gdy dokonywane są w imię pewnej zbiorowości. Nawet jeśli obywatel z powodów osobistych występuje przeciw decydom, protest jest tylko wtedy polityczny, gdy ustanawia regułę ogólną działań” (Tadeusz Buksiński, *Racjonalność współdziałań. Szkice z filozofii polityki*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 1996, s. 6). Należy zauważyć, że wychowanie spełnia również taką węższą zakresowo definicję: zawsze jest ono dokonywane w imię pewnych ogólnych wartości podzielanych przez społeczeństwo, biorąc pod uwagę nie tylko dobro jednostki, lecz także wspólnoty, w której ma ona funkcjonować. Christian Delacampagne, *Filozof i tyran*, s. 172.

aby zaczęło to robić, a w ten sposób powoli się do tych czynów zaprawi"²⁸. Postawa psychiczna (sprawność czy – używając języka filozofii arystotelesowskiej – cnota), która w ten sposób zaczyna się formować, ułatwi podjęcie następnych, być może trudniejszych decyzji, które z kolei utwierdzą wewnętrzne przekonanie o ich słuszności i tak dalej. Analogicznie odbywa się proces powstawania i utrwalania się wad. Cyrkularny charakter relacji postawa (sprawność) – czyn jest bazą formowania charakteru.

Ten sam schemat można zaobserwować również w życiu społeczno-politycznym. Polityka, często nieodwracalnie, zmienia warunki, w których podejmujemy decyzje,

„Ich nieodwracalność w powiązaniu z ich sumarycznym ogromem wprowadza do równania moralnego nowy czynnik. Dodajmy do tego ich kumulatywny charakter – skutki, jakie powstają, sumują się w taki sposób, że w rezultacie sytuacja kolejnych podmiotów i ich wyborów działania w coraz większym stopniu różnić się będzie od sytuacji pierwotnego sprawcy i coraz bardziej będzie nieuniknionym tworem tego, co uczyniono wcześniej. Cała etyka tradycyjna brała pod uwagę jedynie zachowania niekumulatywne. Podstawowa sytuacja pomiędzy ludźmi, w której cnota musi zostać wypróbowana, a występki zdemaskowane, pozostaje zawsze identyczna i to od tej podstawy każdy czyn rozpoczyna się na nowo. Powtarzające się sytuacje, stawiające ludzkie postępowanie wobec właściwych sobie alternatyw – odwagi lub tchórzostwa, umiarkowania lub nieumiarkowania, prawdy lub kłamstwa i tak dalej – każdorazowo przywracają pierwotne warunki, od których wychodzi działanie. Są to warunki niezbywalne, a zatem działania moralne były zasadniczo „typowe”, to znaczy zgodne z precedensem. W przeciwieństwie do tego kumulatywne samokrzewienie się technologicznego przeobrażania świata nieustannie wyprzedza warunki współtworzących go działań i podąża drogą wyłącznie bezprecedensowych sytuacji, o których nasze doświadczenie nie może nam niczego powiedzieć. Kumulacji jako takiej nie wystarcza nawet takie przekształcenie samego początku, że staje się on niemożliwy do rozpoznania, lecz może wchłoniąć sam warunek własnego istnienia, jakim jest podstawa całego procesu”²⁹.

Polityka, zmieniając warunki wyjściowe podejmowanych decyzji, zmusza nas niejako do zmiany naszych postaw, leżących u ich podłoża. Tak jak wegetarianin,

-
- * Jacek Woroniecki, *Doniosłość wychowawcza liturgii eucharystycznej*, Kraków 1930, s. 11 [odbitka z „Mysterium Christi” 1929/1930].
 - * Hans Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technicznej*, przeł. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996, s. 31–32.

który znajdzie się „nieodwracalnie” w środowisku Eskimosów, jest zmuszony (wobec groźby śmierci głodowej) do przemyślenia raz jeszcze swojej decyzji o niejedzeniu mięsa. Jest przy tym wysoce prawdopodobne, że prędzej czy później uzna tę sprawę za zupełnie nieistotną, dokonując tym samym wyraźnej zmiany swojego światopoglądu. Piotr Sztompka wyrażał tę samą myśl, posługując się językiem socjologicznym:

„Inny, bardziej pośredni, jest mechanizm kulturowego wpływu agentów administracyjnych czy rządowych. Rzadko podejmują one bezpośrednio reformę kultury. Natomiast często dzieje się to przy okazji innych zadań. Przez budowanie nowych struktur czy instytucji dokonuje się taka zmiana kontekstu działań ludzkich, dzięki której naturalną reakcją adaptacyjną staje się zmiana zwyczajów, obyczajów, reguł czy wartości”³⁰.

Ponieważ postawy ludzkie mają charakter względnie trwałe, istnieją zawsze – siłą bezwładu – znacznie dłużej niż warunki, które je wytworzyły (czy przynajmniej współtworzyły), dlatego też skutki psychiczne, w tym na przykład głęboka demoralizacja, jakie odcisnęły systemy totalitarne, są znacznie trwalsze niż one same.

Pisząc „polityka”, mam na myśli jednak konkretne decyzje konkretnych ludzi – i w tym sensie każdy polityk jest automatycznie wychowawcą swych współobywateli³¹. Przeważnie nie zdaje sobie z tego sprawy zarówno on sam, jak i jego współobywatele – „wychowankowie”. Jednak fakt, że „nie wie, co czyni”, nie zmniejsza bynajmniej skuteczności jego oddziaływania ani nie zmniejsza jego odpowiedzialności (a wręcz być może ją wyraźnie zwiększa, gdyż odpowiedzialny jest za to, co zrobił, oraz za to, że podejmuje się zadania, którego znaczenia nie jest w stanie w pełni zrozumieć). Z kolei fakt, że większość obywateli nie zdaje sobie sprawy z istnienia takiego mechanizmu, a więc nie zastanawia się nad tym aspektem życia politycznego (co automatycznie czyni ich bardziej bezbronnymi wobec zewnętrznych wpływów), siłę tego oddziaływania wyraźnie zwiększa.

W tym kontekście pojawia się oczywiście pytanie: Jak należy ustosunkować się do faktu, że polityka kształtuje nasz światopogląd? Rozwiązaniem najbliższym powszechnie przyjętemu rozumieniu tradycji liberalnej byłoby zapewne uznanie

³⁰ Piotr Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 253.

³¹ Podobieństwo tych dwóch funkcji widać już na poziomie słownikowym, jeżeli przyjmemy, że wychowanie to: „świadomie zorganizowana działalność społeczna [...], której celem jest wywołanie zamierzonych zmian w osobowości wychowanka” (Wychowanie, [hasło w:] Wincenty Okoń, *Słownik pedagogiczny*, PWN, Warszawa 1992, s. 133). Widać wyraźnie, że polityka, będąca świadomie zorganizowaną próbą wpływania na zachowania współobywateli, ma podobną strukturę formalną, choć być może mniejsze ambicje, jeżeli chodzi o głęboką oddziaływanie.

światopoglądowo twórczej funkcji polityki za sprawę prywatną między politykami a ich wyborcami. Kształtowanie własnych przekonań nie jest sprawą publiczną, a więc nikt (a zwłaszcza instytucje państwowe) nie ma prawa się do tego wtrącać. Chociaż prawdą jest, że polityka ma wpływ na nasze poglądy i styl życia (podobnie jak inne obiektywne czynniki, choćby klimat), nie możemy jednak z wiedzy o tym robić żadnego użytku, gdyż byłoby to złamaniem zasady neutralności światopoglądowej państwa.

Druga odpowiedź, zdecydowanie bliższa konserwatystom niż liberałom, brzmiałaby tak: skoro polityka jest między innymi kształtowaniem poglądów obywateli, nie możemy udawać, że tak nie jest (a do tego sprowadza się stanowisko liberalne), i wobec tego musimy zrobić wszystko, by te zmiany następowały w możliwie najlepszym kierunku. Skoro proces ten jest faktem i nie można tego uniknąć, trzeba przynajmniej robić to jak najlepiej. A to oznacza, że należy w nowym świetle spojrzeć na problem neutralności światopoglądowej państwa, będącej jednym z pryncypiów liberalizmu. Odnosi się to nie tylko do świata dorosłych, ale i do świata dzieci.

Oznacza to również, że polityka, podobnie jak wychowanie, jest nieuchronnie związana z problematyką wartości moralnych, co między innymi nakazuje nam jeszcze raz podjąć namysł nad kwestią neutralności państwa wobec różnych koncepcji moralnych.

Mechanizm ten dostrzegają również ci myśliciele, którzy jak Rawls, stanowczo odłączają się od „wychowawczej funkcji polityki”, Rawls pisze:

„[...] jest z pewnością niemożliwe, by struktura podstawowa sprawiedliwego reżimu konstytucyjnego nie miała doniosłych skutków i wpływu na to, jakie rozległe doktryny trwają w czasie i zdobywają zwolenników: i próżno usiłowalibyśmy przeciwdziałać tym skutkom i wpływom czy nawet szacować dla celów politycznych, jak są one głębokie. Musimy przyjmować do wiadomości fakty zdroworozsądkowej socjologii politycznej”³².

Mimo to Rawls twierdzi, iż nie to nie zmienia, jeśli chodzi o kwestię neutralności, gdyż należy odróżnić neutralność celu³³ od neutralności skutku³⁴. Z tej

³² John Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 269.

³³ „[...] państwu nie wolno robić niczego w zamiarze faworyzowania czy promowania określonej rozległej doktryny, ani niczego, co dawałoby większe wsparcie tym, którzy ją wielają w życie” (tamże, s. 268).

³⁴ „[...] państwo nie powinno robić niczego, co czyni bardziej prawdopodobnym, że jednostki przyjmują tę a nie inną koncepcję, chyba że poczyni jakieś kroki w celu zrównoważenia czy zrekompensowania skutków polityki, która to robi” (tamże, s. 269).

ostatniej „liberalizm polityczny rezygnuje jako w praktyce niemożliwej”³⁵ (lecz nie oznacza to, iż niemożliwa jest neutralność celu).

Jednak rozróżnienie to niewiele wnosi, gdyż skutek, czyli to, „co jest następstwem jakiegoś działania”³⁶ – nawet jeżeli jest to skutek uboczny, a więc nietożsamy z naszym głównym celem intencjonalnym – jeżeli jest przewidywany i świadomie zaakceptowany (choćby w tym sensie, że podmiot działania nie próbuje mu przeciwdziałać), jest tym, do czego zdąża działanie, a więc jest celem działania (cel – „to, do czego się dąży lub chce się osiągnąć”³⁷). Nie możemy więc uchylać się od odpowiedzialności za jego osiągnięcie.

Oczywiście nie można stąd wyprowadzać wniosku, że państwo ma prawo narzucać obywatelom jakąś ideologię, religię czy światopogląd, chodzi jedynie o wskazanie, że nie ma praktycznej różnicy, na gruncie polityki, między neutralnością celu a neutralnością skutku, a więc obie są w równym stopniu w praktyce niemożliwe. Co więcej, wprawdzie neutralność celu nie jest w praktyce do osiągnięcia, nie traci jednak swojego znaczenia jako idea regulatywna. Oznacza to jednak, iż ma ona inny status, niż przypisuje jej Rawls.

Polityka jest wychowaniem – w znaczeniu: ma funkcje wychowawcze w sposób niezbywalny wpisane w swoją wewnętrzną strukturę – również ludzi dorosłych. Twierdzenie to nie jest postulatem, lecz przedstawieniem faktu w sposób nieuchronny wpisanego w samą istotę życia społecznego, a więc powinno stać się przedmiotem pogłębionej refleksji i szerokiej debaty. Lecz debaty mającej na celu określenie celu, funkcji, przede wszystkim zakresu, a nie tylko oceny tego zjawiska.

EDUKACJA JAKO PRZEDMIOT TROSKI POLITYKA

Działania na rzecz wychowania przyszłych pokoleń są spełnieniem podstawowej odpowiedzialności nie tylko za wychowanków, ale również za trwanie wspólnoty, której jest się członkiem. Odrzucenie przekonania o konieczności edukacji, a nawet szerzej: działań na rzecz przyszłych pokoleń, możliwe jest tylko przy wcześniejszym przyjęciu trzech założeń.

Po pierwsze, odrzucenie kategorii dobra wspólnego w jakiegokolwiek postaci i przyjęcie wyłącznie perspektywy utylitarnej. Po drugie, uznanie, że polityk odpowiada tylko i wyłącznie przed obywatelami aktualnie głoszącymi i przedmiotem

* Tamże, s. 270.

* Słownik języka polskiego, red. M. Szymczak, t. 3, PWN, Warszawa 1981, s. 250.

* Tamże, t. 1, PWN, Warszawa 1978, s. 235.

jego zainteresowań jest realizacja interesów tylko tych osób, które mu powierzyły ten mandat, to znaczy obywateli – obecnie pełnoletnich – „aktualnego suwerena”. Trzecim założeniem byłoby uznanie, że interesy tego „aktualnego suwerena” w żaden sposób nie wykraczają poza jednostkowe (bardzo wąsko pojęte) materialne korzyści. Nie byłaby stratą czy obniżeniem jakości życia obecnego pokolenia świadomość, że jakość życia pokoleń następnych będzie dużo niższa.

Przyjęcie tych założeń (a należy zwrócić uwagę, że są one prostą konsekwencją utylitaryzmu) sprawia, że nie istnieje nic takiego jak odpowiedzialność za przyszłe pokolenia³⁸ czy przyszłą pomyślność państwa, społeczeństwa lub wspólnoty.

Odrzucenie wszelkich funkcji wychowawczych polityki jest możliwe tylko przy założeniu wyjątkowego egoizmu i egocentryczności (czyli – jak będę argumentował – nieracjonalnej krótkowzroczności) obecnego pokolenia. Nawet tak sformułowane postulaty (wprawdzie czynią odrzucenie wychowania sensownym) nie czynią jednak tego koniecznym. To znaczy można z sensem mówić o politycznej funkcji wychowania, nawet przyjmując bardzo silny egoizm pokoleniowy.

Argument emerycki

Należy pamiętać, że w życiu każdego człowieka (poza wypadkami przedwczesnej śmierci) prędzej czy później nadchodzi czas, kiedy jego pomyślność, jakość jego życia coraz mniej zależy od własnych decyzji człowieka, działań czy nawet posiadanych środków, lecz w coraz większym stopniu zależna staje się od czynników zewnętrznych – od społeczeństwa i środowiska, w którym żyje. Chodzi oczywiście o starość i okres emerytalny. Właśnie wtedy wraz z ubytkiem sił życiowych jesteśmy zdani na opiekę innych, która zależeć będzie jednak właściwie tylko od tego, czy ci inni będą nam gotowi jej udzielić. Stracimy więc w znacznym stopniu kontrolę nad swoim życiem.

³⁸ Należy zwrócić uwagę, iż pojęcie pokolenia nie jest jednoznaczne. Na przykład Dieter Birnbacher wyróżnił trzy znaczenia słowa „pokolenie”: ludzie żyjący jednocześnie, a więc zawsze żyje tylko jedno pokolenie; oznaczenie konkretnego miejsca w stosunkach rodzinnych – w rodzinie wielopokoleniowej mówić więc można o pokoleniu dzieci, wnuków itp.; wspólnota wszystkich osób w podobnym wieku, urodzonych w tym samym przedziale czasowym, mających podobne doświadczenia. W drugim i trzecim znaczeniu społeczeństwo składa się zawsze z trzech do czterech (a na pewno nie więcej niż sześciu) pokoleń. Zob. Dieter Birnbacher, *Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia*, przeł. B. Andrzejewski, P. Jackowski, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 17). Na użytek niniejszej pracy będę posługiwał się pojęciem pokolenia w znaczeniu zbliżonym do trzeciego z wymienionych przez Birnbachera, to znaczy jako wspólnoty osób w podobnym wieku. Obecne pokolenie to ogół ludzi będących aktualnie podmiotem decyzji politycznych.

Wprawdzie podejmujemy próby zapobieżenia sytuacji, w której nasz dobrobyt w ostatnim okresie życia zależałby jedynie od dobrej woli następców – do prób takich można zaliczyć na przykład gromadzenie oszczędności, fundusze emerytalne i odpowiednie prawodawstwo. Wszystkie te środki, oczywiście do pewnego stopnia, spełniają swoją rolę. W żadnym wypadku nie mogą jednak zastąpić dobrej woli następców, gdyż ta dobra wola jest warunkiem możliwości ich zastosowania i jest milcząco zakładana przy ich planowaniu. Oszczędności można ukraść, fundusze emerytalne znacjonalizować i przeznaczyć na zupełnie inny cel, prawo można zmienić. Wartość głosu człowieka słabego ma tylko takie znaczenie, jakie ludzie silniejsi gotowi są mu przyznać. Jak pisał Hobbes: „[...] ugody bez miecza są jedynie słowami i nie posiadają żadnej mocy, by zapewnić człowiekowi bezpieczeństwo”³⁹.

Egoizm pokoleniowy może jednak równie dobrze zwrócić się przeciw pokoleniom młodszym, jak przeciw starszym. Społeczeństwo składa się z trzech pokoleń, które umownie można określić jako uczniów – tych, którzy dopiero w przyszłości wejdą w wiek produkcyjny; ludzi dojrzałych, wytwarzających większość dóbr będących przedmiotem podziału i wywierających największy wpływ na całokształt życia społecznego, oraz pokolenie emerytów, czyli grupę ludzi, którym obecnie pokolenie dorosłych zawdzięcza swój dobrobyt, ale obecnie go nie wytwarza, natomiast ma duży udział w jego konsumpcji. Gdy znaczącym elementem dominującego światopoglądu byłby egoizm pokoleniowy, pokolenie dominujące miałoby ewentualnie interes w podzieleniu się dobrobytem z pokoleniem młodszym, traktując to jako inwestycję na przyszłość, ale nie pokoleniem starszym. Jedynym motywem takiego dopuszczenia do współudziału w dobrobycie może być solidarność międzyludzka i poczucie wspólnoty.

Wynika stąd, że w interesie (nawet jeśli byłby traktowany czysto egoistycznie) pokolenia przyszłych emerytów – a więc każdego – jest wychowanie następnych pokoleń w duchu poszanowania wartości wspólnotowych⁴⁰.

Oczywiście całe to skomplikowane rozumowanie staje się niepotrzebne z punktu widzenia osoby, która stoi na stanowisku, że wspólnota, której jest członkiem, jej dalsze trwanie i rozwój, jest wartością samą w sobie lub jest nośnikiem uznawanych przez nią wartości, których nie można osiągnąć w inny sposób.

³⁹ Thomas Hobbes, *Lewialan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 224.

⁴⁰ Oczywiście pojawia się natychmiast problem, czy takie instrumentalne potraktowanie wartości nieinstrumentalnych w ogóle jest możliwe. To znaczy, czy jest możliwe skuteczne wychowanie w duchu przekonań niepodzielanych przez samych wychowawców oraz czy pokolenie, które zdawałoby sobie sprawę (znając światopogląd poprzednich generacji), że zostało powołane do życia i wychowywane jedynie jako inwestycja, miałoby jakąkolwiek motywację do wdzięczności wobec pokolenia rodziców.

