

5

113 162/4/197

55

Zbigniew Drozdowicz

Z PERSPEKTYWY KOŃCA PEWNEJ EPOKI

SZKICE BEZ MAŁA FILOZOFICZNE

5

74

Wydawnictwo Fundacji Humaniora
Poznań 1997

930,85 : 800 : 321.7 : 130.2 [(4) „18/19” : 940 „18/19”

38001440

RECEIVED

UNITED STATES DEPARTMENT OF AGRICULTURE
WASHINGTON, D. C.

RECEIVED

Z.384403

Z PERSPEKTYWY KOŃCA PEWNEJ EPOKI

Mojej Matce
oraz Mojej Żonie

Σο 141/2
1998

384403

© Copyright by Zbigniew Drozdowicz

Rysunek na okładce
Jarema Drozdowicz

Okładkę projektowała
Jolanta Rubczak

Redaktor
Ewa Wozowska

Opracowanie techniczne
Danuta Pijańska



ISBN 83-7112-165-2

384403

Druk i oprawa
ABEDIK, ul. Ługańska 1, Poznań

Wydawnictwo Fundacji Humaniora

SPIS TREŚCI

Od autora	7
O filozofię żywą, a przynajmniej bliższą życiu	13
O rozumnym egoizmie i wyrachowanym altruizmie	55
Liberalizm – mitologia, ideologia, konieczność dziejowa	85
Demokracja europejska	101
Demokracja po polsku	121
Agresja słowa w tak zwanej „wysokiej kulturze”	149
Współczesne mity polskie	171

2. 10. 1901

OD AUTORA

Twierdzenie, że coś się kończy wraz z końcem stulecia lub też, że u schyłku stulecia wyczuwa się obecność jakiegoś ducha końca epoki, ma w sobie coś na tyle intelektualnie podejrzanego, że buntuje się przeciwko niemu zdrowy rozsądek – bo niby dlaczego epokowe wydarzenia miałyby się wiązać ze stuleciami oraz pojawiać się i znikać z taką właśnie regularnością? A jednak istnieją pewne historyczne przesłanki ku temu, aby tak sądzić. Przyjrzyjmy się tylko czasom nowożytnym w Europie. W końcu XVI stulecia w każdym z krajów europejskich można by wskazać takie wydarzenia, które oznaczały rozstanie się z nie zawsze chwalebłą przeszłością oraz początek czegoś zupełnie nowego. Przykładowo: we Francji było to zakończenie wojen religijnych i przystąpienie do budowania silnej monarchii absolutnej; w wyspiarskiej Anglii to zakończenie walki o panowanie na morzach i przystąpienie do budowy silnej monarchii konstytucyjnej; w Polsce to faktyczny koniec tzw. „złotego wieku” i panowania „od morza do morza” oraz wejście w okres słabej monarchii elekcyjnej. itd. Nie inaczej było w końcu XVII wieku (wejście w fazę głębokiego kryzysu monarchów i monarchii w jednych krajach oraz ich świetności w innych), XVIII wieku (rewolucje, „rewolucje” i jeszcze raz „rewolucje”) oraz XIX wieku (o jakimś „fin de siècle” mówiło wielu, chociaż tak na dobrą sprawę nikt do końca nie zdołał go określić). Zatem dlaczego z końcem XX wieku miałyby być inaczej?

Rzecz jednak w tym, że w historii nic tak do końca się nie powtarza i wnioskowanie przez analogię niesie ze sobą duże ryzyko błędu, zwłaszcza jeśli mamy do czynienia z tak globalnymi zmianami, jakie

dokonały się w przeciągu naszego stulecia. Hierarchowie kościelni mówią, że żyjemy w czasach zachwiania samych podstaw wiary; moralisci, że są to czasy głębokiego upadku moralności; politycy, że żyjemy w czasach już nie tylko, a nawet nie tyle zagrożeń życia duchowego, co różnorakich i różnorodnych zagrożeń samego życia, jego cielesnej egzystencji. Dla kontrastu: technolodzy utrzymują, że jeszcze nigdy przedtem nie stało przed ludzkością tyle różnych możliwości wytwarzania dóbr materialnych; technokraci, że nigdy przedtem nie mieliśmy takich możliwości pomnażania naszych majątków, technouczni, że jeszcze nigdy przedtem nie mieliśmy takich możliwości kształtowania samych siebie (łącznie z możliwością klonowania). I bądź tu mądry, a przynajmniej spróbuj być filozofem i dokonaj jakiegoś podsumowania epoki. Wprawdzie postmoderniści usiłując dokonywać takiego podsumowania twierdzą, że żyjemy już w epoce ponowoczesnej, której atrybutem „wydaje się być niespójność, niekonsekwencja postępowania, fragmentaryzacja i epizodyczność rozmaitych sfer aktywności jednostek” (Z. Bauman), ale niech ktoś spróbuje dokładniej przyjrzeć się wcześniejszym epokom (przecież również były niespójne, niekonsekwentne itd.).

W przedstawionym tutaj zbiorze szkiców podejmę oczywiście próby pewnych globalizacji i generalizacji – bo co to byłby za filozof, który by takich prób nie podejmował? Nie twierdzę jednak, że są one do końca trafne, a przynajmniej na tyle trafne, że mogą zyskać powszechne uznanie; bo trudno o takie uznanie w sytuacji, gdy patrzy się na nasze i poprzednie stulecia z takiego szczególnego miejsca w Europie, jak Polska lat dziewięćdziesiątych. Co więcej, trudno o nie w sytuacji, gdy w szkicach tych pojawia się tyle – być może niegodnych „prawdziwego” filozofa – odniesień do konkretnych spraw i ludzi, w tym do siebie samego. Z całą pewnością, „cierpi” na tym filozoficzna obiektywność, uniwersalność, racjonalność i zdolność do przewidywania wydarzeń. W niejednym z tych szkiców ujawnia się ewidentny subiektywizm, partykularyzm, „metafizycyzm”, i nie da się ukryć, że dzisiaj trudno jest być „prorokiem” (nawet we własnym kraju). Nie będę nawet udawał, że bardzo nad tym boleję; bo tutaj – po wielu latach akademickiego filozofowania – chciałbym „pofilozofować” inaczej. „Dlaczego inaczej?”, „jak inaczej?” oraz „po co inaczej?” – na te i podobne im pytania próbuję odpowiedzieć w kolejnych szkicach.

Taka odpowiedź znajduje się w jakiejś mierze już w tytule pierwszego z nich. Chodzi mi bowiem „O filozofię żywą, a przynajmniej bliższą życiu”. A żywą dla mnie była i jest nie tylko filozofia współczesna, ale także filozofia sprzed kilku wieków, zwłaszcza filozofia francuska. Na pytanie: dlaczego w moich wcześniejszych i obecnych rozważaniach tyle „francuszczyzny”? mogę odpowiedzieć, że właściwie od początku moich filozoficznych zainteresowań inspirowała ona moje filozoficzne myślenie i rozumienie filozofii – najpierw był Pascal, później Descartes, jeszcze później „francuskie Oświecenie” itd. W ostatnich kilku latach to myślenie i rozumienie w coraz większym stopniu inspirowane jest „sprawami polskimi”. Stąd większa dbałość o zachowanie pewnej równowagi między tym, co „rodzime” i tym, co „obce”. Mam nadzieję, że szkic ten jest w jakiejś mierze reprezentatywny dla moich aktualnych zainteresowań oraz dla obecnego sposobu „uprawiania” filozofii. Miał on zresztą już w swoim zamierzeniu być szkicem „programowym”. Jeśli nie udało mi się go takim uczynić, to nie z braku chęci, lecz wyłącznie umiejętności powiedzenia o „swojej” filozofii i „swoim” filozofowaniu.

Szkic „O rozumnym egoizmie i wyrachowanym altruizmie” powstał na szczególne „zamówienie”. Inspiracją do jego napisania była zorganizowana w październiku 1994 roku przez szanowaną przeze mnie i cenioną prof. Annę Zeidler-Janiszewską dyskusja z prof. Zygmuntem Baumanem, na temat nowoczesności i ponowoczesności, która w praktyce sprowadziła się do rozmów na temat stanu nowożytnej i współczesnej kultury; dodam: tzw. wysokiej kultury (bo filozoficznej, artystycznej itp.). Tematu tego oczywiście nie wzięłem ani z tzw. „kapelusza”, ani też całkiem wyłącznie z głowy. Wzięłem go bowiem ze swoich wieloletnich studiów nad nowożytną filozofią francuską, w tym studiów nad jej przemianami poczynawszy od XVI, a skończywszy na XX stuleciu. Generalna teza, którą tutaj formułuję nie jest oczywiście bezdyskusyjna (ujawniły to między innymi dyskusje z takim niewątpliwym znawcą modernizmu i postmodernizmu, jakim jest prof. Bauman), niemniej bardzo jestem do niej przywiązany, a ponadto tłumaczy mi ona wiele z tego, co się na przestrzeni tych kilku stuleci wydarzyło w zachodnioeuropejskiej kulturze umysłowej.

Szkic zatytułowany „Liberalizm – mitologia, ideologia, konieczność dziejowa” napisany został z myślą o poddaniu pod dyskusję tytułowego problemu na tak szerokim forum, jakim był zorganizowany

we wrześniu 1995 roku w Toruniu VI Polski Zjazd Filozoficzny. Wprawdzie w tym ogromie różnych prezentowanych tam myśli i prze-myśleń filozoficznych nie wywołał on żywszych reakcji (jedynym tak naprawdę „żywo” dyskutującym ze mną był lider Unii Polityki Realnej Janusz Korwin-Mikke, ale trudno jest dyskutować z kimś, kto w zasadzie nie przyjmuje do wiadomości tego, o czym się mówi), niemniej uważam, iż niewiele stracił na aktualności. W dalszym ciągu bowiem problem liberalizmu (czy on był, jest i być może?) itd. rodzi wiele pytań i wątpliwości. Zawarte w tytule odpowiedzi na niektóre z nich nie wyczerpują oczywiście zagadnienia. Sądzę jednak, że coś niecoś w tej mierze porządkują.

Naturalną kontynuacją tego zagadnienia są kwestie demokracji – zarówno tej w skali globalnej, jak i lokalnej. W pierwszym ze szkiców na ten temat – zatytułowanym „Demokracja europejska” – formułuję w gruncie rzeczy dosyć banalną tezę, że nigdy nie było, nie ma i najprawdopodobniej nie będzie demokracji w ogóle lub – co na jedno wychodzi – demokracji bez przymiotników. Rzecz jednak nie w samej tezie (choć i ona nie dla wszystkich jest oczywista), lecz w pokazaniu – rzecz jasna, w wielkim skrócie – różnych odmian demokracji w różnych częściach Europy. Mówiłem o tym na zorganizowanych w listopadzie 1996 roku warsztatach dyskusyjnych pt. „Europa Wschodu i Zachodu”. W tym samym miesiącu na konferencji pt. „Polacy u progu trzeciego tysiąclecia” wypowiadałem się o „Demokracji po polsku” – wypowiadałem się, bowiem wydawało mi się i wydaje nadal, że w naszym społeczeństwie z jednej strony jest ogromne zapotrzebowanie na demokrację, z drugiej natomiast występuje w tej kwestii szereg nieporozumień, mniej lub bardziej „pobożnych” życzeń, oraz zwyczajnych nadużyć terminu „demokracja”.

W szkicu o „Agresji słowa w tak zwanej wysokiej kulturze”, podaję nie tylko przykłady nadużycia terminu demokracja, ale także opaczne rozumienie reguł demokratycznego życia. Szkic ten powstał jako przyczynek do dyskusji na temat agresji społecznej w ogóle i był jednym z wystąpień na konferencji zorganizowanej na ten temat w listopadzie 1995 roku przez Wielkopolskie Stowarzyszenie Psychologów. Konferencja konferencją, ale przecież rzecz w tym, że z agresją słowa można spotkać się na każdym kroku i w każdym środowisku – nawet takim, jakie tworzą filozofowie, czy uczeni. Muszę zresztą

przyznać, że mnie samemu czasami trudno jest jej uniknąć (zwłaszcza gdy spotykam się z agresją ze strony innych). Ale o tym i innych problemach z agresją szerzej w zamieszczonym tutaj szkicu.

Na koniec szkic o „Współczesnych mitach polskich”. Pierwszą przymiarką do niego było wystąpienie na zorganizowanej w grudniu 1996 roku konferencji pt. „Mity. Historia i struktura mistyfikacji”. Wówczas wypowiedziałem się jedynie na temat mitu narodu polskiego. Ale przecież nie jest to ani jedyny mit funkcjonujący w naszym społeczeństwie, ani też mit, który by mógł funkcjonować w oderwaniu od innych. Nie o wszystkich na dzień dzisiejszy mogę coś sensownego powiedzieć. Wydaje mi się jednak, że mogę, a nawet powinienem, coś więcej powiedzieć jeszcze o takich współczesnych mitach polskich, jak mit wewnętrznego i zewnętrznego zagrożenia, mit „Polaka-katolika” oraz mit komunizmu i postkomunizmu. Mogę i powinienem o tym mówić, bo nie tylko przeczytałem niejedną patriotyczną lekturę, ale też żyłem i żyję w tym kraju (jakikolwiek by się on nie wydawał dziwny zewnętrznym obserwatorom) i nie jest on mi obojętny.

Wrzesień 1997

O FILOZOFIĘ ŻYWA, A PRZYNAJMNIEJ BLIŻSZĄ ŻYCIU

1. Wprowadzenie

Dla autentycznych filozofów – nie chcę powiedzieć filozofów zawodowych, bo niejeden z nich traktuje to, co robi, nie jako zawód, lecz jako powołanie – wszystko, co powstaje w ich głowie jest oczywiście żywe, a może nawet bardziej żywe niż ten cały świat dziwnych i nie zawsze możliwych do ogarnięcia myślą bytów transcendentnych. Jest żywe, bo żyją nim zarówno wówczas, gdy koncentrują na nim swoje myśli, jak i wówczas, gdy usiłują skoncentrować je na jakiś banalnych czynności życiowych. Jak trudno jest je oderwać od jakiejś absorbującej idei lub filozoficznego problemu, może powiedzieć każdy, nawet początkujący, ale traktujący na serio swoje „powołanie” filozof. Zwracanie się zatem do tej grupy osób z apelem o uprawianie filozofii żywej na pozór mija się z celem. Ale tylko na pozór, bowiem nigdy lub prawie nigdy nie jest tak, aby filozof uprawiał filozofię dla samego siebie – dla zaspokojenia swojej ciekawości, czy całkiem po prostu własnej przyjemności. Wiedzieli już o tym starożytni – nawet wówczas, gdy jak Diogenes z Synopy szukali schronienia (a być może także natchnienia) w beczce. Przecież nie chodziło o to, aby nikt do nich nie trafił i nie przeszkadzał im w myśleniu; przeciwnie, liczyli na to, że w końcu ktoś do nich trafi lub – co właściwie na jedno wychodzi – oni trafią na kogoś takiego, kto wysłucha tego, co mają do powiedzenia i być może później będzie powtarzał to innym. Bo inaczej, czy całe to

ich życie – czasami budzące zdziwienie, a czasami rozbawienie zewnętrznych obserwatorów – miałyby głębszy sens?

Dzisiaj oczywiście wiele się zmieniło w stosunku do czasów starożytnych, a przynajmniej zmieniło się na tyle, że żaden poważny filozof nie będzie mieszkał w beczce, czy – jak Sokrates – zaczepiał ludzi na ulicy, aby rozprawić z nimi o tym, jak żyć i – co nie mniej dziwne – nie będzie przyjmował za to zapłaty. Tego typu praktyki spotkałyby się dzisiaj zapewne jeśli nie z pukaniem się w czoło zaczepianych osób, to co najmniej z brakiem zrozumienia z ich strony. Zresztą w społeczeństwach szanujących spokój i dobre samopoczucie obywateli władze przewidują odpowiednie miejsca dla takich „nauczających” i „pouczających” innych – przepraszam za określenie – „ulicznych filozofów”; czasami wystarczy do tego jakiś Hyde Park, a jeśli nie, to mogą w końcu założyć sobie jakieś stowarzyszenie lub grupę wyznaniową. W cywilizowanym świecie przepisy w tym względzie są dosyć liberalne, czego dowodzi istnienie ogromnej liczby tego rodzaju wspólnot.

Dla filozofów nieco bardziej wyrafinowanych w słowach i treściach, w społeczeństwach tych nie tak trudno dostać się do środków masowego przekazu – telewizji, radia, czy gazet. W krajach przekształcających się dopiero w takie społeczeństwa (takich np. jak Polska) pewne zdziwienie mogą budzić kariery robione w Stanach Zjednoczonych przez telewizyjnych kaznodziejów. Jeśli jednak dokładniej przyjrzeć się im oraz nieco uważniej przysłuchać się temu, co mówią, to można dojść do wniosku, że posiadają pewne wspólne elementy z karierami naszych własnych telewizyjnych „filozofów” – mówią bowiem (niczym „starożytni mędrcy”) na każdy temat i to mówią z tak głębokim przekonaniem, że trudno powątpiewać w sensowność tego, co mówią; tym bardziej że na ogół wygłaszają prawdy banalne, oczywiste lub tzw. „prawdy wieczne” (typu: co się stało, to nie może się odstać). To, że ich „kariery” równie nagle się rodzą, co i giną, nie powinno nikogo specjalnie dziwić – bo przecież w telewizji liczy się przede wszystkim tzw. „twarz” (a nie to, co się mówi), a ta jak spowszednieje, to łatwo ją zamienić na inną (i nie jest aż tak istotne, że właściwie mówi to samo, co poprzednia).

Zupełnie inaczej natomiast wyglądają dzisiaj kariery filozofów akademickich. Rzecz nie tylko w tym, że nie jest im łatwo wspiąć się po akademickich szczeblach na szczyt (bo muszą zgromadzić w tym celu spory dorobek naukowy i dydaktyczny), lecz także w tym, że nawet ci,

którym po długotrwałym i mozolnym trudzie uda się w końcu tam znaleźć, bardzo trudno jest się na nim przez dłuższy czas utrzymać – nie mówiąc już o przewodzeniu „tłumom”, czy chociażby założeniu własnej szkoły filozoficznej i staniu się jej niekwestionowanym autorytetem. Jest to trudne, bowiem szeroką falą idą „młodzi-zdolni”, tj. tacy, którzy sądzą, że wszystko wiedzą lub przynajmniej mogą wiedzieć lepiej (i czasami tak jest) oraz mają prawo stawiać pod znakiem zapytania autorytet „starych mistrzów”, „starych mądrości”, „starych sposobów myślenia”, „starych recept na życie” itp. „staroci”.

Wykreowany przez starożytność wizerunek filozofa jako czcigodnego i pełnego życiowej mądrości starca (bo wierzano w to, że mądrość przychodzi wraz z wiekiem) należy już do bezpowrotnej przeszłości. Do przeszłości należy zresztą również jego wizerunek wykreowany przez Średniowiecze. Bo dzisiejszy filozof to oczywiście nie żaden mnich, który chciałby i potrafiłby usiedzieć w celi, oddając się kontemplacji i studiowaniu mniej lub bardziej „świętych” ksiąg. Jest to osoba, której na ogół nie kojarzy się ani z wiekiem (bo może być zarówno względnie młody, jak i względnie stary), ani z miejscem stałego pobytu (bo może, a nawet powinien przemieszczać się łatwo i szybko – np. podróżując z konferencji na konferencję), ani nawet z jakimś ubiorem (bo może się ubrać zarówno w „obowiązkowy” garnitur, jak i mniej „obowiązkowo”). Być może, iż dla tzw. „człowieka z ulicy” ubrany w dżinsy i wymiętą koszulę filozof akademicki to nie żaden autorytet, lecz taki sam jak on zwykły „zjadacz chleba”, niemniej osoby dobrze znające akademickie realia wiedzą, że autorytetu nie poznaje się po ubiorze.

Czy to znaczy, że w filozofii wszystko się zmieniło i nie da się dzisiaj w niej znaleźć niczego takiego, co oparło się wielowiekowym zmianom? Mam nadzieję, że tak nie jest. Wierzę, a przynajmniej chciałbym wierzyć w to, że współczesny filozof to osoba, która mimo wszystko oraz nade wszystko żywi zamiłowanie do prawdy – żeby nie użyć staromodnego określenia: „miłująca mądrość”. Wierzę również i chciałbym wierzyć, iż jest to osoba chcącą i potrafiąca poszukiwać owej prawdy nie tylko w samym sobie (w świecie swoich myśli, pragnień i uczuć), ale także u innych – słuchając tego, co mówią oraz obserwując to, co robią. Wierzę w końcu także w to, iż jest to osoba, która chce i potrafi podzielić się swoją mądrością z innymi, czyli być doradcą i nauczycielem – lepiej byłoby powiedzieć: „być sofistą” w najbardziej

elementarnym tego słowa znaczeniu, tj. osobą, która sama miłuje mądrość oraz czuje się zobowiązana do podzielenia się nią z innymi, ale pojęcie „sofista” zrobiło taką fatalną „karierę”, że dzisiaj oznacza osobę podejrzaną intelektualnie i moralnie.

Rzecz jasna, to wszystko to niezbyt wiele, jak na *credo* wiary w akademicką filozofię akademickiego filozofa ze sporym stażem. Stąd też muszę dodać, że nie wystarczy samo zamiłowanie do prawdy, lecz musi ono iść w parze z uporczywym, czaso- i pracochłonnym jej poszukiwaniem. Nie wystarczy również słuchać, czytać i obserwować to, co jest tutaj i teraz, lecz trzeba poznać to, co mówiono, pisano i czyniono w przeszłości – można byłoby tutaj powiedzieć o „historii jako nauczycielce życia”, ale zapewne w czasach, w których się mówi o jej destrukcji oraz nazywa się ją śmietnikiem lub skansenem rzeczy ciekawych, ale niepotrzebnych, zabrzmiałoby to bardzo nienowocześnie. Nie wystarczy też znalezienie jakiejś prawdy ogólnej, która jest zawsze w większym lub mniejszym stopniu abstrakcyjna, lecz trzeba również umieć przełożyć ją na prawdy konkretne – zawsze bardziej żywe lub przynajmniej bliższe życiu. W końcu też, chcąc się podzielić swoją mądrością z innymi, nie wystarczy mówić i pisać mądrze, lecz trzeba jeszcze do tego mówić i pisać zrozumiale – co w praktyce oznacza konieczność zejścia (przynajmniej od czasu do czasu) na poziom mówienia i pisania całkiem zwyczajnych ludzi.

W duchu tej wiary i tych przekonań artykułowana jest dalsza część moich wypowiedzi. Będę w nich zmierzał do pokazania na przykładach wziętych z filozofii francuskiej, iż po pierwsze: prawdziwie wielka filozofia to filozofia żywa lub przynajmniej starająca się zbliżyć się do konkretnego życia, po drugiej zaś, iż owa wielka żywa filozofia to filozofia używająca w gruncie rzeczy dosyć prostego języka; przynajmniej na tyle prostego, że jest on zrozumiały nie tylko dla filozofów, ale również dla zwykłych, ale w miarę wykształconych ludzi. W następnej części spróbuję to jasno pokazać na przykładach wziętych z filozofii polskiej.

2. Ożywianie filozofii – francuskie przykłady

Nie jest oczywiście tak, że w przeszłości nie podejmowano poważnych prób ożywienia filozofii. Przeciwnie, w pewnym sensie historia

filozofii i filozofów jest historią podejmowania takich właśnie prób. Przykładów tego dostarcza właściwie każde pokolenie filozofów. Wobec ich liczności ograniczę się po pierwsze do czasów nowożytnych i najnowszych, przy czym na początek proponuję przyjrzeć się filozofom francuskim – nie dlatego, że byli oni z tego punktu widzenia wyjątkowi (choć im samym niejednokrotnie tak się zdawało), lecz dlatego iż byli typowi, a ponadto mieli do przekazania sporo ciekawych oraz głębokich idei. Dla sprawnego i przekonującego przedstawienia tej kwestii nie bez znaczenia jest fakt, że nowożytna filozofia francuska jest mi stosunkowo najlepiej znana. Jestem jednak przekonany, że specjaliści od filozofii innych obszarów językowych bez większego trudu znajdą przykłady potwierdzające sformułowaną tezę generalizującą wysiłek filozofów i filozofii.

2.1. Przykład Michela Montaigne'a (1533 – 1592). Nawet pobieżna znajomość historii filozofii przekonuje, że tak naprawdę nic nie zaczyna się w niej od absolutnego początku i nie posiada absolutnego końca lub też – co na jedno wychodzi – że zawsze jest w niej jakieś „pre” („przed”, „najpierw”) i jakieś „post” („po”). Przekonuje ona jednak również, że obok elementów ciągłości, kontynuacji, czy stałości, występują w niej elementy zmiany, zerwania, zwrotów i odwrotów. Nie inaczej oczywiście było w filozofii francuskiej. Jakby na nią nie patrzeć, zawsze wychodzi na to, że jako samodzielna i posiadająca sobie tylko właściwe cechy narodziła się ona w XVI wieku i to narodziła się w znacznej mierze za sprawą Montaigne'a i jego „Prób”, dzieła pod wieloma względami przełomowego oraz wpływowego – powoływało się na nie przynajmniej kilka pokoleń filozofów francuskich (i nie tylko francuskich).

Napisane było po francusku, a dokładniej „francuską gwara” („a jeśli francuska gwara nie wystarcza, to – jak pisał autor – przychodzi jej z pomocą gaskońska”). Już samo to stanowiło istotne zerwanie z obowiązującą powszechnie „przed” i jeszcze długo „po” łaciną. Montaigne zerwał z nią, bowiem uznał ją nie tyle za język martwy (takim stała się znacznie później), lecz niedostatecznie żywy, aby pisać o tym, o czym chciał napisać. A chciał napisać o samym życiu – o różnych jego formach i przejawach, urokach i niedolach, blaskach i cieniach, wzniosłościach i upadkach, sensie i bezsensie itd. (a jak

wiele ma różnych stron i aspektów, nawet nie próbował zliczać i wyliczać). Doszedł przy tym do wniosku, że najlepiej będzie, jeśli ową relację o życiu oprze o swoje własne życie, nadając jej autobiograficzny charakter – zwracając się na wstępie do Czytelnika „Prób” pisał, że „siebie tutaj maluje” lub też – co na jedno wychodzi – że „sam jest materia tej książki” (Montaigne, Warszawa 1985, t. I, s. 140).

Rzecz jasna, nie był to w sensie absolutnym pomysł nowy. Na długo już bowiem „przed” pisano autobiografie i biografie „sławnych mężów” oraz różnego rodzaju świętych. Rzecz jednak w tym, że Montaigne ani nie czuł się sławnym czy świętym mężem, ani też nie usiłował się takim przedstawiać w „Próbach”. Przeciwnie, czuł się człowiekiem o „prostych i pospolitych” potrzebach, pragnieniach, obyczajach itd. Co więcej, takim się właśnie przedstawiał. Nie można krótko powiedzieć, co to praktycznie znaczy, bowiem „Próby” są dziełem składającym się z wielu ksiąg oraz wielu rozdziałów i podrozdziałów, w których podejmowane są bardzo różne wątki. Dlatego tylko tytułem zilustrowania zawartej w niej filozofii życia i niewątpliwie bliskiej konkretom życia powiem, iż raz ich autor odczuwa potrzebę filozoficznej dysputy, innym razem dobregojadła i urodziwej panny, raz pragnie spokoju i odpoczynku, innym razem spokój go mierzi i chętnie by „zakosztował czegoś innego”. Jednym słowem: samo życie.

Dodać przy tym trzeba, że jako całość „Próby” nie prezentują ani filozofii banalnej, ani wulgarnej – chociaż można zrozumieć wyznaczenie Diderota, że „czytając niektóre ich fragmenty rumienił się”. Posiadają one w gruncie rzeczy dosyć wyrafinowaną intelektualnie, wielopoziomową i wieloaspektową konstrukcję wywodową (por. Drozdowicz, Poznań 1989, s. 27 i n.). Trzeba zresztą wiedzieć, że Montaigne pracował nad nimi przez niemal dwadzieścia lat, ciągle je poprawiając i udoskonalając. Nie są one również ani proste, ani tym bardziej prostackie od strony językowej – o ich języku Montaigne pisał, że jest „wesół i oszczędny, zwięzły, chaotyczny, urywany, osobisty, suchy, okrągły, dosadny, gwałtowny i pogardliwy, ale nie łatwy i gładki”. Na jego temat napisano już niejedno dzieło naukowe i ciągle stanowi on prawdziwe wyzwanie dla badaczy narodzin nowożytnego języka francuskiego.

To, że „Próby” są dzisiaj rzadziej przywoływane, świadczy niewątpliwie o tym, że ich treść i język w jakimś stopniu się zestarzały;

nie może zresztą być inaczej po czterech wiekach. Nie zmienia to jednak faktu, że w swoim czasie odegrały przełomową rolę. Najkrócej rzecz ujmując, ich autor usiłował wyłożyć filozofię życia i ukazać różne aspekty życia, bez odwoływania się do takich dotychczasowych autorytetów, jak Pismo święte, chrześcijańska tradycja oraz Urząd Nauczycielski, czyli Kościół. Co więcej, *expressis verbis* stawiał pod wielkim znakiem zapytania wartość tych autorytetów. Stanowiło to niewątpliwie zerwanie z tym wypracowanym w czasach chrześcijańskiego Średniowiecza sposobem myślenia, w świetle którego jedynie życie z Bogiem i w Bogu ma jeszcze jakiś sens, zaś filozofia żywa to ta, która jest ożywiana siłą boskiego światła i gdyby ono przestało świecić, wszystko to, co jest tutaj i teraz musiałoby nieuchronnie zginąć lub pograżyć się w totalnych mrokach. Z Montaigne'owskiego punktu widzenia ten sposób myślenia nie jest co prawda niemożliwy do przyjęcia, ale jest on już tylko jednym z wielu i – co „gorsza” – jemu samemu nie jest specjalnie do niczego potrzebny. Nic też dziwnego, że jego „Próby” stanowiły „kamień obrazy” dla Kościoła chrześcijańskiego.

2.2. Przykład René Descartesa (1596 – 1650). Stosunkowo niewielki przedział czasowy dzieli autora „Medytacji o pierwszej filozofii” od autora „Prób”. Jednak ich filozofie nie tylko że są zasadniczo różne, ale też znajdują się we wzajemnej opozycji w wielu istotnych punktach. Bo też Descartés był zupełnie innym typem osobowościowym i filozoficznym. Był człowiekiem gruntownie wykształconym, biegle władającym łaciną i piszącym przeważnie po łacinie. Zanim zdecydował się zostać filozofem, zajmował się matematyką, do której zamiłowanie pozostało mu do końca życia; miał zresztą na tym polu wybitne osiągnięcia. Rzutowało to – poza wszystkim innym – na sposób jego filozoficznych wypowiedzi – przyświecała im zasada: „minimum słów i maksimum treści”, przy czym w owym „minimum” powinno być „maksimum” precyzji, logicznej spójności, jasności, wyrazności i oczywistości. W efekcie tego, jego filozoficzne dzieła to niezbyt obszerne, ale bogate w treści rozprawy. Najbardziej znaczącą z nich są niewątpliwie wymienione tu „Medytacje”, które liczą wszystkiego sześć niezbyt obszernych (bo dających się zamknąć na stu kilkunastu stronach) ksiąg.

Bez wątpienia, Descartes nie był typem człowieka wylewnego, chcącego i potrafiącego łatwo wypowiadać się na każdy temat. Przeciwnie, jego biografowie utrzymują (por. W.F. Asmus, Warszawa 1960), że długo się zastanawiał, zanim coś powiedział, a i to nie zawsze chciał upubliczniać swoje wypowiedzi. Zresztą taki sposób postępowania zalecał również tym wszystkim, którym – jak jemu samemu – zależało na dojściu do wiedzy bezwzględnie pewnej i bezwzględnie prawdziwej. Wierzył przy tym, że do wiedzy takiej nie tylko dojść można, ale też dojść warto i dojść się powinno. Co więcej, znalazł w sobie powołanie do tego, aby do niej dążyć. Podporządkował temu całą swoją filozofię, w tym filozofię życia i całe swoje życie.

Jest to niewątpliwie filozofia maksymalistyczna, wykluczająca w gruncie rzeczy jakiegokolwiek półśrodki i półprawdy – z jej punktu widzenia albo się coś robi całkiem na serio i do końca, albo też lepiej nie zawracać sobie głowy i nie udawać, że się coś wie (na serio i do końca). Jest to również filozofia elitarystyczna, dopuszczająca do grona „wtajemniczonych” stosunkowo nieliczną, ale dobrze intelektualnie przygotowaną grupę osób – najlepiej jeśli to będą matematycy lub przynajmniej osoby mające dobre przygotowanie matematyczne i logiczne. Jest to także filozofia indywidualistyczna, wychodząca z założenia, że w sobie samym, a dokładniej w świecie swoich myśli (owego *ego cogito*) odnaleźć można to wszystko, co jest potrzebne do nie budzącego wątpliwości myślenia o sobie samym, Bogu i materialnym świecie zewnętrznym – z punktu widzenia „Medytacji” Descartesa, dla poprawności owego myślenia należy zachować taką właśnie kolejność (por. Descartes, *Medytacje*, Warszawa 1958, t. I). O tym wszystkim wiedzą od dawna zarówno zwolennicy, jak i przeciwnicy kartezjanizmu.

Czy jest to jednak filozofia żywa? Sam Descartes był przekonany, że tak właśnie jest i nie ma nic do rzeczy to, iż operuje pojęciami tak abstrakcyjnymi i wywodami tak wyrafinowanymi, że wymykają się one nawet umysłom zaprawionym w tego typu myśleniu. Co więcej, był przekonany, że to, co ma do powiedzenia i sposób, w jaki mówi, są w gruncie rzeczy bardzo proste, a w wielu miejscach wręcz „oczywiste samo przez się”; jest to jedno z częściej powtarzanych określeń Kartezjańskich (a pamiętać trzeba, że do „powtórek” filozof ten miał wyraźną awersję). Niestety, nie jest to pierwsza lepsza prostota i oczywistość (taka np. jaką podpowiada zdrowy rozsądek lub potoczne

doświadczenie), lecz prostota i oczywistość matematyczna, przy czym nie chodzi wyłącznie o zwykłą matematykę (choć i o nią również chodzi), lecz o matematykę uniwersalną tj. taką, która obowiązuje wszędzie i wszędzie oraz opisuje globalny porządek rzeczywistości.

Nie może w tej sytuacji dziwić, że filozofię Kartezjańską tak trudno było i jest do dzisiaj zrozumieć, oraz że spotkała się z szeregiem bardzo poważnych zarzutów – długą ich listę zawierają „Zarzuty Uczonych Mężów” opublikowane wraz z „Medytacjami”. Wśród nich jednym z poważniejszych jest zarzut, iż powołuje do istnienia fikcyjne byty – takie np. jak owego „Pana Duszę” (jak określił w swoich „Zarzutach” T. Hobbes filozofującego Descartesa), który istniejąc, tak naprawdę nie istnieje, i nie może istnieć, bowiem nie zajmuje żadnego miejsca w przestrzeni (i jako nierozciągliwy nie może go zająć), czy Boga, który mogąc kłamać w gruncie rzeczy nie może kłamać; E. Gilson pisał, że Bóg ten „nie mógł w żaden sposób żyć, ponieważ (...) był Bogiem chrześcijańskim zredukowanym do poziomu zasady filozoficznej – jednym słowem, był nieszczęśliwym mieszańcem wiary religijnej i racjonalnej myśli” (Gilson, Warszawa 1961, s. 80).

Descartes, człowiek niesłuchanie inteligentny i wrażliwy na punkcie swojej filozofii, starał się odpychać te i podobne im zarzuty – świadczą o tym między innymi kilkakrotnie obszerniejsze niż same „Medytacje”, „Odpowiedzi Autora na Zarzuty Uczonych Mężów”. Podjął też trud pokazania, że zarówno autentycznie żywa i zbliżona do życia jest jego filozofia, jak i on sam jest człowiekiem autentycznie żywym – z podobnymi jak inni ludzie troskami, kłopotami, wątpliwościami, itd. W tym między innymi celu napisał „Rozprawę o metodzie”, dzieło mające autobiograficzny charakter. Już sam fakt, iż napisał je po francusku dowodzi, iż bardzo zależało mu na opinii ludzi obdarzonych pospolitym zdrowym rozsądkiem; a wierzył, iż rozsądek ów jest „rzeczą najsprawiedliwiej rozdzieloną na świecie” (Descartes, Warszawa 1970, s. 3).

Nie jest to oczywiście autobiografia w stylu Montaigne’owskim – bo jej autor nie miał ani tej skłonności do „obnażania się” w najdrobniejszych szczegółach przed światem, ani tej swobody w operowaniu „gwarą”, ani też nie widział potrzeby mówienia o wszystkim i o wszystkich, a tym bardziej potrzeby (i sensu) powtarzania rzeczy

wyczytanych u innych lub od innych zasłyszanych. Jest to autobiografia w iście Kartezjańskim stylu, a więc napisana krótko, zwięźle i wyłącznie na jeden temat – a tematem tym jest to, jak Descartes sam dochodził do autentycznej wiedzy i jak mogą do niej dojść inni; mogą oczywiście do niej dojść poprzez naśladownictwo, przyjmując za wzorzec Kartezjański sposób myślenia, pragnienia, mówienia, praktycznego postępowania itd.

Jakby na to dzisiaj nie patrzeć, nie był to zły sposób na ożywienie filozofii w ogóle, a filozofii Kartezjańskiej w szczególności. Świadczą o tym między innymi żywe reakcje na tę filozofię filozofów występujących z różnych pozycji (od naturalistów po teistów). Już za życia Descartesa pojawiło się kilkadziesiąt rozpraw mających wyraźne odniesienia do jego filozofii. Później przechodziła ona różne koleje losu – od ostrej krytyki w czasach Oświecenia, po inspirowanie się nią dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych scjentyistów; zastanawia przy tym, że za kartezjańczyka uznawał siebie zarówno zwolennik naturalistycznego ewolucjonizmu H. Bergson, jak i zdecydowany przeciwnik owego ewolucjonizmu E. Husserl. Filozofia ta pozostaje żywa do dzisiaj, o czym świadczyć może między innymi fakt, że na odbywający się w czterechsetną rocznicę urodzin Descartesa kongres w Paryżu – pod hasłem: „L'ésprit cartésien” – zjawilo się ponad siedmiuset filozofów z kilkunastu krajów (i było o czym mówić).

2.3. Przykład Voltaire'a (1694 – 1778). Voltaire'owi z całą pewnością zupełnie obce było *kartezjańskie esprit* (duch, umysł, rozum) długiego i głębokiego zastanawiania się nad tym, co można i należy powiedzieć, podejmowania tylko tych kwestii, które w wyniku skrupulatnego rozważenia każdego szczegółu mogą i powinny stać się całkowicie oczywiste, jasne i wyraźne, a co za tym idzie, pewne i prawdziwe, oraz mówienia tylko do tych, co do których można mieć uzasadnioną nadzieję, że albo już kierują się rozumem, albo przynajmniej pragną się nim kierować. Wypowiadał się bowiem często, na wiele różnych tematów i w bardzo różnej formie – w swoim dorobku posiada on zarówno obszerne i „obciążone” naukowymi wykresami rozprawy filozoficzne (takie np. jak „Elementy filozofii Newtona”), jak i lekkie w formie i treści powiastki filozoficzne (najgłośniejsze z nich to „Zadig”

i „Kandyd”) „strojące” się w znamiona obiektywizmu „historyczne” relacje (takie jak „Wiek Ludwika XIV”), jak i nie udające nawet obiektywności listy o swoich współczesnych (najgłośniejsze z nich to oczywiście „Listy o Anglikach”), poruszające widzów swoim tragizmem sceniczne dramaty (takie jak „Zaira”, czy „Meropa”), jak i rozbawiające ich swoją literacką zręcznością i dosadnością epigramaty (krótkie „rymowanki”, w których piętnował konkretne osoby i ich przywary). A nie jest to bynajmniej pełna lista Voltaire’owskich osiągnięć – jego dzieła zebrane (w wydaniu Molanda) liczą 50 tomów.

Już za życia stawiano mu bardzo poważne zarzuty – takie np., że nie był dostatecznie głęboki w swoim filozoficznym myśleniu (i do końca nie zrozumiał ani krytykowanego Descartesa, ani chwalonego Newtona), że naśmiewał się ze wszystkiego i wszystkich (bo zabawni są w jego powiastkach zarówno tytułowi bohaterzy, jak i postacie drugiego i trzeciego planu), że tak naprawdę nie liczył się z faktami (i jego relacje historyczne są bardziej „historyjkami” niż opisem wydarzeń), że w istocie rzeczy nie miał szacunku do nikogo i niczego, a już najmniej do chrześcijaństwa (bo dziwnym trafem zawsze wychodziło mu na to, że ponosi ono odpowiedzialność właściwie za wszystkie możliwe nieszczęścia ludzkości), że tak na dobrą sprawę, całe życie ludzkie traktował jak jedno wielkie widowisko i – co gorsza – ze swojego własnego życia robił jedno wielkie widowisko (bo wydawało mu się, że jest pierwszym aktorem na takiej pierwszej scenie świata, jakim jest Francja XVIII stulecia, i może mówić właściwie wszystko, co mu przyjdzie do głowy, bez poważniejszych konsekwencji dla prawdziwego życia). W późniejszym czasie miał zresztą również bardzo poważnych adwersarzy – tylko tytułem przykładu powiem, że zaledwie o jedno pokolenie młodszy J. de Maistre w swoich „Wieczorach petersburskich” przedstawił go wręcz jako jakiegoś demona, którego „nikczemnego czoła wstyd nigdy nie zarumienił” (por. Maistre, Lyon, 1886, t. I).