„Argument emerycki” pokazuje jedynie, iż edukacja i wychowanie następców są koniecznym warunkiem do zapewnienia również w przyszłości godziwej egzystencji obecnym dorosłym. Stawia on jednak wyraźną cezurę czasową – troska o następców jest racjonalna (również w sensie utylitarnym), ale tylko i wyłącznie wobec pokolenia bezpośrednio po nas następującego, dotyczy tylko „dzieci”, ale już nie „wnuków”, a tym bardziej nie następnych pokoleń „w ogóle”. Dzieje się tak dlatego, że w dalszym ciągu jednak przedmiotem troski pozostaje pomyślność obecnych obywateli, wobec której następne pokolenia pełnią jedynie rolę instrumentalną, lecz nie odnosi się do problemu naszych zobowiązań wobec przyszłych pokoleń (ludzi, którzy jeszcze się nie narodzili), jak również do problemu naszych zobowiązań wobec ludzi już żyjących, lecz jeszcze nie będących obywatelami.

Można się wręcz zastanawiać, czy w ogóle możliwe jest uzasadnienie takich roszczeń na podstawie koncepcji wyłącznie deliberatywnych i utylitarnych, nieodwołujących się do jakichś koncepcji metafizycznych (na przykład dobra wspólnego i wsobnej godności, którą znajdujemy w każdej istocie ludzkiej).

Wprawdzie liberałowie, czego najlepszym przykładem jest koncepcja Rawlsa, twierdzą, że istnieje rozsądne rozwiązanie problemu „rozszerzenia zakresu sprawiedliwości jako bezstronności, tak aby obejmowała nasze obowiązki wobec przyszłych pokoleń”⁴¹. Jednak Rawls wyraźnie traktuje to zagadnienie jako problem równego traktowania między żyjącymi obecnie obywatelami a tymi obywatelami, których jeszcze nie ma⁴², nie rozwiązuje to jednak problemu już żyjących istot ludzkich, które kiedyś (być może) będą obywatelami, lecz teraz nimi nie są. Pojawia się więc bardzo dziwna kategoria osób, których przyszłe interesy, a nie obecne, powinniśmy uwzględniać, gdyż w przyszłości będą one obywatelami (a zobowiązania mamy tylko wobec interesów obywateli).

Czy obecnych nieobywateli należy traktować tak samo, jak przyszłe pokolenia obywateli? Wbrew pozorom nie są to pojęcia tożsame ani zakresowo, ani treściowo.

Zasada bezstronności wymaga, by uznawać wolność i równość wszystkich obywateli. Musimy więc być gotowi, by odpowiednio potraktować każdego obywatela, który w dowolnym momencie wystąpi ze swoimi roszczeniami, oczywiście pod warunkiem, iż będzie on w stanie wykazać się swoim statusem. Nie oznacza to jednak, że tak samo mamy się odnosić do każdego nieobywatela. Z tego, że musimy być gotowi, by uznawać jego roszczenia w przyszłości, nie wynika, iż musimy robić to już teraz. Podobnie jak na przykład bank jest gotów zająć się inwestycjami każdego, kto do niego o to wystąpi (we wspólnie wynegocjowanym

⁴¹ John Rawls, *Liberalizm polityczny*, s. 54.

⁴² Tamże, s. 369-370.

zakresie), natomiast nie reprezentuje interesów innych osób, nawet tych, o których wie, że w przyszłości będą jego klientami. Można też posłużyć się analogią do statusu embrionu ludzkiego w poglądach zwolenników aborcji – są oni oczywiście gotowi uznać wszelkie prawa tej istoty, kiedy tylko przyznany zostanie jej status osoby ludzkiej, póki jednak takiego statusu nie posiada (jest tylko „przyszłą osobą”), nie poczuwają się do żadnych względem niej zobowiązań.

Oczywiście społeczeństwo może i powinno troszczyć się o swoich obecnych członków, będących jednocześnie jego przyszłymi obywatelami. Jednak „Troska społeczeństwa o ich edukację dotyczy ich roli jako przyszłych obywateli [podkr. – S.G.] [...] wszystko to ma być rozpatrywane z politycznego punktu widzenia”⁴³.

Kłopot jednak w tym, iż dzieci są z definicji „niepolityczne”, polityczne jako przyszli obywatele są tylko potencjalnie, obecnie jednak nie posiadają (z wyłączeniem proceduralnego, odrzucającego wszelkie koncepcje metafizyczne, punktu widzenia) kwalifikacji pozwalających być podmiotem polityki.

Jest to problem dla wszelkich „formalnych” teorii. Na przykład jednym z problemów filozofii Kanta⁴⁴ jest status moralny dziecka: Czy dziecko jest godne szacunku, skoro należy się on autonomicznej jednostce rozumnej (a dziecko *ex definitione* takie jeszcze nie jest)? Wprawdzie mamy obowiązek traktowania człowieczeństwa zawsze jako celu, ale „[...] człowieczeństwo okazuje się tutaj nie empiryczną «naturą ludzką», lecz rozumną zdolnością do ustalenia prawa o powszechnej ważności”⁴⁵, której to zdolności dzieci w sposób oczywisty nie posiadają.

Analogicznie podchodzi do sprawy Rawls. Omawiając swoją polityczną koncepcję osoby, stwierdza, iż jest ona neutralna wobec wszelkich metafizycznych doktryn na temat natury osób⁴⁶, lokując ją tylko na poziomie polityki.

Na opisaną przez Rawlsa koncepcję obywatela składają się:

„a) dwie władze moralne – zdolność posiadania poczucia sprawiedliwości i zdolność posiadania określonej koncepcji dobra; b) dwie władze intelektualne – rozumność i racjonalność; c) rozległa rozumna doktryna określająca określoną koncepcję dobra; d) zdolność do bycia kooperującym członkiem społeczeństwa przez całe życie. Obywatele są równi ze względu na posiadanie tych władz, bez względu na to, czy władze te

⁴³ Tamże, s. 278.

⁴⁴ Na podobieństwo swojej teorii do rozważań Kanta zwraca uwagę sam Rawls (tamże, s. 156–158).

⁴⁵ Zbigniew Kuderowicz, Kant, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000, s. 66.

⁴⁶ John Rawls, Liberalizm polityczny, s. 65.

są u nich rozwinięte tylko w niezbędnym minimalnym stopniu, czy też w stopniu wysokim"⁴⁷.

U dzieci władze te występują jednak tylko potencjalnie (choć oczywiście w późniejszych momentach ich rozwoju stopień rozumności wzrasta), należy więc przyjąć, iż dla Rawlsa dziecko, jeśli w ogóle jest osobą, to na pewno nie jest „osobą polityczną”. Pojawia się więc problem, czy wobec tego może być podmiotem dyskusji, a przede wszystkim czy jego interesy mają być uwzględniane przez rozum polityczny⁴⁸. „Rozum publiczny jest charakterystyczny dla społeczeństwa demokratycznego: jest to rozum jego obywateli, tych, którzy dzielą status równego obywatelstwa”⁴⁹.

Zdaniem Rawlsa obywatele uważają się za wolnych przede wszystkim dlatego, że „Uważają się za samouwierzytelniające się źródła ważnych roszczeń”⁵⁰. Drugą okolicznością umożliwiającą uznanie ich za wolnych jest „To, iż uważa się ich za zdolnych do brania odpowiedzialności za własne cele”⁵¹. Dzieci – jako niespełniające tych warunków – nie mogą być uznane za obywateli.

Jeżeli powyższe rozumowanie jest poprawne, to dzieci są „istotami ludzkimi, których nie uważa się za źródło roszczeń”⁵². Wszelkie normy mające na celu ich ochronę mają swe źródło jedynie w roszczeniach obecnych obywateli lub wynikają z „ogólnych interesów społeczeństwa”⁵³, które nie obejmują interesów dzieci.

Jeżeli więc mamy uznawać ich obecne interesy podczas dyskursu politycznego (co, jak widać, bynajmniej nie jest oczywiste), musimy odwoływać się do „rozległej doktryny dobra”, na przykład praw człowieka, która według Rawlsa nie może być przedmiotem roszczeń o charakterze politycznym⁵⁴. Twierdzenie z kolei, iż dzieci są przedmiotem troski politycznej nie dlatego, że są wartością

⁴⁷ Magdalena Żardecka-Nowak, *Rozum i obywatel. Idea rozumu publicznego oraz koncepcja jednostki we współczesnej filozofii polityki*, Wydawnictwo UR, Rzeszów 2007, s. 163.

⁴⁸ „To co nazywamy tutaj pierwszym użyciem sytuacji pierwotnej, to model tego, co uważamy [...] za uczciwe i rozsądne warunki – dla stron będących rozumnymi przedstawicielami wolnych i rozumnych, racjonalnych obywateli” (John Rawls, *Prawo ludów, przeł. M. Kozłowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001*, s. 48).

⁴⁹ Tenże, *Liberalizm polityczny*, s. 293.

⁵⁰ Tamże, s. 69.

⁵¹ Tamże, s. 71.

⁵² Tamże, s. 70.

⁵³ Tamże, s. 71. Należywprawdzie zauważyć, że w fragmencie, do którego się w tym miejscu odwołuję, Rawls pisze o niewolnikach, lecz jeżeli dzieci, również nie mogą być źródłem roszczeń, są – podobnie jak niewolnicy – „społecznie martwe”, jest to analogia właściwa.

⁵⁴ Tamże, s. 337. Por. również M. Żardecka-Nowak, *Rozum i obywatel*, s. 108-110.

samą w sobie, lecz tylko „jako przyszli obywatele”, oznacza właściwie, iż przedmiotem troski jest przyszły stan społeczeństwa⁵⁵, którego trwanie w jakiś sposób wpisuje się w nasze myślenie polityczne, również jest właściwie niewytłumaczalne na gruncie teorii Rawlsa. Jak widać, Kołakowski miał rację, twierdząc, że dzieci są „zmienna”, która wprowadzona do politycznego równania, powoduje zmianę z zakresie teorii politycznej.

Jeszcze nie obywatele i przyszłe społeczeństwo

Trzeba jednak zdać sobie sprawę z tego, że odpowiedzialność za przyszłe pokolenia jest uzasadniona tylko wtedy, gdy ich istnienie jest oczywiste.

„Społeczeństwo polityczne jest zawsze postrzegane jako struktura społecznej współpracy na czas nieokreślony; pomysł, że kiedyś, w przyszłości, nastanie chwila, gdy jego żywot dobiegnie końca, a ono samo ulegnie rozkładowi, jest politycznemu społeczeństwu obcy. Tak więc reprodukcja jest społecznie konieczna”⁵⁶.

Zdanie to jest prawdziwe w sensie opisowym: przeważnie nie myślimy o końcu naszego społeczeństwa – jest to temat nieobecny zarówno w poważnych dyskusjach politycznych, jak i w teorii polityki (nie licząc futurystycznych wizji różnych katastrof, na przykład ekologicznej czy demograficznej).

Jednak nie oznacza to, że należy teoretycznie wykluczyć zawarcie kontraktu społecznego, w który wpisane jest jego rozwiązanie po pewnym czasie, na przykład z chwilą śmierci ostatniego z obecnych obywateli, oraz – co musiałoby się z tym łączyć – nieprzyjmowanie nowych obywateli do społeczeństwa. W ten sposób, wiedząc, iż dzieci nigdy nie osiągną statusu obywatela, nie musielibyśmy respektować ich praw jako przyszłych obywateli. Działacze ruchów ekologicznych uważają zresztą, że właśnie tak postępujemy (choć być może nie do końca zdajemy sobie z tego sprawę), zużywając zasoby naturalne Ziemi w takim tempie, iż dla naszych następców zostanie już niewiele – a więc bez respektowania ich praw.

⁵⁵ Takie podejście nie jest tożsame z poprzednim, gdyż troska o dzieci jako „przyszłych obywateli” nie uwzględnia interesów dzieci, o których wiemy, że nigdy nie będą miały statusu obywatela (na przykład z powodu upośledzenia umysłowego nie będą nigdy w stanie wziąć na siebie odpowiedzialności za własne życie lub śmiertelna i nieuleczalna choroba sprawi, że umrą przed osiągnięciem wieku, w którym byłoby to możliwe).

⁵⁶ John Rawls, *Prawo ludów*, s. 221.

Wprawdzie Rawls deklaruje w swojej teorii, iż „zakładając, że pokolenia są wzajemnie niezainteresowane, nie nie powstrzymuje ich od odmowy czynienia jakichkolwiek oszczędności. Żeby uporać się z tą trudnością, zostało przewidziane [podkr. – S.G.], że strony troszczą się o swoje potomstwo”⁵⁷. Niemniej nie rozwijając tego wątku – nie podaje żadnego powodu, dla którego mielibyśmy się troszczyć o ludzi, którzy będą żyli po naszej śmierci⁵⁸. Zwrot „zostało przewidziane” należy rozumieć wyłącznie opisowo: w tej chwili myślimy właśnie w ten sposób, skoro jednak nie ma on charakteru normatywnego, a więc nie ma też powodu, abyśmy nie zmienili zdania w chwili, gdy będzie to dla nas korzystne.

Oczywiście taka konstrukcja nie miałaby wiele wspólnego z dzisiejszym rozumieniem demokracji, przypominałaby bardziej antyczne Ateny z liczną klasą metojków. Niemniej problem jest prawdziwy, widać tu na przykład wyraźnie analogie do problemu przyznawania praw obywatelskich imigrantom.

Nie jest on też zupełnie wydumany. Na przykład Gernot Bohme w swojej Antropologii filozoficznej po omówieniu kłopotów związanych z wychowaniem dzieci konkluduje: „wyraźnie widzimy, jak bardzo pragnienie posiadania dziecka jest w naszym społeczeństwie irracjonalne”, a więc „pragnienie posiadania dzieci, tam gdzie można mu zapobiec, niełatwo jest usprawiedliwić”⁵⁹. Niewątpliwie konkluzję taką można obronić tylko z czysto jednostkowego i utylitarnego punktu widzenia.

W tej sytuacji opieka nad dziećmi, jeśli ma być czymś więcej niż prywatną zachcianką czy atawizmem biologicznym – resztką instynktu samozachowawczego gatunku – jeśli ma być czymś racjonalnym i uzasadnionym, również na płaszczyźnie politycznej, musi odwoływać się do jakiejś metafizycznej koncepcji człowieka i społeczeństwa.

EDUKACJA POLITYCZNA

Podstawowym wyrazem troski o przyszłe pokolenia jest oczywiście wychowanie i edukacja, w tym edukacja polityczna, co znowu rodzi wiele problemów. Już określenie „edukacja polityczna” jest samo w sobie terminem podejrzany: na pierwszy rzut oka może się wydawać, iż stanowi wręcz *contradictio in adiecto*

Tenże, *Liberalizm polityczny*, s. 371.

⁵⁷ Nie bez przyczyny, gdyż sformułowanie takiego powodu musiałoby się odwoływać do jakiejś rozległej doktryny, czego Rawls oczywiście robić nie może.

⁵⁸ Gernot Bohme, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998, s. 49.

- sztuczne połączenie dwóch wzajemnie wykluczających się pojęć. Edukacja i wychowanie powszechnie kojarzone są z paternalistyczną opieką i odgórnym narzucaniem pewnych przekonań i postaw podopiecznym, polityka zaś stanowi (powinna stanowić) zaprzeczenie tego – ma być wspólnym dyskursem i działaniami równych sobie obywateli.

Polityka i edukacja stanowią sfery, które nie powinny być ze sobą mieszane. Więcej nawet, termin „edukacja” kojarzy się powszechnie z ideologicznymi manipulacjami. Przyczyną tego są dwa wzajemnie wspierające się zjawiska: po pierwsze, historyczny fakt, że wielokrotnie, zwłaszcza w historii najnowszej, edukacja polityczna odgrywała właśnie taką rolę; po drugie, odwołujące się do nurtu postmodernistycznego przekonanie utożsamiające wszelką edukację i wychowanie z indoktrynacją i „przemocą symboliczną”. Hannah Arendt pisze:

„[...] słowo «edukacja» ma w polityce zły wydźwięk; kiedy rzeczywistym celem jest przymus bez użycia siły, mamy do czynienia z zapędami wychowawczymi. Ten, kto naprawdę chce tworzyć nowy ład polityczny przez edukację, to znaczy bez użycia siły i przymusu oraz bez pomocy perswazji, musi dojść do straszliwej konkluzji Platona: z przyszłego państwa należy wygnać wszystkich starszych”⁶⁰.

Konieczność edukacji

Powyższe kontrowersje dotyczą jednak tylko edukacji dorosłych. Konieczność edukacji obywatelskiej w stosunku do dzieci przeważnie nie ulega wątpliwości. Zwykła odpowiedzialność zarówno za dzieci, jak i społeczeństwo jako całość nakazuje podjąć próbę wyposażenia ich w wiedzę i umiejętności niezbędne w życiu społecznym. Kontrowersyjny pozostaje jednak w dalszym ciągu zakres treści, jakie mają podczas takiej edukacji podlegać przekazowi.

Powszechnie dostrzega się tylko jeden aspekt procesu edukacji – kontynuację: transmisję dotychczasowego dorobku kulturowego na kolejne pokolenia, nie widzi się jednak lub całkowicie pomija fakt, iż edukacja ma również charakter „rewolucyjny” – nieustannego konstytuowania od początku nowego ładu społecznego.

Fakt, że te dwa aspekty wzajemnie się uzupełniają i przeplatają ze sobą, każe nam na nowo spojrzeć nie tylko na samą edukację i politykę, ale nawet na teorię polityczną, na jej status i pełnione przezeń funkcje.

⁶⁰ Hannah Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Ośiem ćwiczeń z myśli politycznej*, s. 213.

Wychowanie jest warunkiem koniecznym (choć nie wystarczającym) dla przetrwania cywilizacji. Upadek cywilizacji może mieć dwie przyczyny: zewnętrzną, gdy – na wzór cesarstwa rzymskiego – zostanie zalana przez dzikusów i barbarzyńców, którzy niszczą wszystko, co staje na ich drodze, ponieważ nie znajdują w tym, co spotkali – ludziach, ideach czy przedmiotach – niczego wartościowego, co więcej, nie są nawet w stanie dopuścić myśli, że może to reprezentować jakąś wartość. Drugą przyczyną może być przyczyna wewnętrzna, gdy obywatele – uczestnicy tej kultury – przyjmą wobec niej właśnie taką postawę barbarzyńską. Edukacja jest próbą zapobieżenia takiej sytuacji.

Niezależnie od tego, jak optymistyczną wizję społeczeństwa, człowieka i jego możliwości byśmy przyjęli, zawsze istnieje w każdym społeczeństwie grupa ludzi, którzy w sposób niemal wzorcowy odpowiadają opisowi barbarzyńcy: nie znają i nie rozumieją żadnych norm, kierują się wyłącznie impulsami, są całkowicie niekonstruktywni, a niemal cała ich energia życiowa znajduje ujście w burzeniu. Co więcej, nie ma sposobu, by osoby takie trwale wyeliminować z życia społecznego, grupa ta odnawia się w każdym pokoleniu. Są to oczywiście dzieci⁶¹.

Fakt, że w każdym pokoleniu (a w praktyce oznacza to – nieustannie) pojawiają się ludzie niemający z naszą kulturą nic wspólnego, którzy muszą do niej być dopiero wprowadzeni, musi być wzięty pod uwagę podczas każdej poważnej refleksji nad kulturą i życiem publicznym. Pokazuje on, że w kulturze i życiu publicznym nic nie jest dane nam raz na zawsze, że kultura i ustroj społeczny nie są czymś stałym, lecz muszą być odnawiane, a właściwie ustanawiane na nowo co pokolenie. Rozwój jednostkowy jest więc równie ważny jak rozwój społeczeństwa jako całości i w równym stopniu stanowi problem polityczny. Teoria polityczna wobec tego nie może pełnić roli tylko opisu zastanego stanu rzeczy, ale również powinna stanowić zachętę do powtórnego ustanowienia właśnie tego ustroju jako *novus ordo seclorum*.

Jest rzeczą charakterystyczną, że znaczna część współczesnych myślicieli (łączy to nawet tak różnych autorów, jak Rawls i Oakeshott) odrzuca ten wymiar, uważając, że wprawdzie edukacja polityczna powinna być przekazem pewnej ideologii (rozumianej jako wizja jakiegoś porządku społecznego) czy umiejętności, niemniej nie może ona być wyłącznie spekulatywnym systemem idei, lecz

⁶¹ Podkreślenie destrukcyjności nie stanowi, oczywiście, pełnej charakterystyki „stanu dziecięcego”, jednak jest ona tam trwale obecna. Wprawdzie ta nieukierunkowana (na razie) energia może, odpowiednio pokierowana, bardzo łatwo przekształcić się w cechy niesłychanie pozytywne: niewinność, świeżość spojrzenia i oryginalną twórczość. Niemniej wymaga to właśnie przynajmniej minimalnego pokierowania, czyli wychowania.

odwoływać się winna do już istniejącego porządku społecznego i być jego kontynuacją: „innowacja jest nieznaczącym ułamkiem całości”⁶².

„Bynajmniej nie będąc półboską rodzicielką aktywności politycznej, ideologia polityczna okazuje się jej ziemską pasierbicą. Wcale nie jest niezależnie i z góry obmyślanym układem celów dążenia, ale systemem idei wyabstrahowanym z tego sposobu, w jaki ludzie zwykli podchodzić do sprawy kultywowania porządków panujących w ich społeczeństwie. Rodowód każdej ideologii politycznej wskazuje na to, że nie jest ona wytworem namysłu uprzedniego w stosunku do aktywności politycznej, lecz namysłu nad istniejącą już formą polityki. Słowem, to aktywność polityczna pojawia się pierwsza, a ideologia druga”⁶³.

Podobne twierdzenia, choć wywiedzione z odmiennych przesłanek, można znaleźć w teorii Rawlsa. „Rawls pojmuje swoją teorię jako wyartykułowanie i uporządkowanie idei żywo obecnych w naszej publicznej kulturze politycznej: opracowuje idee istniejące w naszej tradycji”⁶⁴.

Wydaje się jednak, że obaj wymienieni autorzy aczkolwiek słusznie pokazują genezę pojawienia się ideologii w życiu społecznym, to zapominają jednak, że w życiu każdego członka społeczności rzecz przedstawia się w odmienny sposób. Z punktu widzenia nowego członka społeczeństwa (dotyczy to zarówno dzieci – a każdy z nas był dzieckiem – jak i imigrantów) świat społeczny jawi się jako pewien projekt teoretyczny – zbiór idei, a nie jako praktyka – aktywność polityczna, w której przecież nigdy do tej pory nie miał okazji uczestniczyć. Można wprawdzie postawić zarzut, że światły imigrant mógł znać te praktyki (choć jedynie ze słyszenia) i właśnie ta wiedza o pewnych praktykach politycznych stanowiła motyw, którym się kierował, decydując się na przyłączenie się do właśnie tego społeczeństwa. Jednak trzeba pamiętać, że wiedzy tej nie czerpie z bezpośredniego doświadczenia, lecz jedynie z cudzego opisu, a każdy opis jest pewną idealizującą interpretacją, a więc czymś teoretycznym.

Każdy obywatel, podejmując decyzję o przystąpieniu do społeczeństwa, wyraża zgodę na już zawartą umowę społeczną. Choć w wypadku osób urodzonych jako obywatele danego państwa zgoda ta ma charakter domniemany i nie musi być wyrażona (jak w przypadku imigrantów) *expressis verbis*, niemniej element takiej zgody występuje zawsze, jeżeli uczestnictwo w życiu publicznym nie jest

⁶² Michael Oakeshott, *Edukacja polityczna*, przeł. A. Lipszyc, w: Michael Oakeshott, *Wieża Babel i inne eseje*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 61.

⁶³ Tamże, s. 67.

⁶⁴ Magdalena Żardecka-Nowak, *Rozum i obywatel*, s. 300.

całkowicie bezrefleksyjne, a edukacja polityczna jest czymś więcej niż wyłącznie indoktrynacją i „praniem mózgów”, mających na celu całkowite podporządkowanie przyszłych obywateli panującej ideologii.

Jeżeli powyższe rozumowanie jest poprawne, wynika z niego, że bezpośrednim motywem decyzji o przyłączeniu się do społeczeństwa⁶⁵ nie jest tylko praktyka, ale także pewne idee, z których dopiero później można wywieść praktykę.

Stawia to pewne wymagania teorii politycznej, a mianowicie musi ona być atrakcyjna nie tylko dla osób już uczestniczących w wyznaczonych przez nią praktykach, ale również dla tych, którzy nie stykając się bezpośrednio z wpływającymi z niej formami aktywności politycznej, znają ją jedynie z ideologii, to znaczy od strony teoretycznej.

Teoria polityczna musi pełnić różne funkcje w odniesieniu do różnych grup społecznych: „starych” i „nowych” obywateli. Dla „starych” (to znaczy tych, którzy są już ukształtowani i wyrośli, uczestnicząc w praktykach społecznych) najważniejszy jest element kontynuacji, dla nich więc wystarczy element opisowy teorii politycznej, a jej jedynym uzasadnieniem może być jej swojskość. Natomiast „nowi obywatele” (zarówno dzieci, jak i „świeży” emigranci), nie uczestnicząc jeszcze w tych praktykach, w swojej decyzji mogą się opierać jedynie na ich ideologicznym opisie.

„Socjalizacyjny charakter młodzieży powoduje, że każda sytuacja polityczna postrzegana jest przez młodzież jako urzeczywistnienie, urealnienie wartości, a nie jako urzeczywistnienie układu stosunków pomiędzy rzeczywistymi grupami społecznymi, ich potrzebami i usiłowaniami”⁶⁶.

Twierdzenie, że teoria polityczna ma również charakter normatywny, jest jednak zaprzeczeniem dominujących obecnie tendencji liberalnych, w ramach których głosi się tezę, że wszelkie poglądy mają charakter etnocentryczny, to znaczy uznajemy ich słuszność jedynie na tej podstawie, że są „nasze”. Podejście takie nie pociąga za sobą jednak – zdaniem jego zwolenników – relatywizmu, jeśli mielibyśmy przez to rozumieć, „że każde stanowisko moralne jest równie dobre,

⁶⁵ Mowa jest wyłącznie o osobach występujących o naturalizację i przyjęcie obywatelstwa danego kraju, a nie o gasterboiterach i robotnikach sezonowych, których jedynym motywem jest chęć zarobku, ani też o uchodźcach politycznych, którzy zostali zmuszeni do przeprowadzki przez warunki panujące w ich własnych krajach.

⁶⁶ Włodzimierz Milanowski, *Determinanty kultury politycznej młodzieży*, „Pokolenia” 1983, nr 11, s. 16, cyt. za: Jan Garlicki, Artur Noga-Bogumiński, *Kultura polityczna w społeczeństwie demokratycznym*, Oficyna Wydawnicza ASPUA-JU, Warszawa 2004, s. 66.

jak inne¹. Przeciwnie – hierarchizacja jest możliwa, a „nasze poglądy moralne [...] są znaczenie lepsze niż jakiekolwiek poglądy konkurencyjne”⁶¹.

W przekonaniu wielu myślicieli takie podejście gwarantuje dwie rzeczy: po pierwsze, zaangażowanie na rzecz istniejącego systemu politycznego, a jednocześnie tolerancję wobec wszystkich innych systemów, wynikającą z uznania, iż jedynym argumentem na rzecz ich przyjęcia z jakichś poglądów (dotyczy to również własnego stanowiska) jest to, że już zostały przyjęte. Natomiast etnocentryzm pociąga za sobą przekonanie, iż nie dysponujemy (i dysponować nie możemy) argumentami przemawiającymi za ich przyjęciem, ważnymi dla osób uczestniczących w innych kulturach. Problem polega jednak na tym, że to samo dotyczy osób nieuczestniczących jeszcze w żadnej kulturze – a więc dzieci.

Takie podejście wystarczyłoby zapewne w sytuacji, gdyby życie społeczne i jego formy były nam zadane i całkowicie stabilne oraz gdyby osoby w nim uczestniczące były dojrzałe i miały ugruntowane poglądy, których częścią byłoby zadowolenie z istniejącego stanu rzeczy. W takiej sytuacji trwanie nie potrzebuje specjalnego uzasadnienia ani nie musi być poddawane specjalnej refleksji. Tylko zmiana potrzebuje uzasadnienia. Podstawową troską jest więc nie uzasadnienie obecnego ładu, lecz jego przetrwanie, oczywiście przetrwanie zawiera w sobie wypracowanie mechanizmów stopniowych przekształceń, które jednak nie burzą podstawowych zrębów już wypracowanego porządku.

Widać więc już na pierwszy rzut oka, iż to podejście nie uwzględnia całości społeczeństwa, lecz dotyczy jedynie dorosłych obywateli, którzy są (a przynajmniej prawo nakazuje tak ich traktować) jednostkami autonomicznymi, to znaczy racjonalnymi, zdolnymi do samodzielnych decyzji oraz dysponującymi względnie stałym światopoglądem, zawierającym ugruntowaną skalę wartości i preferencji politycznych.

Będąc już dorosłymi, możemy zapomnieć o dzieciństwie, jeśli mamy już jakieś ustalone poglądy, możemy „wziąć w nawias” motywy ich przyjęcia, a nawet je „odrzuć jak drabinę niepotrzebną po wejściu na dach” – do tego w końcu sprowadza się na przykład ironia, która proponuje Rorty.

Koncepcja taka nie uwzględnia jednak dynamizmu sytuacji społecznej, jest to wizja statyczna, dostrzegająca jedynie aspekt trwania i kontynuacji.

Nawet jeżeli uznamy, że uzasadnienia wymaga tylko ukonstytuowanie nowego ładu, a nie jego trwanie, nie wolno zapominać o tym, że fakt istnienia dzieci

¹ Richard Rorty, *Trocki i dzikie storczyki*, przeł. Z. Łapiński, „Teksty Drugie” 1991, nr 1, s. 168. Niechęć do relatywizmu deklaruje również inny z postmodernistów – Zygmunt Bauman, pisząc: „Perspektywa ponowoczesna nie odstawia względności zjawisk o charakterze moralnym [...]”. *Perspektywa ponowoczesna demaskuje względność kodeksów etycznych* (Zygmunt Bauman, *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, PWN, Warszawa 1996, s. 22–23).

oznacza, że oba te procesy dzieją się naraz. Społeczeństwo trwa, ale dzieje się tak tylko dlatego, że coraz to nowe grupy ludzi przyłączają się do niego. A więc z ich punktu widzenia ustanawiany jest nowy ład (dla dzieci, zresztą, wszystko jest nowe). Co pokolenie (a więc w praktyce nieustannie) zawiązywana jest nowa umowa społeczna, ustanawiana jest nowa wspólnota. Mamy więc do czynienia z sytuacją permanentnej rewolucji (choć jest to tylko rewolucja kulturalna).

Na pojęcie rewolucji składają się dwa elementy: unicestwienie przeszłości (przeważnie z udziałem przemocy) oraz rozpoczęcie wszystkiego od początku. (Hannah Arendt pisze o trzech pierwiastkach rewolucji: nowości, początku i przemocy⁶⁸). W wypadku dzieci element unicestwiania przeszłości traci na znaczeniu: dzieci nie mają przeszłości jako jednostki, a w przeszłość wspólnoty mogą, ale nie muszą być wprowadzone. W tym jednym wypadku rewolucja może się obyć bez przemocy – historii i tradycji nie trzeba niszczyć siłą, wystarczy o nich nie wspominać.

Jednak tym większe znaczenie ma wobec tego element ustanawiania nowego początku, narodzin nowego świata. Przywilejem każdego pokolenia jest śmianie się z pokoleń młodszych, które odkrywają stare ścieżki, powtarzając przy okazji stare błędy i na nowo ustanawiają stare prawa. Starsi śmieją się, bo widzą w edukacji tylko i wyłącznie element nieustającej kontynuacji (który oczywiście jest tam również obecny). Nie można jednak zapominać, że to, co ze społecznego punktu widzenia jest tylko kontynuacją, dla jednostki (zwłaszcza „nowej” jednostki – dziecka) jest rzeczywistym ustanowieniem ab ovo porządku świata (absolutnego początku, bo przed nami – z naszego punktu widzenia – nie było nic). Nie darmo Marks nazywał wychowanie praktyką rewolucyjną⁶⁹.

Z wyłącznie subiektywnego punktu widzenia przede mną nie było nic wartościowego tak długo, jak długo nie uznam tego za cenne. Aby jednak uznać pewne rzeczy za wartościowe na tyle, by były warte kontynuacji, muszą mi zostać przedstawione odpowiednio silne racje – racje o charakterze przedmiotowym, a nie tylko formalnym. Edukacja (w tym edukacja polityczna) jest właśnie dawaniem takich racji. Jednocześnie jeżeli nie ma być ona tylko indoktrynacją i „praniem mózgów”, a więc traktowaniem naszych następców jedynie instrumentalnie jako nośników dorobku poprzednich pokoleń, musi zaproponować wzorzec na tyle atrakcyjny, by stał się pożądanym nawet dla ludzi aktualnie go niepodzielających⁷⁰.

⁶⁸ Hannah Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Wydawnictwo X, Kraków 1991, s. 46.

⁶⁹ Karol Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: Fryderyk Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzech klasycznej filozofii niemieckiej*, Karol Marks, *Tezy o Feuerbachu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1982, s. 80.

⁷⁰ Trzeba jednak nieustannie pamiętać, że wprowadzić koniecznym elementem edukacji obywatelskiej jest formowanie obywatela, a więc osoby potrafiącej dobrze funkcjonować w przyszłym społeczeństwie, to jednak, jeżeli socjalizacja będzie traktowana jako

Wynika stąd, że przekazywana teoria polityczna powinna mieć charakter uniwersalistyczny i normatywny, musi ona wyjaśnić, dlaczego ja mam się przyłączyć do tego właśnie społeczeństwa. To wyrażanie zgody na zasady panujące w danym społeczeństwie leży u podłoża myśli liberalnej. Nawet jeśli, jak chciał Locke czy Rousseau, ta zgoda ma charakter domyślny, nie musi się wyrażać wprost, lecz jedynie poprzez samo funkcjonowanie w obrębie danego społeczeństwa. Zgoda taka opiera się na przeświadczeniu, że właśnie to społeczeństwo jest najlepszym ze wszystkich możliwych obecnie (*hic et nunc*) do osiągnięcia rozwiązaniem (nawet jeśli nie jest społeczeństwem doskonałym), a więc ma charakter oceny normatywnej. Oznacza to z kolei, że nasze prywatne oceny światopoglądowe muszą przekładać się na działania o charakterze politycznym.

Temu ma właśnie służyć między innymi edukacja polityczna. Problemem, którego znaczenie rośnie we współczesnych pluralistycznych społeczeństwach, jest odpowiedź na pytanie, czy do osiągnięcia tego celu wystarczy edukacja czysto formalna (zakładając nawet, iż jest ona możliwa). Czy edukacja powinna poprzestać na wyposażaniu dzieci w informacje potrzebne do funkcjonowania w przyszłym świecie oraz w zdolności logicznej analizy, krytycznego myślenia i umiejętności dokonywania racjonalnych decyzji, ale wystrzegać się wskazywania jakichkolwiek rozstrzygnięć o charakterze światopoglądowym, w tym aksjologicznym, pozostając na poziomie rozumu instrumentalnego i programowo odcinając się od funkcji normatywnych naszego myślenia?

Problem leży w tym, że rozum instrumentalny doskonale sprawdza się w dążeniu do maksymalizacji wydajności, opierając się na analizie kosztowo-cenowej, lecz sam w sobie jest bezradny przy wyborze celów (cele wyznaczamy nie na podstawie procedur, lecz pewnych wartości). Ponadto prymat rozumu instrumentalnego – jak zauważa Charles Taylor – może łatwo prowadzić do ucieczki w prywatność, czego konsekwencją jest „wyobcowanie ze sfery publicznej, a w konsekwencji utrata kontroli nad polityką”¹, co byłoby zaprzeczeniem celów, którym ma służyć edukacja polityczna.

jedyny, a nawet główny cel edukacji, będzie to prowadziło do podporządkowania jednostki społeczeństwu, a więc w swoich konsekwencjach (i to niekoniecznie odległych) do formowania społeczeństwa totalitarnego. Por. Herbert Johnston, *A Philosophy of Education*, McGraw-Hill Book Company Inc., New York-San Francisco-Toronto-London 1972, s. 136. W czasie wychowywania trzeba nieustająco zachowywać równowagę między jego funkcją socjalizującą a pomocą w formowaniu własnej autonomii wychowanka.

¹ Charles Taylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Wydawnictwo Żnak, Kraków 1996, s. 15. Zob. również ciekawe uwagi na ten temat: Witold M. Nowak, *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a. Analiza krytyczna*, Wydawnictwo UR, Rzeszów 2008, s. 153-162.

Rozum czy empatia?

Większość myślicieli opowiadających się za takim podejściem zdaje sobie w pełni sprawę z przytoczonych wyżej zarzutów, sprowadzających się do przekonania, że rozum instrumentalny nie wystarcza do uzasadnienia podjętych działań. Próbuje jednak ominąć ten problem, wskazując jako główny cel edukacji politycznej rozwój empatii (cel taki nie jest konkurencyjny wobec rozwijania instrumentalnych funkcji rozumu ludzkiego)⁷².

W takim ujęciu edukacja sprowadza się właściwie nie do rozwoju sfery intelektualnej, lecz przede wszystkim do rozwoju sfery emocjonalnej, staje się więc czymś subiektywnym, nieuchwytnym i irracjonalnym.

„[...] nie da się dążyć do «postępowania w sposób słuszny», ponieważ nigdy nie będzie się wiedziało, czy trafia się w sedno. Po latach lepiej poinformowani i światlejsi ludzie mogą ocenić, że nasze postępowanie było tragiczną pomyłką [...]. Możemy jednak dążyć do coraz większej wrażliwości na cierpienie i coraz pełniejszego zaspokajania wciąż większej ilości rozmaitych potrzeb”⁷³.

Rozwój – wynik edukacji politycznej – nie miałby, w tym ujęciu, polegać na coraz lepszym zrozumieniu naszych powinności moralnych, ale na wzrastającej empatii, na utożsamianiu się z coraz większą grupą ludzi i innych stworzeń.

„Rozwój moralny jednostki i postęp moralny ludzkości jako gatunku to kwestia zmiany zakresu ludzkiego «ja» w kierunku zwiększenia ilości różnych związków, które to «ja» kształtują. Idealną granicą tego procesu jest «ja» określone w chrześcijańskich i buddyjskich koncepcjach świętości – «ja» idealne, dla którego głód i cierpienie jakiegokolwiek człowieka (a być może także każdego innego zwierzęcia) są dojmująco bolesne”⁷⁴.

Choć oczywiście – zdaniem Rorty'ego – nie można podać racjonalnego dowodu, iż taka właśnie postawa jest lepsza niż inne.