Mało kto byłby jednak skłonny powiedzieć, że Voltaire „grzeszył” brakiem inteligencji, grafomaństwem, czy mówieniem w sposób nudny o rzeczach, które są oderwane od życia – bo czy ktoś taki mógłby się stać *spiritus movens* swojej epoki, tj. osobą, która zainspirowała tak wielu i którą tak wielu podziwiała, naśladowała oraz przywoływało jako najwyższy autorytet? (por. Hazard, Warszawa 1972). Nie ulega

wątpliwości, że uprawiał żywą filozofię, a życie nadawały jej zarówno elementy Voltaire'owskiej autobiografii (nie miał specjalnych zahamowań, aby zwierzać się z najbardziej intymnych uczuć, pragnień i potrzeb), jak i biografii mniej i bardziej „sławnych” oraz „niesławnych mężów”. Z równą łatwością i otwartością mówił o królach, kościelnych dostojnikach, głośnych filozofach i uczonych, epokowych wydarzeniach, co i całkiem prozaicznych sprawach oraz całkiem zwykłych ludziach.

A że zdarzało mu się najpierw co powiedzieć, a dopiero później pomyśleć i uważniej się nad tym zastanowić, to również nie ulega wątpliwości. Było to w jakimś stopniu kwestią jego temperamentu i osobowości – historycy podkreślają, że „łączył w sobie wybujałą miłość własną, drażliwość, pamiętliwość, interesowność, kłótniowość ze szczerym przywiązaniem do przyjaciół, hojnością wobec ubogich literatów i gotowością służenia wszystkim słusznym sprawom” (Lanson, Tuffrau, Warszawa 1971, s. 324); problem jednak w tym, że sam czuł się powołany do rozstrzygania o tym, co jest, a co nie jest słuszne (co to zresztą byłby za filozof, który nie znajdowałby w sobie takiego powołania). Było to również w jakimś stopniu kwestią tamtej epoki – pełnej zwrotnych wydarzeń zarówno dla ówczesnych, jak i późniejszych pokoleń (bo w końcu takie rewolucje jak ta z 1789 roku nie zdarzają się w każdym stuleciu). Najwyraźniej było to również kwestią pewnego przyspieszenia, którego nabrało życie społeczne w XVIII wieku, zwłaszcza życie społeczności miejskiej; burżuazji – jak jeszcze do niedawno „nieładnie” się określało tę już nieźle wykształconą i posiadającą pewne materialne zabezpieczenie część społeczeństwa (a przecież francuski termin „bourgeois” oznacza tylko tyle co „mieszczanin”). Żeby nadążyć za tym przyspieszeniem, trzeba było oczywiście reagować szybko. A że odbywało się to niejednokrotnie kosztem obiektywizmu, filozoficznej głębi, trafności formułowanych sądów i ocen, czy całkiem zwyczajnego zdrowego rozsądku, to również nie ulega wątpliwości. To w końcu za sprawą takich filozofów jak Voltaire ukształtował się w świadomości potocznej wizerunek filozofa jako osoby, która łatwo wypowiada się na każdy temat, ale tak naprawdę nie zna się na niczym.

Jakby na to nie patrzeć, po wystąpieniach Voltaire'a i jemu podobnych w europejskiej kulturze umysłowej już nic nie było takie, jak

przed nimi. To, co się nazywa „restauracją” przynajmniej we Francji nie jest przywróceniem *ancienne régime* (przedrewolucyjnych „staroci”), lecz kontynuacją tego, co zrodziło ducha rewolucji oraz tego, co z niej samej się zrodziło. Potwierdzeniem tego jest między innymi fakt, że w tym stosunkowo krótkim czasie (we Francji do 1830 roku) pojawiła się liczna grupa myślicieli, która za rzecz zupełnie naturalną uznała, że w imię własnych „racji” (bardzo zresztą różnych) można i powinno się mówić oraz pisać ostro, dosadnie, a nawet przesadnie. Łatwo się można o tym przekonać sięgając do rozpraw takich osób jak J. de Maistre (wojujący konserwatysta), H.F. Lamennais (wojujący „nieortodoksyjny” katolik), czy H. C. Saint-Simon (wojujący „nieortodoksyjny” socjalista). Ważne dla nich było, aby uprawiać filozofię żywą i dotyczącą najbardziej czułych i wrażliwych elementów życia. Dzisiejszego czytelnika może razić „lejące” się w ich dziełach morze krwi, zniszczeń i niegodziwości, ale tak właśnie wyobrażali sobie samo życie.

2.4. Przykład Ernesta Renana (1823 – 1892). Fakt, że dzisiaj myśliciel ten jest tak rzadko przywoływany dowodzi, że jego myśl straciła wiele ze swojej żywotności. Jednak w swoim czasie cieszyła się ona sporym uznaniem, zaś sam Renan dla wielu ze swoich współczesnych był bardzo poważnym autorytetem. Bo też pisał wiele i na różne intrygujące ówczesnego czytelnika tematy. Najbardziej znana i ceniona była jego siedmiotomowa „Historia początków chrześcijaństwa”, dzieło, w którym przedstawiał Jezusa z Nazaretu i jego najbliższe otoczenie jako całkiem zwyczajnych (z krwi i kości) ludzi; nadzwyczajne miało być w nich głównie to, że w wielu istotnych punktach potrafili odciąć się od judaizmu, religii swoich przodków i najbliższego otoczenia. Później napisał jeszcze „Życie Jezusa”, w którym jeszcze wyraźniej kreślił ziemski i naturalistyczny obraz początków chrześcijaństwa i jego „świętości” (por. Renan, Warszawa 1904). Do tego stopnia wzburzyło ono katolickiego czytelnika we Francji, że władze zmuszone były usunąć go z katedry w Collège de France. Uprawiał również publicystykę polityczną (w konserwatywnym duchu) oraz literaturę wspomnieniową; najchętniej wracał w niej do „Wspomnień z dzieciństwa i młodości” (jest to tytuł jego autobiograficznego dzieła).

Warte przywołania tutaj są jednak nie te dojrzałe, ale i w znacznej mierze „martwe” dzieła, lecz jego młodzieńcza rozprawa z 1848 roku, zatytułowana „Przyszłość nauki”. Była i jest ona na swój sposób wyjątkowa. Jak pisze biograf Renana: „w tej masywnej książce (liczy ponad 500 stron – uw. wł.), zredagowanej w mniej niż cztery miesiące, przedstawił on wyniki dziesięcioletnich studiów i gorących medytacji, wrzenie inteligencji niespokojnej, poruszonej współczesnymi mu wydarzeniami (wystąpieniami czerwca 1848 roku – uw. wł.), dramat sumienia, który dopiero co przeżył (konwersję, w wyniku której odwrócił się od katolicyzmu i zwrócił w kierunku wiary w moc nauki – uw. wł.), swoje przekonania i marzenia; jednym słowem: jest to świat bujny i złożony” (Weiler, Grenoble 1945, s. 43). Wyjątkowość tego dzieła polega przede wszystkim na tym, że usiłował w nim uchwycić i oddać w słowach coś, co jest tak trudne do uchwycenia i oddania (czego dowodzą podejmowane „przed” i „po” Renanie próby), tj. ducha swojej epoki lub też – mówiąc bardziej z francuska – owo „unoszące się w powietrzu” i ożywiające wielu „esprit”.

Jest oczywiście kwestią dyskusyjną, na ile owego ducha epoki udało mu się uchwycić i oddać w „Przyszłości nauki”. Nie ulega jednak wątpliwości, że była to epoka niespokojona, żyjąca jeszcze pod wrażeniem okropieństw Wielkiej Rewolucji i wojen napoleońskich, obawiająca się nowych rewolucji, a jednocześnie wydająca z siebie całkiem liczną grupę rewolucjonistów oraz całkiem znaczącą liczbę rewolucji – we Francji to rewolucje 1830, 1848 oraz 1871 roku (nie licząc mniejszych wystąpień społecznych w międzyczasie); i w dziele Renana wyczuwa się ów niepokój. Nie ulega również wątpliwości, że była to epoka niejednego osobistego dramatu i niejednego ze społecznych rozstań – katolicka Francja szczególnie dramatycznie przeżywała rozstanie z dominującą pozycją Kościoła w takich podstawowych sferach życia społecznego, jak polityka i oświata. Zresztą Renan osobiście przeżył ów dramat – w trzech kolejnych seminariach przygotowywał się do stanu duchownego i tuż przed otrzymaniem święceń kapłańskich przeżył głęboką konwersję. Nie ulega także wątpliwości, że była to epoka wielkich odkryć naukowych (zwłaszcza w naukach przyrodniczych) oraz niesłychanych postępów zarówno w rozwoju myśli teoretycznej, jak i w praktycznych rozwiązaniach (zwłaszcza w wykorzystaniu pary). I Renan napisał prawdziwą apologię nauki oraz

ludzkości żyjącej z nauki i dla nauki. W jego „Przyszłości nauki” znaleźć można między innymi obraz społeczeństwa, które osiągnęło maksymalną integrację z nauką oraz obraz nauki, która osiągnęła maksymalną integrację ze społeczeństwem (por. Renan, Paris 1849). Nie ulega w końcu też wątpliwości, że wiek XIX był epoką, w której krzyżowało się, sąsiadowało oraz konkurowało ze sobą wiele różnych nurtów, kierunków i tendencji filozoficznych (takich jak naturalizm i spirytualizm, empiryzm i racjonalizm, a w filozofii społecznej liberalizm i konserwatyzm, socjalizm i komunizm). W przywoływanym tutaj dziele Renana krzyżują się zatem, sąsiadują ze sobą, a niekiedy również wzajemnie wykluczają różne opcje i idee; on sam określał swoje stanowisko mianem „dogmatycznego krytycyzmu” i już w samym tym określeniu jest jakaś sprzeczność.

Przykład ten – w większym nawet stopniu niż pozostałe – skłania do postawienia pytania: czy filozofia żywa, tj. wyrastająca z autentycznego życia, żywo reagująca na to życie i oddająca je w słowach, musi płacić za swoją żywotność taką cenę, jaką jest pojawienie się wewnętrznych sprzeczności, braku precyzyjności w wielu podstawowych określeniach oraz upodobnienie się do publicystyki? Na pytanie to nie można niestety jednoznacznie odpowiedzieć. Można jednak powiedzieć, że jest to problem tak stary, jak stara jest filozofia. Już bowiem w czasach presokratycznych wiedziano, że albo pójdzie się za sposobem filozofowania tzw. siedmiu mędrców (takich jak Bias, Pittakos, Perian-der, Tales czy Solon) i będzie się wprowadzić mówiło o samym życiu, ale będzie się o nim mówiło w sposób wieloznaczny (metaforyczny i sentencjonalny), albo też pójdzie się za sposobem filozofowania Pitagorasa oraz pitagorejczyków, i nie będzie się wprowadzić już mówiło o samym życiu, tylko o różnych bytach abstrakcyjnych (takich jak liczby, figury geometryczne, czy modele), ale za to będzie się o nich mówiło w sposób w miarę jednoznaczny. W filozofii byli oczywiście tacy, którzy wierzyli w to, iż da się połączyć jedno z drugim i – co więcej – podejmowali próby takiego połączenia. Byli w niej również tacy myśliciele, którzy poszukiwali jakiegoś złotego środka między oboma sposobami filozofowania i dostarczali w tej mierze teoretycznych oraz praktycznych wskazówek. W XIX stuleciu można znaleźć zarówno jednych, jak i drugich.

Sam Renan w swoim sposobie myślenia o filozofii i jej praktycznym uprawianiu przechodził różne stadia – wyszedł od filozofii

autentycznie żywej (a przynajmniej oddającej stan jego własnego ducha oraz w jakiejś mierze stan ducha jego współczesnych), a następnie przeszedł do uprawiania refleksji nad historią początków chrześcijaństwa (bo był przekonany, że w ten sposób uda mu się poruszyć tkwiące w pewnym bezruchu jego dogmaty, wierzenia i instytucje), aby na koniec powrócić do wątków autobiograficznych (bo przekonał się, że jeśli coś tak naprawdę może kogoś poruszać, wzruszać, czy skłonić do zastanowienia się, to jest to pokazanie jednostkowego człowieka w jego uniesieniach i zwątpieniach, pragnieniach i awersjach, sukcesach i porażkach itd.). Przy tym wszystkim – jako typowy człowiek „środka” – przeżywał nieustanne wątpliwości i wahania, wypowiadając się raz w stylu starożytnego mędrca, innym razem w stylu współczesnego sobie człowieka nauki.

3. Ożywianie filozofii – polskie przykłady

W filozofii polskiej można oczywiście znaleźć również liczne przykłady filozofii żywej, a przynajmniej podejmującej próby zbliżenia się do autentycznego życia, a także – co nie mniej istotne – próby ożywiania samej filozofii i filozoficznego życia. Ich szczególnie bogactwo i różnorodność pojawiło się w tzw. szkole lwowsko-warszawskiej. Szkoła ta nie była i nie jest jedyną szkołą filozoficzną w Polsce, niemniej była i jest nadal jedyną szkołą, która tak naprawdę liczyła się i liczy się w świecie. Ta ocena jej roli i miejsca w filozofii światowej nie jest oczywiście bezdyskusyjna. Niemniej bezdyskusyjny pozostaje fakt, że istnieje w świecie wiele takich ośrodków filozoficznych, w których nie potrzeba specjalnie tłumaczyć, kim byli tacy czołowi przedstawiciele tej szkoły, jak Stanisław Leśniewski, Jan Łukaszewicz, czy Alfred Tarski. Mogłem się o tym przekonać przebywając w Uniwersytecie Rennes I (bynajmniej nie największym i nie najbardziej prestiżowym z uniwersytetów francuskich); tamtejsi filozofowie mieli wprawdzie pewne kłopoty z poprawnym wymówieniem nazwisk niektórych z wymienionych tu filozofów polskich, ale nie mieli najmniejszych problemów z przedstawieniem ich osiągnięć. Z wyjątkiem o. Józefa Marii Bocheńskiego i Leszka Kołakowskiego, o innych filozofach polskich nie słyszeli.

3.1. Przykład Kazimierza Ajdukiewicza (1880-1963). Ajdukiewicz należał do młodszego pokolenia przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej. Pod wieloma względami był jednak jej przedstawicielem typowym (jeśli w ogóle o którymkolwiek z wybitnych filozofów można powiedzieć, że jest typowy), oraz pozostał wierny jej „pryncypiom” nawet wówczas, gdy dramatycznie zmieniły się warunki życia w Polsce, w tym życia filozoficznego. Podobnie jak wielu innych przedstawicieli tej szkoły, był człowiekiem gruntownie wykształconym filozoficznie. Swoje wykształcenie zdobywał we Lwowie, najpierw pod kierunkiem Kazimierza Twardowskiego („ojca” duchowego tej szkoły), a później Jana Łukaszewicza (jednego z jej najwybitniejszych logików). Przejął od nich – poza wszystkim innym – zamiłowanie do jasności i ścisłości wypowiedzi oraz pewną nieufność wobec relatywizmu, kreacjonizmu oraz pragmatyzmu poznawczego. Dał temu wyraz między innymi w takich rozprawach, jak: „Język i znaczenie” (1934), „Obraz świata i aparatura pojęciowa” (1934) oraz „Naukowa perspektywa świata” (1935).

Dla osób mających logiczne, a jeszcze lepiej matematyczne i logiczne przygotowanie, oraz interesujących się, czy wręcz pasjonujących się logiką, mogą to być nadal rozprawy pouczające i inspirujące; pod warunkiem jednak, że swoje zainteresowania sytuują na poziomie metateoretycznym. Jeśli jednak ktoś nie posiada tego rodzaju przygotowania, zainteresowania i pasji (a ile osób tak naprawdę to wszystko posiada), to dzieła te są w znacznej mierze „martwą literą” – bo jeśli nawet coś im mówi taka generalna teza ich autora, że do określenia znaczenia wyrazów niezbędne jest rozpoznanie sposobu ich użycia, a ten wyznaczany jest poprzez dyrektywy pozwalające przyporządkować wyrażeniom znaczenia właściwe dla danego języka, to staje bezradny wobec konieczności dokonania racjonalnego wyboru któregoś z tych reguł i nie mniej racjonalnego zastosowania ich w praktyce (jest to tym trudniejsze, że są ich trzy rodzaje). Pamiętam taką „komiczną” sytuację z odbywającego się w roku 1987 w Krakowie V Zjazdu Filozofii Polskiej. Jego organizatorzy zaprosili uczestników kongresu do sławnego kabaretu „Pod Baranami”, w którym estradowi prześmiewcy cytowali tego typu wypowiedzi jako przykład filozoficznego „bełkotu”; i nic dziwnego, bo niewielu jest w stanie zrozumieć, o co tutaj chodzi.

Rzecz jasna, na „luksus” bycia filozofem w możliwie najściślejszym tego słowa znaczeniu – a w świetle generalnych tendencji szkoły lwowsko-warszawskiej (idącej zresztą w tej mierze za światowymi kierunkami i tendencjami obecnego stulecia) oznaczało to między innymi posługiwanie się językiem z określoną i dookreśloną aparaturą pojęciową – nie można sobie pozwolić w każdym miejscu i czasie. Bo też filozofia – tak, jak ją pojmowała owa szkoła – nie była czymś, czym każdy mógł się zajmować, a nawet czymś, czego każdy mógł i powinien słuchać. Dobrze to rozumiał między innymi K. Ajdukiewicz, adresując swoje stricte filozoficzne rozprawy z lat dwudziestych i trzydziestych nie do tzw. „przeciętnego czytelnika”, lecz do takiego „nieprzeciętnego”, jakimi są osoby pasjonujące się badaniami meta-teoretycznymi. A przecież tą pasją trudno jest „zarazić” nawet wszystkich filozofów z prawdziwego zdarzenia; mówiąc całkiem otwarcie: większość z nich była i jest raczej mało wrażliwa na tego rodzaju problemy.

Wszystko to sprawiło, że szkoła ta miała i ma nadal w środowisku filozoficznym w Polsce zarówno swoich zdecydowanych zwolenników, jak i nie mniej zdecydowanych przeciwników. W okresie międzywojennym z jej krytyką występował między innymi Leon Chwistek, zarzucając jej absolutyzm poznawczy (wiarę w możliwość i konieczność osiągnięcia wiedzy bezwzględnie pewnej i bezwzględnie prawdziwej), logicyzm (wiarę w to, że do wiedzy takiej prowadzi odpowiednio uprawiana logika) oraz racjonalizm dogmatyczny (oparty na wierze w dokonanie odkrycia jedynie słusznych reguł rozumnego myślenia i mówienia). W podobnym duchu formułował swoje zarzuty Stanisław Ignacy Witkiewicz, który był nie tylko nieprzeciętnym malarzem, dramaturgiem, teoretykiem sztuki i filozofem, ale także logikiem; w roku 1935 opublikował między innymi rozprawę pt. „Pojęcia i twierdzenia implikowane przez pojęcie istnienia”. Szczególnie w tym drugim wypadku wyraźnie widać, że najpoważniejsze zarzuty przedwojennych oponentów sprowadzały się do tego, iż nie jest to w gruncie rzeczy filozofia żywa, a przynajmniej zbliżona do realnego życia.

Wszystko to jednak okazało się typowo „akademickimi” sporami – mało zrozumiałymi i mało istotnymi dla zwykłych ludzi – po II wojnie światowej. Okazały się takimi, bowiem w Polsce (i nie tylko u nas) radykalnie zmieniła się zarówno sytuacja społeczno-polityczna, jak i do

głosu doszli zupełnie inni ludzie, w tym zupełnie inni filozofowie. Powiedzenie, że był to głos całkiem zwyczajnych ludzi („ludu”, czy też „proletariatu”, jak głosiła oficjalna propaganda), artykułowane przez takich „nadzwyczajnych” ludzi, za jakich uważali się komuniści, ma tyle mniej więcej wspólnego z prawdą, co powiedzenie, że białe jest czarne. Nie miała co do tego wątpliwości przedwojenna polska elita intelektualna, w tym przedstawiciele szkoły lwowsko-warszawskiej. Spora jej część – w obawie już nie tylko o własną niezależność filozoficzną, ale także o możliwość publikowania i nauczania swojej filozofii – znalazła się poza granicami kraju; np. Alfred Tarski wyemigrował aż do Stanów Zjednoczonych, gdzie zresztą zrobił błyskotliwą karierę. Ci, którzy z różnych względów pozostali w kraju, doznali różnego rodzaju szykan i restrykcji; np. prof. Tadeusza Kotarbińskiego – mimo, że w stosunkowo niedużym stopniu „grzeszył” absolutyzmem, logicyzmem i dogmatyzmem (jego „reizm” przynajmniej stara się liczyć z rzeczywistością) – pozbawiono na kilka lat prawa uniwersyteckiego nauczania.

Do osób, które zdecydowały się pozostać w kraju, należał również K. Ajdukiewicz. Zresztą pierwsze lata tzw. „władzy ludowej” w Polsce nie zapowiadały się aż tak groźnie dla filozofów i filozofii niemarksistowskiej. Z oczywistych względów musieli opuścić Lwów, i może z już nieco mniej oczywistych, ale przecież w jakiś sposób zrozumiałych, Warszawę; od 1945 roku Ajdukiewicz pracował jako profesor w Uniwersytecie Poznańskim, a nawet był przez kilka lat rektorem tej uczelni. Najtrudniejsza okazała się dla niego (i jemu podobnych) pierwsza połowa lat pięćdziesiątych, zwłaszcza rok 1952. Wówczas to na łamach marksistowskiej „Myśli Filozoficznej” ukazał się artykuł czołowego marksisty polskiego Adama Schaffa, w którym zarzucono mu tak poważny „grzech” jak „idealizm”, a dokładniej, „błędem Ajdukiewicza było dodanie do postulatu analizy znaczeniowej języka dodatkowego założenia, iż język jest jedynym przedmiotem badania, i uczynienia z analizy semantycznej, w dodatku opacznie, idealistycznie pojętej, radykalnego środka, swoistego panaceum na spory światopoglądowe” (por. Ajdukiewicz, Warszawa 1985, t. II, s. 155 i n.).

Zwykły czytelnik nie mógł oczywiście zrozumieć, o co tutaj właściwie chodzi. Ale przecież ani ta myśl filozoficzna, ani też wiele innych

publikowanych na łamach wspomnianego tutaj pisma nie było adresowanych do zwykłego czytelnika. Były one adresowane do inteligencji, i – rzecz jasna – Ajdukiewicz był człowiekiem inteligentnym. Jak każdy człowiek przywiązany do siły argumentów, usiłował się bronić wyjaśniając po raz kolejny, o co chodzi w jego wprawdzie niemarksistowskiej, ale przecież głęboko przemyślanej filozofii. Wyjaśnienie to zamieścił w numerze 2 z 1953 roku tejże samej „Myśli Filozoficznej” – w jego świetle, w stanowisku Ajdukiewicza (określanym mianem „radikalnego konwencjonalizmu”) nie chodzi przecież o to, że „ludzie jakoby niczego innego nie poddają badaniu i niczego innego nie poznają, jak tylko własną mowę – pogląd tak jaskrawo niedorzeczny, że autora, który by go głosił, trudno byłoby uważać za człowieka normalnego”. Dla jasności dopowiedzmy, że stanowisko to sprowadza się do przekonania, że obraz świata utworzony przy pomocy dyrektyw aksjomatycznych, dedukcyjnych i empirycznych nie jest jednoznacznie wyznaczony przez dane doświadczenia, lecz zależy głównie od wyboru aparatury pojęciowej, przedstawiającej te dane; z czego oczywiście wynika, że przy tych samych danych doświadczenia, ale różnej aparaturze pojęciowej, uzyskuje się różne obrazy świata.

Ale przecież nie chodziło tutaj o jakieś głębokie nieporozumienie i niezrozumienie filozoficznego stanowiska – w końcu A. Schaff nie był tego typu filozofem marksistowskim, który „filozoficzną” edukację zdobywał na partyjnych zebraniach lub kursach Wieczorowego Uniwersytetu Marksizmu-Leninizmu. Chodziło bowiem w gruncie rzeczy to, że Ajdukiewicz nie był zwolennikiem „jedynie słusznej” filozofii, zaś filozofia, którą reprezentował, ani nie była filozofią „mas”, ani też filozofią „dla mas”. Faktu tego nie były oczywiście w stanie zmienić ani obszerne wyjaśnienia „W sprawie artykułu prof. A. Schaffa ...”, ani nawet powoływanie się na taki marksistowski autorytet, jakim był F. Engels; Ajdukiewiczowi wydawało się, że „pozostaje w zgodzie z poglądem, jaki miał w tej sprawie Engels, który pisząc w swojej „Dialektyce przyrody” o aksjomatach matematyki, stwierdza, że dowodzi się ich w sposób dialektyczny, o ile nie są czczymi tautologiami (tamże, s. 161).” Można sobie wyobrazić, jak wielkie męki musiał przechodzić ten tak przywiązany do ścisłości i jasności wypowiedzi filozof, czytając to pełne niejasności i „dialektycznych sprzeczności” dzieło; dopowiedzmy wyraźniej – dla takich jak on, sprzeczność to

sprzeczność logiczna, a ci, którzy mówią o jakiejś „sprzeczności dialektycznej” w istocie rzeczy sami nie wiedzą, o czym mówią. Tego oczywiście nie można było (bez poważnych konsekwencji) powiedzieć wówczas otwarcie.

Dopiero w tym momencie można zrozumieć trud, który zadał sobie Ajdukiewicz próbując mimo wszystko i na przekór wszystkiemu zbliżyć swoją filozofię do życia oraz – co nie mniej ważne – do zdolności umysłowych zwykłych ludzi. Pewne wyobrażenie w tym względzie mogą dać podejmowane przez niego w tamtym okresie kwestie. Jeszcze do 1948 roku zajmował się tak abstrakcyjnymi i oderwanymi od konkretnego życia problemami, jak „czas prawdziwy”, czy „konwencjonalne pierwiastki w nauce” (są to tytuły jego publikacji z 1947 roku). Później jednak zaczął podejmować takie „korespondujące” z marksizmem tematy, jak: „zmiana i sprzeczność”, „z dziejów pojęcia materii”, „promieniotwórcza materia”, „pochwała życia pracowitego”, czy „logika, jej zadania i potrzeby w Polsce Ludowej”. Nie potrzeba było jednak mieć jakiś nadzwyczajnych kwalifikacji filozoficznych, aby się zorientować, że była to pozorna korespondencja i w gruncie rzeczy wypowiedzi te nie są ani w duchu, ani w treści marksistowskie; przykładowo: z ostatniej z nich jednoznacznie wynika, że nie ma jakiejś specjalnej „logiki marksistowskiej” lub – co na jedno wychodzi – logika jest jedna, zaś jeśli „logika polska posiada piękne i zaszczytne tradycje”, to są to głównie tradycje szkoły lwowsko-warszawskiej (por. tamże, s. 127 i n.). Ówczesni cenzorzy dobrze rozumieli, o co i o kogo tutaj chodzi. W efekcie w następnych latach trudno mu było cokolwiek opublikować – zwłaszcza w powszechnie dostępnych wydawnictwach.

Sytuacja ta zmieniła się radykalnie po 1956 roku. Jednak na liście publikacji Ajdukiewicza nie od razu pojawiły się całkowicie nowe i filozoficznie znaczące pozycje. Z zamieszczonego w wyborze jego pism z lat 1945-1963 spisu publikacji wynika, że raczej powracał myślą do dawnej problematyki i swoich dawnych mistrzów. Dopiero później okazało się, że pracował w tym czasie intensywnie nad „Logiką pragmatyczną”, dziełem pod wieloma względami wyjątkowym. Jest to podręcznik akademicki, ale podręcznik różniący się istotnie od wielu innych tego typu opracowań. Przede wszystkim nie jest on kompilacją powstałych w różnym czasie i w różnych miejscach cudzych poglądów, lecz wyłożeniem własnych, mających logiczną zwartość i swoją własną

filozofię, w tym filozofię logiki. Jego generalne przesłanie można przedstawić krótko: aby filozofia była żywa i aby mogła żyć w umysłach wykształconej części społeczeństwa, elementarne kwalifikacje logiczne muszą posiadać ci, którzy ją wykładają. Na pytanie: „co należy rozumieć przez elementarne kwalifikacje logiczne?” autor tego podręcznika odpowiada jednoznacznie – należy przez to rozumieć, że trzeba posiadać podstawową wiedzę z zakresu logiki języka, logiki formalnej oraz metodologii logicznej. Takie też są części składowe „Logiki pragmatycznej” (por. Ajdukiewicz, Warszawa 1965). Jasno z tego widać, że podręcznik ten jest ożywiony duchem szkoły lwowsko-warszawskiej.

Jest on również „ożywiany” duchem jeszcze starszej daty – chociaż Ajdukiewicz w żadnym miejscu nie mówi o nim *expressis verbis*, jak też jego „głos” może nie być tak wyraźnie słyszalny, zwłaszcza przez osoby nie posiadające historycznego przygotowania lub mające lekceważący stosunek do historycznych „staroci”. Jest to bowiem duch kartezyjanizmu – ten sam, który w XVII stuleciu „rozprawiał o metodzie” i głośno „medytował o pierwszej filozofii”. Na pytanie: „co on robi w logice pragmatycznej?” odpowiedź jest prosta – poszukuje związków, podobieństw i różnic pomiędzy logiką czystego myślenia oraz logiką praktycznego działania (grecki termin „*pragmatikos*” oznacza tyle, co „czyn, działanie”), komunikowaniem i rozumieniem komunikatów, znakiem i znaczeniem itd. itd.; a im dalej, tym oczywiście większa pewność i większa prawdziwość (a przecież o to głównie chodziło Descartesowi). Nie można, niestety, już tak prosto i jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie: skąd duch ten się wziął w tym nowatorskim i nowoczesnym podręczniku? Nie od rzeczy będzie jednak przypomnienie, że Ajdukiewicz tak dalece poczuwał się do duchowych związków z Descartesem, że przełożył (wraz ze swoją żoną Marią) z łaciny na język polski „Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami Uczonych Mężów i odpowiedziami autora”.

3.2. Przykład Józefa Marii Bocheńskiego (1902 – 1995). Zupełnie inaczej wyglądała droga życiowa dominikanina J.M. Bocheńskiego; chociaż początkowo wydawało się, że będzie współtworzył trzecie już pokolenie filozofów szkoły lwowsko-warszawskiej. Jak wszyscy przed-

stawiciele tej szkoły, interesował się logiką, i to w możliwie najbardziej ścisłym tego słowa znaczeniu. Podobnie też jak inni z tej szkoły, pozostawał pod silnym wpływem angielskiej filozofii analitycznej. Równocześnie był osobą głęboko wierzącą, ale wierzącą między innymi w to, że chrześcijaństwo może i powinno być racjonalne oraz może i powinno spełniać wymogi logicznej spójności i jasności. Stąd wśród swoich największych autorytetów wymieniał z jednej strony Bertranda Russella, z drugiej natomiast św. Tomasza z Akwinu. Wszystko to znaleźć można w jego opublikowanej w roku 1936 rozprawie pt. „Rola logistyki w filozofii chrześcijańskiej”.

Wybuch II wojny światowej wpłynął na zasadniczą zmianę jego życia i planów życiowych. Brał udział w kampanii wrześniowej 1939 roku, a później jako kapelan w II Korpusie Wojska Polskiego na Zachodzie stał się uczestnikiem bitwy pod Monte Cassino. Po zakończeniu wojny został profesorem filozofii współczesnej na Uniwersytecie we Fryburgu Szwajcarskim, gdzie wykładał do końca życia. Angażował się również w sprawy Kościoła rzymskokatolickiego, w tym w jego sytuację w Polsce (w roku 1953 utworzył w związku z nią Arcybiskupi Ośrodek Dokumentacyjny) oraz w sprawy polityczne (współpracował między innymi z Radiem Wolna Europa). Największą jednak jego pasją była filozofia i to filozofia żywa oraz zaangażowana w życie, w tym w bieżące sprawy. Na długiej liście jego publikacji znaleźć można – obok takich „logistycznych” dzieł jak „Logika formalna” (1956), czy „Logika religii” – rozprawy dotyczące tak aktualnych problemów naszych czasów, jak „Sowiecko-rosyjski materializm dialektyczny” (1950), „Ideologia komunistyczna” (1956), czy „Dogmatyczne zasady sowieckiej filozofii” (1963). Można na niej również znaleźć cały szereg innych rozpraw, szkiców, esejów i opracowań publicystycznych, pokazujących, jak żywą filozofię uprawiał ich autor oraz jak mocno zaangażowany był w bieżące życie. Ich skromny wybór zawiera opublikowany w Polsce w roku 1993 tomik pt. „Sens życia”; J.M. Bocheński pisze tam zarówno o tytułowym sensie, jak i autonomii uniwersytetu, filozofii analitycznej, filozofii przedsiębiorstwa, dialogu filozoficznym itd.

Jego generalne stanowisko filozoficzne pozostało niezmiennie przez tych wiele lat aktywności intelektualnej. Sam uznawał je za jednocześnie realistyczne i metafizyczne – realistyczne, bowiem biorące za punkt

wyjścia konkretne życie ludzkie, a metafizyczne, bowiem uznające, że filozofia powinna przekraczać granice zdrowego rozsądku oraz wkra-
czać w sferę głębokich uwarunkowań racjonalności. Z punktu widze-
nia tego stanowiska człowiek jest istotą myślącą, istotą, której myśle-
nie, w tym zwłaszcza myślenie filozoficzne, może i niejednokrotnie
zmienia bieg dziejów – chociaż nie zawsze zmienia go we właściwym
kierunku. Zdarza się, że spowodowane tym myśleniem zmiany okazują
się zgubne dla całego cywilizowanego świata. Przykładem tego była dla
niego filozofia Hegla, którą uznał za główną inspirację narodowego
socjalizmu i komunizmu. Stąd w swoich rozprawach surowej krytyce
podał nie tylko współczesne filozofie i ideologie totalitarne, ale także
ich dziewiętnastowiecznych ojców duchowych, w tym tych, którym
nawet w najgorszych snach nie mogło się przyśnić to, co mogli z ich
filozofią zrobić w XX wieku faszysty i komuniści.

Bardzo interesująca, a być może nawet zaskakująca – zwłaszcza dla
osób oczekujących totalnej krytyki marksizmu – jest jego ocena Mark-
sa i jego filozofii. Wydany niedawno w Polsce zbiór jego prac pt.
„Lewica, religia, sowietologia” (Warszawa 1996), otwiera rozprawa pt.
„Karol Marks w świetle współczesnej logiki”. Można się z niej między
innymi dowiedzieć, że historia filozofii marksistowskiej (nie mylić
z Marksowską, czyli filozofią samego Marksa) jest – poza wszystkim
innym – historią różnorodnych błędów i nieporozumień („dziecinnych
wprost nieporozumień”) w interpretowaniu poglądów tego w końcu
nietuzinkowego myśliciela (uprawiającego „pod względem formal-
nym tego samego rodzaju filozofię co filozofia Arystotelesa lub
Spinozy”). Już ów „niespójny i mętny zespół twierdzeń zwanych
filozofią Engelsa niewiele ma wspólnego z myślą Marksa”. A im dalej,
tym może nie jeszcze gorzej, ale i nie lepiej, bo pojawiają się jego liczni
„sukcesorzy” (na stronie 31 przywoływanej publikacji znajduje się ich
długa i zróżnicowana lista), którzy interpretując na różne sposoby ową
myśl tworzą „prawdziwe” i „prawdziwsze” marksizmy („marksizmów
jest prawie tyle, ilu jest marksistów”).

Nie oznacza to jednak, że jedynie sam Marks wiedział tak napraw-
dę, co mówi, a temu, co mówił nie można niczego istotnego zarzucić.
Nie wdając się tutaj w szczegóły przeprowadzonej przez J.M. Bocheń-
skiego głębokiej i wszechstronnej analizy filozofii K. Marksa można
stwierdzić, że najpoważniejszym z jej mankamentów jest pojawienie

się w niej fundamentalnego „pęknięcia” lub – mówiąc mniej metaforycznie – wewnętrznej sprzeczności. Wynika ona z próby połączenia postarystotelesowskiej „filozofii stałości” z heglowską „filozofią zmienności”. Ma oczywiście Marks i inne filozoficzne „grzechy” na sumieniu – takie np. jak absolutyzowanie swojej „prawdy” („wierzył mocno, że jego poglądy są ostatecznie i bezwzględnie prawdziwe”). Zaskakujące może być przy tym, że o J.M. Bocheński przynajmniej z niektórych z nich skłonny jest „rozgrzeszać” Marksa; np. „rozgrzeszeniem” dla jego absolutyzmu może być to, że „żył w okresie przedanalitycznym – nie znał więc i nie mógł znać tego co wiemy dzisiaj” (por. tamże, s. 23).

Nie ma natomiast i być nie może „rozgrzeszenia” dla tego, co zwykło się nazywać „marksizmem-leninizmem”, a co jest w gruncie rzeczy komunistyczną ideologią. I w swoim kolejnym z zawartych w tym zbiorze studiów podejmuje on jej szczegółową analizę, postępując zresztą jak typowy analityk ze szkoły lwowsko-warszawskiej. Tak więc analizuje kolejno:

a) „komunizm w szerszym znaczeniu” (jest określonym „ustrojem społecznym”),

b) „komunizm w węższym znaczeniu” (jest „ideałem społecznym Karola Marksa”),

c) „ideologię” (jest nazwą „systemów myślowych, w których każdorazowo jakaś grupa społeczna prorokuje sobie pewną wykładnię świata, historii...” itd.),

d) „treść komunistycznej ideologii” (wyróżnia w niej między innymi „jądro wiary składające się ze stosunkowo małej liczby twierdzeń sformułowanych w zwykłym języku i dlatego praktycznie dla każdego zrozumiałych”) itd.

W kolejnej części tego dobrze zestawionego zbioru zamieszczona została krytyka komunizmu. Wśród najpoważniejszych z postawionych mu przez J.M. Bocheńskiego zarzutów pojawia się zarzut prymitywnego uproszczenia („niewiarygodnego wprost uproszczenia”), „złożoności natury i ludzkich potrzeb”, filozofii („wyjaśnia wszystko w przyrodzie i w człowieku za pomocą paru prostych sloganów”) i metodologii, w kwestiach moralnych (dobre jest „wszystko co służy partii”) i w sposobie „stawiania na pomnikach”, a następnie strącania z nich („Stalin był za życia dobrotliwym ojcem, ukochanym przywódcą,

wzorem komunistycznej moralności; teraz stał się potworem, zbrodniarzem, kłamcą, człowiekiem głupim i nikczemnym"; tamże, s. 256). Wśród najpoważniejszych zarzutów znajduje się również zarzut programowego ateizmu i ateizacji życia społecznego – dla potwierdzenia tego przytacza zarówno wypowiedzi ojców duchowych owego ateizmu (takich jak L. Feuerbach, czy Lenin), jak i konkretne fakty antyreligijnej propagandy komunistycznej (w kolejnych punktach podaje przykłady: „antyreligijnych pism periodycznych i prasy”, „antyreligijnych szkół i muzeów”, „propagandy artystycznej” itd.), antyreligijnych akcji komunistycznych (takich jak „upaństwowienie szkół i zakaz nauczania religii”, „wywłaszczenie i presja podatkowa”, „aresztowania, procesy pokazowe, egzekucje” itd.). Wszystko to jest tak bliskie konkretnemu życiu, zwłaszcza życiu społeczeństw zważ. „żelaznej kurtyny”, że można się zastanawiać, czy jest to jeszcze filozofia, czy też już politycznie zaangażowana publicystyka.

Warto może na koniec prezentacji tego przykładu filozofii żywej (i zaangażowanej) przywołać jeszcze jedną rozprawę, a właściwie rozprawkę filozoficzną J.M. Bocheńskiego. Sam autor zatytułował ją: „Podręcznik mądrości tego świata”. Ale tak naprawdę nie jest to żaden podręcznik tylko zbiór maksym życiowych, nazwanych przez niego „zasadami”, podzielonych (i ponumerowanych z iście analityczną pedanterią) na zasady podstawowe (takie jak: „używaj życia”, „dbaj o to, abyś miał jak najwięcej przyjemności i jak najmniej przykrości”, czy „dbaj o to, aby twoje życie miało zawsze sens”) oraz zasady postępowania z innymi (takie jak: „uważaj twój stosunek do innych ludzi za nadzwyczaj ważny dla twojego życia”, „bądź ostrożny w stosunkach z innymi”, czy „myśl i czuj niezależnie od innych”). Całość dopełnia pewnego rodzaju „katechizm”, nazwany przez autora „spisem przykazań”; ale co to za „katechizm”, w którym ani razu nie mówi się o Bogu i życiu nadprzyrodzonym; wiele natomiast mówi się o życiu „tutaj i teraz” (por. Bocheński, Kraków 1992). Tym, co w nim uderza i skłania do refleksji, jest obecność ducha starożytnych mędrców; jest on w nich obecny tak dalece, że gdyby obok siebie zestawic „przykazania” Bocheńskiego i sentencje któregoś z tzw. siedmiu mędrców (por. Legowicz, Warszawa 1968, s. 49 i n.) niełatwo byłoby się zorientować, czyje są czyje – no bo niech spróbuje ktoś rozstrzygnąć, kto powiedział: „znaj odpowiednią chwilę” a kto: „używaj chwili”.

3.3. Przykład Leszka Kołakowskiego (ur. 1927). Przywoływany na koniec tego punktu rozważań przykład wzięty jest z jak najbardziej „współczesnej współczesności”, bo dotyczy filozofa jeszcze żyjącego, ciągle bardzo aktywnego i mającego w Polsce wielu czytelników, zwolenników i admiratorów. Zresztą ma ich niemal w całym cywilizowanym świecie, bowiem zarówno sam wykłada i pisze w tzw. światowych językach, jak i jego dzieła są na te języki przekładane. W tej sytuacji wypowiadając się o filozofii Leszka Kołakowskiego trzeba się liczyć z uczuciami oraz odczuciami innych i ważyć każde słowo – bo łatwo można spotkać się z zarzutem „szargania świętości” (kto wie, czy samo już powiedzenie tego nie jest jakimś „szargnięciem” nimi). Nie wydaje mi się jednak, aby ten prawdziwie światowego formatu filozof był przewrażliwiony na punkcie swojej osoby, a tym bardziej aby uważał się za świętego i oczekiwał podchodzenia do niego „na kolanach”. Tym bardziej że w jego biografii nie wszystko było znowuż takie „święte”. Ale zacznijmy od początku.

Początek jego filozoficznej drogi związany był ze studiami na Uniwersytecie Łódzkim. Studiował w czasach, do których dobrze pasuje powiedzenie, że były „górne, chmurne i durne”. Oddajmy zresztą głos w tej sprawie jemu samemu. W przemówieniu wygłoszonym w roku 1992 w związku z nadaniem mu przez wymieniony uniwersytet doktoratu honoris causa powiedział: „Zjechałem tutaj jako osiemnastolatek jesienią 1945 roku i w krótkim czasie zrobiłem trzy rzeczy: zdałem jako ekstern maturę, zapisałem się na uniwersytet i wstąpiłem do PPR, czyli partii komunistycznej” (por. Honoris causa, Łódź 1994). Były to oczywiście w Polsce czasy wielkich uniesień (po wyzwoleniu kraju z hitlerowskiej okupacji), wielkiej biedy (po wojennych zniszczeniach) oraz wielkich błędów politycznych (po pozostawieniu Polski przez zwycięskie mocarstwa zachodnie na łasce i niełasce wschodniego sąsiada).

Osobom w takim wieku, w jakim był wówczas Kołakowski, a przy tym tak wybitnie uzdolnionym i tak ambitnym, mogło się jednak wydawać, że wszystkie drogi stają przed nimi otworem. Oddajmy zresztą jeszcze raz głos jemu samemu. W przywoływanym już tutaj uroczystym wykładzie, któremu nadał wielce przewrotny, ale i wymowny tytuł „Diabeł kłamie również, kiedy mówi prawdę”, wśród swoich ówczesnych autorytetów wymienia między innymi takie nazwiska, jak

Tadeusz Kotarbiński („był to nauczyciel genialny”), Kazimierz Ajdukiewicz („prowadził znakomity, wedle mojej pamięci, kurs logiki matematycznej”), czy Sergiusz Hessen („uczył nas filozofii greckiej”). Obraz ten byłby jednak zbyt wyidealizowany, gdyby nie znalazły się w nim takie wyznania, jak to: „(...) gdy się ma lat dwadzieścia czy dwadzieścia jeden, często się jest wszechwiedzącym: ja też byłem wszechwiedzący, dopiero potem stopniowo i powoli głupiałem. Jako ów wszechwiedzący zmiażdżyłem teorie Poincarégo, suchej nitki na nim nie zostawiłem” (tamże, s. 17). Tyle tytułem autobiografii.

Wprawdzie nie wypada tak cenionemu filozofowi wytykać „grzechów młodości” lub sugerować, że jego obecna pamięć jest selektywna, niemniej zarówno wizerunek jego samego, jak też wizerunek jego filozofii sporo by straciły z życia, gdyby nie dodać, że owe rozstawanie się z „wszechwiedzą” i stopniowe „głupienie” bynajmniej nie przychodziło mu ani łatwo, ani szybko. Potwierdzeniem tego są między innymi wygłaszane przez niego na Uniwersytecie Warszawskim w roku akademickim 1954/55 „Wykłady o filozofii średniowiecznej” – mówił w nich np., że chrześcijaństwo ugruntowało „wizję świata do głębi irracjonalną i programowo wrogą wszelkim próbom naukowej interpretacji rzeczywistości”, że „ideologia chrześcijańska odwołuje się do nastrojów rezygnacji i bierności mas wobec warunków życiowych”, że „chrześcijaństwo nie stawiało przed swoimi wyznawcami żadnych celów poznawczych”, że Aureliusz Augustyn to spirytualista, który rozwijał swoją doktrynę „w walce z materializmem lewicy stoickiej oraz materialistycznymi tendencjami manicheizmu” i skonstruował „pierwszy rozbudowany system filozofii chrześcijańskiej, który boskimi racjami usprawiedliwiał niewolnictwo i wyzysk, krzewił pogardę dla życia i świata...” itd. itd. (por. Kołakowski, Warszawa 1956). Dajmy jednak już spokój dalszemu przytaczaniu szczegółów z tych i podobnych im „wykładów” Kołakowskiego – chociaż niektóre z nich mogą dzisiaj bawić swoją zamierzoną i niezamierzoną humorystką. Generalnie jednak raczej zasmucają marksistowskim „ogłupieniem” i ogłupiającą słuchaczy ideologizacją i indoktrynacją (jeśli jeszcze dzisiaj ktoś pamięta, co te określenia tak naprawdę znaczyły).

Bo też Kołakowski w swojej „wszechwiedzy” był autentycznie zaangażowanym marksistą, i to nie marksistą-aparatczykiem, który tak

naprawdę niewiele rozumie z tej filozofii i ideologii (nie jest to mu zresztą potrzebne, bowiem ma swoje „święte” prawdy w postaci sztandarowych sloganów), lecz marksistą czytającym dzieła Marksa i rozumiejącym je na swój sposób. Jakim był tak naprawdę marksistą trudno byłoby tutaj krótko i jednoznacznie odpowiedzieć – wypowiadał się bowiem w tamtym czasie często i na różne tematy. Niemniej Kołakowskiego z okresu, gdy już wyraźnie „ogłupiał” i z tego „ogłupienia” napisał między innymi „Główne nurty marksizmu”, przywoływany uprzednio J.M. Bocheński zaliczył do tzw. neomarksistów (por. Bocheński, Warszawa 1996, s. 33 i n.).

„Neo” czy nie „neo”, uprawiał on i uprawia nadal filozofię żywą i zaangażowaną w życie. Jako człowieka o różnorodnych i różnorodakich zainteresowaniach, interesowały go i interesują nadal różne formy i przejawy życia. Zwłaszcza jednak był i jest nieprzeciętnej miary intelektualistą, interesującym się różnymi przejawami życia duchowego. Rzecz jasna, różnie układały się jego zainteresowania w różnych okresach jego aktywności filozoficznej. Różne też były społeczno-polityczne możliwości ich realizacji. Nie chcę tutaj odbierać „chleba” jego biografom, niemniej trzeba powiedzieć przynajmniej tyle, że jemu – podobnie jak innym polskim intelektualistom – wiele do myślenia dał rok 1956 i to, co po nim nastąpiło; a nastąpiło po nim między innymi wielkie rozczarowanie skalą i głębokością dokonanych zmian społecznych, w tym zwłaszcza pozornością demokratyzacji życia. Dla takich osób jak Kołakowski – dobrze znających i rozumiejących kulturę zachodnią – to, co w tzw. krajach demokracji ludowej nazywano demokracją, było w gruncie rzeczy klasyczną plutokracją (władzą garstki nad ogółem). Dał sobie zatem spokój z polityką oraz marksistowską ideologią i zabrał się z właściwą sobie energią za tak od nich odległe czasowo i ideowo sprawy, jak filozofia i religia XVII wieku. W roku 1958 ukazało się jego obszerne i wnikliwe studium nad poglądami Spinozy, zatytułowane „Jednostka i nieskończoność”, w roku 1965 opublikowana została jego „Świadomość religijna i więź kościelna”, natomiast w roku 1967 „Kultura i fetysze”. To „pójście w historię” nie zdołało uchronić go przed zarzutem „rewizjonizmu” (co to dokładnie znaczy, zapewne nie wiedzieli nawet partyjni ideolodzy i propagandyści). W efekcie w roku 1968 został pozbawiony stanowiska profesorskiego w Uniwersytecie Warszawskim oraz w Instytucie Filo-

zofii i Socjologii PAN, oraz w praktyce zmuszony został do emigracji. Pracował kolejno w uniwersytetach w Montrealu, Berkeley, Yale i Chicago. Od 1970 roku jest profesorem Uniwersytetu Oksfordzkiego. Tyle tytułem biografii.

Jego wielkim rozrachunkiem z filozoficzną i nie tylko filozoficzną przeszłością są przywoływane tutaj już kilkakrotnie „Główne nurty marksizmu”, dzieło – jak napisał o nim J.M. Bocheński – „materialnie ogromne” („niemal 1500 stron bitego druku”); dodawał przy tym: „Kto spróbował, ten wie, jaka ogromna praca tkwi w tych stronach. Autor musiał, rzecz jasna, w ciągu wielu, bardzo wielu lat zajmować się przedmiotem – ale mimo to *chapeau bas* przed taką produkcją redakcyjną” (Bocheński, Warszawa, 1996, s. 31). Jednak komuś takiemu jak Kołakowski, który przeczytał ogromną liczbę Marksowskich i marksistowskich opracowań (w tym najprawdopodobniej jako jeden z nielicznych przestudiował gruntownie „materialnie” dużo większy „Kapitał” K. Marksa) oraz mógł na żywo obserwować tyle różnych stron marksizmu i tyle różnych „twarzy” marksistów, zapewne nie wydawało się ono ani zbyt duże, ani zbyt szczegółowe, ani też zbyt nudne, aby mógł je przeczytać cywilizowany Europejczyk. Bez popełnienia „błędów i wypaczeń” nie da się krótko opowiedzieć o tym wszystkim, co zawierają „Główne nurty marksizmu”. Stąd też nie podejmując nawet takiej próby powiem tylko tyle, że jest to szeroka retrospektywa marksizmu, wychodząca od lewicy heglowskiej i tzw. „młodego Marksa” oraz „młodego Engelsa”, następnie przechodząca poprzez „dojrzałych” klasyków marksizmu i mniej lub bardziej „dojrzałych i niedojrzałych” jego kontynuatorów, rewizjonistów, „poprawiaczy”, „udoskonalaczy” i „unowocześniaczy”, aby w końcu dojść do ukazania rozkładu marksizmu w całkiem współczesnych nam czasach. Zawarta w tym dziele jego ocena – jakkolwiek bardzo krytyczna – nie jest bynajmniej jednoznaczna. Tylko tytułem jej zilustrowania zacytuję kilka zdań z „Epilogu”. „Marksizm – pisze w nim Kołakowski – był największą fantazją naszego stulecia. Był marzeniem o społeczeństwie doskonałej jedności, w którym wszystkie aspiracje ludzkie zostaną spełnione i wszystkie wartości – pogodzone”, jednak „nikt rozsądny nie zaprzeczy temu, że tak zwany materializm historyczny był istotnym przyczynkiem do naszej historii intelektualnej i wzbogacił znacznie nasze myślenie o historii minionej”, mimo to

„z dziedzictwem intelektualnym Marksa stało się coś podobnego, co miało się stać następnie z dziedzictwem Freuda. Ortodoksi-wyznawcy istnieją nadal, ale ich płodność kulturalna jest znikoma...” (Kołakowski, Londyn 1988, s. 1206 i n.).

Zapewne, można autorowi tego dzieła postawić niejeden poważny zarzut – łącznie z tym, że nie chciał (bo trudno przypuszczać, aby nie potrafił) do końca wyzwolić się z owego młodzieńczego „ogłupienia”, czy też (mówiąc bardziej elegancko) zauroczenia marksizmem. Nie można jednak zarzucić mu, że nie uprawia w nim filozofii żywej i bliskiej autentycznemu życiu – niekiedy tak bliskiej, że mogącej do żywego ranić uczucia całkiem konkretnych osób; przecież jeszcze żyją marksiści, o których pisał, że realizowali na początku lat pięćdziesiątych marksistowską ofensywę przeciwko „burżuazyjnym” tradycjom w polskiej filozofii (takim właśnie, jak tradycja szkoły lwowsko-warszawskiej), „burżuazyjnym” profesorom (takim np. jak Ajdukiewicz) oraz „reakcyjnym” instytucjom (takim np. jak Katolicki Uniwersytet Lubelski). Że nie jest to tylko teoretyczna możliwość, niech świadczy rozprawa zatytułowana „Literat cywilizowanego świata” (podtytuł dopowiada resztę: „Leszek Kołakowski a kryzys myśli mieszczańskiej”) – jej autorzy tytułowemu „literatowi zachodniego świata” zarzucają popełnienie tak poważnych „grzechów”, jak filozoficzny prymitywizm, „partyjny pozytywizm”, czy „intelektualna degradacja” (por. Mejbaum, Żukrowska, Warszawa 1985).

Trudno byłoby również jednoznacznie ocenić pozostałą część emigracyjnego dorobku filozoficznego Kołakowskiego. Trudno byłoby zresztą ją nawet w pełni intelektualnie „ogarnąć”. Pisał bowiem i pisze nadal wiele. Można oczywiście generalnie stwierdzić, że jest ona różnorodna i różnoraka – taką ją zresztą widzi sam zainteresowany, o czym świadczy między innym pochwała różnorodności wygłoszona w przywoływanym już tutaj wykładzie z „Honoris causa” (por. tamże, s. 18 i n.). Można również stwierdzić, że ani nie ma wiele wspólnego z „diabolicznym” przedstawianiem chrześcijaństwa, ani też z jego przedstawianiem apologetycznym – bo jaki chrześcijański apologeta skłonny byłby postawić pytanie: „czy diabeł może być zbawiony?” oraz wygłosić cały szereg innych kazań, wprowadzających jeśli nie w ośłupienie, to przynajmniej w sporą konsternację chrześcijańskie sumienie (por. Kołakowski, Londyn 1984). Można w końcu też stwierdzić,

że dla takiego filozofa jak Leszek Kołakowski żaden problem nie jest zbyt duży, aby się z nim zmierzyć i żaden nie jest zbyt mały, aby warto było go podjąć.

Dobłą ilustracją ostatniego z tych stwierdzeń mogą być opublikowane w tym roku jego „Mini-wykłady o maxi-sprawach”; powstały one na bazie cyklu filozoficznych „pogawędek” wygłoszonych w telewizji w 1996 roku. Ich autor mówi w nich zarówno o tak fundamentalnych sprawach, jak cnota („kiedy cnoty giną, społeczność ludzka ginie...”), równość i nierówność („nierówność wobec prawa jest urądzieniem przeciwnym godności ludzkiej”) czy tolerancja („W pierwotnym sensie jestem tolerancyjny, jeśli nie prześladowuję, nie żądam prześladowań i nie zachowuję się agresywnie w stosunku do czegoś, czego wyraźnie nie lubię, nie aprobuję, co mnie razi lub budzi niechęć czy odrazę”), jak i o sprawach tak „banalnych” jak Koło Fortuny („ryzyko nas wabi, bardzo często mamy skłonność do tego, aby wyzywać los i zapuszczać się w nieznane”), czy nuda („Można by stwierdzić, że nic samo w sobie nie jest nudne, jako że ludzie różnią się pod tym względem w odbiorze rozmaitych kawałków świata, a ich poczucie nudy zależy od przypadku, zwłaszcza zaś od minionych doświadczeń”, por. Kołakowski, Kraków 1997). Adwersarze „literata cywilizowanego świata” mogliby zapewne powiedzieć, że wszystko to są banały, powiedziane w banalny sposób. Jednak ci, którzy nie czują się przez niego osobiście urażeni oraz nie żywią jakichś „klasowych” urazów i – co więcej – cenią sobie filozofię żywą, a przynajmniej zbliżoną do autentycznego życia, mogą powiedzieć, że jest to przecież samo życie, a przynajmniej coś, czym żyją nie tylko filozofowie, ale także całkiem przeciętni i zwyczajni ludzie. Nie bez znaczenia jest tutaj również i to, że „wykłady” te wygłoszone są takim językiem, że może je zrozumieć praktycznie każdy jako tako wykształcony słuchacz i czytelnik.

4. Kilka wniosków końcowych

Rzecz jasna, przez profesjonalnego filozofa kończenie w momencie, gdy dopiero zaczęło się mówić o żywych filozofach, może być odebrane jako pewien nietakt – bo przecież można na ten temat

powiedzieć i dużo więcej, i dużo ciekawiej, i w końcu „dotknąć” autentycznego życia i żywych ludzi, i to dotknąć ich „do żywego”. I w tym właśnie problem. Ale nie tylko w tym, bo profesjonalny filozof o filozofach i filozofii może mówić na dobrą sprawę bez końca i żaden moment nie jest dobry, aby mu przerwać. Mam nadzieję, że potraktowane to zostanie nie jako złośliwość, lecz jako niewinny żart. Zatem już całkiem na serio powiedzmy, że podane wyżej przykłady skłaniają przynajmniej do kilku generalnych wniosków.

Po pierwsze zatem można powiedzieć, że nie było, nie ma i najprawdopodobniej być nie może jednego sposobu uprawiania filozofii żywej lub przynajmniej bliskiej autentycznemu życiu. Wiele tutaj zależy od tego, kto mówi i do kogo mówi. To, co filozofującym logikom czy matematykom wydaje się żywe i pełne życia (wkładają w to przecież niejednokrotnie całą swoją pasję badawczą), osobom nie mającym ani logicznego, czy matematycznego przygotowania, ani też ochoty na to, aby takie kwalifikacje zdobyć, może wydawać się całkowicie martwe, a przynajmniej nie bardziej żywe niż powiedzenie typu: p implikuje q (bo co to za dziwne życie, które wyraża się w symbolach). Jednak ten styl filozofowania miał i ma nadal swoich „gorących” zwolenników, czego potwierdzeniem jest tutaj szkoła lwowsko-warszawska i jej późniejsi sukcesorzy. Z kolei filozofującym „literatom” – nie urażając nikogo (bo przecież w tym gronie znajdują się tej miary postacie, co Montaigne, Voltaire, czy Kołakowski) – żywe i pełne życia wydaje się to, co mówi o konkretnych sprawach i konkretnych ludziach, i to mówi w taki sposób, że jest zrozumiałe dla wielu. Dla zwolenników pierwszej z wymienionych tutaj filozoficznej opcji jest to oczywiście niegodne filozofa mętniactwo i mącenie ludziom w głowach; a ponieważ takich „mącicieli” w ostatnich czasach się namnożyło, sami siebie nie nazywają filozofami i wolą, żeby inni ich tak nie nazywali (jak to dowodzi przykład pewnego cenionego poznańskiego logika, z którym wymieniam ukłony na korytarzu w moim instytucie). Sam byłbym skłonny bronić racji raczej tych drugich niż pierwszych. Daleki jednak jestem od odmawiania prawa filozoficznego bytu komukolwiek.

W uprawianiu filozofii żywej wiele zależy również od miejsca i czasu filozofowania. To, co jest, a przynajmniej może być żywe w murach akademickich, niekoniecznie musi być takie poza nimi – przeko-

nał się o tym niejeden telewidz oraz radiosłuchacz, słuchając bardzo głębokich, bardzo mądrych i... nie bardzo zrozumiałych wypowiedzi filozofów z akademickimi tytułami. Podobnie też to, co było, a przynajmniej mogło być żywe w XVI czy XVII stuleciu, dzisiaj już może być i czasami jest „martwą” literą – bo zmieniają się ludzie (ich gusty i upodobania, pragnienia i oczekiwania itd.) oraz problemy, którymi żyją, zmienia się też język, w którym chcą i potrafią ze sobą rozmawiać. Rzecz nie tylko w tym, że dzisiaj już tak niewielu chce i potrafi mówić po łacinie, lecz także w tym, że z filozoficznego „piedestału” zepchnięte zostały również takie nowożytnie języki, jak francuski (był na owym „piedestale” w XVIII, a nawet jeszcze w XIX stuleciu). Choć trudno w to uwierzyć samym Francuzom, coraz mocniejszą pozycję zajmuje na nim język angielski, o którym co prawda oficjalnie mówi się, że jest tylko jednym z tzw. języków kongresowych, ale nikt nie spróbuje pojawić się na jakimś poważnym kongresie filozoficznym bez znajomości tego języka; ciekawy pod tym względem (i pouczający) może być organizowany w 1998 roku w Bostonie XX Światowy Kongres Filozoficzny – swoją wymowę ma zarówno miejsce jego zorganizowania, jak generalny temat (Filozofia w edukacji humanistycznej). Ale zdaje się, że znowuż wdałem się w szczegóły; a miało być ogólnie, podsumowująco i przede wszystkim krótko (na swoje usprawiedliwienie mogę jedynie powiedzieć, że jest to przecież samo życie filozoficzne).

Dodam zatem jeszcze tylko, że w uprawianiu filozofii żywej wiele – a być może nawet najwięcej – zależy mimo wszystko od samych filozofów – ich temperamentu i osobowości, zainteresowań i zdolności, zaangażowania w sprawę i gotowości do „poświęceń”, osobistej odwagi i skłonności do podjęcia ryzyka, że mówiąc z temperamentem, talentem, zaangażowaniem i zupełnie otwarcie o samym życiu, może nawet „dotknąć” się tego i owego, ale utraci się wiele z filozoficznej głębi, dostojności i mądrości. Niejeden z takich „ryzykantów” został „sponiewierany” przez nie chcące lub nie potrafiące go „właściwie” ocenić i docenić otoczenie – dobrze, jeśli skończyło się to na publicznym napiętnowaniu go i nazwaniu go „literatem” lub „publicystą”; zdarzało się bowiem, że niejeden z nich musiał szukać „świętego spokoju” poza granicami swojego kraju. Z krótkiej przecież listy wymienionych tutaj filozofów dotknęło to Descartesa, Voltaire’a,

Bocheńskiego i Kołakowskiego. Czy nie jest to zastanawiające i skłaniające do rewizji takiego uprawiania filozofii? Mam oczywiście nadzieję, że płynąca stąd nauka jakkolwiek nie powinna „pójść w las”, to jednak nie podpowie filozofom tak w gruncie rzeczy samobójczego dla nich samych i dla filozofii pomysłu, jakim jest oderwanie jej od konkretnego życia.

Sierpień 1997

POSTSCRIPTUM

Twierdzenie, że profesjonalny filozof uprawiając filozofię mówi i powinien mówić głównie o innych oraz o czym innym niż on sam, ma oczywiście za sobą pewne racje – bo filozofia powinna być obiektywna (a relacje o sobie są zawsze mniej lub bardziej subiektywne), uogólniająca (a relacje o sobie zawsze wymagają sporego uszczegółowienia) i wybiegająca myślą zarówno w odległą przeszłość, jak i przyszłość (a relacje o sobie zawsze w większym lub mniejszym stopniu trzymają się teraźniejszości). Trudno jednak owemu filozofowi odmówić prawa do powiedzenia, od czasu do czasu i na marginesie jego zasadniczych rozważań, o sobie samym oraz o jego najbliższym otoczeniu. Przyznając sobie takie prawo odwołam się do elementów własnej biografii. Rzecz oczywiście nie w tym, że chciałbym się ustawić w jednym szeregu z wielkimi światowej i polskiej filozofii, a nawet nie w tym, że uważam swój sposób uprawiania filozofii za przykład godny naśladowania przez kogokolwiek, lecz w tym, że elementy mojej biografii mogą rzucić dodatkowe światło na to, co już zostało powiedziane oraz to, co jest powiedziane w innych szkicach. I niech mi filozofowie wybaczą (jeśli potrafią) pewną śmiałość, otwartość i szczerość. Spróbuję jednak w tym wszystkim nie przesadzić (bo nie byłoby to ani potrzebne, ani zbyt rozważne).

Z całą pewnością w mniejszym stopniu niż Kołakowskiemu, przyszło mi doświadczyć Polski „górnej, chmurnej i durnej”. W momencie bowiem, w którym studiowałem na Uniwersytecie Poznańskim, wszystko wydawało się jakieś bardziej prozaiczne, jaśniejsze i rozumniejsze. Wystąpienia studenckie z marca 1968 roku zastały mnie zresz-

tą nie na studiach, lecz w klasie maturalnej i pamiętam z nich tylko tyle, że goniono po ulicach Szczecina, gdzie wówczas mieszkałem, studentów. Niewiele zresztą z tego wszystkiego rozumiałem, bo trudno było mi uwierzyć, że zdjęcie ze sceny jakiejś sztuki (nawet „Dziadów” Mickiewicza) to takie doniosłe dla Polski wydarzenie, żeby trzeba było wychodzić na ulicę. Do teatru oczywiście chodziłem i śledziłem życie kulturalne w Polsce, ale widziałem to wszystko głównie poprzez pryzmat czytanej wówczas przeze mnie namiętnie prorządowej „Kultury” i prorządowego „Życia Literackiego”; że tygodniki te były prorządowe zorientowałem się później, a jeszcze później zrozumiałem, co to tak naprawdę znaczy.

Studia, jak to studia. Przebiegały one, tak jak mogły i powinny przebiegać, w Uniwersytecie Poznańskim. Dzisiaj mogę z głębokim przekonaniem powiedzieć, że był to i jest bardzo porządny i solidny uniwersytet, oraz że mojego studenckiego czasu w nim nie zmarnowałem. Rzecz jasna, porządnie i solidnie się w nim napracowałem, ale przecież żyłem wówczas nie tylko pracą, lecz także udzielałem się tu i ówdzie – głównie w tzw. studenckim ruchu kulturalnym. Później dopiero (starając się o etat asystencki na uczelni) dowiedziałem się, że nie jest to w zasadzie ten ruch, na którym zależało najbardziej ówczesnym decydentom – bo „zapomniałem” się zapisać do Związku Młodzieży Socjalistycznej, a opinia tej organizacji była wtedy wymagana przy podejmowaniu pracy asystenckiej na uczelni; no i oczywiście nie mogłem takiej opinii otrzymać. Ale władze okazały się na tyle tolerancyjne, że zostałem zatrudniony w Uniwersytecie Poznańskim.

Miałem wtedy wiele szczęścia i byłem z tego powodu bardzo szczęśliwy – bo mogłem zawodowo robić to, co było moją autentyczną pasją i do czego czułem powołanie. A tak naprawdę to od trzeciego roku studiów pasjonowałem się filozofią i zajmowałem się nią „całkiem na serio i do końca”; myślę, że tylko osoby w tak młodym wieku, w jakim ja wówczas byłem, mogą w pełni zrozumieć, co to naprawdę znaczy. Nie była to co prawda wszechobecna wówczas, wszędzie celebrowana i wykładana w uniwersytetach (Uniwersytet Poznański nie był niestety pod tym względem wyjątkiem) filozofia marksistowska, ale nie bardzo wtedy rozumiałem, o co w tym wszystkim chodzi, a tym bardziej o co w niej samej chodzi, i zajmowałem się tak po prostu filozofią francuską XVII wieku, w szczególności „Myślami” Pascala. Na ten

temat napisałem zresztą najpierw pracę magisterską, a później doktorską. I tym razem miałem szczęście, bowiem trafiłem na ludzi, którzy mimo swojego marksistowskiego światopoglądu i marksistowskich uwarunkowań (a oznaczało to między innymi, że mieli obowiązek pełnienia roli kogoś w rodzaju „strażników świętego ognia” jedynie słusznej prawdy), okazali się osobami bardzo tolerancyjnymi i otwartymi na współpracę z tymi, którzy do światopoglądu nie wykazywali zainteresowania.

O tym braku zainteresowania wiedzieli oczywiście dobrze i nie był go w stanie przysłonić fakt zgłoszenia przeze mnie akcesu do PZPR, czyli Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Dzisiaj dobrze rozumiem, że nie był to zbyt mądry krok, niemniej wówczas traktowałem go jako w gruncie rzeczy krok niezbyt poważny – bo i samą tę partię traktowałem jako niezbyt poważną. Po swoich studiach historycznych byłem przynajmniej na tyle zorientowany, aby wiedzieć, że wiele rzeczy było w niej na niby – niby była Polska, ale zapewne nie mogłaby powstać bez wiedzy i woli wschodniego sąsiada oraz nie utrzymałaby się bez jego pomocy tak długo u władzy; niby była zjednoczona, a od początku ścierały się w niej w niej różne frakcje, niby była robotnicza, a niewiele mieli w niej do powiedzenia autentyczni robotnicy (bo przecież stojący na jej czele aparat partyjny trudno uznać za klasę robotniczą). Tylko jej władza nie była na niby i na niby nie było odbieranie lub przynajmniej istotne ograniczanie niejednego z przyśługujących obywatelom praw. Tego jednak właśnie nie rozumiałem. Łatwo się mi się dzisiaj wymądrzać, ale wówczas, gdy miałem dwadzieścia kilka lat i szukałem minimum zabezpieczenia dla spokojnej pracy, nie było to wszystko takie oczywiste. Nie chcę się usprawiedliwiać, niemniej muszę przyznać, że trochę zerkałem na ówczesne autorytety filozoficzne (niektóre zresztą szanuję do dzisiaj) i nie było dla mnie bez znaczenia, co robią filozofowie starsi i mądrzejsi ode mnie. Zresztą ze strony niejednego z nich spotkało mnie sporo życzliwości i pomocy.

Chciałbym tutaj powiedzieć tylko o dwóch takich osobach. Pierwszą z nich był prof. Stefan Kaczmarek, którego w czasach studenckich nazywaliśmy „Aniołem Kaczmarkiem” (bo napisał szereg rozpraw o Aniele Dowgirdzie), ale oczywiście w życiu zawodowym żadnym aniołem nie był (mam nadzieję, że Profesor zgodzi się z tą opinią). Miał jednak co najmniej jedną wielką zaletę – mimo swojego marksistows-

kiego światopoglądu, starał się nie przeszkadzać w pracy tym, którzy ani nie wykazywali się owym światopoglądem, ani też nie wykazywali zrozumienia dla jego doniosłości, zajmując się tak odległymi od niego sprawami, jak kwestia antynomii rozumu i wiary u Pascala (był to główny problem napisanej przeze mnie pod kierunkiem Profesora rozprawy doktorskiej). Dzisiaj myślę, że jego marksizm (podobnie zresztą jak wielu innych podobnych mu „marksistów”) był deklaracyjny. W gruncie rzeczy bowiem interesował się filozofią Kanta i tzw. kantystów (o których niejednokrotnie mówił, że „kantują”). Na tym się dobrze znał i dobrze to rozumiał. Zresztą na seminariach prezentował nam głównie „marksizm anegdotyczny”, np. opowiadając o prof. Adamie Schaffie i prowadzonym przez niego kursie w Instytucie Kształcenia Kadr Naukowych przy Komitecie Centralnym Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej. Do dzisiaj się zastanawiam, jak można było prowadzić tak „poważny” kurs, mając tak wesołych kursantów. W żadnym wypadku nie chciałbym przez to powiedzieć czegoś złego o Profesorze – bo nie mam prawa mówić źle o osobie, która mi wielokrotnie powtarzała, że stoi przede mną wielka akademicka przyszłość, oraz wielokrotnie wysuwała moją kandydaturę do różnego rodzaju akademickich wyróżnień; odnoszę wręcz wrażenie, że u Profesora stanowiło to pewnego rodzaju odruch bezwarunkowy. Ciągle zastanawiam się nad sensem jego życiowej dewizy, że „dobrze przeżył życie ten, kto się dobrze ukrył” (i dzisiaj jakby ją nieco lepiej rozumiałem). Z drugiej strony w cywilizowanym społeczeństwie nikt, kto nie popełnił poważnej zbrodni, nie powinien się ukrywać. Prawdą jest jednak, że tej mądrości nauczyło go życie w społeczeństwie „cywilizowanym” nie na sposób zachodni, lecz wschodni, a ściślej wschodnio-komunistyczny.

Równie ciepło wspominam prof. Jana Legowicza. Uchodził za jednego z czołowych marksistów tamtego okresu i cieszył się niewątpliwymi względami ówczesnych decydentów. Sam zresztą był członkiem wielu decydujących o życiu i karierze akademickiej gremiów. Trudno byłoby mi jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, jaki był faktycznie jego stosunek do marksizmu. Mogę natomiast jednoznacznie powiedzieć, jaki był jego stosunek do ludzi, w tym zwłaszcza do osób zdobywających dopiero swoje filozoficzne kwalifikacje i wspinających się (co było życiową koniecznością) po szczeblach kariery akademickiej.

Krótko mówiąc: była to daleko posunięta życzliwość i tolerancja – tak daleko posunięta, że narażało go to na lekceważenie ze strony innych decydentów; w środowisku filozoficznym krążyła taka opinia, że jeśli pośle się Profesorowi jakąś pracę do recenzji, to z całą pewnością będzie ona pozytywna (albo zwróci on ją bez słowa komentarza). Sam byłem wielokrotnie recenzowany przez Profesora i muszę niestety przyznać, że opinia ta w jakimś stopniu była uzasadniona; ale przecież nie było tak, że tolerował każdą „niedowarzoną” myśl. Poza tym był osobą o wielkiej prawości, wysokiej kulturze osobistej i takim szczególnym sposobie bycia, że nawet osoby niezbyt okrzeseane starały się w jego obecności zachowywać poprawnie. Z jego powiedzeń do dzisiaj pozostało mi w pamięci stwierdzenie, że „tylko ten nie popełnia błędów, kto nic nie robi”.

Mam oczywiście świadomość tego, że takie pozytywne mówienie o ówczesnych marksistach może dzisiaj brzmieć dwuznacznie. Nic na to jednak nie poradzę, że przynajmniej ze strony wymienionych tutaj osób nie doznałem niczego złego. Spotykałem się oczywiście z różnego rodzaju „afrontami” ze strony tzw. „prawdziwych marksistów”; np. ubiegając się o stanowisko tzw. samodzielnego pracownika naukowego, usłyszałem od ówczesnego sekretarza organizacji partyjnej w Instytucie Filozofii UAM, że „sumienie partyjne” nie pozwala mu pozytywnie zaopiniować wniosku w tej sprawie (bo jak może być samodzielnym pracownikiem naukowym ktoś, kto zajmuje się czymś tak „niepoważnym” jak filozofia kartezjańska), a trzeba dodać, że bez takiej opinii praktycznie nie można było wówczas awansować. Były to jednak osoby niezbyt wielkiego formatu (i jako ludzie, i jako filozofowie), z którymi zresztą późniejsze czasy obeszły się dosyć bezceremonialnie (nawet nie dlatego, że byli „prawdziwymi marksistami”, lecz całkiem zwyczajnie dlatego, że zabrakło im filozoficznych talentów i pracowitości). Był to zresztą epizod, nad którym nie warto się specjalnie rozwodzić.

Podobnie zresztą nie warto się specjalnie rozwodzić nad afrontami, które spotkały mnie ze strony osób, których światopogląd nie był marksistowski. O jednym jednak takim przypadku wspomnę, bowiem w sposób poważny zachwiał on moją wiarą w to, że w filozofii są rzeczy, które nie przystoją prawdziwemu filozofowi; a mimo wszystko myślę, że nie przystoi prawdziwemu filozofowi, aby kierował się zasadą: „kto

nie uprawia filozofii w taki sposób, jak ją uprawiam, ten nie ma racji bytu w filozofii". Dzisiaj myślę, że wprawdzie osoba ta miała nie-marksistowski światopogląd, niemniej jej sposób traktowania innych był marksistowski. Nie oznacza to, że z tej „wstrząsowej” edukacji nie wyciągnąłem dla siebie żadnych wniosków na przyszłość. Przede wszystkim doszedłem do wniosku, że muszę pracować inaczej, tj. mniej monotematycznie i nie trzymając się „kurczowo” jednego filozofa i jednej filozofii. Nie mogłem co prawda zdobyć się na zajęcie się filozofią marksistowską, chociaż muszę przyznać, że to i owo z jej ideologii do mnie przemawiało – np. przemawiał do mnie (nie wiedzieć dlaczego) jej etos „Pstrowskiego” i jego zawołanie: „kto urąbie więcej niż ja”; „przyczepił” się on do mnie niczym rzep psiego ogona i do dzisiaj jakoś nie mogę się od niego uwolnić. Mogłem natomiast rozszerzyć swój krąg zainteresowań na kolejne epoki nowożytne, kolejne nurty i kierunki filozoficzne, kolejnych filozofów itd. I oczywiście to zrobiłem, dbając przy tym, aby się nie stać ani filozoficznym „monogamistą”, ani „poligamistą”, ani „literatem zachodniego czy wschodniego świata” (mówiącym zbyt „gładkim” językiem), ani też tak zawiłym w swoich wywodach kartezjańczykiem, że być może sam Descartes miałby trudności ze zrozumieniem, o co mi w gruncie rzeczy chodzi, itd.

Wszystko to do momentu zaliczenia – co tutaj dużo ukrywać – uciążliwych i niosących ze sobą sporo zawodowego oraz życiowego ryzyka, kolejnych szczebli w akademickiej drabinie do faktycznej samodzielności. A tę daje dopiero uzyskanie profesorskiego tytułu. Daleki byłbym od twierdzenia, że tytuł ten czyni filozofa chociażby odrobinę mądrzejszym. Nie ulega jednak wątpliwości, że uwalnia go od ciągłej troski o to, co powiedzą o jego filozofii i jego sposobie jej uprawiania inni filozofowie oraz czyni go bardziej śmiałym, bardziej swobodnym, a także – jeśli tylko starcza mu talentów – bardziej literackim w wypowiedziach.

Chciałbym jeszcze parę zdań powiedzieć o wielkich polskiej filozofii. Przede wszystkim o Kazimierzu Ajdukiewiczu. Z oczywistych względów nie miałem możliwości go osobiście usłyszeć (w roku jego śmierci jeszcze mi się nie śniło, że będę filozofem). Pracowałem jednak w tych samych murach, w których on przez kilka lat pracował. Ponadto słyszałem wspomnienia takich jego poznańskich seminarzystów, jak

prof. Zygmunt Ziemiński – z jego relacji wynikało, że na seminariach tych panowała trudna do powtórzenia atmosfera kultu dla logiki i analitycznie uprawianej filozofii. Słyszałem również wykłady prof. Jerzego Giedymina, kontynuatora i propagatora konwencjonalizmu Ajdukiewicza – w wykładach tych nie tylko bronił owego konwencjonalizmu, ale także bronił racjonalności filozofii przed zagrażającym jej „anarchizmem” osób, które ani nie mają logicznego przygotowania, ani też nic sobie z tego braku nie robią.

Nie zetknąłem się również osobiście z Leszkiem Kołakowskim. Jednak już w bardzo wczesnym okresie swojego zajmowania się filozofią czytałem jego prace filozoficzne, zwłaszcza te dotyczące XVII wieku, a nawet próbowałem je cytować w swoich ówczesnych artykułach. W swoim dorobku posiadam dowód na specyficzny sposób rozumowania ówczesnej cenzury – mianowicie: pozwoliła ona zachować przywoływaną rozprawę tego filozofa, ale nie mogła dopuścić do tego, aby pojawiło się jego nazwisko; w efekcie wychodzi na to, że może być dzieło, ale nie może być autora. Muszę jednak przyznać, że wówczas nie byłem w stanie właściwie ocenić i docenić wielkości Kołakowskiego. Niewątpliwie, nie pomagały mi w tym niektóre z jego – co tutaj dużo ukrywać – jednostronnych ocen; takie np. jakie przedstawił w marksistowskich „Argumentach” na temat wartości myśli Pascala (por. Kołakowski, Warszawa 1962, s. 71 i n.). Przy moim ówczesnym entuzjazmie dla filozofii Pascala, jakoś nie trafiało mi do przekonania, że jest to filozofia banalna. Ale w gruncie rzeczy nad tym również nie warto się szerzej rozwodzić.

Wrzesień 1997

Bibliografia

- Ajdukiewicz K., Język i poznanie, Warszawa 1985, t. I i II.
Ajdukiewicz K., Logika pragmatyczna, Warszawa 1975.
Asmus W.F., Descartes, Warszawa 1960.
Bocheński J.M., Lewica, religia, sowietologia, Warszawa 1996.
Bocheński J.M., Podręcznik mądrości tego świata, Kraków 1994.
Bocheński J.M., Sens życia, Kraków 1993.
Descartes R., Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami Uczonych Mężów i odpowiedziami autora, Warszawa 1958, t. I i II.

- Descartes R., *Rozprawa o metodzie*, Warszawa 1970.
- Drozdowicz Z., *Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej*, Poznań 1991.
- Drozdowicz Z., *Kartezjusz a współczesność*, Poznań 1980.
- Drozdowicz Z., *Konwencjonalizm w nowożytnej filozofii francuskiej*, Poznań 1989.
- Gilson E., *Bóg i filozofia*, Warszawa 1961.
- Hazard P., *Myśl europejska w XVIII wieku*, Warszawa 1972.
- Honoris causa. Księga pamiątkowa ku czci Leszka Kołakowskiego, Łódź 1994.
- Kołakowski L., *Banał Pascala*, w: *Zeszyty Argumentów* nr 4, 1962.
- Kołakowski L., *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, Londyn 1988.
- Kołakowski L., *Wykłady o filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1956.
- Lanson G., Tuffrau P., *Historia literatury francuskiej w zarysie*, Warszawa 1971.
- Legowicz J., (red.), *Filozofia starożytna*, Warszawa 1968.
- Maistre J., *Oeuvres complètes*, Lyon 1884 – 1886, t. I i II.
- Mejbaum W., Żukrowska A., *Literat cywilizowanego świata*, Warszawa 1985.
- Montaigne M., *Próby*, Warszawa 1985, t. I – III.
- Renan E., *L'Avenir de la Science*, Paris 1849.
- Renan E., *Żywot Jezusa*, Warszawa 1904.
- Weiler M., *Pour connaitre la pensée de Renan*, Grenoble 1945.
- Voltaire, *Elementy filozofii Newtona*, Warszawa 1956.
- Voltaire, *Powiastrki filozoficzne*, Warszawa 1985.
- Voltaire, *Listy o Anglikach*, Warszawa 1953.