Należy jednak zwrócić uwagę, iż problemem, który porusza Rorty w cytowanym fragmencie, nie jest to, jak działać, lecz kto powinien być przedmiotem działania o charakterze moralnym. Zakłada, że problem „jak działać” (to znaczy,

– Bernard Crick. *W obronie polityki*, przeł. A. Waśkiewicz, PWN, Warszawa 2004, s. 231.

⁷² Richard Rorty, *Etyka bez powszechnej powinności*, przeł. M. Glasenapp, „Etyka” 1998, nr 31, s. 18.

⁷⁴ Tamże, s. 16.

jakie procedury są dopuszczalne w społeczeństwie demokratycznym) jest już rozstrzygnięty. Co więcej, takie rozstrzygnięcie ma charakter arbitralny i dogmatyczny, skoro nie jest przedmiotem uzasadniającej go refleksji.

Empatia jest wprawdzie cechą konieczną dla życia społecznego, jednak niewystarczającą. Byłaby taką tylko dla już dojrzałego i ukształtowanego uczestnika różnych form aktywności społecznych, głęboko przekonanego o słuszności stosowanych procedur społecznych, którego jedynym problemem jest to, wobec kogo należy je stosować.

Ograniczanie edukacji politycznej tylko do rozwoju empatii byłoby więc możliwe jedynie w całkowicie statycznej sytuacji społecznej, której opis pomijałby całkowicie problem „nowych obywateli”. Dla homo novus – „nowych obywateli” – empatia nie wystarcza, gdyż jeszcze nie traktują oni zastanych procedur regulujących życie społeczne jako swoich, a więc ich ugruntowanie i uzasadnienie jest równie ważnym problemem, jak wskazanie, kogo mają one dotyczyć. Stanowi to kolejną przesłankę uzasadniającą twierdzenie, że teoria polityczna musi opisywać, ale również zachęcać do uczestnictwa w pewnej konkretnej formie życia publicznego, zatem powinna mieć charakter ponadkulturowy⁷³.

DZIECI I OBYWATELE

Wszystko to wskazuje, że niemożliwe jest oddzielenie jako dwóch niezależnych sfer – polityki (i odniesienia jej tylko do świata dorosłych) oraz wychowania, pojmowanego tylko jako problem dotyczący dzieci.

Spółczesność liberalna dąży do pozostawienia jak największego pola swobodnym decyzjom obywateli. Podstawową zasadą jest poszanowanie autonomii obywateli, która daje każdej jednostce prawo decydowania o sobie samej. Dotyczy to jednak jedynie dorosłych (pełnoletnich) obywateli. Autonomia jednostki może być respektowana jedynie w przypadku, gdy jednostka jest w stanie ponieść pełnię odpowiedzialności za swoje decyzje (w tym, przede wszystkim, za decyzje błędne). Istnieje więc w społeczeństwie cała grupa osób, co do których przynależna im wolność wyboru jest zawieszona lub przynajmniej ograniczona – wydzielana pod zewnętrzną kontrolę.

Dotyczy to przede wszystkim trzech grup: osób upośledzonych i chorych umysłowo; osób cierpiących na uwiąd starczy oraz dzieci.

⁷³ Zob. Władysław Stankiewicz, *Niezbędność teorii politycznej. Klasyczne pojęcia w dobie relatywizmu*, przeł. B. Czaykowski, Ossolineum, Wrocław 2003, s. 193.

Pierwsze dwie grupy (które właściwie można rozpatrywać łącznie) to ludzie dorośli, którym te wolności przysługiwały, lecz których pozbawiono (lub ograniczono) prawa podejmowania decyzji w wyniku pewnej formalnej procedury. Powodem tego były ich zachowania, które mogły zagrozić innym oraz im samym. Dzieci jednak (lub szerzej niepełnoletni) to grupa obywateli, którym tych praw *ex definitione* odmówiono.

Jest to najlepszy przykład podejścia paternalistycznego. Oznacza to, iż państwo powinno dbać o ich dobro, zabezpieczać i promować ich interesy, ponieważ oni sami nie potrafią tego dokonać, gdyż nie są w stanie podejmować właściwych decyzji. Nie powinno to trwać jednak dłużej niż do momentu, w którym będą w stanie przejąć odpowiedzialność za swoje życie. W tej sytuacji wyraźne określenie, na czym polega dojrzałość i kiedy się pojawia, staje się problemem politycznym.

Dojrzałość jako problem polityczny

Wyznaczenie tego momentu, to znaczy wskazanie, kiedy dziecko przemienia się w dorosłego, ma oczywiście charakter sztuczny i konwencjonalny:

„Dzieciństwo jest artefaktem społecznym, nie kategorią biologiczną. Nasze geny nie dają nam jasnych wskazówek co do tego, kto jest, a kto nie jest dzieckiem, a prawa doboru naturalnego nie wymagają rozróżnienia między światem dzieci i światem dorosłych”⁷⁶.

Jednak mimo braku naturalnych wskaźników społeczeństwo musi wyznaczyć wyraźną granicę rozdzielającą dzieciństwo – okres, kiedy społeczeństwo nie przyznaje jednostce autonomii i pozwala względem niej na zachowania paternalistyczne i ograniczenia jej wolności, od dorosłości – okresu, w którym respekt dla autonomii człowieka dojrzałego nie pozwala na to⁷⁷.

Oznacza to jednak, iż istnieje (wprawdzie nie do końca określony – ale jednak obowiązujący) wzorzec obywatela – człowieka dojrzałego, obejmujący stopień racjonalności przy podejmowaniu decyzji oraz odpowiedzialności za własne czyny. Podobieństwo do tego wzorca decyduje z kolei o stopniu posiadanych praw obywatelskich.

⁷⁶ Neil Postman, *W stronę XVIII stulecia*, przeł. R. Frąć, PWN, Warszawa 2001, s. 198.

⁷⁷ Granica taka musi być zakreślona jednoznacznie, choć może być „rozniyta w czasie” – nie wszystkie atrybuty dorosłości muszą być przyznawane jednocześnie – w wielu krajach takie prawa, jak prawo prowadzenia samochodu, spożywania alkoholu czy zawierania małżeństwa, nabywa się wcześniej lub później niż osiągnięcie wieku pełnoletności.

Oczywiście takie założenia są nie do przyjęcia dla osób traktujących poważnie postmodernistyczne deklaracje o braku jakiegokolwiek metanarracji oraz o równoważności wszelkich sposobów opisanego świata. Brak obiektywnych standardów powoduje, że wszelka hierarchizacja dokonań kulturowych, postaw i zachowań ma jedynie względną wartość, zatem nie jest możliwe skonstruowanie powszechnie obowiązującego kryterium odróżniającego dojrzałość od niedojrzałości, co z kolei podważa społeczną użyteczność obu tych pojęć.

Skoro nie ma czegoś takiego, jak niedojrzałość, której brak jest podstawą rozróżniania dorosłych i dzieci, nie ma żadnych powodów, by dzieci traktować w jakiś inny sposób niż ludzi urodzonych trochę wcześniej. Należy więc uznać równość (w tym prawną) dzieci i młodzieży z resztą społeczeństwa. Nie chodzi tu o deklarowaną równość „bez względu na wiek, rasę czy pochodzenie”, ale o bezkompromisowe uznanie ich równości z dorosłymi we wszystkich jej aspektach.

„Mimo wielu deklaracji o podmiotowości dzieci są traktowane przede wszystkim jako przedmiot opieki, konsumenci, którym trzeba dostarczać wszelkiego rodzaju dóbr materialnych i duchowych. I dobra te są im dostarczane, przynajmniej tam, gdzie jest to możliwe ekonomicznie i społecznie. [...] Deklaracja Praw Dziecka ONZ z r. 1959 – przy całym jej niewątpliwym znaczeniu – ma jednak charakter jednostronny, protekcyjnistyczny, ujmujący zagadnienie praw dzieci wyłącznie w kategoriach opieki, jaką dorośli powinni zapewnić dzieciom. Okazuje się – i jest to zjawisko nieco paradoksalne – że rozwój form opieki oznacza najczęściej jeszcze większe uzależnienie dziecka i ograniczenie jego praw”⁷⁸.

Logicznym następstwem takiej konstatacji jest żądanie wysuwane na przykład przez antypedagogów⁷⁹ przyznania dzieciom biernego i czynnego prawa wyborczego, zniesienia obowiązku szkolnego i tak dalej⁸⁰, czyli zniesienia wszelkich różnic

⁷⁸ Hilda Taba, *Curriculum Development, Theory and Practice*, New York 1962, cyt. za: Bogusław Śliwerski, *Antypedagogika*, w: Bogusław Śliwerski, Tomasz Szkudlarek, *Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 1991, s. 96.

⁷⁹ Antypedagogika jest nurtem pedagogiki powstałym w latach siedemdziesiątych ubiegłego stulecia, rozwijającym przede wszystkim w Niemczech i USA, głoszącym bezwzględną równość dzieci i dorosłych we wszystkich dziedzinach i konsekwentnie domagającym się odrzucenia wychowania jako relacji paternalistycznej i zastąpienia go „partnerskim wspieraniem rozwoju dziecka” (cokolwiek by miało to znaczyć).

⁸⁰ Zob. Aleksander Lewin, *Czy dziecko ma prawa?*, „Tu i Teraz” 1984, nr 9.

formalnoprawnych między dziećmi i dorosłymi, gdyż każdy człowiek jest „od urodzenia istotą autonomiczną, odpowiedzialną za samą siebie i samostanowiącą”⁸¹. Przykładem takiego podejścia było założenie w Polsce w 1993 roku Partii Dziecka, mającej reprezentować interesy polityczne dzieci i młodzieży.

Takie postawienie sprawy wydaje się jednak pomyłką. Problemem dla współczesnego społeczeństwa nie jest to, czy dziecko ma prawa i godność, ale to, jak je respektować (choć dyskusje o aborcji pokazują, że nie ma powszechnej zgody co do tego, kiedy to dzieciństwo się zaczyna). Wszelkie prawa dziecka nie opierają się na założeniu, że „dzieciństwo jest fazą przejściową do pełni człowieczeństwa”, ale wynikają z przeświadczenia, iż dziecko, będąc „całkowitym człowiekiem”, nie jest jeszcze w pełni dojrzałe, dlatego należy się mu szczególna ochrona, której częścią może być nawet ograniczenie jego praw w tych dziedzinach życia, w których przedwczesne dopuszczenie do pełnej suwerenności może przynieść uszczerbek jego rozwojowi.

Dzieci nie spełniają podstawowych wymogów stawianych obywatelom, nie można więc domagać się dla nich takiego statusu. Nie są rozumne, racjonalne ani odpowiedzialne, nie wysuwają też żadnych roszczeń. Faktem jest (wbrew twierdzeniom antypedagogów), iż dzieci – przyszli obywatele – nie tylko aktualnie nie artykułują swoich interesów politycznych, ale też nie są zdolne do takiej artykulacji. Sam fakt, że któreś dziecko dokonałoby takiej artykulacji, stanowiłby dowód, iż już dzieckiem nie jest – mimo nieosiągnięcia wieku pełnoletności. To pokazuje, że nie można porównywać statusu dzieci ze statusem dyskryminowanych grup społecznych, na przykład kobiet czy mniejszości etnicznych, których dyskryminacja polegała na nieprzyznaniu pełni praw obywatelskich mimo spełniania warunków ku temu, a więc emancypacja – procedura włączania na równych prawach dyskryminowanych grup do społeczeństwa – nie ma w wypadku dzieci zastosowania.

„Dzieci jako ostatnie objęte zostały procesem emancypacji, ale to, co było prawdziwym wyzwoleniem dla robotników i kobiet – jako że byli oni nie tylko robotnikami i kobietami, ale również osobami, które mają prawo do publicznego świata, to znaczy prawo do tego, by widzieć i być widzianym w tym świecie oraz by mówić i być słyszany – oznaczało porzucenie i zdradę w przypadku dzieci, u których prosty fakt życia i wzrostu przeważa nad czynnikiem osobowości. Im bardziej społeczeństwo nowożytne odrzuca różnicę między tym, co prywatne, i tym, co publiczne, między tym, co może rozwijać się tylko w ukryciu, a tym, co potrzebuje ukazania się wszystkim w pełnym świetle życia publicznego,

⁸¹ Bogusław Śliwerski, *Antypedagogika jako alternatywna koncepcja radykalnej zmiany wychowania*, w: Zbigniew Kwieciński, Lech Witkowski, *Ku pedagogii pogranicza*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1990, s. 206.

im bardziej wprowadza ono między tym, co prywatne, a tym, co publiczne sferę socjalną, gdzie prywatne staje się publicznym i na odwrót, tym trudniejsza staje się sytuacja dzieci, które z natury swojej, aby móc dorastać w spokoju, potrzebują bezpiecznego zacisza"⁸².

Żądanie zniesienia takich ograniczeń jest tożsame z uznaniem absurdalnego twierdzenia, iż dziecko w żaden istotny sposób nie różni się psychicznie i intelektualnie od dorosłego, a więc jest osobą w pełni rozwiniętą i dojrzałą (o ile można to powiedzieć o każdym dorosłym), co oznacza po prostu zaprzeczenie istnienia dzieci.

Pełnoletność

Dyskusja z antypedagogiką, mimo całej absurdalności jej twierdzeń, pokazuje wyraźnie, jak problemy bezpośrednio związane z wychowaniem, należące do dziedzin tak odległych od polityki, jak psychologia rozwojowa i pedagogika, nabierają stricte politycznego charakteru.

Chodzi tu między innymi o rozstrzygnięcie problemu, jaki stopień dojrzałości pozwala na pełne uczestnictwo w życiu politycznym, jakie są jego kryteria i kto może decydować o ich spełnieniu, a przede wszystkim, kiedy należy uznać, że ktoś już je spełnił, i w konsekwencji przyznać mu status pełnoprawnego obywatela. Jest to więc pytanie o pełnoletność – wiek dojrzałości – ewentualnie o to, czy samo osiągnięcie ustawowo określonego wieku wystarczy, czy też kandydat na obywatela powinien spełnić jakieś inne, dodatkowe kryteria i formalności.

Przyjęcie ustawowo, takiego samego dla wszystkich ludzi, wieku dojrzałości (pełnoletności) domaga się przyjęcia dwóch – całkowicie fałszywych – przesłanek. Po pierwsze, że wiek jest miarą posiadanych kompetencji społecznych (skoro osiągnięcie wieku wystarczy do uznania, bez żadnych dodatkowych formalności, iż się je posiada). Po drugie, zakłada to przekonanie, iż rozwój wszystkich ludzi przebiega dokładnie tak samo i wszyscy w tym samym momencie osiągają takie same kompetencje społeczne. Skoro oba te założenia są całkowicie fałszywe, oznacza to, że każdy z możliwych momentów osiągnięcia pełnoletności będzie wyznaczony arbitralnie.

Powszechnie stosowane kryterium wieku dojrzałości (pełnoletności) prowadzi do absurdu. Nawet gdyby przyjąć, iż jest to dokładnie średnia wieku, w którym osiąga się dojrzałość, oznaczałoby to jednak, że połowa osób, którym się przyznaje

⁸² Hannah Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Ośiem ćwiczeń z myśli politycznej*, s. 224.

pełnię praw obywatelskich, jeszcze do nich nie dojrzała, a druga połowa z kolei dojrzała wcześniej, lecz mimo tej dojrzałości była pozbawiona części praw.

Oczywiście alternatywa, którą można zaproponować, to znaczy „testy kompetencji obywatelskich”³³, prowadzi do jeszcze większych trudności. W praktyce pozostawiłoby to decyzje o tym, kto może być obywatelem, w rękach urzędników, stwarzając olbrzymie pole do ewentualnych nadużyć – korupcji i dyskryminacji pewnych grup społecznych. Przede wszystkim jednak wymagałoby to zbudowania jednoznacznej (i politycznie neutralnej) definicji pojęcia dojrzałości społecznej oraz równie niekontrawersyjnego sposobu jej operacjonalizacji. To jest oczywiście niemożliwe.

Przyjęcie, nawet arbitralnie, wieku dojrzałości, to znaczy uznanie, że w pewnym wieku ludzie stają się dojrzałymi, pozwala na ominięcie pytania, na czym ta dojrzałość właściwie polega. Co właściwie miałyby sprawdzać testy kompetencji? Co czyni nas kompetentnymi wyborcami? Które konkretnie umiejętności (i w jakim stopniu opanowane) czynią kogoś odpowiedzialnym obywatelem? Jaki konkretnie zasób informacji to umożliwia?³⁴ Ponieważ odpowiedzi na te pytania są z konieczności uwikłane ideologicznie oraz światopoglądowo, w praktyce niemożliwe byłoby osiągnięcie konsensusu, a więc tu również skazani byłibyśmy na wyłącznie arbitralne decyzje. Konieczność operacjonalizacji wymuszałaby wyjście poza ogólnikowe sformułowania, którymi obecnie maskuje się brak jasnych rozstrzygnięć w tej kwestii.

Rodzi to pewien paradoks – współczesne społeczeństwa odmawiają znacznej części swoich członków praw obywatelskich, ponieważ nie posiadają oni cechy, której nikt nie jest w stanie dokładnie określić. Skoro jednak wyznaczenie wieku dojrzałości jest konieczne, pozostają jedynie zdroworozsądkowe przybliżenia.

Władza rodzicielska i władza państwowa

Edukacja, w zgodnej opinii właściwie wszystkich myślicieli zajmujących się tym zagadnieniem, ma dwa podstawowe zadania: umożliwienie jednostce osiągnięcia stanu autonomii i samodzielności zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i społecznym, drugim zadaniem jest socjalizacja – wprowadzenie nowej jednostki do „starego” społeczeństwa:

„Aby nie było nieporozumień: wydaje mi się, iż konserwatyzm rozumiany jako zachowawczość, należy do istoty działalności edukacyjnej.

³³ Gordon Graham, *Contemporary Social Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford 1988, s. 138–147.

³⁴ Zob. Sebastian de Grazia, *The Political Community: a Study of Anomie*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1969, s. 38–39.

której zadaniem zawsze jest pielegnowanie i ochrona czegoś – dziecka przed światem, świata przed dzieckiem, nowego przed starym i starego przed nowym”⁸⁵.

Dopóki więc dziecko nie jest w stanie artykułować swych potrzeb i interesów ani tym bardziej nie może ich realizować, musi to robić w jego imieniu ktoś inny. By taka opieka była jednak możliwa, konieczne jest sprawowanie kontroli i nadzoru o charakterze paternalistycznym nad życiem dziecka.

Podstawowym jednak zagadnieniem jest określenie, kto ma prawo (i obowiązki) do takiego nadzoru i kontroli nad dzieckiem do czasu osiągnięcia pełnoletności. Pojawia się więc zagadnienie zakresu i podstawy władzy rodzicielskiej nad dzieckiem oraz zakresu (i podstawy) władzy, jaką ma państwo nad swoimi nieletnimi obywatelami oraz oczywiście wzajemne relacje pomiędzy tymi przynajmniej częściowo antagonistycznymi roszczeniami.

W tradycji europejskiej ukształtowały się dwa, skrajnie odmienne, rozwiązania tego problemu.