O ROZUMNYM EGOIZMIE I WYRACHOWANYM ALTRUIZMIE

1. Wprowadzenie

Jest kwestią bezdyskusyjną, że na przestrzeni wieków w kulturze nastąpiły zmiany, i to zmiany wielu z jej fundamentalnych elementów, a więc zmiany postaw, światopoglądów, norm moralnych, wzorów osobowych itd. Kontrowersje pojawiają się już jednak w momencie, gdy usiłujemy według owych zmian dokonywać generalizacji historycznych, np. dzieląc kulturę na poszczególne epoki, czy wyróżniając w tych epokach dominujące nurty, kierunki lub tendencje. Zwrócili zresztą na to uwagę już dosyć dawno historycy (por. Tatarkiewicz, Warszawa 1971, s. 96 i n.). Podkreślają oni, że podziały te mają w znacznej mierze charakter umowny, upraszczający zachodzące w niej procesy i pomijający cały szereg zjawisk, których żywotność przekraczała ramy wyróżnianych epok.

Bez wątpienia, owo uproszczenie czyni obraz kultury bardziej klarownym, sprowadzając występującą w niej różnorodność i różnorodność do pewnych wspólnych „mianowników”, pozwalając na poruszanie się w niej według wyznaczonych punktów orientacyjnych. Ważne jest oczywiście dla osób dokonujących refleksji nad historycznymi procesami przemian kulturowych dysponowanie takimi wspólnymi „mianownikami” czy punktami orientacyjnymi. Ważne jest jednak również, aby posiadały one świadomość, że nie stanowią one faktu empirycznego, lecz pewną konceptualizację wydedukowaną z rzeczy-

wistości historycznej. Takimi konceptualizacjami są nie tylko granice wyznaczające poszczególne epoki kulturowe, ale także pewne ogólne nurty, kierunki i tendencje wpisywane w ramy tych epok oraz przypisywane im cechy ogólne, typowe postawy, standardy moralne i wzory osobowe, takie np. wzory, jakie wyodrębnione zostały przez Bauman (por. Bauman, Warszawa 1994, s. 7 i n.).

Wartość tych i innych jeszcze konceptualizacji jest różna. Wprawdzie o żadnej z nich nie możemy powiedzieć, że oddaje ona w całej pełni dziejową rzeczywistość, ta bowiem jest z reguły zbyt zróżnicowana, aby mogła ją oddać w pełni jakakolwiek konceptualizacja, niemniej o jednych z nich możemy powiedzieć, że zdają się być bliższe rzeczywistości dziejowej niż inne. Nie oznacza to bynajmniej, że te drugie są mniej warte niż pierwsze. Ich wartość może wyrażać się zupełnie w czymś innym, np. w tym, że pozwalają lepiej orientować się w teraźniejszości lub też inspirują do zaniechania jednych działań i podjęcia innych itd.

Wyodrębnione przez Bauman wzory osobowe, tj. wzór spacerowicza, włóczęgi, turysty i gracza, zdają się mieć raczej ten drugi walor niż pierwszy. Bez wątpienia, zawierają one w sobie coś z rzeczywistości dziejowej; spacerowicze, włóczędzy, turyści i gracze pojawiali się we wszystkich epokach. Zdaniem autora tej konceptualizacji: „charakter ponowoczesny nadają im dwie okoliczności (1) fakt, że obecnie stały się normą zachowań w życiu codziennym – kiedyś ich rola była marginalna, (2) współwystępują naraz w życiu tych samych ludzi i w tych samych fragmentach życia, podczas gdy w czasach przed-ponowoczesnych ich obecność w życiu jednostek była dysjunktywna – były one przedmiotem wyboru; teraz nie wybiera się ich, ani też nie trzeba wybierać”. Zawiera się w tej konceptualizacji wiele ze współczesności, a także – jak sądzę – niemało z osobistych doświadczeń autora; wydaje się, że to rozpoznanie współczesności oraz doświadczenie związane jest głównie z takim specyficznym środowiskiem, jakie stanowi społeczność dużych miast. Widać wyraźnie, że w formułowaniu swojej konceptualizacji Bauman nastawiony jest przede wszystkim na wydobywanie tego, co różnicuje – po pierwsze kulturę nowoczesną i ponowoczesną, po drugie tę ostatnią.

Spójrzanie na kulturę z punktu widzenia określonego środowiska oraz przez pryzmat osobistych doświadczeń, a także hołdowanie ta-

kiemu a nie innemu nastawieniu badawczemu jest w moim przekonaniu nie tylko uprawnione, ale i konieczne; wymaganie, aby badacz wzniosł się ponad wszelkie partykularyzmy, byłoby równoznaczne z wymaganiem, aby stał się wszytkowidzącym Bogiem. Ważne jest oczywiście nie tylko to, aby istniała świadomość, że w roli takiej nikt ze zwykłych śmiertelników nie jest w stanie się znaleźć, ale także i to, aby istniała świadomość specyfiki prezentowanego punktu widzenia.

Powyższe wywody zmierzają nie tyle do sformułowania w gruncie rzeczy banalnej tezy, że możliwe są różne punkty widzenia na tę samą kulturę, co do stwierdzenia, że różnica w punktach widzenia nie musi prowadzić do całkowicie wykluczających się konceptualizacji. W dalszej części rozważań spróbuję przedstawić taką wizję europejskiej kultury umysłowej czasów nowożytnych i najnowszych, która przynajmniej w niektórych ze swoich istotnych części zdaje się być zbieżna z wizją nakreśloną przez Baumana.

Podobnie jak autor szkiców o moralności ponowoczesnej, jestem przekonany, że w wyróżnionym tutaj okresie w kulturze umysłowej dokonały się głębokie przeobrażenia. Jestem jednak równocześnie przekonany, że inaczej one przebiegały w Europie Zachodniej i Wschodniej, a także, iż inaczej przebiegały w poszczególnych krajach. Czasy nowożytne i najnowsze znamionuje wyodrębnianie się kultur narodowych nie tylko z ich specyfiką językową, ale także obyczajową, mentalnościową, aspiracyjną, a nawet światopoglądową. Zwrócił na to już dawno uwagę Voltaire w swoich „Listach o Anglikach”. Inaczej przebiegały one w krajach, w których dominował katolicyzm, inaczej natomiast w krajach, w których prymat uzyskał protestantyzm – na to z kolei zwrócił uwagę w swoim czasie Max Weber. Różnie przebiegały owe zmiany w społecznościach miejskich i wiejskich. Bez uwzględnienia tego zróżnicowania ogólność rozważań łatwo może narazić się na zarzut ogólnikowości.

Tezą ogólną w moich rozważaniach jest twierdzenie, że na przestrzeni od XVI do XVIII wieku, doszło do wykształcenia się i upowszechnienia wśród świeckiej elity umysłowej wzoru osobowego *rozumnego egoisty*, to znaczy takiego egoisty, który chce i potrafi współżyć i współdziałać z innymi, ale nie czyni tego z miłości, czy z zewnętrznego przymusu – jak człowiek czasów Średniowiecza – lecz z racjonalnego wyrachowania, z dodatniego bilansu strat i zysków. W przedstawieniu

tego procesu ograniczę się do kultury francuskiej, nie rozstrzygając tego, na ile jest on zbieżny z procesami przemian zachodzącymi w innych krajach, jakkolwiek jestem przekonany, że z wykształceniem się i upowszechnieniem tego wzoru osobowego mamy do czynienia w całej Europie Zachodniej; rzecz jasna, z pewnymi różnicami w szczegółach. Być może zresztą dałoby się obronić tezę, że w czasach ponowoczesnych następuje zacieranie się niektórych z występujących tutaj różnic.

Do wykształcenia się wzoru osobowego *rozumnego egoisty* w kulturze francuskiej doszło w trzech zasadniczych etapach. Pierwszy z nich przypada na XVI stulecie i związany jest z wylansowaniem roztropności oraz spokoju wewnętrznego jako rzeczywistych i istotnych wartości moralnych (cnót) – roztropność miała dawać możliwość obrony przed najpoważniejszymi zagrożeniami ze strony świata zewnętrznego (przyrodniczego i społecznego), zaś spokój wewnętrzny miał umożliwiać zachowanie dystansu wobec wszystkiego, co odbierane było jako obce. W XVII stuleciu *rozumny egoizm* wzbogacony został o intelektualizm (jako najwyższą z form rozumności); intelektualizm ten – poza wszystkim innym – dawał poczucie wyższości nad bezrozumnym lub mało rozumnym pospółstwem. W XVIII stuleciu zauważono, że jest to dosyć jednostronna rozumność oraz dosyć jednostronny egoizm i dokonano w nim szeregu istotnych korekt – zawarte zostały one między innymi w twierdzeniach: „nie tylko umysł, ale także zmysły”, „nie tylko kultura, ale także natura”, „nie tylko nauka, ale także sztuka i rzemiosło” itp. W ich następstwie *rozumny egoista* miał się stać lepiej przystosowany do własnego środowiska, bardziej skłonny do liczenia się z rozumnością i egoizmem innych, a w ostatecznym rachunku bardziej efektywny w swoich poczynaniach.

Wszystkie jego oczekiwania, nadzieje i postulaty swój dojrzały wyraz znalazły w „Deklaracji praw człowieka i obywatela” z 1789 roku. Szybko się jednak okazało, że jej wzniosłe postulaty mogą być wykorzystywane przez obywateli zarozumiałych, sfanatyzowanych lub po prostu ciemnych, do realizacji różnego rodzaju partykularyzmów jednostkowych i grupowych. Obywatele ci rozpętali „burzę” nazywaną Wielką Rewolucją Francuską, która zresztą stała się preludium do wojen prowadzonych niemal w całej Europie. Towarzyszący im ogromniszyszczeń i bestialstw zachwiał bardzo poważnie wiarą zarówno w rozumność człowieka czasów nowożytnych, jak i możliwość istnienia

u niego zdrowego egoizmu. W efekcie w pierwszych dziesięcioleciach XIX stulecia mamy do czynienia z próbą restauracji „starego świata”, z należącym do niego wzorem *dobrego chrześcijanina* – do jego podstawowych zasad należy między innymi zasada miłości bliźniego oraz bezinteresownego altruizmu. We Francji próba ta zakończyła się generalnym niepowodzeniem już w 1830 roku (tzw. Rewolucją Lipcową).

Po niej następuje we francuskiej kulturze umysłowej okres przejściowy między epoką nowożytną i współczesną lub – co w zasadzie na jedno wychodzi – nowoczesną i ponowoczesną (francuski termin *modern* oznacza zarówno nowożytność, jak nowoczesność). W okresie tym pojawiło się szereg konkurujących ze sobą wzorów osobowych. Rzecz jasna, nie wszystkie cieszyły się jednakowym uznaniem społecznym i nie wszystkie odcisnęły swoje znaczące piętno na kulturze francuskiej. Najbardziej znaczącym pozostawał nadal wzorzec *dobrego chrześcijanina* (cieszył się on sporym uznaniem społeczności wiejskiej, a także niektórych środowisk miejskich) oraz wzorzec *rozumnego egoisty* (popularny zwłaszcza wśród liberałów, stanowiących od połowy XIX stulecia jedną z najbardziej liczących się sił politycznych). Oba jednak zawierały szereg istotnych modyfikacji, pozwalających się im przystosować do zmieniającej się sytuacji społecznej oraz do swoich tradycyjnych opozycjonistów.

W efekcie w epoce ponowoczesnej doszło do wykształcenia się i upowszechnienia wzorca *rozumnego egoisty*, który jest lub przynajmniej stara się być *altruistą*, ale *altruistą* nowego typu, tj. *altruistą interesownym* – dla niego altruizm tradycyjny, czyli bezinteresowny, kojarzy się z jakąś głęboką irracjonalnością, a w konsekwencji z niemożliwością efektywnego życia i współżycia z innymi.

Współcześnie sytuacja jest w jakiejś mierze taka, jak ją przedstawia Bauman w swoich szkicach o moralności ponowoczesnej, tj. to, co w przeszłości występowało jako wykluczające się (np. altruizm i egoizm), teraz wzajemnie dopełnia się, brak jest dawnych jednoznaczności (np. między tym, co religijne i tym, co świeckie), dawnych „długich dystansów” (w rodzaju życia wiecznego, ale także związku małżeńskiego zawartego „raz na całe życie”, zawodu wykonywanego przez całe życie itp.). W efekcie można oczywiście odnieść wrażenie „fragmentacji, epizodyczności i wieloznaczności życia”, „rozpadu projektu

życiowego na kalejdoskop samoistnych epizodów, nie powiązanych ani przyczynowo, ani logicznie". Krótko mówiąc, można odnieść wrażenie, iż współczesna kultura stanowi jeden wielki chaos niezdolny do wygenerowania jakichś stałych regulatorów dla człowieka ponowoczesnego.

Jestem przekonany, że opisany w tych szkicach stan ponowoczesnej kultury oddaje jakby jej zewnętrzną warstwę. Wierzę, iż posiada ona także swoją warstwę wewnętrzną, lub też swoją powierzchnię i głębię, a także, iż w tej ostatniej występuje taki regulator życia, jakim jest wzorzec osobowy *rozumnego egoisty i wyrachowanego altruisty*. Sprawia on, że człowiek ponowoczesny mimo wszystko zachowuje się na swój sposób racjonalnie; mimo wszystko, to znaczy, mimo iż w jego życiu współwystępują elementy „spacerowiczostwa”, „włóczęgostwa”, „turystryki”, „gry”, a także „pracoholikostwa” i „nieróbstwa”, „aktorstwa” i „wiedzostwa”, „karierowiczostwa” i „zawodowstwa”, oraz szereg innych stanowiących swoistą „koniunkcję dysjunktywności”.

2. Rozumny egoizm czasów nowożytnych

W nowożytnej kulturze umysłowej Francji jest przynajmniej kilka takich dzieł, które można uznać za reprezentatywne dla wyrażenia owego egoizmu. Jednym z nich są „Próby” Michela Montaigne’a (1533-1592), dzieło wielkie już chociażby poprzez swoje różnorakie i długotrwałe oddziaływanie na umysłowość wykształconych Francuzów, w tym tych największych – jego wyraźne echa odnaleźć można w XVII stuleciu m.in. u Descartesa i Pascala, natomiast w XVIII stuleciu u zdecydowanej większości encyklopedystów.

W tej sytuacji zaskoczeniem może być skromność złożonej na wstępie „deklaracji programowej”, tj. stwierdzenie autora, że w dziele tym postanowił „siebie malować”, a dokładniej, opis jego zmiennej natury stanowi „materię tej książki” (por. Montaigne, Warszawa 1985, ks. I, s. 140). Wprawdzie w innym miejscu zauważał, iż „każdy człowiek nosi w sobie całkowitą postać ludzkiego stanu”, to jednak przez czytelnika przyzwyczajonego do dzieł, których autorzy z reguły przemawiali w imieniu człowieka w ogóle i poruszali sprawy „uniwersalne”, mogło to być odebrane jako poważne spłycenie refleksji; tym bardziej że w wielu partiach tego dzieła jego autor faktycznie mówi

o sprawach błahych i podkreśla, że tego, co mówi, nie należy brać jako jakichś prawd wiecznych, a nawet, że to, co mówi, stanowi „rejestr rozmaitych i zmiennych wypadków i wyobrażeń niestałych, wręcz sprzecznych”.

Dopiero przestudiowanie całych „Prób” i wniknięcie w ich wewnętrzną „logikę” pozwala się zorientować, że oświadczeń tych nie należy brać zbyt dosłownie, oraz że autor prezentuje dosyć głęboką filozofię. Jej credo zawarł on w stwierdzeniu: *Największą rzeczą na świecie to należeć do samego siebie.*

Jest to bez wątpienia deklaracja swoistego *egoizmu*. Z całości „Prób” wyłania się w miarę pełny wzorzec owego *egoizmu*. Posiada on kilka wzajemnie dopełniających się płaszczyzn.

Na płaszczyźnie przekonaniowej istotne jest w nim zalecenie: „niechaj mędrzec wewnątrz zwolni duszę od ucisku i dzierży ją wolną i zdatną do swobodnego sądzenia o rzeczach; wszelako na zewnątrz powinien we wszystkim przestrzegać zwyczajów i form przyjętych” (Ks. I, s. 235). Na płaszczyźnie obyczajowej istotne jest zalecenie demonstrowania na zewnątrz uległości wobec zastanych wierzeń, praw, autorytetów, ceremoniałów itd.; wewnątrz jednak przeciwstawiania się nakładanym przez nie „wędzidłom” („chyba że przymus i niewola są pożyteczne”). Z kolei na płaszczyźnie językowej istotne jest zalecenie, aby mówić to, co się mówi powszechnie, oraz mówić w taki sposób, jak się mówi powszechnie, a więc mówić wieloznacznie, w sposób wykrętny i pełen sprzeczności, z uprzywilejowaniem owych „być może”, „poniekąd”, „mniemam” itp. (chyba że okoliczności pozwalają na mówienie jasne i jednoznaczne). W podsumowaniu do tych i podobnych im zaleceń Montaigne stwierdzał: „kto ma, jak ja, za cel wygodę życia (rozumiem wygodę w rzeczach istotnych i zasadniczych), powinien unikać jak zarazy owej trudności i wybredności usposobienia. Pochwalałbym duszę, która by miała rozmaite piętra i umiałaby się rozciągać i kurczyć, która by czuła się dobrze tam, gdzie losy ją zawiodą...” (Ks. III, s. 68). Do tego oczywiście potrzebna jest roztropność, i to nie pierwsza lepsza roztropność, a nawet nie roztropność czerpana ze studiowania uczonych ksiąg, lecz roztropność wyrastająca z doświadczenia życiowego oraz ze znajomości swojego środowiska (społecznego i przyrodniczego).

W świetle nakreślonego tutaj wzorca osobowego człowiek powinien być oportunista, tj. powinien starać się przystosowywać do

istniejących sytuacji. Powinien być również utylitarystą, tj. powinien tak postępować, aby z każdej sytuacji wyciągnąć dla siebie możliwie największą korzyść – największą zaś z korzyści ma być poczucie bezpieczeństwa i spokój wewnętrzny. Powinien być także umiarkowanym konserwatystą – bowiem w jego interesie leży bronienie istniejących stosunków społecznych („nie ma w sprawach publicznych tak złego porządku, byleby był odwieczny i stały, któryby nie był wart więcej niż zmiany i wstrząsy”); umiarkowanym, bowiem w jego interesie leży bronienie ich tylko dopóty, dopóki przynoszą mu oczekiwane korzyści. Powinien też być hipokrytą, tj. powinien co innego mówić publicznie, co innego zaś myśleć na własny użytek. W hipokryzji tej powinien jednak również zachować pewne umiarkowanie i w sprzyjających okolicznościach – np. w gronie godnych zaufania osób – powinien szczerze powiedzieć, co myśli; jeśli ktoś z otoczenia zarzuci mu dwulicowość lub nieszczerłość, to powie bez ogródek, że „pospółstwu nic nie jest do naszego wewnętrznego mniemania”, zaś ujawnianie go w nieodpowiednim miejscu i czasie jest przejawem głupoty – nikomu bowiem nie przynosi korzyści. W ten sposób ujawni, że ma poczucie wyższości nad bezrozumnym lub mało rozumnym otoczeniem, a tym samym, że jest i powinien być elitarystą. Ów oportunizm, utylitaryzm, umiarkowany konserwatyzm, hipokryzja i elitaryzm nie są oczywiście traktowane przez Montaigne’a jako przywary, lecz jako cnoty człowieka roztropnego.

Dla pojawienia się tego wzorca osobowego można bez większego trudu znaleźć uzasadnienie historyczne. Wyrastał on niewątpliwie z głębokiego kryzysu wartości, który przeżywała cała szesnastowieczna Europa Zachodnia (w sferze życia religijnego wyrażała go reformacja), w tym szarpana wojnami religijnymi Francja. Nietrudno jest także znaleźć dla niego uzasadnienie psychologiczne. Wyrastał on niewątpliwie z głębokiego poczucia zagrożenia najbardziej podstawowych komponent ludzkiego życia (wiary, obyczajów, praw społecznych itd.) oraz samego życia (dom Montaigne’a dwukrotnie był łupiony przez grasujące bandy). Nietrudno jest również znaleźć dla niego uzasadnienie pragmatyczne. Czyż bowiem w sytuacji, gdy dewaloryzują się uznawane wartości, gdy nikt i nic nie potrafi zagwarantować ani stanu dotychczasowego posiadania, ani też godziwych warunków ekspansji, gdy dzień dzisiejszy jawi się jako wielkie pasmo zbrodni, fanatyzmu,

nietolerancji, a dzień jutrzejszy jako wielka niewiadoma, czyż w tej sytuacji nie jest najlepszym wyjściem trzymanie się możliwie najbardziej z boku dziejowej burzy – lub też – gdy już zmuszeni jesteśmy w niej uczestniczyć, niebrania tego wszystkiego dosłownie i na serio?

Ten wzór osobowy we wszystkich swoich istotnych punktach stanowił swoiste votum separatum wobec lansowanego przez Kościół katolicki wzorca *dobrego chrześcijanina* – podstawą bycia przez niego *dobrym* ma być oczywiście nie egoizm, lecz altruizm, a także miłość, bezkompromisowość, bezinteresowność, szczerłość, całkowite zaangażowanie w sprawę oraz kilka jeszcze innych cnót kardynalnych. Wprawdzie dzieło, w którym ów wzorzec został wyartykułowany, nie znalazło się na indeksie ksiąg zakazanych (być może kościelni cenzorzy nie potraktowali go zbyt serio), to na indeksie tym znalazły się dzieła uważnych czytelników „Prób” i uczniów Montaigne’a, takich chociażby jak P. Charron, wędrowny kaznodzieja, którego rozprawa „O mądrości” (*De la sagesse*) niewiele już ma wspólnego z mądrością chrześcijańską; wiele natomiast z mądrością rozumnego egoisty. Znalazły się na nim również dzieła, których autorzy podjęli ten sam wątek *rozumnego egoizmu*, wprowadzając jednak do tego wzorca szereg istotnych zmian.

Do tych ostatnich należały między innymi dzieła Descartesa (1596-1650), myśliciela, którego formuła *cogito ergo sum*, jeśli nawet nie stała się zawołaniem całej nowożytnej filozofii, to z całą pewnością jej nurtu racjonalistycznego. Zawarte w niej bowiem owe *ja myślę, ja jestem* (i dopóty jestem, dopóki myślę), jest zarówno manifestacją wiary w moc swojego jednostkowego rozumu, jak i wiary w to, iż na podstawie tego, co jest przyrodzone każdemu myślącemu człowiekowi może on się w pełni samorealizować. Dodać trzeba, że jego potrzeby i aspiracje wcale nie mają być małe, a już na pewno nie ma zadowalać go osiągnięcie takich wartości, jak spokój wewnętrzny i poczucie bezpieczeństwa; można nawet powiedzieć, iż z punktu widzenia wzorca osobowego przedstawionego przez Descartesa człowiek myślący musi się liczyć z tym, że nigdy nie osiągnie ani jednego, ani drugiego. Tym, co się w istocie dla niego liczy, jest osiągnięcie prawdy absolutnej. Po to właśnie, aby mógł ten cel zrealizować, musi być *egoistą* i to *egoistą rozumnym*. I właśnie tego, jak stać się *rozumnym egoistą*, Descartes stara się nauczyć czytelnika swoich rozpraw.

Okazuje się to sprawą niełatwą i wymagającą nie tylko przyrodzonych zdolności umysłu – zdolności, co do których Descartes był przekonany, że każdy je posiada, ale także umiejętności korzystania z nich, którą posiadają tylko nieliczni i którą zdobywa się stopniowo, wraz z dojrzewaniem umysłowym. Stąd proponował nie jeden, lecz dwa wzory osobowe *rozumnego egoizmu*.

Pierwszy z nich można nazwać *tymczasowym*. Sam Descartes nazywał go *moralnością tymczasową* (la morale provisoire) lub *moralnością oczekiwania* (la morale d'attente) – oczekiwania na dojrzałość umysłową, pozwalającą przyjąć i realizować wzór drugi; moralność tę porównywał on do zastępczego domu, w którym „dałoby się wygodnie zamieszkać w czasie, gdy tamten (właściwy) będzie budowany” (por. Descartes, 1970, s. 27 i n.). We wzorze tym wyraźnie widać wpływy Montaigne'a, z postulowanym przez niego oportunistycznym, utylitaryzmem, umiarkowanym konserwatyzmem i hipokryzją.

Przedstawiony został ów wzór przez Descartesa w „Rozprawie o metodzie”; dziełku, które już w swojej konwencji narracyjnej wykazuje wzorowanie się na „Próbach”. Jego autor bowiem również deklaruje zamiar przedstawienia tylko siebie, a dokładniej, „historię” czy też „opowieść” o swoim dochodzeniu do prawdy, w której „wśród przykładów, które można by naśladować, znajdzie się może również wiele innych, których słusznie będzie się nie trzymać” (Descartes, Warszawa 1970, s. 6). Nie jest tutaj nawet takie ważne to, że deklaracja ta tak do końca nie jest szczerą. Z wielu innych wypowiedzi tego myśliciela wynika bowiem, iż był przekonany, że wszystko to, co robił, robił w jedynie słuszny sposób i wszystko to, co osiągnął, osiągnąć było warto. Ważne jest natomiast to, że każdy powinien dążyć do prawdy i w dążeniu tym przede wszystkim myśleć o sobie, a dokładniej o doskonaleniu własnego umysłu „przez ustawiczne ćwiczenie go”, „o wykorzenieniu ze swego umysłu wszelkich fałszywych mniemań przyjmowanych dotychczas” itp. Sam miał właśnie w taki sposób postępować; dlatego opuścił Francję i zamieszkał w Holandii „wśród tłumu ludzi bardzo czynnych i dbałych raczej o swe własne interesy niż zaciekawionych cudzymi”.

Zalecenie, iż należy myśleć przede wszystkim o sobie nie jest oczywiście jakąś specyficzną zasadą kartezjańskiego *tymczasowego rozumnego egoizmu*; można ją wręcz uznać za zasadę wszelkiego egoizmu, w tym egoizmu bezrozumnego. Dla tego pierwszego najistotniejsze ma

być przestrzeganie czterech zaleceń. Pierwszym z nich jest „posłuszeństwo wobec praw i obyczajów swego kraju” oraz wobec panujących w nim wierzeń. Drugim – „kierowanie się we wszystkich sprawach mniemaniami najbardziej umiarkowanymi i najdalszymi od krańcowości, które są powszechnie przyjęte w postępowaniu najrozsądniejszych wśród tych, z którymi przychodzi współżyć”. Trzecim – „bycie w działaniu możliwie najbardziej zdecydowanym i stałym”, tj. trzymanie się raz obranego kierunku, i to trzymanie się go dopóty, dopóki nie osiągnie się miejsca, w którym będzie można czuć się lepiej niż w poprzednim. Czwartym – dostosowywanie swoich pragnień do istniejących możliwości, czyli „przewycięzanie raczej siebie aniżeli losu, oraz zmienianie raczej swoich życzeń aniżeli porządku świata”.

Osiągnięcie dojrzałości umysłowej ma być równoznaczne z dokonaniem rewizji wszystkich dotychczasowych przekonań oraz wszystkich dotychczasowych norm i zaleceń; dokonaniem tej rewizji w celu wyrugowania z umysłu wszystkiego tego, co chociażby w jakimś minimalnym stopniu jest niepewne, fałszywe, destruktywne poznawczo lub ograniczające efektywne poznanie i działanie. W następstwie tej rewizji odrzucony zostaje również *tymczasowy rozumny egoizm*. W jego miejsce przyjęty zostaje egoizm, który nazwać można *intelektualistycznym*; można go tak nazwać, bowiem główną jego podstawą jest intelekt, tj. przyrodzona każdemu medytującemu indywiduum zdolność poznawcza, mająca mu dawać poznanie bezwzględnie pewne i bezwzględnie prawdziwe.

W świetle tego nowego wzoru osobowego człowiek nie jest i nie powinien być oportunistą, utylitarystą, konserwatystą i hipokrytą; przeciwnie – jest i powinien być w poznaniu i poznawaniu rewolucyjnym idealistą, gotowym poświęcić dla osiągnięcia prawdy całe swoje życie, burząc przy okazji („aż do pierwszych podstaw”) wielki gmach nagromadzonych przez wieki ludzkich przesądów. Na pytanie: kto mu daje prawo do tego? odpowiada, że sam sobie je daje, bowiem bez niego nie mógłby realizować swojego człowieczeństwa, a ono zawierać się ma w jego racjonalnym myśleniu. Teraz oczywiście może już powiedzieć bez żadnych ogródek, że „nigdy jego zamierzenia nie sięgały poza starania o udoskonalenie własnych myśli i o budowanie na własnym gruncie” – może to powiedzieć, gdyż w realizacji swoich życiowych celów nie musi już liczyć na innych.

Dodać trzeba, że w świetle tego nowego wzoru osobowego człowiek jest i powinien być również ekstremistą, tj. powinien stawiać sobie i innym maksymalne wymagania – typu: tylko racjonalne myślenie, tylko dążenie do prawdy, tylko wiedza bezwzględnie pewna i bezwzględnie prawdziwa itp. Jest on także rygorystą, tj. uważa, iż należy trzymać się ściśle raz na zawsze wytyczonego szlaku racjonalnego myślenia. Każde odstępstwo od niego, a nawet każde zawahanie czy potknięcie, nosi w zarodku widmo katastrofy (znalezienia się na bezdrożach irracjonalizmu). Jest on też absolutystą, tj. nie chce (a być może już nawet nie potrafi) uznawać żadnych wartości pośrednich, żadnych mediacji i mediatorów, usiłujących godzić go ze światem nie przystającym do jego oczekiwań, wymagań i wobrażeń. Krótko mówiąc: w świetle tego wzorca człowiek ma prawo i obowiązek postawić ostrą alternatywę: *wszystko* albo *nic*.

Rzecz jasna, Descartes wierzył, że owo *wszystko* jest możliwe do osiągnięcia (w granicach mocy intelektu), i co nie mniej istotne – jemu samemu udało się w zasadzie to osiągnąć. Stąd między innymi jego uporczywa polemika z tzw. „Uczonymi mężami”, czyli autorami licznych zarzutów do „Medytacji”; określenie tzw. nie jest tutaj użyte przypadkowo, bowiem w świetle odpowiedzi Descartesa na te zarzuty, uczoność jego oponentów może się wydawać co najmniej wątpliwa.

Negatywna ocena ze strony Kościoła katolickiego stanowiska Descartesa oraz lansowanych przez niego poglądów jest w pełni zrozumiała. W świetle bowiem tej postawy i poglądów niejeden z atrybutów zostaje odebrany Bogu i przeniesiony na człowieka. Goldmann – charakteryzując Kartezjańskie stanowisko, zauważał, iż myśliciel ten „chciałby widzieć w Bogu autora wiecznych prawd, który stworzył świat i podtrzymuje go w istnieniu, a nawet skłonny jest mu przyznać teoretyczną możliwość czynienia sporadycznych cudów, byleby Bóg ten nie mieszał się do reguł jego zachowania, a zwłaszcza nie odważył się poddać w wątpliwość wartość jego rozumu, i to zarówno na płaszczyźnie jego zachowania praktycznego, jak i płaszczyźnie jego rozumienia świata zewnętrznego, przyrodniczego lub ludzkiego” (Goldmann, Paris 1959, s. 41).

Zrozumiała jest również negatywna ocena tej postawy i poglądów, w tym występujących na ich gruncie wzorów osobowych, ze strony naturalistów. Z ich bowiem punktu widzenia zbyt wiele odebrane

zostało naturze (przyrodzie) i przeniesione zostało na kulturę, a dokładniej, na wyrafinowaną intelektualnie kulturę racjonalnego myślenia – dodajmy: kulturę, która może być udziałem stosunkowo nielicznej grupy osób. W sytuacji, gdy owa elitarna kultura okazywała się być ślepa i głucha na zarzuty oponentów, pogłębiało to przekonanie, iż nie tą drogą powinien postępować człowiek myślący nowocześnie. I w XVIII stuleciu, które jest okresem zdecydowanego prymatu naturalistów, dokonano kolejnej korekty w postulowanych wzorcach osobowych.

Jest zresztą rzeczą niewątpliwą, że oświeceniowi naturaliści za zadanie najpilniejsze uznali nie tyle skorygowanie tego zbyt elitarnego i zbyt separującego się od swego naturalnego środowiska *egoizmu*, co wyrugowanie *egoizmu bezrozumnego*, zwłaszcza takiego, jaki dostrzegali w postępowaniu despotycznych władców, fanatycznego kleru oraz ciemnych mas społecznych. Stąd głównie przeciwko niemu kierowali ostrze swojej krytyki. Krytykę tę znaleźć można między innymi na kartach traktatu „O człowieku” Helvétiusa – wskazuje się tam, że to właśnie *bezrozumny egoizm* „każe człowiekowi aż do okrucieństwa wysoko cenić to u siebie, czego nie może znieść u innych”, „czynić innym to, co samemu nie mile”, „uważać się za ulepionego z lepszej gliny niż inni” itd. (Helvétius, Warszawa 1976). Znaleźć ją można także w rozprawie „O etokracji” Holbacha – mówi się tam o całych „nacjach obywateli ciemnych, zarozumiałych albo zepsutych, zwykłych uważać swoje nawet najbardziej szkodliwe zwyczaje za świętość, swoje przesady za pewne zasady, swoje fałszywe poglądy za niewzruszone prawidła, swoją niesprawiedliwość za niepodważalne prawa” (Holbach, Warszawa 1979).

Poza tą krytyką można w nich odnaleźć również próby nakreślenia zasad *rozumnego egoizmu*. Holbach, wyjaśniając tytułowe pojęcie *etokracji*, stwierdzał, że nie oznacza ono niczego innego niż „idee ustawodawstwa zgodnego z cnotą, które byłoby korzystne jednakowo dla panujących, narodów, rodzin i poszczególnych obywateli”, przy czym spośród wszystkich wymienionych przez niego cnót najwyższą i nie wymagającą dodatkowego uzasadnienia okazuje się rozumność – ona to głównie ma nakazywać ludowi powoływanie na swoich przywódców najmądrzejszych spośród siebie, zaś przywódcom „oświecać, kształcić i łagodnie wprowadzać na drogę rozumu” swoje ludy. Z kolei

Helvétius odpowiadając na pytanie: jakie są naturalne podstawy więzi międzyludzkich? wskazywał na „wrażliwość na ból i przyjemność zmysłową” – bez nich ludzie „nie wiedzieliby, co to jest własny interes, a nie znając go, nie łączyliby się w społeczeństwa i nie zawieraliby ze sobą umów. Nie uświadamiano by sobie na czym polega interes ogółu, nie byłoby więc czynów sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Helvétius, Warszawa 1959, s. 239).

Zdawano sobie oczywiście sprawę z tego, że nie wszyscy są, a nawet w stosunkowo krótkim czasie mogą znaleźć się na odpowiednio wysokim poziomie umysłowym, aby pojąć swój własny interes oraz – co się z tym pierwszym bezpośrednio wiąże – interes wspólnoty, której jest się członkiem. Nie robiono jednak z tego powodu tragedii, gdyż poza taką kardynalną cnotą mającą obowiązywać w owej wspólnocie, jaką jest rozumność, podstawą jej funkcjonowania ma być również zasada podziału ról społecznych lub też – co na to samo wychodzi – zasada „wzajemności świadczeń i usług”. Podziały te miały przebiegać na różnych poziomach oraz w różnych sferach życia i współżycia członków tej wspólnoty. Globalizując je „Deklaracja praw człowieka i obywatela” z roku 1789 redukuje je do trzech zasadniczych stron, tj. ludu francuskiego, jego ukonstytuowanego przedstawicielstwa w postaci Zgromadzenia Narodowego, oraz Istoty Najwyższej, utożsamianej z Rozumem Powszechnym (por. E. Faguet, Lwów, s. 5 i n.). Każdej ze stron wyznaczona zostaje ważna rola: ludowi francuskiemu wyrażenie swojej woli, Zgromadzeniu Narodowemu przełożenie jej na język rozumnych ustaw społecznych, natomiast Istocie Najwyższej – sprawowanie nad wolą ludu i poczynaniami jego przedstawicielstwa rozumnej kontroli. Celem wspólnym wszystkich stron ma być „utrzymanie przyrodzonych i nie ulegających przedawnieniu praw człowieka. Prawa te to: wolność, własność, bezpieczeństwo i opór przeciwko uciskowi”(art. II). Kolejne artykuły tej „Deklaracji” mówią zarówno o sposobie rozumienia tych praw, jak o sposobie ich egzekwowania. Nie pozostawiają one większych wątpliwości, że są to prawa *rozumnego egoizmu* oraz *rozumnego egoisty*.

Na pierwsze miejsce wysunięty w nich został problem wolności. Tak więc okazuje się, że egoiście temu „wolno czynić wszystko to, co tylko nie jest ze szkodą dla drugiego człowieka” (art. IV), tj. wolno mu rozwijać swoje zdolności, wykorzystywać owe zdolności do pomnażania

swoich dóbr, korzystać z owych dóbr dla zaspokojenia swoich potrzeb, żyć swoje przekonania (w art. X mówi się, że „nikt nie może być niepokojony z powodu swoich przekonań, nawet religijnych, byleby tylko ich objawianie nie zakłóciło ustawą zakreślonego porządku publicznego”), dalej, wolno mu wymieniać swoje myśli i poglądy z podobnymi mu osobami (w art. XI mówi się, że „wolno mu przemawiać, pisać i drukować swobodnie z zastrzeżeniem, że za nadużycie tej wolności odpowiadać będzie w wypadkach przewidzianych ustawą”). Wszystkie wymienione tutaj wolności zaliczył on do swoich wolności osobistych. Ponadto wyróżnił jeszcze swoje wolności polityczne, tj. wolności sprowadzające się do prawa kreowania wspólnot *rozumnych egoistów* – w „Deklaracji” nazywa się je „zrzeszeniami politycznymi”. Tak więc wolno mu: tworzyć swoje ustawy (w art. VI akcentuje się, że „ustawa jest wyrazem woli ogółu”), zabezpieczać swoje prawa (w art. XII wskazuje się, że „zabezpieczenie praw człowieka i obywatela stwarza potrzebę władzy publicznej”), powoływać swoje władze publiczne (w art. III mówi się, że „źródło wszelkiej władzy publicznej tkwi w narodzie”), rozliczać je z wypełniania powierzonych zadań (w art. XV zaznacza się, że „społeczeństwo ma prawo żądać od każdego urzędnika zdawania sprawy z jego czynności urzędowych”), a nawet wolno mu zrzekać się części swojego majątku (ale tylko wówczas „gdy potrzeba ogółu zgodnie z ustawą stwierdzona, niewątpliwie tego wymaga, a i to tylko pod warunkiem sprawiedliwego i uprzedniego odszkodowania”).

Czego mu natomiast nie wolno? Najogólniej rzecz ujmując, można powiedzieć, że nie wolno mu być bezrozumnym, i to jest zupełnie oczywiste w świetle „Deklaracji”. Co to ma oznaczać w praktyce, może jednak nie być już takie oczywiste. Dopowiedzmy zatem, że nie wolno mu: naruszać ustaw, które sam ustanowił („osobiście lub przez swoich przedstawicieli”), uchylać się od odpowiedzialności za swoje postępowanie, samowolnie wydawać ustaw (w art. VII mówi się, że „ktokolwiek będzie zabiegał o wydanie zarządzeń samowolnych, sam je wydawał, wykonywał lub ich wykonanie nakazywał, winien być karany”), sprawować funkcji publicznych nie dla pożytku ogółu, lecz wyłącznie dla osobistych korzyści, a nade wszystko nie wolno mu odmawiać innym tych praw, z których sam korzysta.

Ta ostatnia kwestia budziła zresztą najwięcej kontrowersji i nieporozumień. Wprawdzie już w pierwszym zdaniu art. I „Deklaracji” mówi

się, że „ludzie rodzą się i pozostają wolnymi i równymi co do praw”, co można rozumieć w duchu jakiegoś niczym nie ograniczonego egalitaryzmu. Jednak w drugim zdaniu tego samego artykułu dodaje się, że „podstawą różnic społecznych może być tylko wzgląd na pożytek społeczny”, co nie tylko można, ale i – w przekonaniu autorów tej „Deklaracji” – należy rozumieć w duchu pewnego elitaryzmu; rzecz jasna, ci mają stać wyżej w hierarchii społecznej, którzy są bardziej pożyteczni dla wspólnoty, której są członkami.

Wiele tutaj zależało od kryteriów oceny owej użyteczności. Wiele również zależało od społeczno-politycznych uwarunkowań skłaniających do zawężania lub rozszerzania formuł równościowych. Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że w żadnym z proponowanych ujęć oświecona wspólnota *rozumnych egoistów* nie miała być wspólnotą osób równych pod każdym istotnym względem; nawet jakobini, którzy w swojej „Deklaracji” z 1793 roku spośród podstawowych praw człowieka równość postawili na pierwszym miejscu, nie nadawali jej powszechnego charakteru. Dodać trzeba, że w następnym stuleciu liberałowie, po przejęciu władzy politycznej we Francji (stało się to po roku 1830), otwarcie mówili o równości tzw. *rozsądnego minimum* – na pytanie: co pod tym określeniem należy rozumieć? Guizot odpowiadał, że oznacza to tylko tyle, „aby wszystkie kariery były otwarte, aby wszędzie konkurencja była wolna, aby autorytety łączyły się wszędzie z wyższą koniecznością” (por. Guizot, Paris 1846, s. 150 i n.).

3. Wyrachowany altruizm czasów nowszych i najnowszych

Ciąg dramatycznych wydarzeń, który miał miejsce we Francji w okresie od 1789 do 1815 roku niewątpliwie wiele zmienił w świadomości liczących się kręgów jej społeczeństwa. Oddajmy zresztą w tej sprawie głos bystremu i wnikliwemu jego obserwatorowi Thiersowi – jego zdaniem ówczesna Francja „odczuwała potrzebę nieustannego uspokajania wszelkiej przesady. Jedną z rzeczy, którą należało jej powtarzać najczęściej było to, że nie pragnie na nowo powtarzać ani przewrotów, ani rewolucji, że nie pragnie ani powtarzać gwałtów roku 1793, ani nawet wszystkich teorii roku 89” (Thiers, Paris 1831, s. 10). Pragnęła natomiast znalezienia jakichś formuł kompromisowych i ciał

medialnych, godzących lub przynajmniej łagodzących istniejące w niej sprzeczności. Tak przynajmniej można sądzić na podstawie wydarzeń mających miejsce po 1830 roku, tj. od momentu, gdy sama mogła wybierać najbardziej odpowiednią dla siebie formę ustrojową państwa (wybrała monarchię konstytucyjną, która już w swojej nazwie wyraża fundamentalny kompromis między monarchą i konstytucją), najbardziej odpowiedni dla siebie system przedstawicielski (z dwuizbowym Zgromadzeniem Narodowym, suwerennym rządem i sądownictwem, w których przynajmniej początkowo zasiadali przedstawiciele wszystkich dawnych stanów; wraz z upływem czasu prymat zaczęli jednak wieść w nich przedstawiciele mieszczaństwa), najbardziej odpowiedni dla siebie system gospodarczy (okazał się nim kapitalizm wolnokonkurencyjny, łączący w sobie zasadę wolnej gry sił z zasadą opiekuńczej roli państwa), najbardziej odpowiedni dla siebie system szkolnictwa (początkowo był to system mieszany, w którym szkolnictwo kościelne udanie konkurowało ze szkolnictwem świeckim; jednak reforma przeprowadzona w latach osiemdziesiątych tamtego stulecia doprowadziła do wysunięcia na pierwsze miejsce tego drugiego) itd.

Ta powszechna potrzeba znalezienia rozwiązań kompromisowych i wartości medialnych nie ominęła oczywiście również sfery wzorów osobowych. Mamy tutaj zresztą do czynienia ze znacznym ich zróżnicowaniem – od niemal tradycjonalistycznych, takich np. jakie lansowali niektórzy z socjalistów utopijnych (por. Fourier i jego uczniowie), po niemal rewolucyjne (takie np. jakie lansowali niektórzy z pozytywistów (por. Comte i jego uczniowie). Pomędzy tymi skrajnościami sytuują się wzory osobowe lansowane przez ówczesnych liberałów.

Nie mieli oni zamiaru rezygnować ani z obrony rozumności, ani też z obrony egoizmu, bowiem byli przekonani, że rezygnacja taka nie przyniosłaby nikomu niczego dobrego; przeciwnie, musiałaby nieuchronnie doprowadzić do chaosu społecznego, a w konsekwencji do wybuchu kolejnej rewolucji. Mieli natomiast zamiar przekonać możliwie jak najszersze kręgi społeczne, że każdy zmuszony jest do wyrzeczeń, że wyrzeczenia stanowią miarę obywatelskiej postawy, że w końcu nie można czegoś zyskać, nie dając niczego w zamian. Inaczej mówiąc, chcąc pozostać *rozumnym egoistą* i współtworzyć wspólnotę *rozumnych egoistów* trzeba być jednocześnie w jakiejś mierze *altruistą*, tj. trzeba również myśleć o innych i coś robić dla innych.

Jak trudno było liberałom znaleźć rozsądny kompromis pomiędzy ich programowym *egoizmem* i przyjmowanym z konieczności *altruizmem*, świadczyć już może XVII art. „Deklaracji praw człowieka i obywatela” z 1789 roku, artykuł, w którym z jednej strony obywatel ma prawo „zrzec się części swojego majątku”, z drugiej strony może to tylko uczynić „pod warunkiem sprawiedliwego i uprzedniego odszkodowania” (wynika z tego, że nie tyle zrzeka się swego majątku, co dokonuje jego wymiany na inny). W początkach XIX stulecia Constant (1767-1830), krytycznie oceniając „wolność, jaką ofiarowano ludziom w końcu ubiegłego stulecia” („na wolność tę składała się raczej aktywna partycypacja w kolektywnej władzy, aniżeli spokojna przyjemność korzystania z niezależności osobistej”), podkreślał jednocześnie, iż potrzebne są instytucje, które będą uniemożliwiały przerodzenie się wolności jednostki lub grupy społecznej w samowolę (samowola „niszczy moralność, bo nie ma moralności bez poczucia bezpieczeństwa: nie ma subtelnych uczuć bez pewności, że obiekty tych uczuć pozostają bezpieczne, chronione własną niewinnością”). Dodawał jednak przy tym, że nie mogą to być instytucje, które „utrzymują równość, uniemożliwiają wzrost majątków, znoszą różnice, przeciwstawiają się wpływowi bogactwa, talentów, a nawet cnót. Otóż wszystkie te instytucje ograniczają wolność i podważają bezpieczeństwo jednostki” (por. Constant, Paris 1957, s. 1010 i n.). I bądź tu człowieku mądry i wiedz, co się może, a co się powinno, co jest konieczne, a co tylko możliwe itd.

Oddajmy sprawiedliwość Constantowi – uchodzącemu nie bez racji za czołowego ideologa liberalizmu w swoich czasach – i dopowiedzmy, że przynajmniej kilka kwestii pozostawało dla niego poza wszelką dyskusją. Tak więc nie ulegało dla niego wątpliwości, że „aby być szczęśliwymi, ludzie potrzebują tylko pozostawienia ich w całkowitej niezależności we wszystkim, co dotyczy ich zajęć, przedsięwzięć, sfery działania, kaprysów”. Nie ulegało jednak dla niego również wątpliwości, że żyjąc w społeczeństwie, zmuszeni są do wyrzeczenia się części swojej niezależności. Nie ma to jednak oznaczać, że w następstwie tego wyrzeczenia szczęście jednostki będzie mniejsze – bowiem „postępy cywilizacyjne, komercyjne nastawienie epoki, łączność pomiędzy narodami nieskończenie zwielokrotniły i zróżnicowały sposoby szczęścia jednostkowego”. W sumie więc bilans strat i zysków jest tutaj zdecydowanie dodatni.

Nie ulegało dla Constanta również wątpliwości, że do tego, aby ów bilans był dodatni, nie wystarczy, aby jednostka była oświecona (rozumna), lecz konieczne jest również pewne oświecenie zbiorowości, w której ona żyje – zbiorowość ta nazywana *narodem* powinna być na tyle oświecona, aby widzieć w wolności gwarancję realizacji zarówno celów jednostkowych, jak i wspólnotowych. Stąd oczywiście wynikał postulat oświecania nie tylko własnego umysłu, ale również upowszechniania owego oświecenia możliwie jak najdalej. Nie może zatem dziwić dbałość liberałów o szkolnictwo i ich walka z Kościołem o przejęcie nad nim kontroli. W walce tej powoływali się oczywiście nie tylko na interes grupy społecznej, której czuli się reprezentantem, lecz także na interes całego narodu lub też – co niejednokrotnie na jedno im wychodziło – całego *ludu*. Dodajmy tylko dla ścisłości, że na postawione wówczas liberałom pytanie: kto wchodzi w skład owego *ludu*? inny czołowy przedstawiciel liberalizmu Guizot (1787-1874) odpowiadał, że „adwokaci, notariusze, kapitaliści, właściciele manufaktur i kupcy” (i nikt więcej).

Tenże sam Guizot wyjaśniał i inne kwestie związane z lansowanym przez liberałów wzorcem *rozumnego egoisty i wyrachowanego altruisty*. Zresztą nie tylko je wyjaśniał, ale i starał się wprowadzić w życie społeczeństwa francuskiego – początkowo jako deputowany, później minister spraw wewnętrznych i szkolnictwa państwowego, a w końcu jako premier rządu (za panowania Ludwika Filipa).

Jako ideolog znany jest przede wszystkim z rzuconego społeczeństwu hasła: „bogaćcie się” – bogaćcie się, jeśli macie do tego wystarczające zdolności i chęci, bowiem w ten sposób można realizować zarówno swój własny interes, jak i interes społeczny. Do jego ideowego *credo* należało również hasło: „róbcie kariery” – róbcie kariery, bowiem we Francji Ludwika Filipa „dawne przywileje, wyłączności i dominacje arystokratyczne już nie istnieją; wszystkie kariery są otwarte dla wszystkich; obowiązkami są obciążeni wszyscy; wszyscy mają zagwarantowane te same wolności osobiste” (Guizot, Bruxelles 1846, s. CXXVI i n.). Dodawał jednak zaraz do tego, że w społeczeństwie zawsze istnieje i istnieć będzie jakaś arystokracja; dawniejsza swoje wyniesienie zawdzięczała „nieuczciwym prawom”, natomiast arystokracja współczesna (nazywana przez niego „mieszczańską”) zawdzięczać ma je „spontanicznej konsekwencji naturalnych różnic i swobod-

nego rozwoju człowieka i społeczeństwa". Tworzyć ją mają ci wszyscy, którzy powiększając własny majątek, dają pracę i możliwość powiększania majątku innym, czyli „kapitałści, właściciele manufaktur i kupcy". Tworzyć ją mają także ci wszyscy, którzy realizując własne ambicje wyniesienia możliwie jak najwyżej w hierarchii społecznej, „czynią wysiłki, aby zadowolić i połączyć rozmaite czynniki społeczne", „szukają klas i osób, w których dominuje zmysł porządku i zachowawczości; czują potrzebę, aby pozycje ustalone i wyniesione uznały własne wyniesienie", czyli sprawujący z rekomendacji społecznej swoje funkcje różnego szczebla politycy, a także różnego rodzaju prawnicy („adwokaci, notariusze" itd.). Czy trzeba dodawać, że w tym momencie Guizot myślał również o sobie i mówił o sobie?

Jako polityk znany był on przede wszystkim ze swojej zręczności w manewrowaniu między monarchią, do której przywiązana była nie tylko Francja z arystokratycznymi tytułami, ale także w znacznej mierze Francja chłopska oraz mieszczaństwem, które z dużą dozą nieufności podchodziło do wszystkiego, co trąciło *ancien régime*'m. Znany był również jako reformator szkolnictwa – za jego ministerialnej kadencji gruntowne przeobrażenie przeszły szkoły powszechne oraz w jakimś stopniu szkolnictwo wyższe (przeszło ono zresztą już dosyć głęboką reformę w okresie napoleońskim, i Guizot był właściwie już tylko jej kontynuatorem). Ogłoszona w roku 1833 tzw. „Ustawa Guizota" wychodzi z założenia, że ciemnota i niskie kwalifikacje zawodowe mas społecznych ujemnie wpływają na pracę w fabrykach i warsztatach, w związku z czym istnieje pilna potrzeba utworzenia przez gminy szkół, w których prawo nauczania będą mieli duchowni różnych wyznań oraz nauczyciele świeccy (choć generalną kontrolę nad nimi nadal pełnić miał kler). Jako premier (w latach 1840-1848) uczynił z urzędników państwowych, jak mówią historycy Duby i Mandrou – „święty batalion", oddany monarchii konstytucyjnej, oraz wskrzesił Gwardię Narodową, jako strażniczkę i obrończynię istniejącego ustroju – odegrała ona swoją niebagatelną rolę nie tylko w tłumieniu rewolucyjnych wystąpień 1848 roku (i wcześniejszych), ale także – co było być może nawet bardziej istotne – w zapewnieniu nowej arystokracji społecznej błęgiego poczucia bezpieczeństwa.

Wydarzenia 1848 roku były bez wątpienia dużym wstrząsem dla całego społeczeństwa francuskiego. Szczególnie jednak boleśnie ode-

brane zostały one przez takich ludzi jak Guizot. Oznaczały bowiem nie tylko kres ich karier politycznych, ale także dezaprobatę dla lansowanych przez nich ideałów. Krótko rzecz ujmując, można powiedzieć, że w ideałach tych zbyt dużo było *egoizmu* (jednostkowego i grupowego), zbyt mało natomiast *altruizmu*. Dobrze to zrozumiało następne pokolenie liberałów, które dokonało w tym zakresie istotnych korekt.

Do pokolenia tego należał m.in. Emil Faguet (1847-1915), znany głównie ze swojej głośnej i kontrowersyjnej rozprawy pt. „Kult niekompetencji” (1910-11); kontrowersyjnej, bowiem dokonał w niej radykalnej krytyki demokracji parlamentarnej (jej chroniczną wadą ma być to, że nie toleruje „jakiegokolwiek rodzaju sił indywidualnych czy zbiorowych, stojących poza państwem, poza rządem”), oraz nie mniej radykalnej krytyki systemu politycznego ówczesnej Francji – twierdził m.in., że stanowiska przedstawicielskie „zastrzeżone są w niej dla osób niekompetentnych i dla cudzoziemców” (por. Faguet, Lwów-Warszawa 1922, s. 61 i n.). Jest on również autorem programowej rozprawy pt. „Liberalizm”, w której przedstawił koncepcję nowego konsensusu pomiędzy *rozumnym egoizmem* i *wyrachowanym altruizmem*.

Rozprawa ta jest w znacznej mierze nie tyle polemiką z oponentami liberalizmu, co z jego wcześniejszymi postaciami, w tym z lansowanymi wcześniej na jego gruncie wzorami osobowymi. Swoje *credo* ideowe wyraża on w deklaracji wiary w „niezniszczalny pociąg człowieka do wyzwolenia się ze stanu despotcji i wywalczenia możliwie jak największej sumy wolności osobistych”. Dodaje jednak zaraz, że do istoty człowieka należy nie tylko ów „pociąg”, ale także to, iż jest „stworzeniem wchodzącym z przyrodzenia do społeczeństwa i żyjącym jedynie przez społeczeństwo; nie ma żadnego prawa osobowego, zanim nie od- da jakiejś usługi”. Stąd nie może być ani wyłącznie *egoistą*, ani wyłącznie *altruistą*, lecz musi być jednym i drugim równocześnie – rzecz jasna, we właściwej proporcji, którą z reguły trudno jest znaleźć i jeszcze trudniej obronić.

O „Deklaracjach praw człowieka i obywatela” (tej z 1789 roku i tej z roku 1793) mówi, że w gruncie rzeczy nie zawierały wskazania takiej proporcji i ocenia je jako dzieła wewnętrznie sprzeczne oraz „pogmatwane”, usiłujące godzić „wodę z ogniem”, tj. prawa jednostki z prawami ludu, zasadę wolności z zasadą równości („jeżeli równość jest prawem człowieka, a wszyscy ludzie są z przyrodzenia sobie równi,

unicestwicie to społeczeństwo, które samo unicestwiło owo prawo przyrody, gdzie panuje właśnie nierówność”), zasadę szerokich wolności osobistych jednostki z zasadą ograniczonych uprawnień rządu (ich autorzy pragnęli „by wolność osobista jednego człowieka była ograniczona tylko przez wolność osobistą innych ludzi, a rządowi nie przysługiwało w tym względzie żadne inne prawo, poza prawem przestrzegania wolności”), zasadę dobrej jednostki (zdolnej do kreowania samej siebie i swojego środowiska) z zasadą dobrego państwa, tj. takiego, które nie będzie tej pierwszej w czym przeszkadzało, lecz przeciwnie – we wszystkim pomagało (o tym ostatnim mówił on, że jest „złem, które ludzkość wynalazła, by zapobiec niebezpieczeństwom wynikającym z zamiłowania do walki między ludźmi”, ale „złem koniecznym, zasługującym na szacunek i wdzięczność z naszej strony”).

Z kolei oceniając liberałów XIX stulecia zarzucił im przede wszystkim to, że... doszli do władzy w państwie, że tworzyli lub współtworzyli rząd – o tym ostatnim mówi, że „jest rzeczą niemożliwą, by rząd, jakiegokolwiek zresztą barwy, nie wmawiał w siebie, że niesłychane niebezpieczeństwo tkwi w tym, że nie jest on absolutnie wszystkim w państwie”, by „nie wierzył w to, że jest nieomylny”, „nie uważał, że wszystko jest przeciw niemu, co jest poza nim”, by „nie uważał za państwo w państwie wszystkiego tego, co ma choćby odrobinę wolności i autonomii w obrębie państwa”. Krótko mówiąc: „rząd liberalny nie istnieje”, a liberałowie, którzy go tworzą lub współtworzą, sprzeniewierzają się swoim podstawowym ideałom i wartościom. W konsekwencji Francja tamtego stulecia nie była krajem liberalnym. Porównując ją ze Stanami Zjednoczonymi Ameryki Północnej, w których ma istnieć „bezwzględna wolność myśli, słowa i prasy”, a także niezawisłość sądownictwa i szkolnictwa, stwierdzał, że jest ona „całkowitym odwróceniem ideału amerykańskiego i praktyki amerykańskiej”.

Winę za ten stan rzeczy ponosić mają nie tylko znajdujący się u władzy liberałowie, a nawet nie tylko znajdujący się u władzy przedstawiciele innych orientacji politycznych, lecz wszyscy akceptujący go Francuzi, a dokładniej, „duch partyjniactwa”, któremu oni hołdują („Francuz jest przede wszystkim partyjnym, i to bardzo namiętnie partyjnym, i niczego bardziej nie pragnie na świecie, jak powodzenia swych własnych interesów, a potem triumfu swego stronnictwa oraz zgniecenia stronnictw przeciwnych”). To potępienie „ducha partyjniac-

stwa" jest bez wątpienia równoznaczne z potępieniem bezrozumnego egoizmu, bądź też – co na jedno wychodzi – krytyką nieumiejętności połączenia *egoizmu (jednostkowego i grupowego)* z *wyrachowanym altruizmem*, tj. takim, który pozwalałby przyjąć pewne wspólne cele i wartości społeczne; takim, który pozwalałby tolerować dzisiejszych przeciwników i nie wykluczał tego, że mogą stać się jutrzejszymi sojusznikami; takim w końcu, który pozwalałby się wznieść ponad zadawnione urazy i antypatie oraz dokonać chłodnego bilansu ewentualnych strat i zysków wynikających z tego *altruizmu*.

Trzeba dopowiedzieć, że Faguet przynajmniej deklaratywnie ów wzór osobowy *rozumnego egoizmu i wyrachowanego altruizmu* odnosił również do problemu wyznań religijnych, w tym do stosunków między państwem i Kościołem katolickim; krytykował nawet wcześniejsze rządy liberalne we Francji za ich antyklerykalizm (miał się on stać dla nich „pretekstem do opierania się, jak i innych rządów, na despotyzmie, i to bodaj czy nie dalej sięgającym”). Stąd przyznawał wprawdzie, że „przykro jest mu patrzeć jak chodzą po ulicach ludzie w czarnej i brązowej szacie”, niemniej jest to jedynie kwestią jego prywatnego odczucia, i należy uznać społeczną rację bytu Kościoła – pod warunkiem oczywiście, że nie miesza się do spraw państwa i jest społecznie użyteczny. Dodać jednak również trzeba, że w świetle tego *wyrachowanego altruizmu* nie tylko zostaje mocno zredukowana społeczna rola Kościoła (ma on posiadać taką mniej więcej pozycję, jak „prywatne towarzystwo kolei żelaznych”), ale także oczekuje się od niego głębokich wewnętrznych przeobrażeń (ma być „wolnym zrzeszeniem się obywateli, zbierających się wspólnie i stowarzyszonych w celu modlenia się do Boga, mówienia o sprawach duchowych, pobudzania się wzajemnego do dobrego, wspomagania ubogich” itp.).

Jest sprawą co najmniej dyskusyjną, czy Faguet w tym jakże istotnym punkcie zdołał się wznieść ponad „ducha partyjności” – tym bardziej że w jego „Liberalizmie” bez większego trudu można znaleźć szereg złośliwych uwag pod adresem różnych wyznań: np. o Kalwinie mówił, że „z przestępstw cywilnych robił grzech, a z grzechu przestępstwa cywilne”; o Kościele katolickim, że „z całą pewnością nie można go uważać za szkołę liberalizmu”; a tak w ogóle, to „niełatwo być Francuzom liberałami, skoro ich przez trzysta lat wychowywali i trenowali katolicy i protestanci”. Ta antyreligijność, czy przynajmniej

areligijność, zdaje się być chroniczną przypadłością znacznej części współczesnego liberalizmu francuskiego (i nie tylko francuskiego), i to mimo zmian, które następowały w nim i następują w XX stuleciu.

Współczesne społeczeństwo francuskie nie tworzy oczywiście kulturowego monolitu, chociaż w znacznej mierze straciły na ostrości dawne odrębności regionalne, a i niegdysiejszy prymat Paryża jako centrum życia umysłowego też już nie jest tak zdecydowany. Można jednak mówić o pewnych wspólnych cechach francuskiej klasy średniej. Jej przedstawiciel pozbył się już w zasadzie troski o ucywilizowanie całej ludzkości, a nawet troski o ucywilizowanie ludności w swoich byłych zamorskich terytoriach, z którymi wprawdzie rozstał się nie bez pewnego oporu (vide: wojna w Indochinach oraz w Algierii), ale nie robi z tego obecnie wielkiego problemu (metropolia miałaby z nimi dzisiaj więcej kłopotów niż korzyści); chociaż stare sentymenty imperialne skłaniają go do wykonania w tej mierze jakichś drobnych gestów.

Woli raczej mówić o Francji Francuzów, a czasami również o Francji dla Francuzów i tylko dla Francuzów (vide: *Le Pen*); chociaż stare sentymenty do tradycji kraju otwartego na wszystko i na wszystkich (mit czy rzeczywistość?) skłaniają go do niemówienia tego ze zbytnią ostentacją.

Bez wątpienia, mile łechcą jego próżność te tłumy turystów spacerujące latem po Paryżu („zachwyconych harmonią starych kamienic, lekkim powietrzem letnich wieczorów” – że przywołam tutaj opinię Duby’ego i Mandrou), czy też wylegujące się na plażach Lazurowego Wybrzeża – byleby tylko zechciały więcej kupować i nie były takie wybredne w hotelach i restauracjach, a także nie utrudniały pracy urzędnikom swoją nieznajomością języka francuskiego. Byłoby również dobrze, aby odwiedzały francuskie muzea, francuskie teatry, francuskie kina, francuskie galerie i wystawy. Mile łechcą jego próżność także te tłumy cudzoziemców uczęszczające do francuskich szkół wyższych; – byleby tylko nie chciały później zostać we Francji i konkurować z prawdziwymi Francuzami o stanowiska pracy. Jest on oczywiście z ducha liberałem, ale nie do tego stopnia, aby tolerować staroświecką zasadę wolnej konkurencji we wszystkim i w stosunku do wszystkich. Nie po to zresztą ma swój rząd, swój system prawny, czy swoje związki zawodowe, aby czuć się zagrożonym na rynku pracy przez cudzoziemców.

Francuz ten z reguły dba o swoje wykształcenie oraz wykształcenie swoich dzieci. Niekoniecznie musi to być od razu Sorbona, czy też jakaś inna prestiżowa uczelnia. Może to być jakiś prowincjonalny uniwersytet (trzeba pamiętać, że mianem prowincji określa on wszystko to, co znajduje się poza Paryżem), który nie tylko zadba o jego edukację, ale także będzie służył rozwojowi kultury regionalnej (ta ostatnia zdaje się ostatnio przeżywać we Francji swoisty renesans). Czasami podejmuje trud uzupełnienia swojego wykształcenia na innej uczelni – najlepiej takiej, w której mówi się po francusku (np. we francuskojęzycznej części Kanady). Nie to, żeby nie znał języków obcych (zwłaszcza angielskiego, którego się uczy od szkoły powszechnej), ale zawsze lepiej jest mieć do czynienia ze swoim językiem, i oczywiście tymi, którzy nim biegłe władają.

Francuz ten, przynajmniej w okresie młodzieńczym, lubi podróżować i włóczyć się po świecie. Powiedzenie, że czyni to wyłącznie z wyrachowania, czy też iż zawsze jest w tych podróżach i włóczęgach wyrachowany, byłoby niewątpliwie grubą przesadą. Niewielu zresztą młodych ludzi tak do końca wie, co ich skłania do przenoszenia się z miejsca na miejsce i znajdowania w tym przyjemności (być może, iż chodzi o samą tę przyjemność). Z wiekiem zaczyna jednak kalkulować: czy aby rozumieją tam i doceniają kulturę francuską? czy nie każą tam zapłacić drożej niż we Francji? a w końcu, ile warta jest sama ta przyjemność wobec tego, czego jest się pozbawionym podróżując i włócząc się po świecie? Bywa oczywiście i tak, że w tej kalkulacji górę bierze ciekawość świata. Bywa jednak również i tak, że na samą myśl podróżowania Francuz ten czuje się zmęczony i niczego tak bardzo nie pragnie, jak zajęcia się swoją pracą, swoim domem, swoją rodziną czy chociażby swoim hobby.

Nie jest raczej pracoholikiem, chociaż nierzadko lubi i potrafi pracować, a od czasu do czasu gotowy jest nawet robić więcej niż musi, – nie do tego jednak stopnia, aby rezygnować ze swojego *dejeuner*, *dîner* czy *rendez-vous*. Nie jest też raczej domatorem, chociaż lubi wygodnie mieszkać i potrafi gustownie urządzić swoje *logement*, a od czasu do czasu gotowy jest nawet zaprosić do niego swoich przyjaciół czy znajomych – byleby tylko nie wtykali nosa, gdzie nie trzeba i docenili gust gospodarza. Lubi życie rodzinne i potrafi o nie zadbać, a nawet od czasu do czasu gotowy jest w tej mierze do pewnych poświęceń – nie

do tego jednak stopnia, aby mieć na głowie dużo dzieci, bliższych i dalszych krewnych oraz nieatrakcyjną, zręczliwą i podejrzliwą *femme*. Posiada oczywiście swoje hobby – lubi sport (zwłaszcza gdy górą są „nasi”), gry towarzyskie (zwłaszcza gdy towarzystwo jest mieszane), dobrą kuchnię i wina (zwłaszcza gdy jest to kuchnia i wina francuskie) itd.

Rzecz jasna, nie jest to całkowicie bezstronny obraz Francuza klasy średniej. Ale tak właśnie go widzę, i to nie tylko przez pryzmat jego własnych wypowiedzi, ale także na podstawie moich osobistych kontaktów.

Październik 1994

POSTSCRIPTUM

Filozofia filozofią, a prawdziwe życie niejednokrotnie trudno jest dopasować do jej nawet najnowocześniejszych wzorów osobowych. Trudności te miewają nawet profesjonalni filozofowie. Przyznam, że przedstawiony wyżej *rozumny egoizm* i *wyrachowany altruizm* jest mi osobiście bliski. Jednak w praktycznym postępowaniu nie zawsze udaje mi się przestrzegać jego zasad. I to nie dlatego, żebym nie chciał, ale głównie dlatego, że zawsze znajdzie się jakieś „ale”, przynajmniej czasowo zawieszające obowiązywanie którejs z nich lub też dopuszczające ich stosowanie w ograniczonym stopniu. Rzecz jasna, w praktycznym życiu coś niecoś zależy od nas samych, ale przecież wiele również zależy od innych oraz od warunków, w których przychodzi nam realizować nasze mniej lub bardziej „wyrozumowane” idee. Różnie to oczywiście wygląda w różnym wieku, bo przynajmniej teoretycznie jest tak, że im jesteśmy starsi, tym więcej powinno zależeć od nas samych i tym bardziej nasze postępowanie powinno być rozumne. Coś z prawdy w tym jest.

Komuś, kto wprowadzie nie od razu urodził się filozofem i nie od razu potrafił myśleć filozoficznie, niemniej stosunkowo wcześniej zaczął poważnie myśleć o życiu, a sądzę, że do tego rodzaju osób mogą się zaliczyć, początkowo może się wydawać, że ludzie dzielą się nie na rozumnych i bezrozumnych egoistów, a tym bardziej nie z jednej strony na tych, którzy udanie łączą rozumny egoizm z wyrachowanym

altruizmem, z drugiej zaś na tych, którym nie bardzo to wychodzi, lecz całkiem po prostu na tych, którzy mu pomagają w realizacji jego życiowych planów oraz tych, którzy mu w tym przeszkadzają. Nie mówię tutaj o najbliższej rodzinie, bo ta na ogół stara się pomagać jak może, a bywają również takie matki, którym się ciągle wydaje, że ich dzieci – mimo że już dawno osiągnęły wiek dojrzały – same sobie nie poradzą i potrzebują ich pomocy. Bywa oczywiście i tak, że matczyną opiekę nad takim kandydatem na poważnego filozofa przejmują żony, a niekiedy nawet tak, że łączą się w tych wysiłkach matki i żony. Nie chciałbym tutaj, a być może nawet nie potrafiłbym otwarcie i szczerze mówić o sobie i swojej najbliższej rodzinie. Niech jedynym komentarem do tego będzie zadedykowanie tej książki mojej **Matce i Żonie**. Nie mam natomiast większych oporów, aby coś niecoś powiedzieć na temat swojej „górnej, chmurnej i durnej” młodości oraz bardziej przyziemnej, ale za to jaśniejszej i rozsądniejszej teraźniejszości.

Rzecz jasna, nie wszystko równie mocno utkwilo w mojej pamięci z okresu młodzieńczego. Pamiętam jednak dobrze zarówno tych, którzy okazali mi bezinteresowną (jak mi się wówczas wydawało i jak mi się w jakiejś mierze do dzisiaj wydaje) życzliwość, jak i tych, którzy okazali mi „bezinteresowną” nieżyczliwość. Nad tymi ostatnimi nie będę się specjalnie rozwodził. Chciałbym natomiast parę zdań powiedzieć o osobie, która pojawiła się w moim życiu w okresie szkoły średniej.

Był moim wychowawcą klasowym. Miał opinię człowieka impulsywnego i faktycznie był człowiekiem dosyć gwałtownym, rzucającym pod adresem uczniów różnego rodzaju „gromy”. Jego ulubioną metodą utrzymywania klasy „w gotowości bojowej” były tzw. „pięciominutówki” – 5-minutowe sprawdziany, które spadały na nas niczym przysłowiowy grom z jasnego nieba. Powiem otwarcie: bardzo się go obawiałem, ale też obawiała się go cała moja klasa; a muszę dodać, że była to w całości męska klasa. Nie wiedzieć jednak dlaczego, miał pewną „słabość” do mojej osoby – jeśli tak właśnie można nazwać tolerowanie u mnie takiego „wybryku” jakim był „szaleńczy” pomysł, aby po kilkuletniej edukacji w szkole technicznej, kontynuować naukę na uniwersyteckim kierunku humanistycznym. Zdecydowanie pomysł ten nie spodobał się dyrekcji szkoły i całkiem zwyczajnie odmówiła skierowania mnie na ten rodzaj studiów; a trzeba wiedzieć, że wówczas

bez takiego skierowania nie można było przystąpić do egzaminu wstępnego. Kiedy już straciłem wszelką nadzieję, zupełnie niespodziewanie mój los odmienił ów wychowawca klasowy. Powiem krótko (bo krótko trwała awantura między nim i dyrektorem szkoły): zgodę taką otrzymałem. Do dzisiaj nie wiem, czy był to przejaw jakiegoś rozumnego egoizmu i wyrachowanego altruizmu, czy też całkiem zwyczajnego bezinteresownego altruizmu. Nigdy bowiem później tej osoby już nie spotkałem i nie miałem okazji porozmawiania na ten temat, do czego w zasadniczym stopniu przyczynił się fakt, że wyjechałem do innego miasta.

Teraz parę zdań o pewnej przyjaźni. W okresie swoich studiów zaprzyjaźniłem się z osobą, która wykazywała – podobnie jak ja – wiele entuzjazmu do filozofii. Wielokrotnie rozmawialiśmy na różne filozoficzne tematy i wielokrotnie przekonywałem się, że osoba ta niestety niewiele na ten temat czyta i niewiele ma własnych przemyśleń. Jednak jakoś to mnie do niej nie zrażało i „dyskutowaliśmy” zawzięcie przez wiele jeszcze lat po studiach, bowiem udało jej się otrzymać pracę na uczelni. Później co prawda została jej pozbawiona (bowiem nie wystarczyło „dyskutować”, ale trzeba było jeszcze napisać w określonym czasie rozprawę doktorską), ale cośmy się „nadyskutowali”, tośmy się „nadyskutowali”. Do dzisiaj jednak mam bardzo poważne wątpliwości, czy zachowałem się w tym wypadku jak rozumny egoista i wyrachowany altruista, czy też jak całkiem zwyczajny egoista i altruista, tj. taki, który „dyskutując” przeważnie kiwa lub kręci głową ze „zrozumieniem” i mówi „tak” lub „nie”, w zależności od tego, czego jego partner oczekuje. Być może należało bardziej uważnie wsłuchać się w to, co mój ówczesny przyjaciel mówił i znacznie poważniej potraktować jego słowa oraz jego samego, i powiedzieć mu, że mówi bez sensu, wówczas gdy mówił bez sensu, że postępuje nierozsądnie, wówczas gdy w sposób oczywisty postępował nierozsądnie (zaniedbując taki obowiązek, jakim jest na uczelni praca naukowa) itd. (a dalej oczywiście trzeba byłoby mówić równie „brutalnie”). Z drugiej strony, kto tak naprawdę do końca wie, co w filozofii ma, a co nie ma sensu? jaki sposób dochodzenia do jej mądrości jest najlepszy? co dla kogo jest najlepsze, a przynajmniej bardziej odpowiadające uzdolnieniom, zainteresowaniom i upodobaniom życiowym? Wątpliwości tych oczywiście jest znacznie więcej. Faktem jednak pozostaje, że przyjaźń ta się skończyła.

I jeszcze o swoich najbliższych współpracownikach. Zespół, którym kieruję składa się w całości z osób, które związały się ze mną „na dobre i złe” tuż po swoich studiach na kierunku filozofii. Uzyskanie etatów na uczelni, a później stopni naukowych, zawdzięczają przede wszystkim samym sobie – swoim filozoficznym uzdolnieniom oraz swojej pracowitości. Myślę jednak, że same by się bardzo zdziwiły, gdyby ktoś powiedział, że nie mam w tym żadnego udziału. Dzisiaj – patrząc z perspektywy tych kilku lat współpracy – mam poważne wątpliwości, czy ów udział był i jest taki, jaki być powinien. Z całą pewnością nie jest taki, jak moich naukowych opiekunów i promotorów – bo tak naprawdę nikt nie prowadził mnie „za rękę” (dzisiaj myślę nawet, że trudno byłoby mnie w ten sposób prowadzić), nikt nie ponaglał mnie do pracy (bo bynajmniej nie od dzisiaj myślę, że praca filozofa to nie tylko zawód, ale i przyjemność) i nikt aż tak nie zabiegał o to, abym mógł publikować wyniki tej pracy (bez komentarza). W sposobie sprawowania przeze mnie opieki naukowej nad młodszymi współpracownikami poważny psycholog odnalazłby zapewne jakąś nie do końca uświadomianą próbę naprawienia „starych błędów”. Jednak tak naprawdę nic dwa razy się nie zdarza i nie powtarza, a i ludzie w gruncie rzeczy dosyć istotnie różnią się od siebie. Powiem zatem krótko: mam wątpliwości, czy moja naukowa opiekuńczość nie przerodziła się w „nadopiekuńczość” i czy tak naprawdę wyświadczam – tym jeszcze młodym filozofom – dobrą przysługę „podpowiadając” im, co i jak powinni pisać oraz kiedy i jak powinni pracować, a także kierując do druku rozprawy filozoficzne, które z całą pewnością mogłyby być lepsze, gdyby nad nimi dłużej i uważniej popracowali (bo ich na to niewątpliwie stać). Jest w tym, rzecz jasna, zarówno pewna doza egoizmu (bo np. łatwiej mi w tych rozprawach samemu coś poprawić, niż dać ich autorom czas na „poprawę”), jak i pewna doza altruizmu (bo autentycznie życzę im zawodowego sukcesu). Czy jednak jest to na pewno rozumny egoizm i wyrachowany altruizm? Przecież tak czy inaczej, w pewnym momencie będą musieli się usamodzielnąć, a oznacza to między innymi, że uwolnieni zostaną – na dobre i złe – od „nadopiekuńczego” opiekuna i może się okazać, że na dobre wyszłaby im raczej szkoła „zimnego” niż „cieplarnianego” wychowania.

I tak już zupełnie poza tymi zwierzeniami. Czy rozumny egoizm i wyrachowany altruizm powinien polegać na mówieniu ludziom

otwarcie, żeby „nie upiększali zewnętrznego wyglądu pozorów”, żeby „raczej wiele się uczyli, niż byli nieukami”, a „swoją mową nie budzili nienawiści u ludzi związanych wspólną wiarą”. Nie są to oczywiście moje mądrości, lecz mądrości starożytnych mędrców; ale to akurat nie ma tutaj wiele do rzeczy.

Sierpień 1997

Bibliografia

- Bauman Z., Dwa szkice o moralności ponowoczesnej, Poznań 1994.
Constant B., Oeuvres, Paris 1957.
Descartes R., Medytacje o pierwszej filozofii, Warszawa 1958.
Descartes R., Rozprawa o metodzie, Warszawa 1970.
Duby G., Mandrou R., Historia kultury francuskiej, Warszawa 1967.
Faguet E., Kult niekompetencji, Lwów-Warszawa 1922.
Faguet E., Liberalizm, Lwów (b.r.w.).
Goldmann L., Le Dieu caché, Paris 1959.
Guizot F., Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'état actuel de la France, Bruxelles 1846.
Guizot F., Histoire parlementaire de France, Paris 1863.
Helvétius C.A., O człowieku, jego zdolnościach umysłowych i wychowaniu, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976.
Holbach P.T., Etokracja czyli rząd oparty na moralności, Warszawa 1979.
Lanson G., Tuffrau P., Historia literatury francuskiej w zarysie, Warszawa 1971.
Montaigne M., Próby, Warszawa 1985.
Tatarkiewicz W., Droga do filozofii, Warszawa 1971.
Thiers A., La Monarchie de 1830, Paris 1831.

LIBERALIZM – MITOLOGIA, IDEOLOGIA I KONIECZNOŚĆ DZIEJOWA

1. Kilka uwag wstępnych

Historia liberalizmu jest – poza wszystkim innym – historią kontrowersji wokół tego, czym był, jest i może być liberalizm. Niejasności w tej mierze mają zarówno jego zwolennicy, jak i zdeklarowani przeciwnicy, a także historycy, którzy chcieliby po prostu ukazać jego możliwie najbardziej obiektywne dzieje. Przydatna na ogół w takich przypadkach metoda odwołania się do historycznych źródeł liberalizmu, a następnie prześledzenia kolejnych faz jego dojrzewania i przeobrażania, pozwala oczywiście na sformułowanie pewnych wniosków, ale nie uchylają one zasadniczych wątpliwości – bo czyż może je uchylić stwierdzenie, że „liberalizm przeszedł jako teoria i praktyka tak wielkie zmiany, że termin ten w swoim współczesnym zastosowaniu nabrał sprzecznych znaczeń” (Girvetz, New York 1963, s. 13) lub też stwierdzenie, że „nigdy nie było liberalizmu”, była natomiast „rodzina liberalizmów” (Spragens, Chicago 1986, s. 36)? Kiedy zatem wybitny historyk idei oświadcza – po dokonaniu głębokich i wszechstronnych analiz, że historycznie rzecz biorąc „liberalizm to nazwa ogólna obszernego zbioru wielu różnych idei, doktryn i praktyk, spośród których ci, którzy przychodzą później, dokonują wyboru” (Szacki, Warszawa 1994, s. 19), to nie tylko trzeba dać temu wiarę, ale ponadto

nie można wykluczyć, że był on, jest i może być jeszcze czymś więcej – tym bardziej że ten sam znawca nowożytnej myśli społecznej przywołuje autorytety, według których liberalizm „ma rozwiniętą wrażliwość” (J.M. Keynes), lub też, iż jest on „połączeniem wrażliwości i techniki” (B. Ackerman).

Inną próbą wyjścia z tej niewątpliwie kłopotliwej sytuacji jest odwołanie się do „kanonicznych” tekstów liberalizmu oraz programowych deklaracji osób uznających siebie za liberałów. Jednak i od tej próby nie należy oczekiwać jakiegoś generalnego uchylenia niejasności. Teksty te i deklaracje nie tworzą bowiem spójnej logicznie lub chociażby psychologicznie (intencjonalnie, emocjonalnie, wyobraźniowo itd.) całości, lecz co najwyżej stanowią wyraz woli oraz różnorodnych pragnień (zmieniających się niejednokrotnie pod wpływem historycznych okoliczności) osób uznawanych za liberałów, o czym się można przekonać przeglądając chociażby wybór przedstawicieli myśli liberalnej (por. *Myśl...*, Warszawa 1978). I tak dla przykładu niemiecki liberał Paul Pfizer wskazywał, że liberalizm jest tym, co „rozbudzonego ducha wolności sprowadza do rozumnych zasad i kieruje ku wyższemu celom lub tam, gdzie duch ten jeszcze jest uśpiony, pobudza go do domagania się własnych praw i troski o własny interes poprzez instytucje wychowujące i uświadamiające narodu” (Pfizer, Zurich 1946, s. 261). Natomiast francuski liberał Emile Faguet za najistotniejszą dla liberalizmu uznał wiarę w dążność człowieka do zmian, a także wiarę „w nieiszczalny pociąg do wyzwalania się ze stanu despotyzmu i wywalczenia możliwie jak największej sumy wolności osobistych” (Faguet, Lwów, s. 437 i n.). Z kolei współczesny liberał Friedrich Hayek termin „liberalizm” bierze w cudzysłów, podkreślając przy tym, że jest on dzisiaj w Stanach Zjednoczonych przyczyną „stałych nieporozumień” – bowiem „to, co w Europie zwało się liberalizmem było tutaj powszechną tradycją, na której został zbudowany ustrój amerykański: obrońcą zatem tradycji amerykańskiej był liberałem w sensie europejskim” (Hayek, Chicago, s. 398). Dodajmy, że w Europie rzecz się ma dokładnie odwrotnie, tj. obrońcą tradycji nazywany jest tradycjonalistą lub – co na jedno wychodzi – konserwatystą (i jako taki uznawany za przeciwnika liberalizmu). Tenże sam autor w dalszej części swojej charakterystyki pokazuje, na czym polega zasadnicza różnica między liberalizmem i konserwatyzmem – sprowadza ją do różnicy „nasta-

wień"; pierwszy z nich nastawiony jest na zmiany („pozycja liberalna opiera się na odwadze i zaufaniu, na gotowości pozostawienia swobodnego biegu zmianie”), natomiast drugi nastawiony jest na zachowanie tego, co jest (jednym z jego podstawowych rysów jest „obawa przed zmianą, strach i brak zaufania do nowego”).