Pierwsze, mające swoje źródła w starożytności (na przykład w prawie rzymskim), przyznaje pełnię – w skrajnej wersji – niczym nieograniczonej władzy nad dzieckiem rodzicom, traktując potomstwo jako przedłużenie osobowości rodziców (przeważnie ojca), z góry odrzucając jakiekolwiek roszczenia instytucji publicznych w tym względzie. Zgodnie z tym stanowiskiem wychowanie i edukacja mieszczą się całkowicie i bez reszty w sferze prywatnej. Na przykład jednym z dowodów, jakie historycy przytaczają na ostateczne zniknięcie pozostałości republikańskich w starożytnym Rzymie, było przybranie przez cesarzy tytułu dominus, co sugerowało władzę całkowitą nad obywatelami, jaka dotychczas przysługiwała tylko i wyłącznie obywatelowi nad rodziną oraz prywatnymi niewolnikami. Dziecko było więc traktowane jako część lub też własność rodziców. Echa takiego stanowiska znajdujemy dzisiaj w nowoczesnym prawodawstwie, chroniącym integralność rodziny i prawo rodziców do wychowywania swoich dzieci:

„Państwo prawa stoi na straży i gwarantuje przestrzeganie następujących zasad poszanowania nienaruszalności przestrzeni prywatnej, w tym przede wszystkim nienaruszalności cielesnej, własności prywatnej jak również prywatności rodziny”⁸⁶.

⁸⁵ Hannah Arendt, *Miedzy czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, s. 228; Harold John Blackham, *Political Discipline in a Free Society. The Sustained Initiative*, Allen and Unwin Ltd., London 1961, s. 159.

⁸⁶ Zbigniew Stawrowski, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Instytut Józefa Tischnera, Instytut Studiów Politycznych, Kraków-Warszawa 2006, s. 446.

Z drugiej jednak strony, również w starożytności, pojawia się odmienne podejście, związane z nazwiskiem Platona: „[...] w państwie, które ma być urządzone idealnie, wspólne powinny być [...] dzieci i całe wykształcenie”⁸⁷. Kwestia edukacji powinna więc przestać być traktowana jako sprawa prywatna, lecz zostać przeniesiona w całości do sfery publicznej, gdzie państwo sprawuje władzę rodzicielską nad dziećmi (a właściwie nad wszystkimi obywatelami), co jest traktowane jako jeden z ważniejszych przejawów służby na rzecz polis i wspólnego dobra.

Charakterystyczne jest, iż współcześnie mamy do czynienia z wyraźną tendencją do osłabienia władzy rodzicielskiej, uzasadniając to jednak nie tyle dobrem wspólnoty, ile raczej ochroną jednostki przed partykularną wspólnotą, jaką jest rodzina. Philippe Ariès, autor niezwykle popularnej, wielokrotnie cytowanej, a więc niestety, wpływowej książki *Historia dzieciństwa*, kończy ją takimi słowami:

„Poczucie przynależności rodzinnej, poczucie przynależności klasowej, a gdzie indziej może też i rasowej, to przejawy tej samej nietolerancji wobec różnorodności, tej samej potrzeby jednakowości”⁸⁸.

Istnieje jednak tutaj również i drugi rodzaj motywacji, odmienny od ochrony przyszłych obywateli przed arbitralnością (i ewentualnymi nadużyciami) ich rodziców, chcących „sprywatyzować” całkowicie swoje dzieci. Jest nią ochrona dorosłych przed dziećmi w imię społecznej równości.

Wychowanie i edukacja nowego pokolenia jest koniecznością, bez której nie może się obejść żadne społeczeństwo, nie oznacza to jednak, iż posiadanie dzieci jest konieczne dla każdego dorosłego obywatela z osobna. Wychowanie dzieci jest jednak dużym obciążeniem dla osoby, która się tego podejmuje:

„Jeśli pierwszym – o ile nie głównym – powodem nierówności kobiet jest ich większy udział w wychowaniu dzieci i opiece nad nimi w tradycyjnym podziale pracy w obrębie rodziny, to trzeba podjąć kroki w celu wyrównania ich udziału lub kompensacji”⁸⁹.

Nierówne rozłożenie obowiązków przy takich samych korzyściach jest niesprawiedliwością i dyskryminacją. Jeśli na przykład wyzwolenie kobiet polega między innymi na równym rozłożeniu obowiązków między matką i ojcem, to analogicznie sprawiedliwość domaga się, by koszty (w szerokim rozumieniu tego

⁸⁷ Platon, *Państwo*, 543, s. 115.

⁸⁸ Philippe Ariès, *Historia dzieciństwa*, przeł. M. Ochab, Wydawnictwo Marabut, Warszawa 1995, s. 238.

⁸⁹ John Rawls, *Prawo ludów*, s. 231.

terminu) „posiadania” dzieci ponosili w równym stopniu wszyscy beneficjenci. W końcu jak głosi łacińska sentencja: *Qui habet commoda, ferre debet onera* (Kto ma korzyść, ten powinien ponosić ciężary), wychowanie dziecka jest między innymi inwestycją w przyszłe dobro całej wspólnoty, jednak stanowi inwestycję, której koszty (materialne, ale również społeczne i psychiczne, w tym na przykład ograniczenia dowolności postępowania wynikające z obowiązku sprawowania opieki nad potomstwem) ponoszą przede wszystkim rodzice – z ich punktu widzenia dzieci są nie tyle inwestycją, ile konkurentem w konsumpcji dóbr⁹⁰. W tym wypadku równouprawnienie rodziców oraz osób bezdzietnych polegałoby na przejęciu przez państwo obowiązków wychowawczych, co w sposób konieczny wiąże się z ograniczeniem władzy rodzicielskiej oraz zobowiązań rodziców względem dzieci:

„Oczywistym zagrożeniem dla absolutnej wolności romansu [...] są dzieci. Każdy oddany sprawie tego rodzaju wolności osobistej musi znaleźć sposób na uwolnienie rodziców od dzieci albo też mężczyzn i kobiet w ogóle od rodzicielstwa. Stąd szereg różnorodnych rzeczywiście wysuwanych postulatów, które przeważnie proponują różne formy domu dziecka. To, że integralność romansu wymaga legalizacji porzucania dzieci, jest argumentem ciężkim, lecz przecież prawdziwym. A jeżeli niektóre dzieci oddaje się do domów dziecka, to dlaczego nie uznać – w imię równości – że należy tak robić ze wszystkimi”⁹¹.

Mamy tu do czynienia z pewnym paradoksem: z czysto utylitarne stanowiska to, co jest konieczne z ogólnospołecznego punktu widzenia, jest niekorzystne

⁹⁰ W tradycyjnych społeczeństwach rodzina zapewniała opiekę swoim członkom w razie choroby, troszczyła się również o środki do życia nie tylko dla dzieci, ale i swoich starych lub niezdolnych członków. Jeżeli ktoś chciał mieć spokojną i dostatnią starość, po prostu musiał mieć dzieci, co więcej, musiały być to dzieci dobrze wychowane, gdyż niewdzięczni dziedzice mogli odmówić środków utrzymania. Dzisiaj te funkcje rodziny z mniejszym lub większym powodzeniem przejmują towarzystwa ubezpieczeniowe, ubezpieczenia społeczne i fundusze emerytalne. Rodzina i dzieci przestały pełnić, w porównaniu z dawnymi, rolę inwestycji w pomyślną starość i przyszły dobrobyt osób, które je wychowały i utrzymywały aż do osiągnięcia dojrzałości. W tej sytuacji małżeństwo i posiadanie dzieci przestało być naturalnym związkiem, stając się tylko jedną z wielu relacji, w które ludzie wchodzić, by w jakimś zakresie poprawić swoje samopoczucie, a nie realizować potrzeby ekonomiczno-społeczne czy w ogóle jakiejkolwiek cele zewnętrzne. Zob. Agnieszka Gałkowska, Stanisław Gałkowski, *Funkcje rodziny w zachodniej kulturze*, w: *Zagrożenia dla rodziny. Europa i Polska*, red. M. Malikowski, S. Gałkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2010, s. 57.

⁹¹ Michael Walzer, *Strefy sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości*, przeł. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 361.

z perspektywy jednostkowej. W tej sytuacji równość domagałaby się więc, by państwo jako reprezentacja wspólnoty ponosiło w większym stopniu koszty wychowania nowych pokoleń (a nawet ponosiło je całkowicie), wymaga to jednak przeniesienia części władzy rodzicielskiej na urzędników państwowych.

Podobnie jak w wypadku określenia momentu pełnoletności nie jest możliwe ostateczne ustalenie kompromisu między trzema roszczeniami: państwa oraz jednostek, dorosłych z ich prawem do wychowywania (lub niewychowywania) własnych dzieci oraz dzieci z ich prawem do autonomicznego rozwoju. Również i tutaj jedyną instancją zdolną chociaż w pewnym zakresie rozstrzygnąć ten problem jest zdrowy rozsądek.

PODSUMOWANIE

Problematyka wychowania jest w pewnym sensie zwieńczeniem rozważań zawartych w niniejszej pracy. W poprzednich rozdziałach podkreślano konieczność postaw obywatelskich oraz wskazywano na negatywne skutki sytuacji, gdy postawy takie zaczynają zanikać w społeczeństwie. Zwrócenie się w stronę edukacji (zwłaszcza – ale nie tylko – obywatelskiej) jest próbą odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób postawy obywatelskie mogą zostać upowszechnione lub, mówiąc inaczej, o to, skąd się biorą obywatele. Należy też zwrócić uwagę, że bez edukacji i wychowania najlepszy ustrój państwa, najlepiej urządzone społeczeństwo, staje się wytworem jednorazowego użytku, gdyż następne pokolenia nie będą w stanie kontynuować dzieła swoich poprzedników.

Powiązanie szeroko pojętej sfery edukacji z polityką pokazuje wagę i konieczność rozstrzygnięć aksjologicznych również w sferze publicznej. Widać to już w samej decyzji obecnej generacji o wzięciu na siebie odpowiedzialności za los następnych pokoleń, z czym łączy się sprawa ich wychowania.

Wbrew pozorom jednak decyzja ta nie jest tak oczywista, jak wydaje się to w potocznym mniemaniu. Dzieci są wprawdzie warunkiem koniecznym przetrwania społeczeństwa, jednak z czysto indywidualnego i utylitarneho punktu widzenia chęć ich posiadania jest czymś irracjonalnym: atawizmem – resztką instynktu samozachowawczego gatunku albo na poły mistycznym doświadczeniem, związanym z pragnieniem nieśmiertelności⁹². W tej perspektywie pragnienie posiadania dzieci jest niezrozumiałe. Aby więc wyjaśnić i zrozumieć (usprawiedliwić) ich

⁹² Gernot Bohner, *Antropologia*, s. 50.

rolę we współczesnym społeczeństwie, musimy się odwołać do wspólnotowego punktu widzenia.

Rozstrzygnięcia dotyczące wartości pojawiają się również w wielu kwestiach szczegółowych, na przykład dotyczących treści przekazywanych dzieciom podczas edukacji obywatelskiej oraz przy ustalaniu zakresu władzy rodzicielskiej nad nimi.

Można powiedzieć, iż konieczność uwzględnienia w refleksji politycznej dzieci (jeszcze nie obywateli) nakazuje ponownie przemyśleć kwestie, na temat których - wydawać by się mogło - wszystko zostało już powiedziane.

Jeżeli - zgodnie z przytoczonym poglądem Kołakowskiego - liberalizm, będąc doniosłą ideą, nigdy nie może być w pełni wcielony w życie, to należy dokonać nowego spojrzenia na status tej koncepcji. Można wręcz się zastanawiać, czy nie trzeba zdegradować liberalizmu z pozycji koncepcji politycznej do roli wizji o charakterze utopijnym. Nakazuje to również od nowa poddać refleksji status teorii politycznych oraz relację między sferą prywatną i publiczną.

ZAKOŃCZENIE: POLITYKA I CZAS

Teza, która ma być zwornikiem niniejszych rozważań, sprowadza się do przekonania o nieodzowności publicznej debaty na temat wartości.

Jedną z cech odróżniających obywatela od barbarzyńcy jest to, że nie opiera się on w swojej działalności w sferze publicznej na „nagiej sile” (nawet jeżeli miałyby to być siła głosu wyborczego), lecz gotów jest „zdać sprawę ze swoich racji” współobywatelom, to znaczy: podjąć próbę przekonującego przedstawienia i uzasadnienia własnych działań. Jednym z elementów tego zadania jest zaprezentowanie motywów, jakimi się kierujemy, oraz kryteriów, do których się odwołujemy podczas podejmowania swoich decyzji o charakterze politycznym. Bez takiego „zдания sprawy” nie byłibyśmy w stanie zrozumieć postępowania naszych partnerów w życiu publicznym. Z kolei brak zrozumienia motywów, którymi się kierujemy, sprawiłby, że dla innych osób stalibyśmy się nieprzewidywalni (a nieprzewidywalność jest jedną z głównych cech barbarzyńcy), co uniemożliwiłoby zaistnienie zaufania, które jest podstawą życia społecznego.

Porzucenie tej tematyki podczas debaty publicznej jest właściwie równoznaczne z przekonaniem o społecznej nieistotności motywacji, którymi kierują się obywatele podczas podejmowania swoich decyzji dotyczących życia publicznego, a tym samym całkowitej separacji dwóch wymiarów ludzkiego życia – publicznego i społecznego i prywatnego.

Rozdzielenie takie mogłoby mieć sens tylko przy założeniu, iż rzeczywiście osiągnęliśmy już „koniec historii”. Przez zwrot ten należy rozumieć, w tym wypadku, nie tylko przekonanie, iż zdołaliśmy wypracować optymalny model relacji międzyludzkich, przynajmniej w wymiarze społecznym, lecz również musiałaby się z tym łączyć równie silna asercja tezy, że porządek ten jest ostateczny, więc nie ma na świecie zjawisk i procesów, które byłyby w stanie go w jakikolwiek sposób naruszyć. Utopijności takich założeń nie trzeba udowadniać.

Społeczność to coś więcej niż dana nam struktura – to dynamiczny system, którego nie jesteśmy w stanie zrozumieć, nie myśląc jednocześnie o jego przeszłości i przyszłości. Uwzględnienie czasowego wymiaru życia społecznego

pozwała spojrzeć w nowy sposób na stare problemy filozofii i teorii polityki¹. Przede wszystkim nakazuje przywrócić do łask myślenie celowościowe (a więc w kategoriach wartości).

Wprawdzie do liberalnego kanonu należy przekonanie, iż społeczeństwo jako całość nie ma i mieć nie może celu (z wyjątkiem zapewnienia sobie bezpieczeństwa), jednak teza ta byłaby sensowna tylko i wyłącznie w sytuacji całkowitej stabilności nie tylko struktur, lecz także wszelkich procesów społecznych. Tylko w całkowicie sztywnym i niezmiennym środowisku można twierdzić, że realizowane cele mają jedynie charakter prywatny. Drugim założeniem, które trzeba by przyjąć, jest to, że nasze indywidualne decyzje nie wpływają na los społeczeństwa jako całości. Tymczasem społeczeństwo nieustannie się zmienia, wprawdzie niezwykle rzadko (jeśli w ogóle) dzieje się to jako wynik świadomie zamierzonego procesu – przeważnie ta ewolucja jest funkcją nieobliczalnej ilości poszczególnych decyzji autonomicznych jednostek ludzkich. Niemniej zmiana społeczna podąża do jakiegoś stanu, będącego tym samym celem tych przemian. Odmowa refleksji na ten temat uczyniłaby nas bezbronnymi wobec naszej własnej historii pozbawiłaby nasze działanie autonomii. Oznaczałoby to po prostu zgodę na barbarzyństwo – uczestnictwo w pewnych praktykach społecznych przy programowym wręcz braku zainteresowania ich zrozumieniem.

Polityka jest sztuką wspólnego zagospodarowania przyszłości według wskazówek płynących z przeszłości. Myślenie polityczne jest więc zawsze wychyleniem się ku przyszłości. Myślenie o przyszłości wspólnoty czy, szerzej, ludzkości również musi odwoływać się do czegoś ponadjednostkowego, do celów, których wartość przekracza horyzont wyłącznie subiektywny. Jak zauważa Hannah Arendt: „Przyszłość ludzkości nie ma nic do zaoferowania jednostkowemu życiu, którego jedyną pewną przyszłością jest śmierć”². Podejmując więc jakiegokolwiek działania będące inwestycją w przyszłość, gdy nas już nie będzie (a trudno wyobrazić sobie właściwie politykę pozbawioną tego wymiaru – choć nie zawsze ma ona charakter świadomy), odwołujemy się do wartości ponadjednostkowych. Rezygnacja z publicznej debaty o tym, co najważniejsze, byłaby przyznaniem się do tego, że przestaliśmy traktować sami siebie poważnie.

Społeczny dyskurs o wartościach jest pewną koniecznością, tym większą, im szybsze jest tempo przekształceń współczesnych społeczeństw. Niesie on oczywiście pewne niebezpieczeństwa, wielokrotnie już podnoszone: przyjęcie postawy fanatycznej lub ideologizacji życia społecznego, wykorzystanie aparatu

¹ Zob. John G. Gunnell, *Political Philosophy and Time*, Wesleyan University Press, Middletown 1968, s. 16.

² Hannah Arendt, *O przemocy*, w: *taż.*, *O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. A. Lagocka, W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 38.

państwowego w rozstrzyganiu sporów światopoglądowych czy niepotrzebne wzmacnianie podziałów społecznych w sytuacji, gdy poruszone zostałyby zagadnienia, co do których z góry wiadomo, że nie mają szans na porozumienie. Są to niewątpliwie poważne zagrożenia, mogące wynikać z aksjologicznego wymiaru dyskusji o sprawach publicznych. Jednak – po pierwsze – żadne z tych zagrożeń nie jest tego koniecznym następstwem. Po drugie – można też ich stosunkowo łatwo uniknąć przy założeniu przynajmniej minimalnej dobrej woli obywateli, to znaczy wtedy, gdy uczestnicy dyskusji zainteresowani byłiby trwałością i stabilnością polis (choć sposoby jej urządzania pozostają w dalszym ciągu sprawą otwartą). Konsekwentnie prowadzi to do wniosku, iż kwestia osobowościowego uposażenia obywateli – sumienia obywatelskiego – jest sprawą przynajmniej równie ważną jak kwestia ustroju panującego w państwie. Dlatego zarówno na początku, jak i na końcu właściwie urządzonego polis musi być edukacja.

Po trzecie – porzucenie otwartych dyskusji o wartościach niesie ze sobą inne równie poważne zagrożenia, które starałem się uwypuklić w poszczególnych częściach tej książki. Często odnosiły się one do przypadków granicznych, typów idealnych i tak dalej, nie oznacza to jednak, że ich negatywne konsekwencje są urojone – są one jedynie mniej widoczne na pierwszy rzut oka.

Przekonanie nie tylko o potrzebie, ale również o realnej możliwości włączenia problematyki wartości w przestrzeń publiczną implikuje jednak wiele rozstrzygnięć metafizycznych, epistemologicznych i antropologicznych, niejednokrotnie kwestionowanych przez współczesną filozofię. Trudności z wyjaśnieniem istnienia i obowiązywalności wartości o charakterze nierelatywistycznym i nieetnocentrycznym niezwykle często powodowały negację ich istnienia. Niemniej, jak pisał Giddens: „Żeby żyć, przyjmujemy za oczywiste kwestie, które – w świetle wielowiekowych dociekań filozoficznych – rozsypują się w pył pod sceptycznym spojrzeniem”³. Jednak konstatacja taka jest w istocie deprecjacja nie tych „oczywistych kwestii”, lecz owego „sceptycznego spojrzenia” i dociekań filozoficznych, które trzeba odrzucić, by móc przeżyć. Można wprawdzie twierdzić, że bardziej interesują nas teoretyczne wyniki naszych badań niż ich związek z praktyką. Jak wyraził to Nietzsche: „Czy smakują wam te nasze owoce? Lecz cóż to obchodzi drzewa! Cóż obchodzi to nas, filozofów!”⁴ Jest to jednak właśnie postawa całkowicie niepolityczna.

Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2002, s. 53.

Fryderyk Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. G. Sowiński, wstęp K. Michalski, Wydawnictwo Żnak, Kraków 1997, s. 24.

BIBLIOGRAFIA

- Ackerman Bruce, Why Dialogue?, „Juornal of Pholosophy" 1989, nr 1 (86).
- Ackerman Bruce, Przyszłość rewolucji liberalnej, przeł. H. Grzegółowska-Klarkowska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996.
- Adorno Theodor, Frankel-Brunswick Else, Levinson Daniel, Sanford Nevitt, The Authoritarian Personality, Harper, New York 1950.
- Almond Gabriel, Verba Sidney, The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations, Princeton University Press 1963.
- Arendt Hannah, Eichmann w Jerozolimie, Rzecz o banalności zła, przeł. A. Szostkiewicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1987.
- Arendt Hannah, O rewolucji, przeł. M. Godyń, Wydawnictwo X, Kraków 1991.
- Arendt Hannah, Korzenie totalitaryzmu, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1993.
- Arendt Hannah, Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej, przeł. M. Godyń, W. Madej, wstępem poprzedził P. Śpiewak, Fundacja Aletheia, Warszawa 1994.
- Arendt Hannah, Nieposłuszeństwo obywatelskie, w: Hannah Arendt, O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie, przeł. A. Lagocka, W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.
- Arendt Hannah, O przemocy, w: Hannah Arendt, O przemocy. Nieposłuszeństwo obywatelskie, przeł. A. Lagocka, W. Madej, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.
- Arendt Hannah, Kondycja ludzka, przeł. A. Lagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Ariès Philippe, Historia dzieciństwa, przeł. M. Ochab, Wydawnictwo Marabut, Warszawa 1995.
- Arystoteles, Etyka nikomachejska, przeł. D. Gromska, w: Arystoteles, Dzieła wszystkie, t. 5, PWN, Warszawa 1996.
- Arystoteles, Ekonomika, przeł. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, Dzieła wszystkie, t. 6, PWN, Warszawa 2001.

- Arystoteles, List do Aleksandra Wielkiego, przeł. B. Świtalska, w: Arystoteles, Dzieła wszystkie, t. 6, PWN, Warszawa 2001.
- Arystoteles, Polityka, przeł. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, Dzieła wszystkie, t. 6, PWN, Warszawa 2001.
- Arystoteles, Ustrój polityczny Aten, przeł. L. Piotrowicz, w: Arystoteles, Dzieła wszystkie, t. 6, PWN, Warszawa 2001.
- Baczko Bronisław, Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1991.
- Banfield Edward C., The Moral Basis of Backward Society, The Free Press, Chicago 1958.
- Barry Brian, The Liberal Theory of Justice, Clarendon Press, Oxford 1973.
- Barth Hans, The Idea of Order. Contribution to a Philosophy of Politics, trans. E.W. Hankamer, W.M. Newell, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1969.
- Bauman Zygmunt, Nowoczesność i zagłada, Fundacja Kulturalna Masada, Warszawa 1992.
- Bauman Zygmunt, Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna, przeł. J. Bauman, PWN, Warszawa 1995.
- Bauman Zygmunt, Etyka ponowoczesna, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, PWN, Warszawa 1996.
- Bauman Zygmunt, Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności, w: Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996.
- Bauman Zygmunt, Prywatne zgryzoty na miejskim rynku, w: Sfera publiczna. Kondycja - przejawy - przemiany, red. J.P. Hudzik, W. Woźniak, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006.
- Berlin Isaiah, O dążeniu do ideału, przeł. M. Tański, w: Isaiah Berlin, Dwie koncepcje wolności i inne eseje, Res Publica, Warszawa 1991.
- Birnbacher Dieter, Odpowiedzialność za przyszłe pokolenia, przeł. B. Andrzejewski, P. Jackowski, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.
- Blackham Harold John, Political Discipline in a Free Society. The Sustained Initiative, Allen and Unwin Ltd., London 1961.
- Bloom Allan, Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów, słowo wstępne S. Bellów, przeł. T. Bieroń, Zys i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1996.
- Bobko Aleksander, Myślenie wobec zła. Polityczny i religijny wymiar myślenia w filozofii Kanta i Tischnera, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Uniwersytet Rzeszowski, Kraków-Rzeszów 2007.
- Böhme Gernot, Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne, przeł. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1998.

- Bowie Norman E., Simon Robert L., *The Individual and the Political Order an Introduction to Social and Political Philosophy*, Prentice-Hall, Inc, Englewood Cliffs, New Jersey 1977.
- Brameld Theodore, *Education for Emerging Age: Newer Ends and Stronger Means*, Harper and Row, New York 1961.
- Brecht Arnold, *Political Theory, The Foundations of Twentieth-Century Political Thought*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 1959.
- Bronk Andrzej, *Fundamentalizm: sensy i dziedziny użycia*, w: *Fundamentalizm i kultury*, red. M. Szulakiewicz, Z. Karpus, Wydawnictwo UMK, Toruń 2005.
- Bucher Wojciech, *Kant - państwo i prawo*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1996.
- Bukusiński Tadeusz, *Racjonalność współdziałań. Szkice z filozofii polityki*, Wydawnictwo UAM, Poznań 1996.
- Bullock Alan, *Hitler i Stalin. Żywoty równoległe*, przeł. J. Mianowski, F. Pastusiak, PWN, Bellona, Warszawa 1991.
- Carritt Edgar F., *Morals and Politics, Theories of Their Relation, From Hobbes and Spinoza to Marx ad Bosanquet*, Oxford University Press, Oxford 1935.
- Chłopecki Jerzy, *Rewolucje i postęp*, PWN, Warszawa 1981.
- Chmielewski Adam, *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt, Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1997.
- Chmielewski Benedykt, *Nowe Ateny albo akademія wszelkiej sciency pełna*, wybór i oprac. tekstu M. i J.J. Lipsey, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1968.
- The Concise Oxford Dictionary of Politic*, ed. I. McLean, Oxford University Press, Oxford 1997.
- Conquest Robert, *Uwagi o spustoszoneym stuleciu*, przeł. T. Bieroń, Żysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2002.
- Copleston Friderick, *Historia filozofii*, t. 6, przeł. J. Łoziński, IW PAX, Warszawa 1996.
- Crick Bernard, *W obronę polityki*, przeł. A. Waśkiewicz, PWN, Warszawa 2001.
- Czaja Aleksander, *Lata wielkich nadziei. Walka o reformę państwa w drugiej połowie XVII w.*, KiW, Warszawa 1992.
- Delacampagne Christian, *Filozof i tyran*, przeł. K. Łukowicz, WAM, Kraków 2003.
- Dewey John, *Freedom and Culture*, G.P. Putnam's Sons, A Minton Balch Book, New York 1939.
- Dewey John, *Demokracja i wychowanie. Wprowadzenie do filozofii wychowania*, przeł. Z. Doroszowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, PAN, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1972.
- Downs Anthony, *An Economic Theory of Democracy*, Harper, New York 1957.
- Filipowicz Stanisław, *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.

- Flathman Richard E., *The Public Interest. An Essay Concerning the Normative Discourse of Politics*, J. Wiley and Sons Inc., New York-London-Sydney 1966.
- Foucault Michel, *Trzeba bronić społeczeństwa*, Wykłady w College de France, 1976, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Fredro Andrzej Maksymilian, *W obronie liberum veto*, przeł. F. Wujewicz, w: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, wybrał, oprac. wstępem i przypisami opatrzył Z. Ogonowski, PWN, Warszawa 1979.
- Friedrich Carl, Brzeziński Zbigniew, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press 1965.
- Fromm Erich, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemiński, Czytelnik, Warszawa 1993.
- Fukuyama Francis, *Koniec historii*, przeł. T. Bieroń, M. Wichrowski, Zys i S-ka Wydawnictwo, Poznań 1996.
- Fukuyama Francis, *Kapitał społeczny*, w: *Kultura ma znaczenie, fak wartości wpływają na rozwój społeczeństw*, red. L. Harrison, S. Huntington, przeł. S. Dymczyk, Zys i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2003.
- Gajda Janina, Sołtysi, *Wiedza Powszechna*, Warszawa 1989.
- Gałkowska Agnieszka, Gałkowski Stanisław, *Jedna demagogia, wiele populizmów*, „Politeja, Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego” 2007, nr 1 (7).
- Gałkowska Agnieszka, Gałkowski Stanisław, *Funkcje rodziny w zachodniej kulturze*, w: *Zagrożenia dla rodziny. Europa i Polska*, red. M. Malikowski, S. Gałkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2010.
- Gałkowski Jerzy W., *Z historii pojęcia wolności - Duns Szkot, Kant, Sartre*, „Roczniki Filozoficzne” 1971, t. XIX, z. 2.
- Gałkowski Jerzy W., *Filozofia a życie publiczne*, w: *Sfera publiczna. Kondycja - przejawy - przemiany*, red. J.P. Hudzik, W. Woźniak, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006.
- Gałkowski Stanisław, *Rozwój i odpowiedzialność. Antropologiczne podstawy wychowania moralnego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.
- Gałkowski Stanisław, Sołtysi, postmoderniści i polityka, w: *Dziedzictwo greckie we współczesnej filozofii politycznej*, red. P. Kłoczowski, Ośrodek Myśli Politycznej, Księgarnia Akademicka, Kraków 2001.
- Gałkowski Stanisław, *Kant i totalitaryzm?*, w: *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, P. Spryszak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Gałkowski Stanisław, *Polityka i wychowanie*, „Państwo i Społeczeństwo” 2006, nr 1.
- Gałkowski Stanisław, *Edukacja polityczna. Rozum i nowi obywatele*, w: *Racjonalność w przestrzeni publicznej*, red. A. Bobko, S. Gałkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2009.

- Gałkowski Stanisław, Koniec polityki?, w: *Polityka i politycy. Diagnozy – oceny – doświadczenia*, red. J. Miluska, Wydawnictwo UAM, Poznań 2009.
- Gałkowski Stanisław, Technokracja i demagogia, „*Civitas. Studia z Filozofii Polityki*” 2010, nr 12.
- Gałkowski Stanisław, Wspólnota i przyszli obywatele, w: *Wspólnota i wspólnotowość w filozofii dawnej i współczesnej*, red. M. Żardecka-Nowak, P. Paczkowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2010.
- Garlicki Jan, Noga-Bogumiński Artur, *Kultura polityczna w społeczeństwie demokratycznym*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2004.
- Gellner Ernest, *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczyk, PIW, Warszawa 1997.
- Giddens Anthony, *Nowe zasady metody socjologicznej. Pozytywna krytyka socjologii interpretatywnych*, przeł. G. Woroniecka, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2001.
- Giddens Anthony, *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, przeł. J. Serwański, Zys i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2001.
- Giddens Anthony, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2002.
- Giddens Anthony, *Przemiany intymności. Seksualność, miłość i erotyzm we współczesnych społeczeństwach*, przeł. A. Szulżycka, PWN, Warszawa 2006.
- Graham Gordon, *Contemporary Social Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford 1988.
- Grazia Sebastian de, *The Political Community: a Study of Anomie*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1969.
- Gunnell John G., *Political Philosophy and Time*, Wesleyan University Press, Middletown 1968.
- Gutman Amy, *Demokracja*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R.E. Goodin, P. Pettit, Książka i Wiedza, Warszawa 1998.
- Gutman Amy, *Undemocratic Education*, w: *Philosophy of Education, Major Themes in the Analytic Tradition*, ed. P.H. Hirst, P. White, vol 3: Society and Education, Routledge, London-New York 1998.
- Habermas Jurgen, *Technika i nauka jako „ideologia”*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Czy kryzys socjologii?*, red. J. Szacki, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Hadot Pierre, *Filozofia jako ćwiczenia duchowe*, przeł. P. Domański, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1992.
- Hare Richard M., *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metody i istota*, przeł. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Hartog Leo de, *Czyngis-Chan zdobywca świata*, przeł. A. Romanek, Bellona, Warszawa 2007.

- Hatknoch Jan de, Ustrój Rzeczypospolitej, przeł. B. Korngut, w: Filozofia i myśl społeczna XVII wieku, wybrał, oprac. wstępem i przypisami opatrzył Z. Ogonowski, PWN, Warszawa 1979.
- Heywood Andrew, Teoria polityki. Wprowadzenie, przeł. M. Jasiński, B. Maliszewska, D. Stasiak, PWN, Warszawa 2009.
- Hobbes Thomas, Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1954.
- Hogan Pádraig, Smith Richard, Philosophy and Practice of Education, w: The Blackwell Guide to the Philosophy of Education, ed. N. Blake, P. Smeyers, R. Smith, P. Standish, Blackwell Publishing, Oxford 2003.
- Hołówka Jacek, Relatywizm etyczny, PWN, Warszawa 1981.
- Hume Dawid, Traktat o naturze ludzkiej, t. 2, przeł. C. Znamierowski, PAU, Kraków 1952.
- Ingarden Roman, Książeczka o człowieku, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1987.
- Jaeger Werner, Paideia, przeł. M. Plezia, t. 1, PAX, Warszawa 1962.
- Jankowski Henryk, Przedmiot etyki – moralność, w: Etyka, red. H. Jankowski, PWN, Warszawa 1973.
- Johnston Herbert, A Philosophy of Education, McGraw-Hill Book Company Inc., New York-San Francisco-Toronto-London 1972.
- Jonas Hans, Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technicznej, przeł. M. Klimowicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996.
- Kamenka Eugene, Totalitaryzm, w: Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej, red. R. Goodin, P. Pettit, przeł. C. Cieśliński, Książka i Wiedza, Warszawa 1998.
- Kant Immanuel, Krytyka czystego rozumu, przeł. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986.
- Kant Immanuel, Do wiecznego pokoju, w: Immanuel Kant, O porządku: To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce, Do wiecznego pokoju. Projekt filozoficzny, przeł. M. Żelazny, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995.
- Kant Immanuel, Uzasadnienie metafizyki moralności, przeł. M. Wartenberg, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.
- Kant Immanuel, O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej, przeł. A. Grzebiński, D. Pakalski, „Filo-Sofija” 2 (2002), nr 1.
- Kant Immanuel, Antropologia w ujęciu pragmatycznym, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, wstęp A. Bobko, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.
- Kant Immanuel, Metafizyka moralności, przeł. E. Nowak, PWN, Warszawa 2005.
- Kenrick Douglas T., Neuberg Steven L., Cialdini Robert B., Psychologia społeczna, przeł. A. Nowak, O. Waśkiewicz, M. Trzebiatowska, M. Orski, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2002.
- Kerckhove Derrick de, Powłoka kultury. Odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości, przeł. W. Sikorski, P. Nowakowski, Mikom, Warszawa 2001.

- Klein Naomi, No Logo, przeł. H. Pustuła, Świat Literacki, Izabelin 2004.
- Kořakowski Leszek, Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego, w: Leszek Kořakowski, Cywilizacja na ławie oskarżonych, Res Publica, Warszawa 1990.
- Kořakowski Leszek, Gdzie jest miejsce dzieci w społeczeństwie liberalnym?, w: Leszek Kořakowski, Moje słuszne poglądy na wszystko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
- Kořakowski Leszek, Neutralność i wartości akademickie, w: Moje słuszne poglądy na wszystko, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
- Konopczyński Władysław, Liberum veto. Studium porównawczo-historyczne, Universitas, Kraków 2002.
- Kopaliński Władysław, Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych. Wiedza Powszechna, Warszawa 1990.
- Korzeniowski Krzysztof, Autorytaryzm i jego psychologiczne konsekwencje, w: Krystyna Skarżyńska, Podstawy psychologii politycznej, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2002.
- Kozłowski Paweł, Populizm, w: Paweł Kozłowski, Szukanie sensu, czyli o naszej wielkiej zmianie, PWN, Warszawa 1995.
- Krasnodębski Zdzisław, Upadek idei postępu, PWN, Warszawa 1991.
- Krasnodębski Zdzisław, Przemiany sumienia, „Znak” 1996, nr 494 (7).
- Krasnodębski Zdzisław, M. Weber, Wiedza Powszechna, Warszawa 1999.
- Krasnodębski Zdzisław, Demokracja peryferii, słowoWobraz terytoria, Gdańsk 2005.
- Krapiec Mieczysław A., U podstaw rozumienia kultury, RW KUL, Lublin 1991.
- Krauz-Mozer Barbara, Obywatel wobec globalizacji, „Państwo i Społeczeństwo” 2006, nr 1.
- Kuderowicz Zbigniew, Kant, Wiedza Powszechna, Warszawa 2000.
- Kurczewska Joanna, Technokraci i ich świat społeczny, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1997.
- Kurziałek Marian, Jaką rolę pełniła filozofia w różnych epokach historycznych?, „Zeszyty Naukowe KUL” 1997, nr 3-1.
- Kymlicka Will, Współczesna filozofia polityczna, przeł. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.
- Lasch Christopher, Bunt elit, przeł. D. Rodziewicz, Wydawnictwo Platan, Kraków 1997.
- Le Bon Gustaw, Psychologia tłumu, przeł. B. Kaprocki, PWN, Warszawa 1986.
- Legutko Ryszard, Sofiści i demokracja, w: Dziedzictwo greckie we współczesnej filozofii politycznej, red. P. Kłoczowski, Ośrodek Myśli Politycznej, Księgarnia Akademicka, Kraków 2004.
- Lewin Aleksander, Czy dziecko ma prawa?, „Tu i Teraz” 1981, nr 9 (92).

- Lipson Leslie, *The Great Issues of Politics, An Introduction to Political Science*, Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs 1965.
- Locke John, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, PWN, Warszawa 1992.
- Lutyński Jan, Niektóre właściwości i tendencje rozwojowe systemu dogmatycznego autorytaryzmu, „Przegląd Socjologiczny” LV (2006), nr 1.
- Machiavelli Niccolò, *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięciem historii Rzymu Liwiusza*, przeł. C. Nanke, K. Żaboklicki, PWN, Warszawa 1984.
- MacIntyre Alasdair, *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, przeł. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1995.
- MacIntyre Alasdair, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, przeł., wstępem i przypisami opatrzył A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- MacIntyre Alasdair, *Struktury społeczne i ich zagrożenie dla moralnej sprawczości*, przeł. A. Chmielewski, w: Alasdair MacIntyre, *Etyka i polityka*, PWN, Warszawa 2009.
- McLuhan Marshall, *Środki komunikowania - przedłużeniem człowieka*, przeł. E. Życieńska, w: *Technika a społeczeństwo. Antologia*, wyboru dokonał i wstępem opatrzył A. Siciński, PIW, Warszawa 1974.
- Madison James, *Esej 51*, w: *Eseje polityczne federalistów*, przeł. B. Czerska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
- Mandrosz Joanna, *Czynniki ograniczające racjonalność poglądów i zachowań politycznych*, w: *Podstawy psychologii politycznej*, red. K. Skarżyńska, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2002.
- Marks Karol, *Tezy o Feuerbachu*, w: Fryderyk Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, Karol Marks, *Tezy o Feuerbachu*, Książka i Wiedza, Warszawa 1982.
- Marsh David, Forlong Paul, *Skóra, a nie sweter: ontologia i epistemologia w politologii*, w: *Teorie i metody w naukach politycznych*, red. D. Marsh, G. Stoker, przeł. J. Tegnerowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Mickiewicz Adam, *Dzieła*, t. 10, Czytelnik, Warszawa 1955.
- Miklaszewska Justyna, *Libertariańskie koncepcje wolności*, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1994.
- Mili John Stuart, *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*, przeł. G. Czernicki, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
- Mili John Stuart, *O wolności*, w: tenże, *Utylitaryzm. O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, PWN, Warszawa 2005.
- Mink Georges, *Historia społeczna i polityczna Polski (1980-1989)*, przeł. M. Kujawski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1992.