Mimo że ani historyczne, ani tekstowo-deklaratywne ujęcia liberalizmu nie pozwalają całkowicie uchylić nieporozumień odnośnie tego, czym był, jest i być jeszcze może liberalizm, to jednak dają one pewną orientację w tym zakresie. Co więcej, zachęcają one do pójścia w tym kierunku badawczym. W niniejszych rozważaniach ponawiam próbę wyodrębnienia faz kształtowania się i przeobrażania liberalizmu, bazując zarówno na „kanonicznych” tekstach, jak i zawierających się w nich „podtekstach”, tj. warstwach intencjonalnych, nastawieniowych, wyobrażeniowych itp. Dla pewnego uproszczenia wyróżniam tylko trzy jego historyczne fazy, wiążąc je z trzema stuleciami, tj. z XVIII wiekiem (faza narodzin), XIX wiekiem (faza dojrzewania) oraz z XX wiekiem (faza dojrzałości), przy czym ta ostatnia nie jawi mi się jeszcze dostatecznie jasno, aby mógł ją tutaj przedstawić.

Tezą naczelną dla tych rozważań jest twierdzenie, że liberalizm był określonego rodzaju mitologią, ideologią i koniecznością dziejową, przy czym nie było tak, że najpierw był mitologią, potem ideologią, a w końcu koniecznością dziejową, lecz każdym z nich był jednocześnie – chociaż w poszczególnych fazach swojego historycznego dojrzewania i przeobrażania się był nimi w różnym stopniu, a stopień ten zróżnicowany był jeszcze w zależności od miejsca jego występowania. I tak jeśli chodzi o Europę Zachodnią, to można powiedzieć, że w fazie swoich narodzin był w pierwszej kolejności mitologią, w drugiej ideologią, a dopiero w trzeciej koniecznością dziejową, przy czym należy tutaj jeszcze dokonać zróżnicowania na Europę kontynentalną i Wyspy Brytyjskie. Zupełnie inaczej rzecz się z nim miała na terenie Ameryki Północnej, a dokładniej tych jej regionów, które zostały zdominowane przez europejskich kolonizatorów. Echa tego zróżnicowania odnajdujemy zresztą w przytoczonej wyżej wypowiedzi Hayka.

Jeszcze inaczej to wyglądało w Europie Środkowej i Wschodniej, w tym w Polsce. Wprawdzie zaznaczył on w tym rejonie swoją obecność już w końcu XVIII stulecia (vide: Konstytucja 3 maja), to później zepchnięty został na margines przez inne mity, ideologie i konieczności

dziewowe. Na dobrą sprawę dopiero w ostatnich latach zyskał na sporej popularności. Widomym potwierdzeniem tego jest prawdziwy zalew literatury na temat liberalizmu, i to zarówno tej z historyczną patyną, jak i pisanej współcześnie i podejmującej współczesne problemy. Dodać trzeba, że mimo tego zalewu, nawet elitom intelektualnym niełatwo jest się zorientować, co w nim jest mitologią, co ideologią, a co koniecznością dziejową? Wielce wymowna jest w tej mierze dyskusja toczona na łamach „Polityki”, wywołana artykułem, który w zamierzeniu autora miał ukazać go jako ...fałszującą rzeczywistość mitologię („mit demokratycznego kapitalizmu”), zdogmatyzowaną ideologię („u podstaw liberalizmu leży dogmat, że liberalny kapitalizm dał ludziom wolność i dobrobyt”) i ograniczoną w swojej dobroczynności konieczność dziejową (por. Nowak, „Polityka”, nr 16/95). Wypowiedzi polemistów zmierzają zarówno do wykazania autorowi, że niewłaściwie rozumie liberalizm oraz nie docenia jego zasługi (Pomian, „Polityka”, nr 21/95), jak też usiłują odsłonić w nim kolejne warstwy mitologii i ideologii (Bazkiewicz, „Polityka”, nr 19/95). Historyk może powiedzieć, że nie jest to właściwie nic nowego – w przeszłości bowiem wszystkie te kwestie były już przedmiotem ożywionych, a czasami wręcz gwałtownych polemik (vide: polemiki liberałów z socjalistami w XIX w.). Nowe jest oczywiście miejsce, w którym są one toczone i ma to dosyć istotne znaczenie dla ewentualnej recepcji liberalizmu.

2. Narodziny liberalizmu

Narodziny liberalizmu są nierozdzielnie związane z narodzinami mitu kreatywnej jednostki ludzkiej. Mit ten – jak zresztą każdy mit – zawierał w sobie sporo ogólnikowości i niedookreśloności. Jednak przynajmniej kilka jego elementów składowych zdaje się być niewątpliwych. Jednym z nich jest przekonanie, że człowiek rodzi się po to, aby realizować samego siebie. Wprawdzie jeszcze w pierwszej połowie XVIII stulecia nie miano pełnej jasności, co to dokładnie znaczy, ale poza wszelką dyskusją pozostawało, że warunkiem koniecznym realizacji samego siebie jest uwolnienie się od różnorodnych przesądów i zabobonów, tradycyjnych wierzeń i presji wspierających je instytucji, a ponieważ zniewolenia te kojarzone były z tradycyjną kulturą, a ta głównie

z chrześcijaństwem, to narodzinom mitu kreatywnej jednostki ludzkiej towarzyszyła ostra krytyka chrześcijaństwa. Innym elementem składowym tego mitu było przekonanie, że wszystko to, czego człowiek potrzebuje do swojej samorealizacji jest mu przyrodzone lub też – co na jedno wychodzi – wrodzone, a wrodzone mają mu być zarówno pewne zdolności do racjonalnego myślenia, jak i skutecznego działania. Rzecz jasna, różne owe zdolności rozpoznawano, nazywano i oceniano. Jednak zgadzano się na ogół co do tego, że u ich podstaw znajduje się naturalna skłonność ludzka do zabiegania o przyjemności i unikania przykrości – według Helvétiusa bez niej „ludzie nie wiedzieliby, co to jest własny interes, a nie znając go, nie łączyliby się w społeczeństwa” (Helvetius, Warszawa 1976). Wszystkie te i podobne im przekonania nie byłyby w stanie nadać owemu mitowi takiej kulturowej nośności, jaką zyskał on w nowożytnej kulturze, bez towarzyszącej im wiary w doskonalenie się człowieka oraz jego różnorodnych wytworów, doskonalenie się, którego nie jest w zasadzie nic powstrzymać – co najwyżej to i owo może na pewien czas spowolnić jego tempo; tutaj zresztą głównym winowajcą ponownie okazywało się chrześcijaństwo.

Przekonania te oraz dopełniającą je wiarę można uznać za „najmniejszy wspólny mianownik” dla mitu kreatywnej jednostki ludzkiej. Posiadał on również elementy różnicujące go i sprawiające, iż w tamtej epoce ujawniał on swoją obecność pod przynajmniej kilkoma postaciami. Znajdujemy je między innymi na kartach powieści Daniela Defoe pt. „Przypadki Robinsona Kruzoe” (1719). Jej tytułowy bohater, rzucony w całkowicie nowe i nie skażone tradycyjną kulturą środowisko, okazuje się człowiekiem nie tylko zdolnym do zaspokojenia swoich elementarnych potrzeb, ale także do racjonalnego zagospodarowania swojego najbliższego otoczenia i wykorzystywania go w optymalny sposób. Mit Robinsona nie jest zresztą jedynym występującym na łamach tej powieści. Sąsiaduje z nim mit „dobrego dzikusa” (Piętaszka), dobrego z natury (z przyrodzonych mu skłonności), ale też dobrego jako obiekt cywilizacyjnych zabiegów oraz jako towarzysz niedoli („człowiek jest stworzeniem tak bardzo uformowanym do społecznego życia, że nie tylko nie czuje się dobrze, gdy jest samotny, ale po prostu nie potrafi tak żyć”). Wielki sukces tej powieści w cywilizowanej Europie potwierdza, iż dobrze wyrażała ona (i w jakimś stopniu nadal wyraża) oczekiwania, nadzieje, pragnienia i wyobrażenia przynajmniej niektórych kręgów społecznych.

Innymi upostaciowieniami mitu kreatywnej jednostki są różne wersje mitu Podróżnika. Jedną z nich znajdujemy na łamach „Listów perskich” Monteskiusza (1721) – ich główny bohater Pers Uzbek przybywa do jednego z najbardziej cywilizowanych krajów europejskich, za jaki uchodziła wówczas Francja i poddaje w wątpliwość jej największe „świętości” – wierzenia, obyczaje, prawa, instytucje itd. W inną stronę podróżuje Guliwer z powieści Jonathana Swifta (1726), tj. z takiego uchodzącego za ostoję cywilizacji kraju jak Anglia do leżącego na wyspie państwa Liliputów, aby następnie udać się do państwa Wielkoludów – podróże te skłaniają go do podobnych wniosków, do jakich doszedł Uzbek, tj. cywilizacja europejska (w wydaniu angielskim) okazuje się „tylko okropnym łańcuchem sprzysiężeń, buntów, zabójstw, rzezi, rewolucji, wygnań i najszykardziej-szych skutków, które chciwość, partyjniactwo, zdrada, okrucieństwo, zjadłość, szaleństwo, nienawiść, zazdrość, żądza, złość i ambicja mogły wydać” (Swift, Warszawa 1956, s. 185 i n.). Wykształcona Europa czytała te powieści, znajdując w nich nie tylko satyrę na swoich współczesnych, ale także prawo jednostki do reprezentowania własnego punktu widzenia (i zmieniania go w zależności od okoliczności), formułowania własnych sądów i osądów, szukania sobie miejsca, w którym dałoby się możliwie najbardziej znośnie żyć i współżyć z innymi.

Te różne postacie jednego i tego samego mitu kreatywnej jednostki ludzkiej jeszcze w drugiej połowie XVIII stulecia konkurowały nie tylko z postaciami ze starych mitów (głównie związanych z chrześcijaństwem), ale także konkurowały ze sobą, przygotowując grunt pod nową ideologię, a otwartość i śmiałość, z jaką to czyniły, nie miała swojego odpowiednika w przeszłości – stąd być może brało się wyniesienie do najwyższych „świętości” owej ideologii idei wolnej konkurencji, śmiałości i otwartości w publicznym głoszeniu poglądów. Jej „kanoniczne” zasady wypisane zostały między innymi w „Deklaracji praw człowieka i obywatela” z 1789 roku. Rysem istotnym tej deklaracji jest nie tylko wzniosłość głoszonych w niej haseł (cóż zresztą warta byłaby ideologia bez wzniosłości, czyli bez dalekiego wybiegnięcia poza istniejący stan rzeczy), także nie tylko ich pryncypialność (i bez niej trudno sobie wyobrazić liczącą się społecznie ideologię), ale także znaczna precyzja w ich werbalizacji i – mimo wszystko – ich spójność. Już samo to, że

mówi się o „człowieku i obywatelu” (a nie ludziach i obywatelach) nie jest dziełem przypadku – mówi się tak dlatego, bowiem „społeczeństwo jest ciałem złożonym z indywidualnych osób” (J. Bentham, Warszawa 1958, s. 20).

Charakteryzując globalnie podstawowe idee tej „Deklaracji” można powiedzieć, że na pierwszym miejscu postawiona została w nich idea wolności jednostki, na drugim idea równości jednostek „względem praw”, a na trzecim idea społeczeństwa zróżnicowanego „ze względu na pożytek społeczny” – tak przynajmniej wygląda to w świetle art. I. Tuż za nimi idzie idea „praw człowieka” – „prawa te to wolność, własność, bezpieczeństwo i opór przeciwko uciskowi” (art. II). Dalej mamy idee „władzy zasadniczej” i narodu jako jej jedyne go fundatora (art. III). Kolejne artykuły można uznać za konkretyzację, a w każdym razie zejście na poziom pewnego uszczegółowienia tych idei. Przede wszystkim zmiernają one do odpowiedzi na pytanie, co człowiekowi i obywatelowi wolno, a czego nie wolno. Tak więc wolno mu „czynić wszystko to, co tylko nie jest ze szkodą dla drugiego człowieka” (art. IV), to znaczy wolno mu powoływać swoje władze społeczne i kontrolować je, tworzyć swoje ustawy („osobiście lub przez swoich przedstawicieli”) i zmieniać je, posiadać swoje przekonania („byleby tylko ich objawianie nie zakłócało ustawą zakreślonego porządku publicznego”), wymieniać swoje myśli i poglądy z innymi ludźmi i obywatelami, zabezpieczać swoje prawa itd. Nie wolno mu natomiast ani wydawać, ani wykonywać zarządzeń samowolnych („ktokolwiek będzie zabiegał o wydawanie zarządzeń samowolnych, sam je wydawał, wykonywał lub ich wykonywanie nakazywał, winien być karany”), uchylać się od odpowiedzialności przed prawem, które sam ustanowił lub współdziałał przy jego ustanowieniu, a także nie wolno odmawiać innym tych praw, z których sam korzysta („Prawo musi być jednakie dla wszystkich, zarówno gdy chroni, jak gdy karze. Wszyscy obywatele są równi w jego obliczu...”).

Nie ulega wątpliwości, że „Deklaracja” ta stanowi próbę przełożenia na język prawniczy potrzeb, oczekiwań, pragnień i dążeń XVIII-wiecznych Robinsonów i Guliwerów. Nie ulega również wątpliwości, że idealizuje ona obraz człowieka i obywatela – idealizuje, bowiem zakłada, że zawsze będzie on istotą rozumną (przynajmniej na tyle rozumną, aby pojąć, na czym polega jego własny interes oraz interes

jemu podobnych), działającą konstruktywnie (i skłoną do konstruktywnego współdziałania z innymi) oraz w pełni odpowiedzialną (i skłoną do odpowiadania za swoje czyny przed prawem). Cóż to jednak byłaby za ideologia, gdyby nie idealizowała swojego pozytywnego bohatera i nie przedstawiała go dużo lepszym niż jest, a nawet niż może być w stosunkowo niedalekiej przyszłości.

Jeszcze na początku XVIII wieku Stara Europa nie dawała temu bohaterowi zbyt wielu możliwości działania i osiągnięcia swoich celów. Nawet Stara Anglia – traktowana na kontynencie jako ostoja i zarzewie różnorakiego nowinkarstwa – okazywała się dla niego zbyt tradycyjna, aby mógł się w niej czuć dobrze i samorealizować się. Stąd nasilające się na przestrzeni całego stulecia zjawisko emigracji i szukania sobie miejsca w innych częściach świata. Zwłaszcza Ameryka Północna kusila swoimi ogromnymi obszarami do zagospodarowania i eksploatacji. Rzecz jasna, byłoby niedopuszczalnym uproszczeniem stwierdzenie, że emigrowali tam głównie ci, którym bliska była liberalna mitologia i ideologia – byli bowiem wśród nich i tacy, ale byli też tacy, którym była ona zdecydowanie obca (jak chociażby prześladowani w Anglii przedstawiciele sekt nie należących do Kościoła anglikańskiego). Jedni i drudzy stawiali jednak wobec tej samej konieczności dziejowej, a stanowiły ją niesłychanie trudne warunki naturalne (ciężkie zimy, zagrożenie ze strony tubylców) oraz sięgające aż tam ramię starych władz i starego prawa. Nie wszystkim oczywiście udało się przetrwać, ale ci, którzy przetrwali musieli – bez względu na to, jaki mieli do tego stosunek emocjonalny – przyswoić sobie oraz stosować w praktyce liberalną ideologię. I w tym sensie można powiedzieć, że stała się ona dla nich koniecznością dziejową (i życiową).

Bez wątpienia, istniejące tam warunki wprowadziły do niej niejedną korektę i niejedną z jej wzniosłych idei sprowadziły na ziemię lub też – co na jedno wychodzi – „uprozaicznili”. Generalizując można powiedzieć, że pod wpływem tych warunków liberalizm, który na Starym Kontynencie był mitologią i ideologią (głównie mieszczaństwa), tam stał się „filozofią” życia i przeżycia farmersko-mieszczańską, przy czym w XVIII stuleciu zdecydowaną przewagę (zwłaszcza na południu) posiadali ci pierwsi – jest wielce znamienne, że Thomas Jefferson, jeden z najbardziej światłych obywateli społeczeństwa amerykańskiego tamtych czasów, jako polityk i mąż stanu, był przeciwnikiem industrializa-

cji i zwolennikiem społeczeństwa farmerskiego, „oświeconego przez dobroczynną religię, wyznawaną i praktykowaną w rzeczywistości różnych formach, które jednak wszystkie wpajają uczciwość, prawdę, wstrzemięźliwość, wdzięczność i miłość bliźniego” (Borstin, New York 1968, s. 232); czy dla kontynentalnego Europejczyka nie brzmi to zbyt tradycjonalistycznie?

3. Dojrzewanie liberalizmu

W XIX stuleciu nie odrzucono oczywiście mitu człowieka kreatywnego – przeciwnie: jego moc oddziaływania na sferę emocjonalną i wyobraźnię jeszcze się wzmogła, zaś szeregi wyznawców stały się i liczniejsze, i bardziej wpływowe społecznie. Jednak wydarzenia końca XVIII i początków XIX stulecia, a zwłaszcza Wielka Rewolucja Francuska i Wojny Napoleońskie, wprowadziły do niego szereg istotnych korekt. Bo, czyż po tylu straszliwych zbrodniach, tylu nadużyciach (dokonywanych niejednokrotnie w imię wzniosłych ideałów), tylu aktach przemocy i bezprawia, można było jeszcze wierzyć, iż człowiek jest w gruncie rzeczy istotą rozumną, skłoną do czynienia dobra i współdziałania z innymi dla lepszej przyszłości? Czyż można było wierzyć i w to, że jego świat psychiczny – świat potrzeb i pragnień, oczekiwań i marzeń, uczuć i instynktów – jest w gruncie rzeczy tak nieskomplikowany, jak świat Robinsona czy Guliwera? Czyż w końcu po tych wszystkich doświadczeniach można było brać dosłownie credo ideowe wyrażone w haśle: „wolność, równość, braterstwo”? Wszystkie te i podobne im pytania drażyły w tamtym czasie nie tylko filozofów, ale także ludzi sztuki i nauki, polityki i interesu, a nawet zwyczajnych konsumentów kultury, którzy posiadli jedynie w stopniu przeciętnym zdolności rozumienia lub chociażby wyczuwania tego, co unosi się w atmosferze duchowej epoki. W efekcie doszło do wykreowania i zaakceptowania przez liczące się kręgi społeczne bohatera romantycznego.

Pojawia się on już w drugiej połowie XVIII stulecia na łamach powieści Goethego, zatytułowanej „Cierpienia młodego Wertera” (1774), konkurując o uznanie w oczach oświeconego czytelnika z bohaterami powieści podróżniczych i awanturniczych. Tytułowego boha-

tera – osobę nadwrażliwą i kierującą się głównie uczuciem – można uznać za pewnego rodzaju *alter ego* Robinsona czy Guliwera, zaś spory sukces tej powieści w tamtej epoce za wyraz sprzecznych i nie do końca uświadamianych lęków, obaw i wątpliwości ówczesnego „człowieka i obywatela”. Jednak jego właściwy czas przypada na pierwszą połowę XIX stulecia, zaś w pełni dojrzałym upostaciowieniem staje się Julian Sorel z powieści Stendhala pt. „Czerwone i czarne” (1830). Jest on oczywiście osobą ambitną i chciałby zrobić wielką karierę. Jako plebejusz ma przed sobą głównie dwie drogi – nową, tj. przywdziania czerwonego munduru wojskowego (jakże daleko pozwalała ona zejść jeszcze tak niedawno ludziom wywodzącym się z jego stanu), oraz tradycyjną, tj. przywdziania czarnego stroju duchownego (jakże kompromitującego w okresie Rewolucji, ale dobrze widzianego w okresie Restauracji). Decyduje się na tę drugą i przynosi mu to nawet doraźny sukces (awansuje w hierarchii społecznej i osiąga władzę). Ostatecznie prowadzi go ona jednak to totalnej klęski życiowej (aresztowania, procesu i stracenia). Wymowa tej powieści (opartej zresztą na autentycznym wydarzeniu, które miało miejsce w 1827 roku) jest jednoznaczna – w Starym Świecie w gruncie rzeczy nie ma miejsca dla nowych ludzi lub też – co na jedno wychodzi – próba samorealizowania się nowego człowieka w starym kostiumie musi zakończyć się całkowitym niepowodzeniem. Ogromny sukces „Czerwonego i czarnego” dowodzi, że mit Sorela dobrze trafiał w przekonania ówczesnego czytelnika.

Przełożenie tego mitu na język zmodyfikowanej ideologii liberalnej nie nastroczało większych trudności. Bo czyż nie tkwiło u jej podstaw przekonanie, że mimo wszystko trzeba cenić w człowieku jego pragnienie awansu i energię, z jaką jest ono realizowane, jego bunt przeciwko istniejącemu porządkowi społecznemu i czasami szaleńcze dążenie do zmiany, jego całkiem zwyczajne potrzeby (takie jak potrzeba wygodnego i dostatniego życia) i nadzwyczajne wysiłki podejmowane dla ich zaspokojenia? Kariera, którą zrobiło hasło rzucone przez F. Guizota – czołowego ideologa liberalizmu w tamtym czasie i polityka – „bogaćcie się”, jest najbardziej przekonującym argumentem, że mieszczańska Europa nie chciała już brać zbyt dosłownie tych, którzy jej mówili, że łatwiej jest bogatemu przejść przez ucho igielne niż dostąpić zbawienia.

Rzecz jasna, dla takich ideologów liberalizmu jak wspomniany wyżej Guizot „Deklaracja praw człowieka i obywatela” z roku 1789

pozostawała „świętą” kartą, ale nie na tyle świętą, aby nie dokonywać w niej żadnych korekt, czy chociażby dopowiedzeń. Już pierwsze zdanie art. I wymagało ich zdaniem uściśleń i wyraźnego rozłożenia akcentów. Jeśli bowiem stwierdzenie, że „ludzie rodzą się i pozostają wolnymi” brać dosłownie, to stanowi ono przyzwolenie każdemu na czynienie tego, co mu się podoba. Musi ono być zatem brane łącznie ze wzmiankowanym w zdaniu drugim tego artykułu „względem na pożytek społeczny”, a gdyby i to nie wystarczyło, to trzeba się odwołać do tych artykułów, w których się mówi nie tyle o prawach, co o praworządności, tj. o obowiązywaniu rozumnych praw ustanowionych przez rozumnych ludzi, praw stanowiących barierę zarówno dla samowoli jednostek (bez względu na posiadane tytuły), jak i samowoli ludu (bez względu na doznane krzywdy). Według ideologów liberalizmu istota rzeczy sprowadza się do znalezienia rozsądnego kompromisu między przyrodzoną każdemu człowiekowi wolnością i koniecznością jej instytucjonalno-prawnego ograniczenia.

Jeszcze dalej idących uściśleń i korekt wymagała wzmiankowana w art. I „Deklaracji” kwestia równości. Dosłowne branie stwierdzenia, że „ludzie rodzą się i pozostają równymi co do praw” liberałowie zgodnie traktowali bądź to jako rewolucyjną demagogię, bądź też jako niebezpieczny przesąd społeczny. Można było oczywiście tłumaczyć, że już na pierwszy rzut oka widać, że ludzie nigdy nie byli, nie są i najprawdopodobniej nigdy nie będą równi wobec praw – no bo jak może być równy niepiśmienny ciołek i wyrafinowany intelektualista, ciężko pracujący i dający wielu pracę kapitalista oraz siedzący pod kościołem żebrak, troszczący się o wspólne dobro polityk i troszczący się wyłącznie o samego siebie osobnik z arystokratycznym tytułem, itd. I oczywiście argumentowano w ten sposób. Dla takiego ideologa i polityka jak Guizot nie ulegało jednak wątpliwości, że trzeba wyraźnie powiedzieć, iż chodzi jedynie o „równość rozsądnego minimum” – na pytanie: co to znaczy? odpowiadał, że znaczy to, „aby wszystkie kariery były otwarte, aby wszędzie konkurencja była wolna, aby wszędzie autorytety łączyły się z wyższą koniecznością”. Tym samym nie pozostawiał on najmniejszych wątpliwości, że głoszona przez niego ideologia ma charakter elitarny i jest propozycją dla elit społecznych – no bo otwartość karier, wolna konkurencja i zasada autorytetu jest szansą głównie dla najbardziej pracowitych, najbardziej inteligent-

nych, najbardziej przedsiębiorczych, a ci stanowią zawsze mniejszość społeczną. Stąd ideologię tę zwykło się określać mianem liberalizmu arystokratycznego. W XIX wieku stanowiła ona frakcję większościową.

Dla porządku odnotujmy, że istniała wówczas również frakcja mniejszościowa, czyli tzw. liberalizm demokratyczny lub demoliberalizm. Jednym z jej pierwszych, a zarazem najwybitniejszych przedstawicieli był Alexis de Tocqueville, autor głośnej rozprawy „O demokracji w Ameryce” (1835-40). Nie jest ona zwykłą relacją z podróży, którą odbył do Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej (1830), lecz w znacznej mierze idealizacją panujących tam stosunków społecznych i systemu politycznego, a co za tym idzie, ideologią proamerykańską. W jej świetle Ameryka jawi się jako kraj mający konstytucyjnie zagwarantowane i faktycznie przestrzegane swobody demokratyczne – takie jak wolność sumienia, myślenia, słowa i druku. Kraj ten ma również mieć demokratyczny system władzy, opierający się na szerokim udziale w niej obywateli, system, który sprawia, że czują się oni i są faktycznie współodpowiedzialni za podejmowane decyzje. Przywołajmy zresztą jakże wymowny fragment owej idealizacji. „Zaledwie staniecie na ziemi amerykańskiej – pisał Tocqueville – znajdziecie się w centrum swego rodzaju zamętu (...) Wokół was wszystko znajduje się w ruchu; tutaj ludność dzielnic zebrano, by dowiedzieć się czy należy budować kościoły; gdzie indziej pracuje się nad wyborem przedstawicieli; jeszcze dalej deputowani okręgu udają się w wielkim pośpiechu do miasta, aby zastanawiać się nad pewnymi ulepszeniami lokalnymi; w innym miejscu rolnicy jednego miasteczka opuszczają swe niwy, by przedyskutować projekt drogi lub szkoły” (Tocqueville, Warszawa 1961, s. 252 i n.).

Rzecz jasna, w rzeczywistości nie wszystko wyglądało tak idealnie i nie we wszystkich stanach sytuacja zbliżała się do tego ideału. Przede wszystkim owa demokracja nie dotyczyła ludności tubylczej, tj. amerykańskich Indian – przez całe XIX stulecie nasilał się proces ograniczania ich praw, zaś jego wyznacznikami są wydane w roku 1830 ustawy o ich przymusowym przesiedlaniu do rezerwatów, oraz prowadzona ze szczególną intensywnością w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych akcja przesiedleńcza; doprowadziła ona m.in. do buntu plemienia Siuksów, zakończonego ich masakrą pod Wounded Knee (1890). Generalnie jednak rzecz biorąc można powiedzieć, że dla napływowej

ludności białej kraj ten był demokratyczny i to był takim nie tylko za sprawą ideologów demokracji amerykańskiej (takich jak Thomas Jefferson, Andrew Jackson czy Abraham Lincoln), lecz w znacznej mierze z konieczności dziejowej – no bo niby jak wprowadzić monopol wyznaniowy w sytuacji, gdy napływowa ludność stanowiła konglomerat wyznań? jak ograniczyć wolność słowa w sytuacji, gdy obywatele rozproszeni są na dużym obszarze i z reguły to nie władza do nich dociera, tylko oni docierają do władzy (i to tylko wtedy, gdy mają na to ochotę); jak ograniczyć wolność druku w sytuacji, gdy każdy (nawet ten, kto sam niezbyt biegle włada piórem), może założyć swoją gazetę (byłoby tylko miał na ten cel odpowiednie środki) i wydawać ją dla najbliższych sąsiadów? jak w końcu można ubezwłasnowolnić obywateli w sytuacji, gdy większość z nich (zwłaszcza w głębi lądu) to farmerzy, którzy żyją z tego, co sami wypracują na własnej ziemi.

Tak to wyglądało w ogólnym zarysie po uzyskaniu przez Stany Zjednoczone formalno-prawnej niepodległości (1783). Na przestrzeni całego XIX stulecia można jednak zaobserwować nasilające się tendencje centralistyczne i tworzenie się nowej elity społeczeństwa amerykańskiego. „Elitę tę stanowili bogaci kupcy, bankierzy, właściciele przedsiębiorstw, spekulanci ziemscy, właściciele papierów wartościowych oraz skryptów długu państwowego i wreszcie oficerowie...” (Osiatyński, Warszawa 1983, s. 101). Doprowadziła ona do stopniowej unifikacji kraju, równoznacznej z istotnymi ograniczeniami owej wymuszonej obiektywnymi okolicznościami „żywiolowej” demokracji amerykańskiej.

Rzecz jasna, inaczej sytuacja wyglądała w Europie, chociaż i tutaj na przestrzeni XIX stulecia liberalizm stawał się powoli koniecznością dziejową. Wprawdzie Kongres Wiedeński (1815) doprowadził do częściowej restauracji Starego Świata, ale zachodzących zmian nie dało się już w gruncie rzeczy zatrzymać, zaś jego wyznacznikami jest Rewolucja Lipcowa we Francji (1830), ruch czartystów w Anglii (1836 – 1848), czy Wiosna Ludów (1848 – 1849) niemal w całej Europie. Zmiany te oznaczały, że „kariery stawały się coraz bardziej otwarte” – chociaż nie były jednakowo otwarte dla wszystkich (najbardziej otwarte były dla osób przedsiębiorczych i posiadających wysokie kwalifikacje), „konkurencja coraz bardziej stawała się wolna” – chociaż nie wszyscy mieli jednakowe szanse wyjść z niej zwycięsko

(największe szanse mieli ludzie majątni i wykształceni), oraz coraz częściej autorytety łączyły się z wyższą koniecznością – chociaż nie wszystkie na tym zyskiwały (przede wszystkim tracił autorytet Kościoła, a zyskiwał autorytet liberałów).

Wrzesień 1995

POSTSCRIPTUM

Minęły już dwa lata od nakreślenia powyższego szkicu. W tym stosunkowo niedługim okresie wiele się wydarzyło w takim gwałtownie zmieniającym się kraju jak Polska, w tym zwłaszcza duże postępy poczynił liberalizm jako pewna konieczność dziejowa. Trudno jednak jest jednoznacznie stwierdzić, czy ów postępujący liberalizm jest równoznaczny z generalnym postępem naszego społeczeństwa. Wiele się oczywiście na ten temat mówi i widoczne są nawet tzw. „gołym okiem” pewne zjawiska, które zdają się przemawiać na jego korzyść. Tak więc coraz więcej wolności w środkach masowego przekazu, coraz więcej wolności w polityce, coraz więcej wolności zwykłego obywatela, coraz bardziej wolny rynek, a nawet coraz więcej wolności na uczelniach. Niestety, pojawiły się również zjawiska, które stawiają ów polski liberalizm pod wielkim znakiem zapytania. Tak więc coraz więcej „pustosłowia”, coraz więcej obietnic bez pokrycia, coraz więcej aktów przemocy i wandalizmu, coraz więcej większych i mniejszych afer gospodarczych, oraz – co stwierdzam ze szczególną przykrością – coraz niższy poziom akademickiej edukacji; widoczne jest to zwłaszcza w powstających w ostatnim czasie lawinowo wyższych szkołach prywatnych. Zapewne, potrzeba jeszcze sporo czasu, aby to wszystko właściwie ocenić i wystawić końcowy rachunek polskiemu liberalizmowi końca drugiego tysiąclecia.

Już dzisiaj jednak można powiedzieć, że w kulturo- i opiniotwórczych kręgach naszego społeczeństwa podejmowany jest wielki wysiłek intelektualny zrozumienia tego, czym faktycznie był, jest i może być liberalizm. Świadczy o tym między innymi pojawienie się w ciągu tych zaledwie dwóch lat kolejnej porcji literatury na ten temat – zarówno przekładowej, jak i rodzimej „produkcji”. Jest jej tak dużo, że można

zaryzykować twierdzenie, iż jednym z ważniejszych haseł polskich elit intelektualnych lat dziewięćdziesiątych jest hasło: „zrozumieć liberalizm”. I tutaj również mam wątpliwości co do poczynionych postępów.

Żeby nie pozostawać gołosłownym, ale jednocześnie znanadto się nie rozwodzić. W „Gazecie Wyborczej” z 16-17 sierpnia b.r. przykuł moją uwagę artykuł Ernesta Skalskiego pod wielce zaskakującym, ale i zastanawiającym tytułem: „Czy Jan Paweł II jest liberałem?”. Już sądziłem, że jego autor (w końcu czołowy publicysta tego znanego z liberalnych sympatii dziennika) odkryje jakąś wielką nie znaną mi prawdę. Niestety, po przeczytaniu tego artykułu muszę stwierdzić, że jest to typowe dziennikarskie „kluczenie” i mącenie czytelnikom tego wysokonakładowego pisma w głowach – bo w jednym miejscu mówi się, że „papież przedstawia Kościół jako obrońcę i fundatora wolności”, w innym natomiast, że papieskie zastrzeżenia do liberalizmu „mogą sprzyjać bezwzględny atakom na liberalizm, takim, które wykluczają racjonalną dyskusję”. Rzecz niestety w tym, że nie każde pojmowanie wolności i nie każda jej obrona oznacza liberalizm. Ale to już powinniśmy wiedzieć z lekcji, jakiej udzieliły nam dziewiętnastowieczne spory między Kościołem i liberałami.

Sierpień 1997

Bibliografia

- Ackerman B., *Social Justice and the Liberal State*, Yale University Press, New Haven Conn 1981.
- Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958.
- Baszkiewicz J., Weszli na dach i wciągnęli drabinę, *Polityka*, Nr 19/95.
- Borstin J.D., *An American Primer*, New York 1968.
- Defoe D., *Przypadki Robinsona Kruzoe*, Warszawa 1953.
- Faguet E., *Liberalizm*, Lwów, b.r.w.
- Girvetz H.K., *The Evolution of Liberalism*, New York 1963.
- Guizot F., *De la democratie en France*, Bruxelles 1848.
- Helvetius C.A., *O człowieku, jego zdolnościach umysłowych i wychowaniu*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1976.
- Hayek F., *The Constitution of Liberty*, The Univ. of Chicago Press 1960.
- Keynes J.M., *Liberal Party Politics*, Open University Press 1986.
- Nowak L., *Pozycja tatusia. Młt demokratycznego kapitalizmu*, *Polityka* Nr 16/95.

- Osiatyński W., *Ewolucja amerykańskiej myśli społecznej i politycznej*, Warszawa 1983.
- Tocqueville A., *De la democratie en Amerique*, Paris, t. II, 1961.
- Pfizer P., Gedanken uber das ziel und die Aufgaben des deutschen Liberalismus, w: *Der Deutsche Liberalismus*, Zurich 1946.
- Pomian K., *Odrzewanie utopii*, Polityka Nr 21/95.
- Spraegens Jr. T.A., *Reconstructing Liberal Theory*, w: *Liberal on Liberalism*, ed. A.J. Damico, Rowman and Littlefield, Totowa N. J. 1986.
- Swift J., *Podróże Guliwera*, Warszawa 1956.
- Szacki J., *Liberalizm po komunizmie*, Warszawa 1994.

DEMOKRACJE EUROPEJSKIE

1. Uwagi wstępne

Nie ulega wątpliwości, że nigdy nie było i najprawdopodobniej nie będzie demokracji w ogóle lub też – jak mówią idealiści – demokracji bez przymiotników. Nie oznacza to oczywiście, że umiejscowienie demokracji w realiach życia konkretnych społeczeństw wyklucza możliwość ustalenia jakichś elementarnych kanonów tego, co może i powinno być uznane za przejaw demokracji i co pozwala odróżnić ją od tego, co jeszcze nią nie jest lub już ją nie jest. Wyartykułowanie tych kanonów nie było i nie jest sprawą łatwą, o czym może świadczyć kręta i obfitująca w liczne pułapki droga demokracji zachodnich. Kiedy jednak kanony te zostały już ustalone, stały się pewnym wzorcem i punktem odniesienia dla całej cywilizacji europejskiej.

W szkicu tym spróbuję wskazać przynajmniej niektóre z nich. Sprawa jest o tyle istotna, że w Europie Środkowej i Wschodniej przez kilkadziesiąt lat lansowano model tzw. demokracji ludowej, tj. ustroju politycznego i utrwalającej go ideologii, które wprawdzie w teorii miały pewne znamiona demokracji (jeśli grecki termin *demokratia* rozumieć dosłownie, to znaczy jako władzę ludu), jednak w praktyce miały z nią niewiele wspólnego – wiele wspólnego miały natomiast z autokracją (systemem społecznym, w którym władza społeczna należy do jednego człowieka i jest sprawowana poza kontrolą społeczną) oraz plutokracją (systemem społecznym, w którym władza należy do wąskiej grupy

ludzi). Dzisiaj większość krajów z tego obszaru Europy znajduje się w stadium mniej lub bardziej głębokiej transformacji społecznej, przejmując przynajmniej niektóre z elementów demokracji zachodnioeuropejskiej. Można zaryzykować globalną tezę, że im dalej na wschód Europy, tym proces ten jest płytszy. W sumie jednak zasadne jest mówienie obecnie nie o dwóch, lecz o trzech rodzajach demokracji, tj. zachodnio-, środkowo- i wschodnioeuropejskiej.

2. Demokracja zachodnioeuropejska

Kolebką współczesnej demokracji jest bez wątpienia Europa Zachodnia. To jej kulturze zawdzięcza ona swoje ideowe oblicze. W niej też przeszła ona swoje pierwsze konfrontacje z opornie na ogół dopasowującą się do ideologii rzeczywistością społeczną. Później przeniesiona została przez emigrantów europejskich na grunt Ameryki Północnej, rozwijając się wprawdzie z dużo lepszym skutkiem niż w Europie, ale też i trafiając na dużo lepsze warunki rozwoju oraz przybierając odmienne od europejskich standardów formy. Jeszcze później przeniesiona została do Ameryki Południowej, a już całkiem niedawno (bo praktycznie po II wojnie światowej) trafiła do tak „egzotycznych” dla Europejczyka regionów, jak Japonia, czy Korea Południowa. Wszystko jednak zaczęło się w Starej Europie, i dla lepszego zrozumienia tego, czym jest ona dzisiaj i czym może być w przyszłości warto, odwołać się do tego, co było na początku.

A na początku był wielki idealizm (żeby nie powiedzieć marzycielstwo) prekursorów nowożytnej i nowoczesnej demokracji, takich jak Monteskiusz, Bentham, czy Voltaire. Jest coś zadziwiającego w tym, że ci na ogół dobrze wykształceni i potrafiący obserwować rzeczywistość „ojcowie duchowi” nowożytnej i nowoczesnej demokracji skłonni byli do idealizowania możliwości i potrzeb współczesnego im człowieka. Zadziwia to, bowiem nie znajduje swojego uzasadnienia ani w historii ludzkości, ani też w jego ówczesnych, tj. XVIII-wiecznych zachowaniach i działaniach oraz obowiązujących wtedy regułach życia społecznego. Z braku owego uzasadnienia zdawali sobie zresztą sprawę owi prekursorzy, a mimo to kreślili w swoich dziełach niezwykle śmiało i wybiegające w przyszłość wizje społeczeństw demokratycznych

oraz formułowali postulaty, które zdawały się kreować zwykłych ludzi na nadludzi, a ich ideowych i politycznych przywódców jeśli nie na bogów, to z całą pewnością na nowych świętych.

Żeby się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć chociażby do „Deklaracji praw człowieka i obywatela” z 1789 roku. Bo czyż nie jest przejawem daleko posuniętego idealizmu i idealizowania stwierdzenie zawarte już w pierwszym zdaniu tej „Deklaracji”? – głosi ono, że „ludzie rodzą się i pozostają wolnymi i równymi co do praw”; głosi to, mimo iż czymś powszechnym było wówczas było zniewolenie ludzi zarówno pod względem duchowym, jak i cielesnym. Czyż nie jest przejawem owego idealizmu i idealizowania utrzymywanie (w art. II), że „celem wszelkiego zrzeszenia politycznego jest utrzymywanie przyrodzonych i nie ulegających przedawnieniu praw człowieka. Prawa te to wolność, własność, bezpieczeństwo i opór przeciwko uciskowi”? rzecz jasna, czymś powszechnym było wówczas naruszanie owych praw przez różnego rodzaju „zrzeszenia polityczne”. W końcu (choć tak naprawdę do końca tego idealizmu i idealizowania jeszcze daleko), czyż nie jest jego przejawem utrzymywanie (w art. III), że „źródło wszelkiej władzy tkwi w narodzie”? przecież wówczas czymś powszechnym było sprawowanie władzy w imieniu Boga, wąskiej grupy uprzywilejowanych oraz własnym. Przyjmijmy zatem jako fakt niewątpliwy, że nie ma i nie byłoby demokracji zachodniej bez idealizmu i idealizowania oraz – co się z tym bezpośrednio wiąże – bez patrzenia raczej w przyszłość ludzkości niż w jej przeszłość, a nawet teraźniejszość.