- Minogue Kenneth, Two Concepts of Citizenshi, w: *Citizenship East and West*, ed. A. Liebich, D. Warner, J. Dragovic, Kegan Paul International, London-New York 1995.
- Mitterer Josef, *Ucieczka z dowolności*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.
- Modzelewski Karol, *Barbarzyńska Europa*, Iskry, Warszawa 2004.
- Mouffe Chantal, *The Return of the Political*, Verso, London-New York 1993.
- Muir Ramsay, *Future for Democracy*, Nicholson and Watson Ltd., London 1931.
- Murray Alexander Rainy Maclean, *An Introduction to Political Philosophy*, Cohen and West Ltd., London 1953.
- Nietzsche Fryderyk, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, przeł. G. Sowiński, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
- Nowak Witold M., *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a. Analiza krytyczna*, Wydawnictwo UR, Rzeszów 2008.
- Oakeshott Michael, *Racjonalizm w polityce*, przeł. A. Lipszyc, w: Michel Oakeshott, *Wieża Babel i inne eseje*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Ogonowski Zbigniew, *W obronie liberum veto. Nad pismami Andrzeja Maksymiliana Fredry, „Człowiek i Światopogląd” 1975, nr 4-5*.
- Ogonowski Zbigniew, *Filozofia polityczna w Polsce XVII wieku i tradycje demokracji europejskiej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1999.
- Okoń Wincenty, *Słownik pedagogiczny*, PWN, Warszawa 1992.
- Opaliński Łukasz, *Apoteoza polskiej wolności*, przeł. K. Tyszkowski, w: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, wybrał, oprac., wstępem i przypisami opatrzył Z. Ogonowski, PWN, Warszawa 1979.
- Oppenheim Felix E., *Morał Principles in Political Philosophy*, Randon House, New York 1968.
- Ortega y Gasset Jośe, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, przeł. P. Niklewicz, H. Woźniakowski, PWN, Warszawa 1982.
- Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English, ed. J. Crowther, Oxford University Press, Oxford 1995.
- Pangle Thomas L., *Uszlachetnienie demokracji. Wyzwanie epoki postmodernistycznej*, przeł. M. Klimowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994.
- Patterson Orlando, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Harvard Cambridge, Mass., 1982.
- Pipes Richard, *Rosja bolszewików*, przeł. W. Jeżewski, Magnum, Warszawa 2005.
- Platon, *Gorgiasz*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958.
- Platon, *Prawa*, przeł. M. Maykowska, PWN, Warszawa 1960.
- Platon, *Kriton*, przeł. W. Witwicki, w: *Platon, Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kr i ton. Fedon*, PWN, Warszawa 1984.

- Platon, Obrona Sokratesa, przeł. W. Witwicki, w: Platon, Uczta, Eutyfron. Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon, PWN, Warszawa 1984.
- Platon, Państwo, przeł. W. Witwicki, AKME, Warszawa 1991.
- Popper Karl R., Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie, przeł. H. Krahelska, oprac. A. Chmielewski, PWN, Warszawa 1993.
- Postman Neil, Technopol. Triumf techniki nad kulturą, przeł. A. Tanalska-Duleba, PWN, Warszawa 1995.
- Postman Neil, W stronę XVIII stulecia, przeł. R. Frac, PWN, Warszawa 2001.
- Postman Neil, Zabawić się na śmierć. Dyskurs publiczny w epoce show-buisnessu, przeł. L. Niedzielski, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2002.
- Przełęcki Marian, Agnostyk czy ateista?, „Przegląd Filozoficzny, Nowa seria” 15 (2006), nr 1 (57).
- Putnam Robert D., Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech, przeł. J. Szacki, Wydawnictwo Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków-Warszawa 1995.
- Putnam Robert D., Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych, przeł. P. Sadura, S. Szymański, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008.
- Rau Zbigniew, Jakich obywateli potrzebuje państwo liberalne?, w: Cnoty polityczne – dawniej i obecnie. Moralne źródła polityki, red. R. Piekarski, Gdańskie Towarzystwo Naukowe, Gdańsk 1997.
- Rau Zbigniew, Liberalizm. Zarys myśli politycznej XIX i XX wieku, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Rauschning Herman, Rewolucja nihilizmu, przeł. S. Lukowski (J. Maliniak), Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1996.
- Rawls John, The Justification of Civil Disobedience, w: Concepts in Social and Political Philosophy, ed. R.E. Flathman, Macmillan Publishing C., New York-London 1973.
- Rawls John, Liberalizm polityczny, przeł. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998.
- Rawls John, Prawo ludów, przeł. M. Kozłowski, Fundacja Altheia, Warszawa 2001.
- Reale Giovanni, Historia filozofii starożytnej, t. 1: Od początków do Sokratesa, przeł. E.I. Zieliński, RW KUL, Lublin 1994.
- Reykowski Janusz, Myślenie polityczne, w: Podstawy psychologii politycznej, red. K. Skarżyńska, Zys i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2002.
- Riesman David, Samotny tłum, przeł. J. Strzelecki, Muza, Warszawa 1996.
- Rorty Richard, Habermas i Lyotard o postmodernizmie, przeł. K. Kaniowska, A.M. Kaniowski, „Coloquia Communia” 27-28 (1986), nr 4-5.
- Rorty Richard, That Old-Time Philosophy, „The New Republic” 1988, nr 4.
- Rorty Richard, Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta, przeł. M. Kwiek, „Etyka” 1993, nr 26.

- Rorty Richard, *Trocki i dzikie storczyki*, przeł. Z. Łapiński, „Teksty Drugie” 1994, nr 1.
- Rorty Richard, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. Popowski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996.
- Rorty Richard, *Etyka bez powszechnej powinności*, przeł. M. Glasenapp, „Etyka” 1998, nr 31.
- Rorty Richard, *Kosmopolityzm bez emancypacji*, w: Richard Rorty, *Obiektywność relatywizm i prawda*, Pisma filozoficzne, t. 1, przeł. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Rorty Richard, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, przeł. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Rorty Richard, *Solidarność czy obiektywność*, w: Richard Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, Pisma filozoficzne, t. 1, przeł. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.
- Rousseau Jan Jakub, *Uwagi nad rządem polskim*, przeł. M. Starzewski, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1924.
- Rousseau Jan Jakub, *O umowie społecznej*, przeł. M. Starzewski, Krakowska Spółka Wydawnicza, Kraków 1927.
- Russell Bertrand, *Przedmowa*, w: Stefan Themerson, *Wykład profesora Mmaa*, przeł. F. Themerson, Wdawnictwo Krag, Wydawnictwo Cis, Warszawa 1994.
- Safranski Rudiger, *Zło. Dramat wolności*, przeł. I. Kania, Czytelnik, Warszawa 1999.
- Sandel Michael J., *Democracy's Discontent. Americas Search of Public Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1966.
- Sartori Giovanni, *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski, D. Grinberg, PWN, Warszawa 1994.
- Sartori Giovanni, *Homo videns. Telewizja i postmyślenie*, przeł. J. Uśzyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.
- Savater Fernando, *Etyka dla syna*, przeł. J. Wojcieszak, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1996.
- Schopenhauer Arthur, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, przeł. J. Carewicz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2004.
- Schultz-Szulecki Jan, *Traktat historyczno-polityczny o Polsce nigdy nie zhołdowanej*, przeł. F. Wujtewicz, w: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, wybór, oprac., wstępem i przypisami opatrzył Z. Ogonowski, PWN, Warszawa 1979.
- Sennet Richard, *Upadek człowieka publicznego*, przeł. H. Jankowska, Wydawnictwo Muza, Warszawa 2009.
- Shklar Judith N., *Zwyczajne przywary*, przeł. M. Król, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków-Warszawa 1997.
- Simmons John, *Morał Principles and Political Obligations*, Princeton University Press, Princeton 1979.

- Simon Yves R., *Filozofia rządu demokratycznego*, przeł. R. Legutko, Wydawnictwo Arka, Kraków 1993.
- Skarżyńska Krystyna, *Aktywność i bierność polityczna*, w: *Podstawy psychologii politycznej*, red. K. Skarżyńska, Zys i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2002.
- Skinner Burrhus, *Poza wolnością i godnością*, przeł. W. Szalenberger, przedm. J. Szacki, PWN, Warszawa 1978.
- Słownik języka polskiego, red. M. Szymczak, PWN, Warszawa 1978.
- Spaemann Robert, *Uwagi o pojęciu fundamentalizmu*, w: *Społeczeństwo liberalne. Rozmowy w Castel Gandolfo*, przygotował i przedmową opatrzył K. Michalski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Stankiewicz Władysław, *Niezbędność teorii politycznej. Klasyczne pojęcia w dobie relatywizmu*, przeł. B. Czaykowski, Ossolineum, Wrocław 2003.
- Stawrowski Zbigniew, *Prawo naturalne a ład polityczny*, Instytut Józefa Tischnera, Instytut Studiów Politycznych, Kraków-Warszawa 2006.
- Sutor Bernhard, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej etyki społecznej*, przeł. A. Marcol, Kontrast, Warszawa 1994.
- Szacki Jerzy, *Pytania o populizm*, „Tygodnik Powszechny” 2003, nr 33.
- Szacki Jerzy, *Populizm a demokracja*, w: *Populizm na przełomie XX i XXI wieku: panaceum czy pułapka dla współczesnych społeczeństw*, red. M. Marczevska-Rytko, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006.
- Szahaj Andrzej, *Bać się postmodernizmu?*, w: *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1996.
- Szahaj Andrzej, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Fundacja na rzecz Nauki Polskiej, Wrocław 1996.
- Szahaj Andrzej, *O fundamentalizmie nie tylko*, „Etyka” 1998, nr 31.
- Szahaj Andrzej, *Jednostka czy wspólnota. Spór liberałów z komunitarystami a „sprawa polska”*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Szahaj Andrzej, *Racjonalizm, technokratyzm i śmierć polityki*, w: *Rozum a porządek społeczny*, red. J. Miklaszewska, Instytut Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2002.
- Sztompka Piotr, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005.
- Sztompka Piotr, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007.
- Szutta Artur, *Obywatelskie nieposłuszeństwo. Próba określenia pojęcia*, w: *Od filozofii polityki do praktyki politycznej*, red. A. Szahaj, Wydawnictwo UMK, Toruń 2006.
- Ślipko Tadeusz, *Zarys etyki ogólnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.

- Śliwerski Bogusław, Antypedagogika jako alternatywna koncepcja radykalnej zmiany wychowania, w: Zbigniew Kwiecieński, Lech Witkowski, Ku pedagogii pogranicza, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1990.
- Śliwerski Bogusław, Antypedagogika, w: Bogusław Śliwerski, Tomasz Szkudlarek, Wyzwania pedagogiki krytycznej i antypedagogiki, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 1991.
- Śpiewak Paweł, W stronę wspólnego dobra, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.
- Śpiewak Paweł, Obietnice demokracji, Pruszyński i S-ka, Warszawa 2004.
- Śpiewak Paweł, Edukacja liberalna, „Przegląd Polityczny, Pismo o Ideach” 2010, nr 10.
- Taylor Charles, Etyka autentyczności, przeł. A. Pawelec, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996.
- Taylor Charles, Źródła podmiotowości, Narodziny tożsamości nowoczesnej, przeł. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer, oprac. nauk. T. Gadacz, wstęp A. Bielik-Robston, PWN, Warszawa 2001.
- Tazbir Janusz, Kultura szlachecka w Polsce, Rozkwit - upadek - relikty, Wiedza Powszechna, Warszawa 1983.
- Tinder Glen, Myślenie polityczne, Odwieczne pytania, przeł. A. Dziurdzik, PWN, Warszawa 2003.
- Tischner Józef, Myślenie według wartości, Wydawnictwo Znak, Kraków 1982.
- Tokarczyk Roman, Cechy konstytutywne populizmu, w: Populizm na przełomie XX i XXI wieku. Panaceum czy pułapka dla współczesnych społeczeństw, red. M. Marczevska-Rytko, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2006.
- Trigg Roger, Rozum a zaangażowanie, przeł. B. Chwedeńczuk, PAX, Warszawa 1989.
- Walsby Harold, The Domain of Ideologies. A Study of the Origin, Development and Structure of Ideologies, The Riverside Press Ltd, Twickenham, Middlesex 1947.
- Walzer Michael, Spór o społeczeństwo obywatelskie, w: Ani książę, ani kupiec: obywatel, Idea społeczeństwa obywatelskiego w myśli współczesnej, red. J. Szacki, Wydawnictwo Znak, Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków-Warszawa 1997.
- Walzer Michael, Strefy sprawiedliwości. Obrona pluralizmu i równości, przeł. M. Szczubińska, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007.
- Weatherford Jack, Czyngis Chan, przeł. D. Kozińska, Świat Książki, Warszawa 2006.
- Wnuk-Lipiński Edmund, Świat międzyepoki, Globalizacja, Demokracja, Państwo narodowe, Wydawnictwo Znak, ISP PAN, Kraków 2005.
- Wolff Robert Paul, An Analysis of the Concept of Political Loyalty, w: Political Man and Social Man, Readings in Political Philosophy, ed. R.E. Wolff, Random House, New York 1966.

- Wollheim Richard, A Paradox in the Theory of Democracy, w: Philosophy, Politics and Society, ed. P. Laslett, W.G. Runciman Blackwell, Oxford 1962.
- Woroniecki Jacek, Doniosłość wychowawcza liturgii eucharystycznej, Kraków 1930 [odbitka z „Mysterium Christi” 1929/1930].
- Woroniecki Jacek, Katolicka etyka wychowawcza, t. 1, RW KUL, Lublin 1986.
- Wójcik Zbigniew, Liberum veto, KAW, Warszawa 1992.
- Young Julian, Heidegger, filozofia, nazizm, przeł. H. Szłapka, PWN, Warszawa-Wrocław 2000.
- Zawisza z Korczowa Jakub, Jak rozumieć zasadę wolności: „Nic o nas bez nas”, w: Filozofia i myśl społeczna XVII wieku, wybrał, oprac., wstępem i przypisami opatrzył Z. Ogonowski, PWN, Warszawa 1979.
- Ziemiński Ireneusz, Postmodernizm a dylemat człowieka, „Ethos” 1996, z. 1-2.
- Zinn Howard, Disobedience and Democracy: Nine Fallacies on Law and Order, Random House/Vintage, New York 1968.
- Żardecka-Nowak Magdalena, Rozum i obywatel. Idea rozumu publicznego oraz koncepcja jednostki we współczesnej filozofii polityki, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2007.

THE BARBARIANS AND THE CITIZENS. VALUES IN POLITICAL THINKING

SUMMARY

The goal of this study is to verify a conviction which underlies the modern liberal thinking and which was best expressed by Rawls: in a liberal discourse, as in public life, there is no need to solve moral disputes and it is possible to determine purely formal procedures that will help navigate through public space without reference to good and evil.

This book is dedicated to the issues of political life, and not to meta-ethical or axiological considerations. Thus the problem at issue will not be solved in the analysis of the status of values but rather through the identification of the aspects of political thinking where values play a key role, i.e. where political solutions presuppose (often unconsciously) some moral and axiological choices.

The goal of the study dictates its structure. The first two chapters are introductory in nature. Chapter One (Thesis: Polis and Citizens) specifies the notion of the public space and the requirements presented to Citizen by the public life. The notion of the Citizen presupposes that the idea of effective government be augmented by a call to a collective reflection and a pro-active attitude of individuals towards the environment in which they live. Democracy, which is understood in purely formal terms and which is not enriched by the idea of a conscious civic involvement, is extremely fragile and is exposed to numerous threats. This is primarily because political virtues and the sense of community erode while the atomization of society leads to the breaking-up of the social bond and to an accelerated wear and tear of the social capital.

Chapter Two (Antithesis: Barbarism) regards barbarism as the antithesis of our civilization, including political thinking and politics understood as rational activity in the public realm. It may be difficult to agree on the positive goals of politics but a consensus is possible if politics is defined not in terms of the ends

but the outcomes it is expected to prevent. Thus politics is a method of protecting us against barbarism. A barbarian is a negative image of a Citizen. To understand what we can become, yet fear it, is a prelude to the understanding of what we in fact are and what we want to become.

The following two chapters (Relativism and Democracy and Fundamentalism) discuss the possibilities of defining and reinforcing desirable civic attitudes. It is very often argued nowadays that a primary threat to contemporary civilization is fundamentalism, which is understood as a derivative of cognitive realism. These chapters look into the political and social consequences of epistemological choices regarding the possibility of attaining the truth. This has a bearing on ideologies as well as the social and political life: the models of such influence are presented in what follows in the chapters. The lines of reasoning expounded there lead to the conclusion that, contrary to the frequently held opinion, fanaticism and intolerance do not have to be a necessary and direct consequence of truth-seeking and that these and other negative attitudes find their explanation elsewhere, for example, in relativism.

Chapter Five and Six (The Civic Conscience, Vox Populi and the Social Goals) are focused on the issues related to an incessant mediation in our political thinking between the individual and the public perspective. The need to reconcile the two points of view presents itself as one of the most challenging problems in political thinking. This necessitates the discussion on the role of conscience and the public opinion in a political decision-making. Chapter Five analyses the impact of the individual conscience on the political activity. The role attributed to conscience varies according to whether one acknowledges the power of conscience to establish values or whether the acts of conscience should consist merely in recognizing the good which is external to it. The primacy of individual conscience, a conviction widely held in the Western culture, may produce various results in the public domain. It can signify, for example, a consent given to liberum veto or another form of civic opposition. The primacy of individual conscience in the public discourse may also lead to fanaticism. On the other hand the abdication of the autonomy of conscience increases the probability of an opportunistic obedience to the authority. Both phenomena are exceptionally dangerous to the democratic society as they lay down favourable conditions for the development of the totalitarian state.

One of the major challenges to the contemporary democratic societies is in what manner, if at all, persons who – for whatever reason – do not exhibit civic attitudes should be included in the political discourse and the democratic decision making process. Populism and technocracy present themselves as the most popular responses to the activities of numerous 'barbarians' in our societies. My contention is that both of these political phenomena lead to the exclusion of sizeable social groups from the public life.

The only way to avoid all of the aforementioned threats is to shape desirable civic attitudes in the education process – the issue to which my last chapter is dedicated: *Synthesis – The Education of Citizens*. This chapter makes an attempt at approaching values in public life from the communitarian perspective. If the shared goals of public actions are expected to be agreed upon in a public debate than the problem of quality, i.e. rationality, of debate in a political decision-making becomes fundamentally important; equally significant, however, is the sensitivity of the citizenry to this kind of argumentation. This fact yet again demonstrates the political importance of education which is offered to the future generation of citizens. Education, in its turn, requires the designation of the status of a child in modern societies and the definition of the role of parental authority and that of the state in determining the goals of education.

Evidently, the considerations of moral or axiological nature crop up in a variety of contexts of public life; to deliberately exclude them from the political debate would effectively mean that significant domains of our life would be excluded from the reflection process. The failure to acknowledge this fact, which is sometimes motivated ideologically, is not conducive to tolerance or ideological neutrality but it merely inhibits the understanding of processes in which we all partake.

I stand for the argument that the role of values in the political life is far more significant than generally accepted and that it should, therefore, be subject to public debate. In a sense this study is dedicated to a polemic with relativism, which negates the possibility of a rational and conclusive debate on the issue, and the variety of liberalism that embraces relativism. There is no doubt that relativism and liberalism constitute a predominating cultural trend in our civilization. All the more reason, therefore, to continue to circumspect liberalism as its possible errors may be multiplied by the outreach it enjoys.

Politics is the art of governing the future according to the guidelines of the past. Thus the political thinking of necessity leans towards the future. The reflection on the future of a community or even humanity must refer to the supra-individual dimension and the goals that go beyond a subjective horizon. We refer to such supra-individual values whenever our actions are an investment in the future to be redeemed when we are no longer around (politics outside of this dimension is hardly conceivable, although we may not always be conscious of it). Consequently, to give up a public debate on what is the most important consideration would be tantamount to denying the social validity of motivations on the part of the citizens whenever they make decisions regarding public life. Moreover, the abdication of the public debate would completely sever the links between the two dimensions of human life: societal/public and private.

Indeed, the liberal canon includes the idea that society as a whole does not have, and may not have, a goal except providing for its own security. This would

be a sensible argument only if the social structures and all the social processes were to be completely stable. Secondly, one would have to assume that our individual decisions do not exert influence over the fate of the society as a whole. The fact is, however, that the society changes continually and hardly ever is it a deliberate process. This evolution is a function of an uncountable number of decisions made by autonomous human beings. Nonetheless, the social change is directed towards a specific state which is the goal of the transformation process. To refuse to reflect upon this fact would render us defenseless against our own history and would deprive our actions of autonomy. This would be tantamount to giving consent to barbarism: participation in social practices coupled with a deliberate refusal to show interest in understanding them.

INDEKS OSOBOWY*

- A**
- Ackerman Bruce 10, 108, 243
- Adorno Theodor 55, 243
- Almond Gabriel 133, 243
- Amsterdamski Piotr 9, 173, 253
- Andrzejewski Bolesław 87, 135, 212, 244 216, 248
- Arendt Hannah 22, 23, 25-27, 55, 57, 94, 105, 107, 112, 113, 119, 120, 123, 145, 158, 170, 190, 191, 202, 219, 220, 231, 233, 240, 243
- Ariès Philippe 234, 243
- Arystoteles 9, 19, 22, 24-26, 39, 41, 48, 56, 57, 59, 71, 127, 128, 133, 139-141, 143, 145, 154, 162, 171, 172, 190, 191, 208, 243, 244
- B**
- Baczko Bronisław 122, 211
- Banfield Edward 33, 244
- Barry Brian 160, 244
- Barth Hans 109, 244
- Bauman Janina 71, 107, 223, 241
- Bauman Zygmunt 60, 64, 74, 88, 107, 109, 112, 113, 118, 223, 244
- Belló Saul 141, 244
- Berlin Isaiah 19, 211
- Bieroń Tomasz 10, 105, 111, 214-246
- Birnbacher Dieter 87, 135, 139, 212, 244
- Blackham Harold 233, 244
- Blake Nigel 205, 248
- Bloom Allan 141, 244
- Bobko Aleksander 12, 18, 51, 146, 244, 245
- Bowie Norman E. 160, 198, 199, 245
- Böhme Gernot 218, 236, 244
- Brameld Theodore 203, 245
- Brecht Arnold 21, 245
- Bronk Andrzej 99, 245
- Bruce Ackerman 10, 108, 243
- Bucher Wojciech 147, 245
- Buksiński Tadeusz 138, 207, 245
- Bullock Alan 52, 245
- Brzeziński (Brzeziński) Zbigniew 119, 246
- C**
- Camus Albert 99
- Carritt Edgar F. 147, 245
- Cialdini Robert 136, 186, 248
- Cieślński Cezary 114, 248
- Chłopecki Jerzy 178, 179, 245
- Chmielewski Adam 178, 179, 245
- Chmielowski Benedykt 245
- Chwedeńczuk Bogdan 103, 255
- Conquest Robert 105, 245

Copleston Friderick 118, 119, 215
Crick Bernard 20, 174, 181, 226, 245
Crowther Jonathan 164, 251
Czaja Aleksander 245
Czaykowski Bogdan 227, 251
Czerniak Stanisław 74, 88, 244, 254
Czernicki Gustaw 91, 250
Czerska Barbara 134, 250
Czyngis-chan 50-52, 93, 94, 217, 255

D

Delacampagne Christian 204, 207, 245
Dewey John 54, 62, 245
Domański Piotr 205, 218, 241, 247
Doroszowa Zofia 62, 245
Downs Anthony 136, 215
Dragovic Jasna 30, 251
Drzazgowska Ewa 51, 218
Dymczyk Sławomir 32, 137, 246
Dziurdzik Andrzej 21, 92, 118, 173, 255

E

Engels Fryderyk 111, 224, 250

F

Filipowicz Stanisław 152, 245
Flathman Richard 9, 159, 246, 252
Foucault Michel 51, 156, 246, 253
Forlong Paul 250
Frankel-Brunswick Else 243
Frąc Rafał 228, 252
Fredro Andrzej Maksymilian 119, 216
Friedrich Carl 119, 246
Fromm Erich 55, 58, 59, 255
Fukuyama Francis 32, 10, 137, 216

G

Gańcz Tadeusz 21, 255
Gajda Janina 71, 72, 246
Gałkowska Agnieszka 18, 235, 216

Gałkowski Jerzy W. 24, 90, 124, 246
Gałkowski Stanisław 13, 18, 172, 197, 235, 246, 247
Garewicz Jan 18, 253
Garlicki Jan 222, 217
Gellner Ernest 100, 108, 109, 140, 247
Giddens Anthony 69, 81-86, 88-91, 137, 211, 217
Glasenapp Małgorzata 226, 253
Godyń Mieczysław 191, 202, 224, 243
Goodin Robert 111, 155, 217, 218
Graham Gordon 232, 217
Grazia Sebastian de 52, 232
Grinberg Daniel 9, 95, 105, 170, 173, 243, 253
Gromska Daniela 22, 59, 243
Gruszczyński Marcin 21, 255
Grzeliński Adam 123, 248
Grzegońska-Klarkowska Helena 108
Gunnell John 204, 247
Gutman Amy 155, 200, 217

H

Habermas Jurgen 77, 78, 176, 247, 252
Hadot Pierre 205, 247
Hankamer Ernest 109, 244
Hare Richard 101-103, 245, 247
Harrison Lawrence 32, 137, 246
Hartog Leo de 93, 94, 247
Hatknoch Jan 248
Herbert Zbigniew 43, 225, 248
Heywood Andrew 19, 29, 248
Hirst Paul 200, 247
Hobbes Thomas 32, 50, 67, 135, 117, 153, 213, 215, 218
Hogan Pádraig 205, 218
Hołowka Jacek 117, 248
Hudzik Jan Paweł 24, 60, 90, 244, 246
Hume Dawid 31, 320, 218
Huntington Samuel 32, 137, 246

- i
Ingarden Roman 35, 121, 248
- I
Jackowski Przemysław 87, 135, 212, 244
Jaeger Werner 16, 21, 25, 157, 205, 218
Jankowska Hanna 29, 253
Jankowski Henryk 117, 248
Jasiński Michał 19, 248
Jeżewski Władysław 28, 111, 251
Johnston Herbert 225, 248
JonasHans 189, 208, 248
- K
Kamenka Eugene 114, 248
Kania Ireneusz 53, 253
Kaniowski Andrzej 77, 252
Kaniowska Katarzyna 77, 252
Kant Immanuel 6, 12, 13, 18, 37, 51, 107, 109, 118-129, 134, 136, 137, 145-151, 151, 154, 155, 162, 215, 244-246, 248, 249
Kaprocki Bolesław 186, 249
Karpus Zbigniew 18, 99, 245
Kenrick Douglas 136, 186, 248
Kerckhove Derrick de 188, 248
Klein Naomi 79, 249
Klimowicz Marek 36, 165, 189, 208, 248, 251
Kłoczowski Paweł 18, 166, 172, 246, 249
Kołakowski Leszek 46, 47, 49, 60, 64, 123, 126-128, 141, 142, 200-202, 217, 237, 249
Konopczyński Władysław 92, 249
Kopaliński Władysław 101, 164, 249
Korzeniowski Krzysztof 56, 249
Kowalczyk Maciej 100, 140, 247
Kowska Małgorzata 51, 122, 244, 246
Kosińska Dorota 50, 255
Kozłowski Paweł 164, 216, 249, 252
- Krahelska Halina 70, 123, 131, 191, 198, 252
Krasnodębski Zdzisław 64, 81, 146, 148, 249
Krausz-Mozer Barbara 30, 249
Krapiec Mieczysław 50, 249
Król Marek 80, 253
Kuderowicz Zbigniew 215, 249
Kujawski Marcin 113, 250
Kurczewska Joanna 176, 249
Kurdziałek Marian 205, 249
Kurlandzka Amelia 181, 250
Kwieciński Zbigniew 230, 255
Kwiek Marek 253
Kymlicka Will 70, 249
- L
Lasch Christopher 164, 169, 183, 184, 185, 249
Lasslett Peter 155, 256
Latek Olga 21, 255
Le Bon Gustaw 186, 188, 243, 249
Legutko Ryszard 166, 175, 249, 254
Levinson Daniel 55, 243
Lewin Aleksander 229, 249
Liebich Andre 30, 251
Lipsy Maria, Józef 245
Lipson Leslie 13, 250
Lipszyc Adam 21, 176, 221, 251, 255
Locke John 10, 132, 150, 153, 225, 250
Lutyński Jan 117, 250
- Ł
Łagodzka Anna 25, 57, 243
Łapiński Zdzisław 223, 253
Łukasiewicz Małgorzata 176, 247
Łukowicz Kazimierz 204, 245
Łukowski Stanisław 112, 252
Łoziński Jerzy 119, 245

M

Maciejko Paweł 205
 Machiavelli Niccolò 135, 250
 MacIntyre Alasdair 35-39, 54, 55, 75, 76, 147, 165, 166, 225, 250, 251
 Maclean Rainy 13, 251
 Madej Wojciech 23, 120, 158, 191, 202, 210, 213
 Madison James 134, 250
 Malikowski Marian 235, 246
 Maliszewska Barbara 19, 29, 218
 Mandrosz Joanna 189, 250
 Marcol Alojzy 141, 254
 Marczevska-Rytka Maria 165, 251, 255
 Margański Janusz 46, 101, 247, 253
 Marks Karol 70, 71, 105, 111, 115, 117, 118, 131, 178, 221, 250
 Marsh David 250
 McLean Iain 161, 215
 McLuhan Marshall 75, 250
 Mianowski Jan 52, 245
 Michalak Agnieszka 21, 255
 Michalski Krzysztof 100, 116, 125, 211, 251
 Mickiewicz Adam 153, 250
 Miklaszewska Justyna 18, 154, 177, 246, 250, 254
 Mili John Stuart 55, 91, 181, 192, 250
 Miluska Jolanta 18, 217
 Mink Georges 113, 250
 Minogue Kenneth 30, 251
 Mitterer Josef 65, 251
 Modzelewski Karol 44, 46, 251
 Mouffe Chantal 251
 Muir Ramsay 39, 251
 Murray Alexander 13, 251

 N
 Nanke Czesław 135, 250
 Neuberger Steven 136, 186, 248

Newell William 109, 244

Niedzielski Lech 96, 175, 252

Niemcewicz Jan Ursyn 131

Nietzsche Fryderyk 53, 79, 110, 115, 117, 211, 251

Niklewicz Piotr 168, 251

Noga-Bogumiński Artur 222, 247

Nowak Agnieszka 136, 186, 218

Nowak Ewa 146, 248

Nowak Witold M. 225, 251

Nowakowski Piotr 188, 218

O

Oakeshott Michael 176, 220, 221, 251

Ochab Maryna 231, 213

Ogonowski Zbigniew 149, 150, 152,

153, 154, 246, 248, 251, 253, 256

Okoń Wincenty 251

Opaliński Łukasz 151, 251

Oppenheim Felix E. 71, 251

Orski Marek 136, 186, 188, 218

Ortega y Gasset José 168, 181, 251

P

Paczkowski Przemysław 18, 247

Pakalski Daniel 123, 218

Pangle Thomas L. 36, 165, 251

Patterson Orlando 58, 251

Pastusiak Feliks 52, 245

Pawelec Andrzej 69, 70, 225, 219, 255

Paweł św. 195

Pettit Philip 111, 155, 217, 218

Piekarski Romuald 132, 252

Piotrowicz Ludwik 26, 56, 133, 140, 172, 213, 214

Pipes Richard 28, 111, 115, 251

Platon 7, 13, 30, 41, 57, 71, 73, 79, 118, 121, 122, 131, 157, 158, 166, 167, 173, 186, 187, 192, 196-199, 203, 219, 234, 251, 252

- Plezia Marian 16, 25, 157, 205, 218
 Popowski Wacław 17, 75, 171, 253
 Popper Karl 70, 71, 118, 123, 131-133, 140, 191, 198, 252
 Postman Neil 96, 174, 175, 228, 252
 Przeczeki Marian 38, 252
 Puczejda Adam 23
 Pustuła Hanna 79, 249
 Putnam Robert D. 33, 34, 54, 195, 245, 252
- R**
 Rau Zbigniew 18, 132, 150, 250, 252
 Rauschning Herman 111, 112, 252
 Rawls John 14, 18, 132, 159, 162, 206, 210, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 234, 243, 252
 Reale Giovanni 72, 73, 204, 252
 Reykowski Janusz 11, 252
 Riesman David 143, 252
 Rodziewicz Dobrosław 164, 249
 Romanek Arkadiusz 94, 247
 Romaniuk Adam 14, 206, 252
 Rorty Richard 46-48, 65, 72-80, 104, 106, 126, 141, 156, 161, 169-171, 191, 223, 226, 252-254
 Rostkowska Agnieszka 21, 255
 Rousseau Jan Jakub 9, 26, 50, 150, 151, 182, 183, 225, 253
 Runciman Walter 155, 256
 Russell Bertrand 69, 253
 Rychter Marcin 21, 255
- S**
 Sadura Przemysław 34, 195, 252
 Safranski Rudiger 52, 53, 253
 Sandel Michael 10, 253
 Sanford Nevitt 55, 243
 Sartori Giovanni 9, 96, 171, 173, 253
 Savater Fernando 62, 253
 Schopenhauer Arthur 48, 52, 253
 Schultz-Szulecki Jan 152, 253
 Sennet Richard 29, 253
 Serwański Janusz 83, 247
 Shklar Judith 80, 253
 Siciński Andrzej 75, 250
 Sikorski Witold 188, 248
 Simmons John 160, 251
 Simon Robert 160, 175, 198, 199, 245, 254
 Simon Yves R. 254
 Simon Robert 198, 199, 245
 Skarżyńska Krystyna 11, 56, 187, 189, 249, 250, 252, 254
 Skinner Burrhus 202, 254
 Smeyers Paul 205, 248
 Snygg Richard 205, 248
 Sofokles 163
 Sommer Łukasz 21, 255
 Sosnowska Paulina 51, 248
 Sowiński Grzegorz 241, 251
 Spaemann Robert 100, 115, 116, 125, 254
 Spryszak Przemysław 18, 246
 Standish Paul 205, 248
 Stankiewicz Władysław 227, 254
 Starzewski Maciej 150, 151, 183, 253
 Stasiak Dorota 19, 29, 248
 Stawrowski Zbigniew 22, 122, 233, 254
 Stoker Gerry 250
 Strzelecki Jan 143, 252
 Sutor Bernhard 144, 254
 Szacki Jerzy 33, 34, 164, 165, 176, 247, 252, 254, 255
 Szczubiałka Michał 235, 255
 Szahaj Andrzej 74, 79, 88, 101, 106, 116, 117, 159, 177, 180, 244, 254
 Szalenberger Waldemar 202, 251
 Szawiel Mariola 95, 105, 170, 243
 Szkudlarek Tomasz 229, 255
 Szłapka Hanna 117, 256
 Szostkiewicz Adam 107, 243
 Sztompka Piotr 32, 33, 87, 90, 137, 209, 254

Szulżycka Alina 69, 83, 241, 247
Szulakiewicz Marek 1899, 215
Szutta Artur 159, 251
Szymaniak Karolina 23
Szymański Sebastian 34, 195, 252
Szymczak Marian 27, 44, 65, 111, 174,
211, 251

Ś

Ślipko Tadeusz 145, 254
Śliwerski Bogusław 229, 230, 255
Śpiewak Paweł 10, 15, 29, 31, 60, 120, 191,
202, 243, 255
Świtalska Bogumiła 191, 244

T

Tanalska-Duleba Anna 171, 252
Tański Maciej 49, 244-49, 244
Taylor Charles 21, 23, 69, 225, 251, 255
Tazbir Janusz 255
Tegnerowicz Joanna 250
Themerson Franciszka 253
Themerson Stefan 253
Tinder Glen 21, 92, 148, 173, 255
Tischner Józef 12, 22, 109, 110, 122, 146,
233, 244, 254, 255
Tokarczyk Roman 165, 255
Tokarska-Bakir Joanna 74, 223, 244
Trigg Roger 103, 255
Trzebiatowska Małgorzata 136, 186, 248
Tyszkowski Kazimierz 151, 251

U

Uszyński Jerzy 96, 171, 253.

V

Verba Sidney 133, 243

W

Walsby Harold 109, 206, 255

Walzer Michael 34, 235, 255
Warner Daniel 30, 251
Wartenberg Mściśław 121, 146, 248
Waśkiewicz Andrzej 20, 147, 226, 245
Waśkiewicz Olena 136, 186, 248
Weatherford Jack 50, 52, 255
Witkowski Lech 230, 255
Witwicki Władysław 30, 73, 157, 158,
167, 192, 198, 251, 252
Wnuk-Lipiński Edmund 103, 113, 255
Wojcieszak Janusz 62, 253
Wolff Robert Paul 255
Wollheim Richard 155, 256
Woroniecka Grażyna 83, 247
Woroniecki Jacek 12, 21, 37, 162, 208,
256
Woźniak Wiesława 24, 60, 90, 244, 246
Woźniakowski Henryk 168, 251
Wójcik Zbigniew 256
Wróblewski Witold 48
Wujewicz Feliks 149, 152, 246, 253

V

Young Julian 117, 256

Z

Zawisza z Korczowa Jakub 256
Zeidler-Janiszewska Anna 65, 251
Zieliński Edward 72, 204, 252
Ziemilscy Olga, Andrzej 59, 246
Ziemiński Ireneusz 71, 256
Zinn Howard 159, 256
Znamierowski Czesław 32, 67, 213, 218
Ż
Żaboklicki Krzysztof 135, 250
Zardecka-Nowak Magdalena 18, 216,
221, 247, 256
Żelazny Mirosław 51, 120, 136, 146, 248
Życieńska Ewa 75, 250