Rzecz jasna, w zderzeniu z realnym życiem społecznym idealizm ten doznał szeregu wstrząsów, które może nie tyle sprowadziły go na ziemię, co sprawiły pojawienie się w nim szeregu korekt i uściśleń. Przede wszystkim trzeba było skorygować pojmowanie takiej „świętości” nowożytnej demokracji, jaką stanowi równość. Szybko się bowiem okazało (m.in. pod wpływem takich radykalnych „demokratów”, jak jakobini), że nie tylko wszyscy są, ale też i mogą być „równi co do praw”; no bo czy może się równać pod względem prawnym ten, kto tylko dba o własny interes, z tym, co dba o interes ogółu? Te i podobne im pytania, rażące dzisiaj swoją banalnością, w poprzednim stuleciu poważnie absorbowały uwagę ideologów i polityków. Jeden z nich, François Guizot, zaproponował tzw. „równość rozsądnego minimum”. Kiedy i ta korekta okazała się niewystarczająca (nie wytrzymała m.in. próby

Wiosny Ludów i Komuny Paryskiej), inny francuski apologeta demokracji – Emil Faguet – napisał prawdziwy pamflet na zasadę równości – nosi on tytuł „Kult niekompetencji”; owym kultem niekompetencji jest rozumiana dosłownie zasada równości (por. Fague, Lwów-Warszawa 1992).

Te i inne jeszcze korekty, wprowadzone bądź to przez ideologów demokracji, bądź przez tzw. „ciała pośredniczące” między rządzącymi i rządzonymi (rządy, parlamenty sądy itd.), bądź po prostu przez samo życie, pozwoliły na jej rozwój i umocnienie się wszędzie tam, gdzie to tylko było możliwe; a do pierwszej wojny światowej możliwe było to w większości krajów Europy Zachodniej. Okres międzywojenny na krótko otworzył taką możliwość również przed niektórymi krajami Europy Środkowej. Jednak jej rozwój został zastopowany w tym obszarze po 1945 roku. I trzeba wyraźnie powiedzieć, że demokracja zachodnioeuropejska jeśli nawet na to otwarcie nie przyzwoliła, to nie była w stanie na tyle skutecznie działać, aby temu zapobiec. Zaciągnięcie przez nią tzw. „żelaznej kurtyny” przynajmniej do połowy lat pięćdziesiątych nie znaczyło wiele więcej niż „rejtanowski” gest sprzeciwu.

Później oczywiście sytuacja się zmieniła, a zmieniła się nie tylko za sprawą ujawnienia swojej niemocy przez tzw. demokrację ludową, ale także opozycji wobec niej demokracji zachodniej (w tym amerykańskiej) oraz jej zwolenników w krajach Europy Środkowej i Wschodniej. Siła ich tkwiła nie tylko, a nawet nie tyle we wierze, iż prawdziwa demokracja musi w końcu pokonać fałszywą, co w konkretnych działaniach podejmowanych na rzecz tej pierwszej. Przypomnijmy zatem w wielkim skrócie, że powstała w 1945 roku Organizacja Narodów Zjednoczonych powołała szereg organów, które miały służyć umacnianiu i rozwojowi demokracji – takie m.in. jak Międzynarodowy Trybunał Sprawiedliwości, Organizacja Narodów Zjednoczonych ds. Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO), czy Urząd Wysokiego Komisarza ds. Uchodźców. W ramach swojej statutowej działalności ONZ doprowadziła do wypracowania i podpisania przez państwa członkowskie takich istotnych dla współczesnej demokracji dokumentów, jak „Powszechna Deklaracja Praw Człowieka” (1948), „Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych” oraz „Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych” (1966). Wszystkie one dziedziczą wiele po swoich XVIII i XIX-wiecznych poprzednikach. I tak, w pierwszym z tych paktów

podstawowe prawa człowieka to (podobnie jak w „Deklaracji” z 1789 roku) m.in. prawo do wolności myśli i sumienia, bezpieczeństwa osobistego oraz równości prawnej. W drugim natomiast większy nacisk położony zostaje na sprawy praktyczne, takie jak prawo do pracy, tworzenia związków zawodowych, zabezpieczenia odpowiedniego poziomu życia, czy równouprawnienia kobiet i mężczyzn. Niepoślednią rolę w umacnianiu i rozwoju współczesnej demokracji zachodniej odegrała również Konferencja Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (KBWE), organizacja skupiająca wszystkie państwa europejskie; w roku 1994 przekształcona została ona w Organizację Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (OBWE).

Wszystkie te akty prawne i stojące za nimi organizacje zmierzały i zmierzają do tego, aby demokracja zachodnia w możliwie największym stopniu zbliżyła się do ideału; a ideałem byłoby, aby cywilizacja zachodnia zachowała zarówno swoją jedność, jak i różnorodność, tworzącą ją narody posiadały zarówno swoją suwerenność, jak i były zintegrowane, wchodzące w ich skład różnorakie grupy etniczne utożsamiały się zarówno ze swoim etnosem narodowym, jak i regionalnym (a nawet jeszcze bardziej lokalnym), i w ogóle, aby demokracja ta była zarówno otwarta na różnorakie wpływy z zewnątrz, jak i zamknięta na to, co może stanowić dla niej zagrożenie. Dążenia te stanowią potwierdzenie, że nie tylko nie utraciła ona swojego dawnego idealizmu, ale wręcz go pod niektórymi istotnymi względami umocniła. Co więcej, jakby na przekór różnorakim malkontentom i pesymistom, osiągnięto w znacznym stopniu to, co jeszcze kilkadziesiąt lat temu mogłoby uchodzić za rojenia oderwanych od rzeczywistości fantastów – no bo czyż po drugiej wojnie światowej wielu było takich, którzy skłonni byli uwierzyć w to, że pokonane Niemcy i Włochy zintegrują się na partnerskich zasadach z państwami koalicji antyhitlerowskiej, że w wielu istotnych dla Europy i reszty świata sprawach zgodnie współdziałać będą tacy wielowiekowi antagoniści, jak Francja i Anglia, że w końcu powstanie Unia Europejska, która już oznacza wspólnotę narodów bez granic politycznych i gospodarczych, a w przyszłości być może również kulturalnych, językowych itd.

Rzecz jasna, nie wszystko jest tak idealnie, jakby tego chcieli idealiści i ideolodzy demokracji zachodnioeuropejskiej. Aby nie uchodzić za jej bezkrytycznego apologetę, odnotujmy, że demokracja ta nadal

boryka się z poważnymi problemami gospodarczymi. Zacytujmy w tej mierze Franza Fischlera, pełniącego w Unii Europejskiej funkcję Komisarza d/s Rolnictwa. Według niego: „Głównym powodem, dla którego konieczne są dalsze reformy, są zmiany na światowych rynkach. Potrzebujemy uproszczonego i mniej biurokratycznego systemu, jak również nowej polityki. Polityka regionalna musi mieć szersze horyzonty, nie ograniczać się do rozwijania sektora rolniczego, lecz zwracać większą uwagę na konkurencję i infrastrukturę na wsi, a nie tylko w miastach. (...). Musimy znaleźć sposób na eksportowanie bez konieczności subsydiowania. W przyszłości ważniejsze będą aspekty ochrony środowiska w rolnictwie, kwestie ekologiczne, ochrony terenów zielonych i zasobów naturalnych” (por. „Dialog Europejski” nr 1/96). Nie są to oczywiście problemy społeczeństw biednych, lecz bogatych i bardzo bogatych. Nie chodzi bowiem o to, czy dotować, czy też nie dotować rolnictwo, lecz o to, aby je dotować w możliwie najbardziej efektywny sposób; a oznacza to m.in. że nie powinno być aż tak znacznych nadwyżek produktów rolnych, iż dochodzi do ich marnotrawienia lub faktycznego rozdawnictwa społeczeństwom ubogim i bardzo ubogim.

Demokracja zachodnioeuropejska boryka się również z problemami socjalnymi, w szczególności kwestiami zatrudnienia, przepływu siły roboczej, opieki społecznej, ochrony zdrowia, równości szans mężczyzn i kobiet, systemu informacyjnego itd. Mimo że lista tych problemów jest długa i one są typowe dla społeczeństw bogatych i bardzo bogatych. Nie chodzi bowiem o to, aby ludzie w ogóle mieli z czego żyć, czy też aby mieli zapewnioną jakąś elementarną opiekę i ochronę społeczną, lecz o to, aby mogli żyć coraz bardziej dostatnio, no i oczywiście coraz dłużej; a do tego potrzebne jest m.in. uwolnienie ich od ciągłych stresów wywołanych niepewnością jutra, przeciążenia pracą oraz chorób (w tym chorób zawodowych). W społeczeństwach takich nie sztuka oczywiście żyć z zasiłku – różnych zresztą w różnych krajach Unii Europejskiej. Sztuka natomiast żyć z takiej pracy, która daje nie tylko środki utrzymania, ale również satysfakcję z tego, co się robi i jak się robi.

Wielkim wyzwaniem dla demokracji zachodnioeuropejskiej jest obecnie problem regionalizmu. Nie jest on oczywiście dla niej czymś nowym. Co więcej, zdecydowana większość krajów Europy Zachodniej

swoją historię wiąże właściwie z historią poszczególnych regionów, zaś występowanie pod jedną wspólną flagą sprowadza się praktycznie do ostatniego stulecia. Klasycznym tego przykładem mogą być Niemcy, których landy do dzisiaj zachowały wyraźne odrębności kulturalne i gospodarcze, a nawet polityczne (wiadomo, że landy południowe bardziej skłaniają się ku chadecji, natomiast północne ku socjaldemokracji). Nie przeszkadza to im jednak we współdziałaniu w wielu istotnych dla Niemców jako narodu sprawach. Problemem nowym jest łączenie w niektórych krajach regionalizmu z separatyzmem. Z sytuacją taką mamy do czynienia od dłuższego czasu w Hiszpanii, w której pewna grupa Basków (wg badań z 1978 roku 13% tej wspólnoty etnicznej) opowiada się za utworzeniem własnego państwa. Z sytuacją taką mamy do czynienia również we Włoszech, w których ugrupowanie polityczne pod nazwą Liga Północna dąży do oderwania bogatej północy kraju od biednego południa. Szczególnie jednak niepokojące dla demokracji zachodniej sygnały dochodzą z Belgii, państwa, które powstało z połączenia dwóch społeczności, tj. mówiącej po niderlandzku ludności Flandrii oraz mówiącej po francusku ludności Walonii. Różni ich nie tylko język, ale także stopień zamożności (Flandria jest bez wątpienia regionem bogatszym niż Walonia), sposób gospodarowania (w pierwszym z tych regionów dominuje dobrze zorganizowane rolnictwo, przemysł i handel, natomiast w drugim stosunkowo mało efektywne górnictwo), a nawet system oświaty. Doprowadziło to w 1992 roku do przekształcenia Belgii w państwo federacyjne. Wiele wskazuje jednak na to, że i ten kompromis nie satysfakcjonuje bogatej północy.

3. Demokracja środkowoeuropejska

Jeśli niemal po trzech stuleciach krzepnięcia i rozwoju demokracji zachodnioeuropejskiej nadal niełatwo jest znaleźć dla niej wspólny mianownik, to nie może dziwić, iż trudno jest go wskazać dla demokracji środkowoeuropejskiej. Trzeba w jakimś stopniu przyznać rację tym, którzy skłonni są raczej mówić o demokracjach w Europie Środkowej, niż o jakimś jednym typie demokracji w tym rejonie Europy. Bez wątpienia, w różnych krajach tej części naszego kontynentu przebiega ona z różnym nasileniem oraz przybiera różne formy. W moim

przekonaniu zróżnicowanie to nie jest jednak aż tak znaczne, aby określało szansę na znalezienie tego, co je łączy.

A łączy je przede wszystkim najnowsza historia i wspólne doświadczenie tego, co w zależności od okoliczności nazywano – komunizmem, dyktaturą proletariatu, demokracją ludową lub realnym socjalizmem, a co w każdym wypadku oznaczało pozbawienie obywateli takich elementarnych (z punktu widzenia demokracji) praw, jak: wolność sumienia i myślenia, słowa i druku, równość wobec prawa, nietykalność osobista, czy nietykalność mienia; a nie jest to przecież kompletna lista tego, czego owi obywatele faktycznie zostali pozbawieni. Stąd za sprawę priorytetową uznano w tych krajach dokonanie rzetelnej oceny minionego okresu oraz osądzenia ludzi odpowiedzialnych za to, co się wówczas działo.

Różnie oczywiście wygląda to w różnych krajach. Najdalej pod tym względem poszli Niemcy, którzy po prostu przenieśli swoje rozumienie prawa i praworządności z landów zachodnich do wschodnich, stanowiących b. Niemiecką Republikę Demokratyczną. W praktyce oznacza to zarówno zlikwidowanie dawnej struktury życia społecznego (wraz z instytucjami, na których była ona oparta), jak i usunięcie ludzi poprzedniego porządku z urzędów publicznych (gospodarczych, administracyjnych, sądowniczych, oświatowych itd.). Co nie mniej istotne, udostępniono wszystkim obywatelom akta gromadzone na nich przez tzw. Stasi (NRD-owską tajną policję), dając tym samym satysfakcję ludziom prawym oraz szansę obrony tym, którzy byli wprawdzie w jakiś sposób związani z poprzednim porządkiem, ale nie popełnili wykroczeń godzących w elementarne prawa człowieka i obywatela. Ma to oczywiście i swoją drugą, ciemniejszą stronę. Okazało się bowiem, że skala infiltracji społeczeństwa była tam tak znaczna, a system donosicielstwa tak rozbudowany, że praktycznie wkroczył w tak elementarne związki, jak związki sąsiedzkie, koleżeńskie, czy rodzinne. W efekcie – po ujawnieniu tego – na marginesie życia społecznego znalazła się wcale niebagatelna i w dalszym ciągu mobilna grupa osób. Pozbawienie jej istotnego wpływu na życie społeczne rodzi zarówno frustrację, jak i realne zagrożenie dla integracji obu części Niemiec.

W podobnym kierunku poszły Czechy, w których przywództwo przejęli tak znani demokraci, jak obecny prezydent Vaclav Havel czy Vaclav Klaus, premier i przewodniczący Obywatelskiej Partii Demo-

kratycznej. Wariant czeski jest już jednak łagodniejszy niż niemiecki. Po pierwsze bowiem zachowano w zasadzie dawną strukturę władzy, dokonując w niej jedynie pewnych korekt i uzupełnień – m.in. obok parlamentu powołano senat. Po drugie udostępniono obywatelom ich akta zgromadzone przez tajne służby; jednak okres ważności tzw. „ustawy lustracyjnej” wygasa z końcem 1996 roku, zaś prezydent Havel odrzucił wniosek parlamentu, aby go przedłużyć do 2000 roku (samą ustawę określił mianem „rewolucyjnej”). Słabą stroną czeskiego wariantu demokracji jest centralistyczny system rządzenia, pociągający za sobą ograniczenie roli władz regionalnych i lokalnych.

Jeszcze inny wariant przyjęła Polska. U nas nie tylko iż nie dokonano głębokiej lustracji, ale nawet nie uchwalono jeszcze ustawy lustracyjnej, zaś trwające nad nią dyskusje wskazują, iż nieprędko dojdzie do jej uchwalenia (w punkcie tym okazałem się złym „prorokiem”, bowiem ustawa ta została uchwalona, ale w dalszym ciągu jest przedmiotem dyskusji... – uw. z sierpnia 1997 r.). Wywodzący się z dawnej opozycji politycy, którzy przejęli władzę po 1989 roku, proponowali politykę tzw. „grubej kreski”, tj. nie oglądania się na przeszłość, tylko patrzenia w teraźniejszość i przyszłość. Nie może oczywiście dziwić, że idea ta bardzo odpowiada jeszcze nie tak dawnym „komunistom”, a obecnym socjalistom, czy też – jak sami się nazywają – socjaldemokratom. Jest to bez wątpienia zgodne z pierwowzorem demokracji europejskiej – kreujący go oświeceniowi idealisci również nie bardzo chcieli grzebać się w przeszłości i wydobywać na światło dzienne „brudy”, skłaniające do powątpiewania w to, że jesteśmy – a co najmniej możemy być – dobrzy, sprawiedliwi, piękni itd. Jest to niewątpliwie ładny gest ze strony tych, którzy jeszcze nie tak dawno byli represjonowani przez władze. Pytanie tylko, czy ta wspaniałomyślność dobrze służy społeczeństwu i demokracji? Nie wszyscy zresztą godzą się w Polsce na ten gest. Istnieje szereg partii i partyjek, które są mu przeciwnie. Cóż by to była jednak za demokracja, w której istniałaby tylko jedna partia (choćaby nawet występowała z całym bagażem „jedynie” słusznych idei) lub kilka partii, ale nie różniących się w istotnych sprawach społecznych; oba warianty były zresztą już „ćwiczone” w okresie tzw. demokracji ludowej.

W ten sposób dochodzimy do tego, co wydaje się być specyficzne dla całej demokracji środkowoeuropejskiej, tj. wielopartyjności; w Polsce partii jest kilkaset. Każda z nich oczywiście stara się mówić

własnym głosem i każda z nich zabiega o zyskanie możliwie jak największego poklasku społecznego. W efekcie zamiast rzeczowych dyskusji, dochodzi niejednokrotnie do pyskówek, zaś miejsce argumentów zajmują pomówienia, impertynencje i zwykła demagogia. Rzecz jasna, wolność słowa jest jedną z demokratycznych świętości. Jednak świętością taką jest również odpowiedzialność za to, co się mówi; a jaka może być odpowiedzialność polityka, którego chroni immunitet poselski (i partyjni koledzy, którzy nie pozwalają go uchylić)?

W tej sytuacji trudno jest się porozumieć i połączyć w jakiejś istotnej społecznie sprawie nawet tym ugrupowaniom politycznym, które posiadają podobny rodowód oraz podobną przeszłość kombatancką. W Polsce wiele z nich powołuje się na solidarność rodowód, jednak niewiele chce zasiąść przy wspólnym stole i dyskutować na istotne społecznie tematy, a jeszcze mniej efektywnie działać na rzecz dobra ogólnospołecznego. Nie dotyczy to partii, których członkowie swoje polityczne szlify zdobywali w czasach „demokracji ludowej”. Nic też dziwnego, że oni właśnie sprawują dzisiaj – czy to się komuś podoba, czy nie – władzę w Polsce, i nie byli w stanie temu zapobiec ani „kongregacje św. Katarzyny”, ani nawet apele hierarchów kościelnych. Co więcej, nie można powiedzieć, że władzę tę generalnie sprawują złe – przeczy temu zarówno postępujące reformowanie centralnych ośrodków decyzyjnych (w kierunku przekazywania uprawnień na niższe szczeble), jak i postępujące poszerzanie praw obywatelskich. I przynosi to całkiem wymierne efekty – takie, jak wzrost zamożności społeczeństwa.

Warto jeszcze nieco uwagi poświęcić Węgrom. Należą one bowiem do tych krajów Europy Środkowej, w których demokracja poczyniła znaczne postępy. Odnotujmy zatem, że w roku 1989 parlament węgierski dokonał takiej modyfikacji konstytucji, aby nadać ustrojowi w tym kraju formę republiki konstytucyjnej; pozbawiając równocześnie monopol partię komunistyczną. W efekcie najwyższa władza została tam podzielona między trzy instytucje, tj. parlament, prezydenta i Trybunał Konstytucyjny. Przyjęto również nowe regulacje prawne dotyczące dosyć licznych w tym kraju mniejszości narodowych, w tym Romów (Cyganów); pozwoliły one na przyjęcie Węgier do Europejskiej Konwencji Praw Człowieka. Wszystko to jednak nie wystarczyło do pozostania dawnej opozycji antykomunistycznej przy władzy – po

wygraniu przez nią demokratycznych wyborów w 1990, utraciła ją w nie mniej demokratycznych wyborach w 1994 roku.

Jest to zresztą również pewna prawidłowość w demokracjach środkowoeuropejskich. Z całą pewnością wpływ na to miały błędy popełnione przez nową władzę, której przedstawiciele zdobyli wprawdzie spore doświadczenie w obnażaniu słabości tzw. demokracji ludowej, ale niewielkie w budowaniu nowoczesnej demokracji europejskiej; okazało się przy tym, że wzorce zachodnie nie zawsze pasują do społeczeństw Europy Środkowej. Pewien wpływ na ponowne posadzenie ich na ławach opozycji miały umiejętności wygrywania przez ludzi dawnego systemu (tzw. postkomunistów) występujących między nowymi ugrupowaniami antagonizmów oraz – co może było jeszcze bardziej istotne – zwarcia szeregów i utworzenia różnego rodzaju „sojuszy lewicy demokratycznej”. Najistotniejsza jednak była, w moim przekonaniu, niemożliwość sprostania nadmiernie rozbudzonym aspiracjom tych społeczeństw. Można zaryzykować tezę, że nikt nie byłby im w stanie sprostać, bowiem niektóre z nich – takie np. aby mieć pełne świadczenia socjalne – szły znacznie dalej niż aspiracje bogatych przecież społeczeństw zachodnich, inne – takie np. aby pracować mało i byle jak, ale zarabiać dużo – były sprzeczne z elementarnymi regułami ekonomicznymi, jeszcze inne – takie np. aby pozbawić znaczenia społecznego ludzi przedsiębiorczych i bogatych – były spuścizną po poprzednim okresie; no i oczywiście wszystkie te i podobne aspiracje miały doczekać się realizacji niemal z dnia na dzień.

Jeszcze parę zdań na temat Słowacji, Bułgarii i Rumunii, krajów, należących geograficznie wprawdzie do Europy Środkowej, jednak z punktu widzenia postępów w demokratyzowaniu życia społecznego znajdujących się na jej obrzeżach. Potwierdza to sondaż przeprowadzony przez „Eurobarometr” w końcu 1994 roku. W jego świetle poziom niezadowolonych ze stanu demokracji we wszystkich krajach tej części Europy jest znaczny, jednak największy jest w Bułgarii (aż 91% niezadowolonych), Słowacji (79%) oraz Rumunii (67%); dla przykładu w Czechach wynosi on 53%, zaś w Polsce 63%. Odnotujemy zatem, że w Słowacji silny wpływ na życie polityczne wywiera konflikt między premierem Vladimirem Mecialem oraz prezydentem Michalem Kovacem; silne demokracje są w stanie obronić się przed animozjami personalnymi najsilniejszych nawet polityków i skłonić ich do zgodnego

działania na rzecz dobra wspólnego. W Rumunii przyjęto wprowadzić nową konstytucję i wybrano w bezpośrednich wyborach prezydenta oraz członków parlamentu, jednak niewiele to zmieniało w układzie sił. Prezydentem została bowiem osoba związana z poprzednim reżimem, zaś lewica, mimo że w parlamencie stanowi mniejszość, potrafiła na tyle się zjednoczyć, aby utworzyć rząd i skutecznie przeciwstawiać się większości (od tamtego czasu doszło jednak do wymiany elity rządzącej, łącznie ze zmianą prezydenta – uw. z sierpnia 1997 r.). Najgorzej sytuacja wygląda w Bułgarii. Krótko mówiąc, komuniści trzymają się tutaj mocno (nie udając specjalnie socjaldemokratów), a nawet zdołali wzmocnić swoje pozycje (przejmując na własność prywatną sporą część majątku narodowego), zaś skala korupcji jest tak znaczna, iż sięga najwyższych szczebli władzy; wiele wskazuje na to, że zastrzelenie na początku października 1996 r. b. premiera Bułgarii było związane z próbą jej ujawnienia.

4. Demokracja wschodnioeuropejska

Dla ukształtowanego przez kulturę zachodnią Europejczyka już samo skojarzenie demokracji ze wschodem może wydawać się czymś podejrzanym (jeśli nie wręcz jakimiś nieporozumieniem), i to nie tylko dlatego, że ten rejon świata tradycyjnie uchodził za ostoję różnych despotii i tyranii, lecz także z uwagi na to, co tam się obecnie dzieje, a zwłaszcza na to, co się dzieje w republikach b. Związku Radzieckiego, w tym w samej Rosji. Tymczasem dzieje się tam wiele i przynajmniej niektóre kraje Europy Wschodniej poczyniły już spore postępy na drodze demokratyzacji życia społecznego.

Bez wątpienia, prym pod tym względem wiodą republiki nadbałtyckie, tj. Estonia, Litwa i Łotwa. Potwierdza to zresztą przywoływany już tutaj sondaż „Eurobarometru” – w jego w świetle zadowolenie ze stanu demokracji wyraża w Estonii już 33% społeczeństwa, na Litwie 31%, zaś na Łotwie 26%. Można przypuszczać, że stan ten poparty jest właściwym rozeznaniem czym jest i może być demokracja; kraje te bowiem doświadczyły jej w okresie międzywojennym. We wszystkich tych krajach przeprowadzone zostały demokratyczne wybory, w wyniku których władzy pozbawieni zostali komuniści. Wprowadzie w nie-

których z nich (jak np. na Litwie) powrócili później do objęcia najwyższych stanowisk w państwie, jednak klęska komunistycznego totalitaryzmu zdołała ich już czegoś nauczyć i dzisiaj bez wahania podpisują się pod demokratycznymi postanowieniami. Poważnym wyzwaniem dla młodych demokracji jest problem mniejszości narodowych. Nie ma oczywiście prawdziwej demokracji wówczas, gdy znaczna – sięgająca w niektórych przypadkach kilkudziesięciu procent – mniejszość narodowa pozbawiona zostaje podstawowych praw obywatelskich, takich jak prawa wyborcze, czy prawo do kultywowania swojego języka; a taka właśnie sytuacja tam istnieje. Jest to przede wszystkim problem mniejszości rosyjskiej, ale także mniejszości białoruskiej i polskiej (zwłaszcza na Litwie). I nie jest tego w stanie usprawiedliwić ani fakt, że jest to relikwyt takiej niechlubnej przeszłości, jakim były mocarstwowe ambicje sąsiadów, ani też fakt, że mniejszości te stanowią poważne zagrożenie dla bytu własnego narodu.

Odrębny problem stanowi demokracja na Białorusi. Kraj ten – podobnie jak jego zachodni sąsiedzi – w końcu lat osiemdziesiątych wykonał kilka szybkich kroków w kierunku demokratyzacji życia społecznego. Rozluźnione zostały więzy z dyktującą wcześniej co należy robić i jak należy robić Wielką Rosją. Pojawił się pluralizm partyjny, wyrażający potrzeby i dążenia ideowe już nie tylko „jedynie słusznej” siły, tj. komunistów, ale także socjaldemokratów, liberałów, agrarników, no i oczywiście narodowców reprezentowanych przez Białoruski Front Narodowy; partia ta zdaje się być najbliższa zachodnio-europejskiemu rozumieniu demokracji. Poszerzył się również zakres wolności słowa, czego niewątpliwą oznaką było odejście od monopolu prawdy sowieckiej „Prawdy” oraz wiadomości sowieckich „Izwestii” i przejście do pluralizmu wyrażanego przez wiele różnych środków masowego przekazu. Krokiem takim było również odsunięcie od najwyższych stanowisk w państwie ludzi skompromitowanych w okresie starego reżimu i obsadzenie ich ludźmi może nie całkiem bez grzechów kolaboracji z komunizmem (bo niby skąd takich było wziąć), co mającymi ich na swoim sumieniu stosunkowo najmniej; takich chociażby, jak przewodniczący Rady Najwyższej Białorusi Stanisław Szuszkiewicz (profesor fizyki, ale także w l. 1989-1991 członek Zjazdu Deputowanych Ludowych ZSRR). Wszystko to wskazywało, że Białoruś pójdzie polską drogą do demokracji.

Jednak po wykonaniu tych pierwszych kroków zatrzymała się ona w miejscu, a nawet zaczęła się wycofywać na dawne pozycje. Przełomowe okazały się przeprowadzone w roku 1994 wybory prezydenckie. W ich wyniku władzę przejął nie żaden demokratą, lecz zdeklarowany autokrata i człowiek dawnego porządku (co prawda tylko na szczeblu dyrektora sowchozu) oraz – co nie mniej istotne – pragnący przywrócenia dawnego porządku, tj. Aleksander Grigorijewicz Łukaszenka. Do jego haseł wyborczych należało twierdzenie, że „wszystkiemu winne są reformy”, zaś społeczeństwu potrzeba nie demokracji, lecz odgórnej kontroli, prezydenckich dekrétów i oczywiście ponownego zjednoczenia z Wielką Rosją. Rzecz jasna, potrzebny jest mu również dobry satrapa (obojętnie czy będzie się nazywał carem, pierwszym sekretarzem, czy – bardziej po europejsku – prezydentem), który wszystko wie, wszystko rozumie i wszystko potrafi zrobić.

Zadziwiające jest, że Łukaszenkę poparło w wyborach prezydenckich aż 81,7 proc. społeczeństwa białoruskiego. Zadziwiające jest również, że dla swoich antydemokratycznych działań przez długi czas zyskiwał on poparcie demokratycznie wybranego parlamentu, który zresztą sam nazwał „szambem”; później wprowadzie zgromadzenie to buntowało się przeciwko niemu, a nawet groziło odwołaniem prezydenta za nieprzestrzeganie konstytucji, ale wszystko skończyło się na słowach, zaś demokracji jak ubywało w tym kraju, tak ubywa, a co gorsze – ubywa wiary w to, że demokracja jest tam potrzebna i możliwa do wprowadzenia, zaś jej czołowi ideolodzy i propagatorzy (tacy np. jak Zianon Paźniak) w obawie o swoje życie szukają schronienia za granicą. Pojawiają się jeszcze demonstracje intelektualistów i młodzieży, ale są one – jak zwykle – przejawem znajdowania się demokracji na całkiem wstępnym etapie rozwoju.

Rzecz jasna, na to, co się dzieje na Białorusi – podobnie zresztą jak w innych republikach b. ZSRR – rzutuje sytuacja w Wielkiej Rosji. Od rozpoczęcia tzw. *pierestrojki*, czyli – mówiąc po polsku – „przebudowy” i w tym ogromnym – zarówno pod względem geograficznym, jak wieloma innymi względami – kraju wiele się zmieniło. Jeden z jej inicjatorów – Michaił Gorbaczow – w swoim programowym dziele pt. „Przebudowa i nowe myślenie dla naszego kraju i dla całego świata” nacisk położył m.in. na demokratyzację (por. Gorbaczow, Warszawa 1988). Jednak już pobieżna lektura tego dzieła pozwala się zorientować,

że nie jest to zachodnio-, lecz wschodnioeuropejskie rozumienie demokracji. Nie chodzi tutaj nawet o tradycyjną retorykę, w świetle której należy wrócić do źródła tego, co słuszne, a być może nawet jedynie słuszne, czyli do myśli Lenina („Powrót do Lenina ideowym źródłem przebudowy” głosi jeden z paragrafów), lecz o głębokie przekonanie, że nie ma prawdziwej demokracji bez partii komunistycznej, podobnie zresztą, jak nie ma jej bez związków zawodowych, rewolucji w sferze ducha i sferze materialnej („Przebudowa to rewolucja”), „związku socjalistycznych narodów” („Więcej socjalizmu, więcej demokracji” głosi inny z paragrafów tego dzieła), „nowego pojęcia centralizmu”, „kierowniczej kadry” („Wybory kierowniczej kadry gospodarczej to bezpośrednia demokracja w sferze produkcji” głosi jedno ze zdań paragrafu zatytułowanego: „Droga do demokratyzacji”), ale także „światła dla jawności”, uczciwości, praworządności itd.

Ci, którzy w przywołanych tutaj wyimkach z dzieła Gorbaczowa doszukują się jakiegoś złośliwego podtekstu, są w błędzie. Demokracja wschodnia, a zwłaszcza demokracja rosyjska różni się bowiem w sposób istotny od zachodniej, i powinno się przykładać do niej inną miarę. Przede wszystkim nie należy jej oceniać według tego, co już się zrobiło w tym kraju dla demokracji, lecz należy również wziąć pod uwagę to, jaki był jego punkt wyjścia do przeobrażeń w tym kierunku i co można było w tej sytuacji zrobić w tak stosunkowo krótkim czasie. A nie ulega wątpliwości, że kraj ten miał głęboko niedemokratyczne struktury władzy. Jest to bardzo łagodne określenie dla systemu „sekretarzy”, tj. takiego, w którym władza skupiona została w ręku wąskiej grupy osób, tworzących piramidalną strukturę, na szczycie której stał jeden pierwszy sekretarz lub zaledwie kilku głównych sekretarzy, rozdających między sobą karty i pociągających za wszystkie możliwe „sznurki” życia społecznego. Miał on również głęboko niedemokratyczne struktury gospodarcze – nazywano to gospodarką centralnie sterowaną, a stanowiła ona system rywalizujących ze sobą o względy szefów różnego rodzaju sektorów i zjednoczeń (takich jak sektor zbrojeniowy, energetyczny, paliwowy, czy wydobywczy). Oczywiście, wyniki były zawsze – bo musiały być w sytuacji państwa doganiającego i przeganiającego kapitalizm. Tylko ludziom żyło się ciężko i jakoś trudno im było odczuć, że są pierwszą, a w najgorszym razie drugą potęgą na świecie. Na ogół jednak mało kto ich pytał o zdanie – jeśli zaś już to czyniono, to nie

oczekiwano, że będą podważali zdobycze komunizmu; a jakie one są, każdy mógł się dowiedzieć z państwowych środków masowego przekazu (innych zresztą nie było).

Dzisiaj sytuacja jest inna. Pojawiła się prywatna lub w znacznej mierze sprywatyzowana telewizja i prasa; inna sprawa, że wiele do powiedzenia mają w nich ludzie związani ze starym i nowym reżimem. Pojawił się również liczący się społecznie sektor prywatny w gospodarce; inna sprawa, że opanowany został nie tylko przez ludzi starej i nowej nomenklatury, ale także przez mafie (w niektórych przypadkach są to zresztą jedne i te same osoby). Zniesiony został także monopol partii komunistycznej; rzecz nie w tym, że przestała ona istnieć, a nawet nie w tym, że przestała się ona liczyć społecznie (przeczą temu wyniki uzyskane w ostatnich wyborach prezydenckich przez Giennadija Ziuganowa), lecz w tym, że pojawiło się szereg nowych i przynajmniej niektóre z nich (takie np. jak Demokratyczny Wybór Rosji Gajdara) głoszą idee demokratyczne. Pojawiły się też charakterystyczne dla demokracji instytucje władzy, takie jak instytucja prezydenta, czy parlament, nazywany w tym kraju Dumą Państwową Federacji Rosyjskiej.

Czy jednak znaczy to, że Rosja zrobiła już poważny krok w kierunku demokracji? Odpowiedź na to pytanie nie może być jednoznaczna. Wspomniane tu wybory prezydenckie wygrał wprawdzie faworyt zachodnich demokracji Borys Jelcyn, ale wygrał je, ponieważ uznany został za mniejsze zło niż jego komunistyczny konkurent, a ponadto w ostatecznej rozgrywce zyskał poparcie gen. Lebieczia, osoby, która publicznie głosi, że nie jest demokratą, lecz autokratą, i Rosji oczywiście potrzeba nie demokracji, lecz rządów silnej ręki (pod to m.in. aby położyć kres przestępczości i rozkradaniu mienia publicznego). Szybko zresztą okazało się po wyborach, że trzeba się podzielić władzą, i to bynajmniej nie dlatego, że „stary car” nie chce już sam rządzić, lecz dlatego, że nie pozwala mu na to zdrowie, a ponadto – co może jest nawet istotniejsze – nie pozwoli mu na to grupy interesów. Nie od dzisiaj wiadomo, że wspierający Jelcyna premier Czernomyrdin reprezentuje grupę „surowcową”, natomiast konkurujący z nim Korżakow, Borsukow i Soskowiec moskiewską grupę bankową. Poza układami grupowymi pozostaje (jak na razie) ów „Janosik” Lebież, co to chciałby odbierać bogatym i rozdawać biednym. Wiele wskazuje

jednak na to, że albo przyłączy się do którejś grupy, albo też utraci swoją pozycję „rozgrywającego” (i faktycznie ją utracił w kilka tygodni później – uw. z sierpnia 1997 r.).

Listopad 1996

POSTSCRIPTUM

Od nakreślenia tego szkicu upłynęło zaledwie dziesięć miesięcy, a w Europie wydarzyło się tyle, że można byłoby napisać całkiem obszerną kronikę. Czy jednak jej wizerunek zmienił się na tyle, że trzeba dokonać generalnej rewizji sformułowanych wyżej ocen, diagnoz i prognoz? Nie wydaje mi się to konieczne, chociaż pewne uzupełnienia, dopowiedzenia, a nawet korekty trzeba tutaj wprowadzić. Rzecz jasna, różne wydarzenia te przebiegały w różnych częściach tego ogromnie zróżnicowanego kontynentu. Należało się jednak tego spodziewać. I oczywiście przynajmniej niektórych z nich się spodziewałem.

Nie jest zresztą przejawem jakiejś szczególnej filozoficznej mądrości przypuszczenie, że najmniej gwałtowne zmiany nastąpią w krajach Europy Zachodniej. Powszechnie bowiem wiadomo, że są to kraje o ustabilizowanej gospodarce, ustabilizowanych formach rządzenia i ustabilizowanej demokracji. To, że w ostatnich miesiącach w Wielkiej Brytanii władzę utracili konserwatyści (a zyskała ją Partia Pracy), czy też to, że we Francji prawicowy prezydent musiał się nią podzielić z lewicowym rządem, jest oczywiście jakimś osobistym dramatem jednego czy drugiego polityka, ale przecież nie niesie żadnych zagrożeń dla demokracji zachodnioeuropejskiej – przeciwnie, można sądzić, że ją jeszcze bardziej wzmocni; bo trzeba będzie dyskutować w tych krajach nie tylko z partyjnymi kolegami, ale także poważnie liczyć się z głosem opozycji. Znacznie poważniejszym zagrożeniem dla tej demokracji są ugrupowania nacjonalistyczne (i z całą pewnością niepokojące są kolejne sukcesy Le Pena we Francji) oraz ruchy separatystyczne (i muszą niepokoić takie ekscesy, jak kolejne zamachy separatystów baskijskich w Hiszpanii). Ale wszystko to już było również wcześniej.

Nie da się natomiast ukryć, że w tym stosunkowo krótkim czasie sporo na swojej „urodzie” utraciła demokracja środkowoeuropejska.

Nawet jeśli przyjąć, że dziennikarze jak zwykle nieco przesadzają w swoich ocenach i formułują zbyt „krzykliwe” tytuły – takie np. jak „Miliony pani Tocsik” (rzecz o największej aferze prywatyzacyjnej na Węgrzech), „Cierpliwość ukarana” (rzecz o „bezprecedensowym kryzysie spowodowanym nieudanym rozbratem z komunizmem” w Bułgarii), „Nic się nie klei” (rzecz o trudnościach ze „sklejeniem” jakiejś sensownej koalicji antykomunistycznej w Polsce) – to przecież nie ulega wątpliwości, że kraje te mają bardzo poważne problemy gospodarcze i polityczne, a w ich rozwiązywaniu nie zawsze chcą zgodnie współdziałać demokratyczna opozycja z tzw. postkomunistyczną koalicją (i odwrotnie). Wiadomo jednak o tym było już wcześniej. W przeciągu tych ostatnich kilku miesięcy potwierdziło się jedynie, że konflikty między nimi mają nie tylko swoje źródła ideowe, ale także finansowe (od czasu do czasu gazety donoszą o jakimś kolejnym „skoku na kasę” dokonanym już nie przez zwykłych kryminalistów, lecz przez którąś z „kierowniczych” sił narodu). Uśmiecha się zapewne z tym momencie zza grobu „stary Marks”: a nie mówiłem, że „byt kształtu je świadomość”.

Najgorzej jest oczywiście nadal z demokracją na Wschodzie Europy. Nawet takie kraje, jak Łotwa, czy Estonia mają duże trudności z poczynieniem pod tym względem poważnych postępów. Mówił o tym między innymi w wywiadzie udzielonym tygodnikowi „Wprost” (z 13 lipca b.r.) prezydent Estonii Lennart Meri – jego zdaniem: „nie można się pozbyć z dnia na dzień spuścizny totalitaryzmu i zadekretować idealnej demokracji, państwa prawa. Potrzebny jest przełom psychologiczny” (a o to najtrudniej). Im dalej na Wschód, tym oczywiście trudniej o demokrację, że pozwolę sobie powtórzyć to, co już powiedziałem kilka miesięcy temu. Jeśli coś zmieniło się na Białorusi, to z całą pewnością zmiana ta nie polega na umacnianiu się demokratyzacji życia społecznego; przeciwnie, polega ona na zawieszaniu kolejnych demokratycznych swobód, rozwiązywaniu kolejnych demokratycznych instytucji, zamykaniu do więzień kolejnych demokratów i umacnianiu się władzy takiego wschodniego satrapy, jak Łukaszenka („Gubernator Łukaszenka”, jak nazywa go się w tygodniku „Wprost” z 11 maja b.r.). W kwietniu tego roku odniósł on taki spektakularny „sukces”, jakim było porozumienie się z Jelcynem i podpisanie porozumienia o „partnerstwie” między małą Białorusią i ogromną Rosją; a już Lenin mówił, do czego musi prowadzić „partnerstwo” między

kimś tak małym i kimś tak wielkim (kto nie słyszał, niech poczyta klasyka komunizmu).

Problem Rosji oraz problem z Rosją, to jednak odrębny rozdział dziejów i dnia dzisiejszego Europy (i nie tylko Europy). Zakończenie kilka miesięcy temu tego szkicu „opowieścią o Janosiku” Lebedziu o tyle straciło na aktualności, że zeszedł on z pierwszych stron gazet, strącony w polityczny niebyt nie tylko przez – jak mówi w wywiadzie udzielonym tygodnikowi „Wprost” (z 27 kwietnia b.r.) – „Dzieduszkę Jelcyna”, ale także „Rdzawego Tolika” (Czubajsa) oraz innych aktualnych władców Kremla. Na stronach tych pojawili się oczywiście inni przedstawiciele rosyjskiego frontu walki bądź to z demokracją, bądź też o demokrację – tacy chociażby, jak wymieniony przed chwilą Anatolij Czubajs (korespondent tygodnika „Polityka” zamieścił na jego temat w numerze z 12 maja b.r. relację pod wielce wymownym tytułem: „Komisarz demokracji”; resztę dopowiada podtytuł: „Anatolij Czubajs, cudowna broń prezydenta”). Miesiąc wcześniej tenże sam tygodnik prezentował inną aktualną gwiazdę rosyjskiej sceny politycznej, tj. Borysa Niemcowa, nazywając go „trzecim jockerem” w talii Jelcyna (por. „Polityka” nr 14/97); dwa pierwsze to wspomniani tutaj Czubajs i trudny do zniszczenia Czernomyrdin. W lipcu b.r. polska prasa żyła między innymi problemem „mumii komunizmu”, tj. kwaterowania na Placu Czerwonym mumii wodza rewolucji Lenina; pojawił się pomysł, aby go „przekwaterować” na normalny cmentarz – jak pisał tygodnik „Wprost” (w numerze z 20 lipca): „Opinie na temat losu mumii podzieliły społeczeństwo. 41 procent Rosjan opowiada się za jej pochowaniem, 42 procent jest temu przeciwnych” (krótko mówiąc: samo życie). Natomiast już w całkiem ostatnich dniach gazety rozpisują się na temat już b. gwiazdy rosyjskiej sceny politycznej, gen. Aleksandra Korżakowa, a ściślej jego pamiętników – odpowiada ponoć w nich na pytania: kto tak naprawdę rządzi Rosją i – co nie mniej istotne – komu te rządy przynoszą największe korzyści? wygląda na to, że „klanowi prezydenta”, „oligarchiom finansowym”, mafiom i podobnym im szabrownikom publicznego mienia. Ale jak powiedział nieżyjący już wielki znawca i miłośnik Rosji Andrzej Drawicz: zrozumieć Rosję nie jest łatwo (i nigdy nie jest dość mówienia na jej temat).

Sierpień 1997

DEMOKRACJA PO POLSKU

1. Uwagi wstępne

Stwierdzenie, że Polska leży w Środkowej Europie, nie jest oczywiście odkrywcze; nawet jeśli dodać, że nie chodzi tylko o położenie geograficzne (co przecież widać tzw. gołym okiem na mapie), lecz również kulturowe, w tym mentalnościowe, obyczajowe i polityczno-społeczne. Wprawdzie dla Wielkiego Zachodu, zwłaszcza dla tak od nas odległego, jak Stany Zjednoczone Ameryki Północnej, trudno jest niejednokrotnie dostrzec ową „subtelną” różnicę między Środkową oraz Wschodnią Europą, i właściwie wszystko, co znajduje się poza wschodnią granicą Niemiec, Austrii i Włoch, to Europa Wschodnia, to dla wielu naszych wschodnich sąsiadów Polska kojarzy się może nie z tak wielkim, ale mimo wszystko z Zachodem. W niczym nie jest to tak widoczne, jak w postrzeganiu występujących u nas procesów demokratyzacji życia społecznego. Dla niejednego Amerykanina, Anglika czy Francuza nie jest to żadna demokracja, lecz klasyczna plutokracja – dawniej „komuny”, a obecnie tzw. „postkomuny”. Z kolei dla niejednego Rosjanina, Ukraińca, czy Białorusina, to oczywiście „szalejąca” demokracja, z kilkuset partiami politycznymi, wolnym rynkiem, całkowitą wolnością słowa i niemożliwością przeciwstawienia się takim jej plagom, jak bezrobocie, przestępczość, narkomania i prostytutka.

Nam samym zresztą niejednokrotnie trudno jest odpowiedzieć na pytanie, czy – biorąc pod uwagę stan demokracji w Polsce – jeszcze

należymy do Wschodu, czy już do Zachodu? W zdecydowanej większości chcielibyśmy jak najszybciej zerwać z tym pierwszym (nie bez racji uznawanym za tradycyjną ostoję autokracji) i przyłączyć się do drugiego (słusznie czy niesłusznie uznawanego za ostoję wolności i innych demokratycznych zdobyczy). Rozumieją do dobrze liderzy czołowych partii politycznych, zgodnym chórem powtarzając, że chcemy być w Europie, że musimy być w Europie, że w końcu będziemy w Europie; i to oczywiście nie w tej gorszej, tylko lepszej. A czy jest lepsze potwierdzenie przynależności do niej niż zintegrowanie się z Unią Europejską i stanie się członkiem NATO? I nie potrzeba specjalnie społeczeństwu tłumaczyć, po co nam ta integracja (przecież każdy widzi, że w Unii żyje się po prostu lepiej) i na co nam to NATO (przecież każdy widzi zagrożenie ze Wschodu). Chcemy to osiągnąć możliwie jak najszybciej (najpóźniej do końca obecnego stulecia) – mimo iż mamy na ogół świadomość, że naszej demokracji sporo jeszcze brakuje do zachodniej. Potwierdza to przeprowadzony w roku 1994 przez „Eurobarometr” sondaż: w jego świetle aż 63% społeczeństwa polskiego nie jest zadowolonych ze stanu demokracji w naszym kraju – przy zaledwie 23% zadowolonych; dla przykładu w Niemczech pierwszych jest 60%, natomiast drugich 38% („Dialog Europejski”. Magazyn na rzecz integracji europejskiej, nr 1/96, s. 21). Potwierdzają to zresztą również opinie osób dobrze wiedzących, co to jest demokracja. Przykładowo: Wiktor Osiatyński, dyrektor Centrum Badania Konstytucjonalizmu w Europie Wschodniej na Uniwersytecie w Chicago, znawca Ameryki i demokracji amerykańskiej, ale również spraw polskich, w jednym z wywiadów stwierdził, że obowiązująca w Polsce konstytucja „(...) w sposób zupełnie haniebny traktuje prawa i wolności jednostki. Chociaż wymienia ich bardzo wiele, nie stwarza obywatelowi żadnych możliwości ich skutecznego egzekwowania. Ponadto na podstawie przepisów konstytucji z 1952 r. nie można dochodzić bezpośrednio – powołując się na konkretne regulacje ustawy zasadniczej – swoich praw w postępowaniu przed sądami powszechnymi” („Wprost”, nr 27/96, s. 8); a już Monteskiusz zauważył, że społeczeństwo, które nie ma demokratycznej konstytucji, nie ma też demokracji. Zacytujmy jeszcze wypowiedź innego wybitnego znawcy zagadnienia – Jerzego Szackiego: jego zdaniem, nie ma demokracji bez uczciwego państwa, tj. bez uczciwych praw, uczciwych polityków i partii politycznych („U nas

każda partia urządziłaby wszystko po swojemu choćby tylko po to, by pokazać, że to ona rządzi...”), uczciwych urzędników itd; co gorsza, „obywatele na ogół wiedzą aż zbyt dobrze, że ich państwo nie jest takie, jakie być powinno; bieda w tym, iż wielu z nich nie kiwnie nawet małym palcem, by ten stan choć trochę zmienić” („Wprost”, nr 15/96, s. 32).

Te bez wątpienia surowe oceny potwierdzają, że nasza demokracja nie jest jeszcze taka, jak demokracja zachodnia. Nie wynika jednak z nich, że nie jest to żadna demokracja. Skłonny jestem przeciwstawiać się tezie, że jeśli nie mamy do czynienia z demokracją zachodnią, to w ogóle nie mamy do czynienia z demokracją. Uważam bowiem, że współcześnie występują różne i niekiedy nawet bardzo różniące się formy demokracji, zaś samo mówienie o demokracji zachodniej jako pewnej całości należy jeśli nie do sfery mitologii, czy politycznej demagogii, to z całą pewnością ideologii. W Polsce mamy oczywiście do czynienia z taką demokracją, na jaką – mówiąc po heglowsku – sobie zasłużyliśmy, ale mówiąc tak całkiem po ludzku, taką, na jaką pozwala nam nasza tradycja (nie składająca się przecież z samych momentów wzniosłych i godnych najwyższego szacunku), nasza kultura polityczna (nie składająca się przecież tylko z tego, co rozumne, a przynajmniej przemyślane) i oczywiście na co pozwalają nasze elity polityczne (o których niestety nie zawsze można powiedzieć, że są bez skazy). Krótko mówiąc, chcę tutaj przedstawić kilka uwag na temat demokracji w Polsce lub – co wydaje się lepszym określeniem – demokracji po polsku. Nie będą to uwagi zawodowego ideologa-propagandzisty, ani nawet zawodowego politologa. Są one kreślone z pozycji osoby obserwującej na co dzień różne przejawy tej demokracji i znającej zarówno jej nowożytną historię, jak i dzień dzisiejszy w Europie Zachodniej. Rzecz jasna, wypowiedź ta nie rości sobie pretensji ani do kompletności, ani tym bardziej do wyłącznej prawomocności. Dla ułatwienia sobie wypowiedzi podzieliłem ją na szczeble, wychodząc od takiego najwyższego szczebla w państwie, jakim jest urząd prezydencki, zaś kończąc na takiej może nie najniższej, jednak dużo niżej sytuującej się instytucji społecznej, jaką jest uniwersytet. Nie oznacza to, że w moim przekonaniu demokracja zaczyna się na górze; przeciwnie, uważam że może ona, a nawet powinna zaczynać się na dole.

2. Demokracja prezydencka

W Polsce instytucja prezydenta ma – jak na kraj, który przez ponad jedno stulecie nie posiadał własnej państwowości – stosunkowo długie tradycje; bo pojawia się niemal nazajutrz po odzyskaniu niepodległości. Jednak niemal od początku z prezydenturą były poważne problemy. Pierwszego z nich – Gabriela Narutowicza – zamordowano (1922); nie bez udziału prawicy, która rozpętała wokół jego osoby ogromną nagonkę. Drugi z nich – Stanisław Wojciechowski – wprowadził już bardziej odpowiadał prawicy, ale znacznie mniej innym orientacjom politycznym i został „zdjęty” ze stanowiska w następstwie zamachu majowego (1926). Po dokonaniu tej istotnej „korekty” politycznej Zgromadzenie Narodowe głową państwa wybrało jej inspiratora Józefa Piłsudskiego, ale on godności tej nie przyjął i już sam osobiście wskazał na Ignacego Mościckiego, wprowadził wybitnego chemika, ale osobę bez żadnego doświadczenia politycznego i – jak się później okazało – mało komu przeszkadzającą, ale też i mało znaczącą w życiu politycznym.

Po II wojnie światowej powstała w Polsce tzw. demokracja ludowa, co wprowadziło coś wspólnego z demokracją (jeśli grecki termin: *demokratia* rozumieć dosłownie, tj. jako władzę ludu; a niejeden przedstawiciel tej demokracji wywodził się bezpośrednio z ludu), jednak z punktu widzenia kultury zachodniej więcej wspólnego miało z autokracją i plutokracją. Z tego punktu widzenia niewiele wspólnego też z demokracją miał pierwszy powojenny polski prezydent, tj. Bolesław Bierut – rzecz nawet nie w tym, że był on „importem” ze Wschodu (choć, że na urząd ten desygnowany został przez takiego stuprocentowego autokratę wschodniego jakim był Stalin, zaś przeprowadzone w 1947 r. wybory prezydenckie były jedynie kwiatkiem do kożucha), lecz w tym, że postępował jak wschodni satrapa, likwidując swoich oponentów i ich partię. W 1952 roku okazało się zresztą, że urząd ten nie jest potrzebny ani jego wschodniemu mocodawcy, ani jemu, ani nawet jedynie słusznej partii politycznej; a co o tym myśli społeczeństwo, to w tym momencie dziejowym było najmniej istotne. Przywrócony został w 1989 roku, z całą pewnością z woli nie tylko rządzonej większości, ale także rządzącej mniejszości; a przeprowadzone w czerwcu tamtego roku wybory parlamentarne pokazały, że większość społeczeństwa jest

przeciw dotychczas rządzącej partii. Zawarty przy tzw. okrągłym stole układ sprawił, że prezydentem został gen. Wojciech Jaruzelski, wprowadzie człowiek dawnego reżimu, ale jednocześnie osoba, której dzisiaj nie sposób jednoznacznie ocenić (a być może również docenić). Szybko się jednak okazało, że już nie można rządzić ani z partyjnego klucza, ani nawet z przyzwolenia stosunkowo wąskiej grupy dotychczasowej opozycji politycznej – jego krótka, bo trwająca ok. roku prezydentura, to właściwie jedno pasmo ataków różnych ugrupowań politycznych (z „prawdziwymi” komunistami włącznie), oskarżeń, obelg i przeżywanego upokorzeń. Przeprowadzone już nie według wschodnich, lecz zachodnich wzorców wybory wyniosły na to stanowisko w końcu 1990 roku Lecha Wałęsę, osobę wprowadzie również wywodzącą się z ludu, ale nie chcącą mieć z demokracją ludową nic wspólnego. Jak wielkie było społeczne oczekiwanie na demokrację typu zachodniego, niech świadczy fakt, że głoszący jej hasła L. Wałęsa uzyskał w ostatecznej rozgrywce ponad 74% głosów (wynik rzadko spotykany w dojrzałych demokracjach).

Warto powiedzieć parę zdań o tej prezydenturze. Obecnie już eks-prezydent zwykł o sobie mawiać, że jest największym demokratą w państwach postkomunistycznych. Co więcej, że zaraz po papieżu, ale przed wszystkimi liderami antykomunistycznej opozycji, najwięcej zdziałał dla tego kraju. Nawet jeśli początkowo traktował to jedynie jako przedwyborczą i wyborczą propagandę, to po objęciu swojego urzędu najwyraźniej sam w to uwierzył. Na każdym bowiem kroku podkreślał, że on to załatwił, bądź zaraz załatwi (np. kredyty z zachodu), on to zrównoważy (np. prawą i lewą nogę), on to doprowadzi do dymisji (np. studiującego tajne teczeki agentów premiera i jego zaufanego ministra), on to w końcu rozwiąże (np. nie chcący go słuchać parlament) itd. Rzecz jasna, nie wszystkiego udało mu się dokonać. Coś niecoś jednak zdziałał – jeśli tak można powiedzieć np. o doprowadzeniu do dymisji wyłonionego przez demokratyczne ugrupowania (z Unią Demokratyczną oraz Kongresem Liberalno-Demokratycznym na czele) rządu, czy kompletne skłócenie ugrupowań wywodzących się z dawnej Solidarności (w myśl hasła: „wojna na górze, pokój na dole”). W tej sytuacji nie może dziwić katastrofalny spadek społecznego poparcia dla jego poczynań (aż do osiągnięcia zaledwie kilkuprocentowych notowań na koniec kadencji). Tej niewątpliwie surowej oceny

wystawionej przez opinię publiczną nie jest w stanie przysłonić wynik uzyskany w wyborach prezydenckich 1996 roku – owe ok. czterdzieści kilka procent, to czterdzieści procent różnego rodzaju anty- (anty-komunistów, antysocjalistów, antyateistów itd.) i kilka procent „pro-wałęsistów”.

Czy wynik ten czegoś nauczył „pierwszego wśród demokratów”? Wydaje się, że tak; potwierdza to wywiad udzielony w lipcu 1996 r. tygodnikowi „Wprost”. Podsumowując swoje rządy m.in. stwierdza: „Wszystko, co robiłem, robiłem po to, aby powstały pluralizm i demokracja. Tylko że z jednej strony powstało trzysta partii, a z drugiej – zorganizowana odnowiona stara nomenklatura. Niektórzy chcą więc na siłę połączyć rozproszone partie opozycji. *A ja mówię*, że nie po to dzieliliśmy, aby teraz łączyć. Trzeba natomiast iść na wspólną akcję i trzeba pozwolić ułożyć wspólne listy oddolnie działaczom (aluzja do ułożonej uprzednio przez niego samego odgórnie listy i wykreowania „posłów ze zdjęcia – uw. wł.) – choćby samorządowym – w terenie, a nie w Warszawie” („Wprost”, nr 27/96, s. 18). W sformułowaniu konkluzji: „mądry Polak po szkodzię” przeszkadza nieco wywiad udzielony telewizyjnej audycji „Bez znieczulenia” (wyemitowanej 10 października 1996 r.); znowuż pełno w niej było prezydenckiego „Ja” („ja przewidziałem”, „ja radziłem”, „ja zrobię” itd.) i – co gorsza – wyglądało na to, że eks-prezydent całkiem serio uważa się za męża opatrznosciowego wszystkich Polaków.

Co natomiast można powiedzieć o obecnym prezydencie? Najprościej byłoby wykręcić się stwierdzeniem, że o obecnych się nie mówi. Kłopot bierze się bowiem stąd, że niewiele można w tej mierze powiedzieć z pełnym przekonaniem; nawet tego, że w sposób prawdziwie demokratyczny wygrał wybory prezydenckie – no bo czy prawdziwa demokracja dopuszcza fałszowanie życiorysu (w punkcie: wykształcenie). Można oczywiście odnotować pewne prodemokratyczne gesty (takie np. jak przynajmniej formalne opuszczenie szeregów własnej partii, aby stać się prezydentem wszystkich Polaków), prodemokratyczne deklaracje (takie np., że prezydent będzie przestrzegał prawa, a nie balansował – jak jego poprzednik – „na krawędzi prawa”), czy prodemokratyczne działania (takie np. jak działania na rzecz zintegrowania się z Unią Europejską i NATO, czego chce zdecydowana większość naszego społeczeństwa). Wszystko to jednak wydaje się jakies

nieśmiało i jakby skryte za parawanem Pałacu Namiestnikowskiego (oficjalnej siedziby prezydenta RP). Krótko mówiąc: obecny prezydent – w odróżnieniu od swego poprzednika – rzadko rozmawia z narodem i rzadko pokazuje się w konkretnych działaniach. Wpływ na to mają powtarzające się ciągle personalne ataki na niego różnego rodzaju prawicowej ekstremy i zwykłych „jajcarzy”, wykorzystujących każdą okazję do powiedzenia mu, że nie jest właściwym człowiekiem na właściwym miejscu. Czy jednak osoba decydująca się na bycie prezydentem w realiach społeczeństwa budującego demokrację nie musi równocześnie zdecydować się na bycie „męczennikiem”? Obecny prezydent najwyraźniej nie ma na to ochoty.

3. Demokracja parlamentarna

Demokracja parlamentarna w Europie Zachodniej jest tak trwale wpisana w jej realia polityczne, że może wręcz uchodzić za jej znak rozpoznawczy i oznakę politycznego zdrowia. W każdym wypadku jej czasowe zniesienie (jak w faszystowskich Niemczech), czy ograniczenie (jak w frankistowskiej Hiszpanii) było równoznaczne z naruszeniem jej fundamentalnych zdobyczy. W Polsce pojawia się ona wraz z odzyskaniem niepodległości; pojawia się u nas w znacznej mierze za sprawą państw, w których się ona już sprawdziła, tj. Francji, Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych, i traktowano to jako rzecz zupełnie oczywistą, że społeczeństwo nasze chce tej demokracji. Potwierdziła to zresztą konstytucja marcowa z 1921 roku, przyznająca sejmowi daleko idące uprawnienia. Później co prawda okazało się, że jedni chcą tej demokracji bardziej (np. lewica i mniejszości narodowe), inni natomiast mniej (np. marszałek Józef Piłsudski, nazywający istniejący wówczas w naszym kraju ustrój „sejmokracją” i ostentacyjnie demonstrujący wobec parlamentu swoje lekceważenie), jednak generalnie – po dokonaniu w niej szeregu korekt i uzupełnień (szczególnie istotna była ustawa z 2 sierpnia 1926 r. zmieniająca Konstytucję w kierunku pewnego ograniczenia uprawnień sejmu) została ona zaakceptowana. Miała oczywiście zarówno swoje dobre strony (takie np. jak wyłonienie rzeczywistego przedstawicielstwa wszystkich liczących się grup mocno zróżnicowanego wówczas społeczeństwa polskiego, czy stworzenie wielostopniowego

systemu samorządu administracyjnego), jak strony mniej chwalebne (takie np. jak znaczna niestabilność rządu, czy powtarzające się permanentnie awantury w sejmie między przedstawicielami różnych opcji politycznych). W sumie jednak nie odbiegała ona w istotny sposób od standardów zachodnioeuropejskich. Można zatem powiedzieć, że Polska okresu międzywojennego terytorialnie wprowadzie bardziej należała do Europy Wschodniej niż Zachodniej, ale pod względem stanu demokracji parlamentarnej było dokładnie odwrotnie.

Wszystko to w sposób radykalny zmieniło się po II wojnie światowej. Już pierwsze lata ujawniły, że nowe władze i – co może istotniejsze – ich wschodni „fundator” nie były specjalnie przekonane o tym, że Polsce potrzebna jest jakaś tam burżuazyjna (jak to mówiono wówczas) demokracja parlamentarna; kiedy jednak w końcu przeprowadzono w styczniu 1947 roku wybory do sejmu, okazało się, że społeczeństwo nie jest na tyle zastraszone, aby gremialnie głosować na komunistów i wybory trzeba było sfałszować. Co gorsza dla ówczesnych decydentów, wśród samych zdeklarowanych komunistów ujawniła się „schizma” prawicowo-nacjonalistyczna (z W. Gomułką na czele) i izolować trzeba było już nie tylko autentyczną prawicę, czy socjalistów, ale także jeszcze niedawnych swoich „towarzyszy”. W efekcie powstał sejm, który co prawda tak do końca nie był jeszcze jednym więcej przedstawicielstwem wschodniego sąsiada, jednak w istocie rzeczy nie mógł niczego zrobić bez jego zgody, no i oczywiście w żadnym wypadku nie był reprezentatywny dla całego społeczeństwa polskiego; uchwalona przez niego w roku 1952 Konstytucja sankcjonowała wprowadzie m.in. władzę sejmu, ale co to była za władza w sytuacji, gdy „przyklaskiwała” jedynie temu, co już wcześniej została ustalona w wąskim gronie decydentów.

Rzecz jasna, w roku 1956 doszło w Polsce do szeregu istotnych zmian. Dokonywane były one jednak w duchu ideologii komunistycznej i rękoma komunistów; wprowadzie innych niż ci poprzedni (określani mianem „stalinowców”), jednak nie na tyle innych, aby wprowadzić autentyczną demokrację parlamentarną, która zapewne pozbawiłaby ich tego, co okazywało się dla nich najistotniejsze, tj. władzy i poparcia wschodniego sąsiada. Tak więc sejm był i działał, ale był z partyjnego rozdania i działał pod dyktando „jedynie słusznej” partii, zaś ci, którzy tam się znaleźli na zasadzie swobodnego listka figowego (jak chociażby grupa społecznie zaangażowanych katolików) – mając formalne prawo

stanowienia prawa – faktycznie o niczym nie mogli stanowić. Ustrój oczywiście ewoluował, ale ewoluował nie za sprawą parlamentu, który z reguły wykazywał zadziwiającą zgodność w głosowaniach, lecz tych, którzy za nic sobie mieli partyjne układy i poselskie porozumienia.

W roku 1968 byli to studenci i nieliczni inteligenci; siłą, którą bez większego trudu stłumić można było siłą. W grudniu 1970 roku byli to już jednak robotnicy; tj. ci, dla których owa demokracja ludowa miała być dobrodziejstwem. Wprawdzie i ich wystąpienia zostały stłumione (i to krwawo) siłą, to przyniosły one przynajmniej ten efekt, że wymieniono starych komunistów na nowych (z Gierkiem na czele) oraz podjęto działania zmierzające do istotnego podniesienia stopy życiowej w Polsce; i ją podniesiono (tyle tylko, że za zachodnie kredyty). Szybko okazało się, że społeczeństwu potrzeba nie tylko chleba, ale także autentycznej, a nie fasadowej demokracji; ujawniły to m.in. w roku 1976 strajki w Radomiu i Ursusie, zaś w roku 1980 strajki, które najpierw wybuchły na wybrzeżu, a później ogarnęły całą Polskę.

Przełomem w dziejach polskiej demokracji parlamentarnej okazał się jednak nie rok 1980 (wówczas stara-nowa władza zdołała – mimo ogromnego naporu – obronić swoją pozycję hegemonu), lecz rok 1989. Zaczęło się zresztą dosyć niewinnie, bo opozycji wyznaczono w sejmie zaledwie 35% mandatów i nie postawiono żadnych limitów w takim nowo powołanym ciele jak senat (zakładając zapewne, że będzie on kolejną instytucją fasadową). Rzecz jasna, wzięła ona niemal wszystko, co było do wzięcia, a ponadto niezbyt uważnie przyjrano się kandydatom z tzw. list partyjnych; niejeden z nich po znalezieniu się w sejmie całkiem zwyczajnie przeszedł na stronę opozycji. Była to swoista demokracja parlamentarna, bowiem sejmowa mniejszość (skupiona w Obywatelskim Klubie Parlamentarnym) dyktowała warunki sejmowej większości. Nie mogło to oczywiście trwać zbyt długo i już w roku 1991 przeprowadzono nowe wybory. Wyłoniły one faktyczną, a nie nominalną (z różnego rodzaju rozdzielników) reprezentację społeczną, i dopiero w tym momencie można mówić o faktycznej demokracji parlamentarnej w Polsce powojennej.

Warto nieco uważniej przyrzeć się jej barwom. Dosyć liczną reprezentację (62 mandaty) miała w niej Unia Demokratyczna i Kongres Liberalno-Demokratyczny (37 mandatów). Nie powinno to nikogo dziwić, bowiem oba ugrupowania skupiały polityków o wyraźnej

orientacji prozachodniej i prodemokratycznej. Nie powinien też nikogo dziwić wynik uzyskany przez Porozumienie Obywatelskie Centrum (44 mandaty), oraz NSZZ Solidarność (27 mandatów), bowiem oba ugrupowania wyrastały z tzw. etosu pierwszej Solidarności (tej z 1980 r.). Może nieco dziwić stosunkowo słaby wynik uzyskany przez Wyborczą Akcję Katolicką (49 mandatów); żyjemy przecież w kraju, w którym ponad 90% społeczeństwa to „katolicy z metryki” (chrztu), a co najmniej połowa to katolicy praktykujący. Jeszcze większym zaskoczeniem może być znakomity wynik wyborczy uzyskany przez Konfederację Polski Niepodległej (46 mandatów), partię polityczną stawiającą głównie na to, co swoiście narodowe i kultywującej tradycje piłsudczykowskie; rzecz oczywiście nie w tym, że neguje się przywiązanie sporej części naszego społeczeństwa do tego, co narodowe, a nawet nie w tym, że podważa się ciągle jeszcze żywą legendę legionów i ich Komendanta, lecz w tym, że członkowie KPN to nie żadni legionieści, lecz strojący się w ich mundury przebierańcy, zaś ich „Komendant” to „kombatant” z zupełnie innej epoki i oczywiście z zupełnie innej wojny (jeśli tak można nazwać jego „potyczki” z tzw. komuną). Największym jednak zaskoczeniem była obecność w tym gronie tak licznej grupy „piwoszy” (16 mandatów), czyli Polskiej Partii Przyjaciół Piwa; ich lider (znany humorysta kabaretowy) początkowo całe to ugrupowanie traktował w kategoriach dobrego żartu. Najwyraźniej młoda demokracja polska ujawniła tutaj swoje cokolwiek wisielcze poczucie humoru – na zasadzie: co ma wisieć nie utonie; a wisieć mieli komuniści (w myśl modnego wówczas hasła: „a na drzewach zamiast liści wisieć będą komuniści”).

Odrębną sprawą jest obecność w tamtym parlamencie licznej grupy tzw. (przez opozycję) postkomunistów, czyli przedstawicieli Sojuszu Lewicy Demokratycznej (60 mandatów). Trudno byłoby wprawdzie sensownie utrzymywać, że nie byli to żadni demokraci, tylko „prze-farbowani” przedstawiciele tej samej autokratycznej partii, która rządziła Polską przed 1989 rokiem, niemniej nie da się obronić tezy, że byli to całkiem inni ludzie; przecież prym wiedli wśród nich sekretarze d. PZPR, i to z najwyższych szczebli władzy. Twierdzenie, że tyle lat indoktrynacji zrobiło swoje, ma oczywiście pewne racje. Na ten niewątpliwy sukces lewicy złożyło się jednak znacznie więcej przyczyn, w tym zdobyte wcześniej duże doświadczenie organizacyjne i polityczne,

zwarcie szeregów pod naporem niejednokrotnie nie przebierających w słowach adwersarzy, istotne przeorientowanie ideologiczne (ze wschodnioeuropejskiego na zachodnioeuropejskie), a nade wszystko desygnowanie do walki o „duszę narodu” i jego „ciało” (dobro i dobra materialne) nowego pokolenia polityków (żeby nie powiedzieć „towarzyszy”). Tym zdobywającym swoją edukację w partyjnych bojach i przepychankach trzydziesto- i czterdziestoparolatkom przyszło niejednokrotnie z trybuny sejmowej usłyszeć, że są „pachołkami Rosji i zdrajcami narodu” (jest to rozszyfrowanie skrótu: PZPR przez lidera KPN-u), że mają na swoich rękach krew niewinnych ludzi, że są złodziejami i malwersantami na ogromną skalę itd.; ale przecież oni już to wcześniej słyszeli i czytali w podziemnych pisemkach opozycji, a ponadto nie mieli zamiaru odpowiadać za grzechy swoich „ojców”. A że byli to ludzie potrafiący z błędów swoich poprzedników oraz własnych wyciągać wnioski, okazało się w wyborach 1993 roku. Wygrali je bowiem ze sporą przewagą nad konkurentami.

Skład sejmu drugiej kadencji wolnej Rzeczypospolitej nie okazał się już tak barwny i ideowo zróżnicowany, jak istniejące w Polsce ugrupowania polityczne; niewielu bowiem z nich udało się przekroczyć 5-procentowy próg głosów. Ci, którzy się znaleźli się poza sejmowymi ławami, winą obarczyli oczywiście nie siebie, lecz ordynację wyborczą (jakby sami za nią nie głosowali), swoich politycznych konkurentów (jakby oczekiwali, że władzę podadzą im na tacy) i samych wyborców (jakby sądzili, że ludzie w gruncie rzeczy niewiele rozumieją z „walki na górze”). Niejeden z przegranych w tych wyborach utrzymywał i utrzymuje do dzisiaj, że współczesna demokracja parlamentarna w Polsce nie jest w gruncie rzeczy demokratyczna (no bo przecież nie ma go w sejmie). Warto odnotować, że wśród owych przegranych-narzekających znalazła się m.in. NSZZ „Solidarność”, która z zaskakującą łatwością roztrwoniła wielki kapitał zaufania społecznego otrzymany po 1989 roku.

4. Demokracja partyjna

Rzecz jasna, nie ma europejskiej demokracji bez partii politycznych, podobnie jak nie do pomyślenia jest funkcjonowanie bez nich w cywilizowanym świecie prezydenta czy parlamentu. Nie inaczej jest i u nas.

Jeśli w tym względzie można mówić o polskiej specyfice, to polega ona nie na tym, że jest zbyt mało partii, lecz na tym, że jest ich bardzo wiele (według oficjalnego rejestru ok. 300) i niemal każda z nich chciałaby być najważniejszą reprezentacją narodu. Nie każdej oczywiście to się udaje; zdecydowana większość z nich to tzw. partie „kanapowe”, a dla niektórych i jednej kanapy byłoby za dużo, aby pomieścić swoich członków. Stanowią o tym – poza wszystkim innym – pewne reguły demokratyczne – zarówno te ogólnospołeczne, jak i wewnątrzpartyjne oraz międzypartyjne. Warto się im nieco uważniej przyjrzeć.

Można byłoby sobie zupełnie darować okres przed 1989 rokiem, gdyby nie to, że miały wówczas miejsce wydarzenia, które w sposób istotny rzutują na dzisiejszą demokrację partyjną w Polsce. Odnotujmy zatem w wielkim skrócie, że legalnie i oficjalnie istniała wówczas jedna wielka Polska Zjednoczona Partia Robotnicza (licząca ponad 2 mln członków) oraz jej stronnictwa sojusznicze – Zjednoczone Stronnictwo Ludowe oraz Stronnictwo Demokratyczne. Demokratyczny podział władzy polegał mniej więcej na tym, że sojusznicy robili dokładnie to, co nakazywała siła kierownicza, otrzymując w zamian lukratywne (jakkolwiek nie decydenckie) stanowiska w rządzie, parlamencie oraz administracji państwowej. Nie lepiej wyglądała demokracja wewnątrzpartyjna. Oficjalnie w PZPR wszystkie najistotniejsze decyzje podejmowane były kolektywnie, większością głosów różnego szczebla organizacji partyjnych (od Komitetu Centralnego poczynawszy, a na Podstawowej Organizacji Partyjnej skończywszy). W praktyce jednak podejmowane były one przez wąskie gremium kierownicze sekretarzy szczebla centralnego, zaś całej reszcie pozostawało jedynie przyjęcie ich do aprobowanej wiadomości i wprowadzenie w życie. I ta szara masa członkowska robiła to, a przypadki wyłamywania się z szeregu były tak rzadkie, że omawiano je dokładnie na tzw. egzekutywach. Pojawiające się dzisiaj licznie wspomnienia byłych decydentów o tworzonych przez nich opozycyjnych frakcjach przeciw brakowi autentycznej demokracji wewnątrzpartyjnej można w zasadzie włożyć między bajki; frakcje oczywiście powstawały, ale z reguły nie chodziło w nich o poszerzenie demokracji. Taki był model funkcjonowania partii we wszystkich krajach tzw. demokracji ludowej i mało kto chciał się narazić na partyjną naganę lub – co gorsza – wydalenie z partii.

Były oczywiście osoby, które same opuściły jej szeregi i przechodziły w szeregi tzw. dysydentów. W czasach demokracji ludowej były one

jednak nieliczne. Obecnie zaczynają się one jakby rozrastać, a uzupełniają je ludzie, o których wcześniej nikt nie słyszał (może z wyjątkiem najbliższej rodziny), że byli w opozycji. Nie jest to bynajmniej powiedziane ani żartobliwie, ani złośliwie. Jeśli się bowiem przysłuchać temu, co przy różnych okazjach mówią liderzy różnych partii i partyjek politycznych, to łatwo można dojść do wniosku, że tak na dobrą sprawę wszyscy oni byli krytycznie nastawieni do poprzedniej władzy. Ta „kombatancka” przeszłość stanowi zresztą dla niejednego z nich właściwie jedyną legitymację do przewodzenia swojej partii. Warto zresztą poświęcić nieco uwagi przynajmniej tym współczesnym partiom politycznym, które mają za sobą od kilku do kilkunastu procent elektoratu.

Należy do nich z pewnością Konfederacja Polski Niepodległej, partia powstała w 1979 (zarejestrowana została jednak dopiero w 1990). W wyborach do sejmu RP II kadencji uzyskała ona ok. 5% głosów, co dało jej 22 mandaty. Reguły jej funkcjonowania wewnątrz- i zewnątrzpartyjnego określone zostały przez Leszka R. Moczulskiego, autentycznego opozycjonistę, działającego wcześniej (podobnie jak jego kilku najbliższych współpracowników) w Ruchu Obrony Praw Człowieka i Obywatela (ROPCiO). Reguły te to oczywiście postawienie na to, co „polskie” (co praktycznie oznacza zamknięcie drogi dla innych nacji), ale także postawienie na to, co „niepodległe” (co praktycznie oznacza zamknięcie drogi dla „komuny” oraz tych, którzy splamili się kolaboracją z nią), oraz postawienie na osobę Przewodniczącego (co praktycznie oznacza, że przewodzić jej nie może nikt inny poza L. Moczulskim i ew. jego najbliższą rodziną). Ten swoisty model demokracji partyjnej „konfederatów” utrzymał się praktycznie do 1996 roku – mimo wyraźnego spadku popularności w społeczeństwie jej lidera i całego ugrupowania. Wiele wskazuje na to, że KPN nie zdołałby samodzielnie dostać się do sejmu następnej kadencji. Jego liderzy mają zresztą tego świadomość – w przeciwnym razie nie dołączyliby się do Akcji Wyborczej „Solidarność”; pozwoli to być może przynajmniej kilku z nich dostać się na ławy sejmowe. Autokratyzm wewnątrzpartyjny musiał w końcu doprowadzić do przesilenia wewnątrzpartyjnego i rozłamu; w efekcie mamy dzisiaj dwa KPN-y – ten „Starego Przewodniczącego” oraz ten „Młodego Przewodniczącego” (posta Adama Słomki), i nie chcą one ze sobą współpracować.

Podobna sytuacja istnieje w kilku jeszcze innych partiach politycznych – m.in. w Unii Polityki Realnej, Bezpartyjnym Bloku Wspierania Reform, Zjednoczeniu Chrześcijańsko-Demokratycznym, czy Ruchu Odbudowy Polski. Wszystkie one sytuują się – generalnie rzecz biorąc – na prawicy społecznej. Jednak bardzo trudno jest im się zjednoczyć w jakiejś wspólnej sprawie (choćby takiej, jak przeciwstawienie się lewicy w wyborach do sejmu i senatu). Niemal w każdej z nich jest jakiś lider lub – co gorsza – kilku rywalizujących ze sobą liderów, którzy przez partyjną demokrację rozumieją zasadę: „kto nie jest ze mną, ten jest przeciwko mnie”. Trudno jest oczywiście takich liderów generalnie zreformować i przystosować do realiów zmieniającej się rzeczywistości; oni przecież wszystko wiedzą najlepiej, a ponadto niejeden z nich ma znaczące zasługi dla demokracji w naszym kraju. Czasami nawet udaje się (jak to np. miało miejsce w ZCHN-ie) dokonać roszad personalnych na najwyższych szczeblach władzy partyjnej; na ogół jednak okazują się one ruchami pozornymi (bo tuż zza pleców „nowych” liderów wyglądają „starzy”). Czasami też udaje się zmontować jakąś „Akcję Wyborczą”, ale wcale nie oznacza to, że jej liderzy mówią jednym głosem – nawet jeśli mają wspólny rodowód solidarnościowy lub podpiszą się pod jakimś wspólnym „programem dla Polski”. Jest to niewątpliwie przejawem pewnych dewiacji występujących w demokracji partyjnej. Rzecz oczywiście nie w tym, że pravicowi liderzy nie zdają sobie z tego sprawy – przeczą temu bowiem ich publiczne wypowiedzi; przykładowo: lider wchodzącego w skład Akcji Wyborczej „Solidarność” Ruchu Stu, Czesław Bielecki, w udzielonym we wrześniu tego roku wywiadzie stwierdził: „jeżeli w Polsce nie dokona się ewolucji podmiotów politycznych, będzie to świat skazanych na wymarcie ichtiozaurów. Dotyczy to zarówno „Solidarności” w tej nowej postaci, w jakiej weszła do Akcji Wyborczej, jak i – tym bardziej – Unii Wolności” („Wprost”, nr 35/99, s. 21). Nie przeszkadzało mu to jednak już miesiąc później w telewizyjnej audycji „Linia specjalna” podważać stanowiska Mariana Krzaklewskiego, przynajmniej formalnie przewodniczącego całego tego przedsięwzięcia. Rzecz zatem w tym, że po prostu nie są oni zdolni do podporządkowania swoich prywatnych ambicji dobru wspólnemu.

A jak sytuacja wygląda na tzw. „lewicy” („tzw.”, bowiem nie sposób dzisiaj jednoznacznie wskazać kto jest lewicą, a kto prawicą społeczną)?

Generalnie rzecz biorąc jest ona zróżnicowana. Najbardziej klarownie wygląda ona w Sojuszu Lewicy Demokratycznej. Obecnie nie rządzi w niej jakiś pierwszy sekretarz, a nawet nie przewodniczący, lecz kolektyw liderów partyjnych. Nie oznacza to oczywiście, że nie ma w nim pierwszego, drugiego, trzeciego itd. (i niekoniecznie ten faktycznie pierwszy musi nazywać się pierwszym, a nawet być członkiem partii). Bez wątpienia, jest to sojusz różnych ugrupowań społecznych, ale przecież nie na tyle różnych, aby nie można było ich zdyscyplinować i skłonić do zgodnego działania w najważniejszych sprawach; pojawiające się w takich sytuacjach określenie „dyscyplina partyjna” nie jest tutaj pustosłowiem, lecz czymś, co się faktycznie realizuje (np. podczas głosowań sejmowych); a kto się nie chce temu podporządkować, ten „won” z sojuszu. W SLD mają oczywiście miejsce narady i dyskusje, ale przecież nie są one po to (jak to ma miejsce na prawicy), aby jeszcze wyraźniej zaznaczyć odrębność stanowisk, lecz po to, aby przynajmniej na zewnątrz zaprezentować jednolite stanowisko, a wewnątrz skłonić mniejszość partyjną do podporządkowania się większości – w imię dobra wspólnego; a dobrem tym okazuje się nie tylko utrzymanie władzy politycznej (poprzez obsadzenie swoimi ludźmi najważniejszych stanowisk w państwie), ale także przejmowanie kontroli nad gospodarką (ujawniane w prasie „rewelacje” o „kolorze pieniędzy” [por. „Wprost”, nr 29/96, s. 26] mogą bulwersować tylko tych naiwnych, którzy sądzą, że możliwy jest „rząd dusz” bez „rządu ciał”).

Co w gruncie rzeczy stanowi o sile politycznej partii, wie dobrze również rządowy koalicjant Sojuszu, tj. Polskie Stronnictwo Ludowe. Wprawdzie nie można tutaj mówić o tak jednoznacznej zgodności w słowach i działaniu jego liderów, bowiem od co najmniej kilku lat toczy się w PSL-u walka o fotel Prezesa i dość regularnie dochodzi do ujawniania różnego rodzaju pęknięć na jego szczytach władzy, to przecież udaje się jakoś załagodzić konflikty i zademonstrować jedność partyjną oraz doprowadzić do zgodnego współdziałania z koalicjantem. Pojawiające się od czasu do czasu groźby, że PSL zerwie podpisane z SLD porozumienia międzypartyjne, czy też umizgi jego liderów pod adresem innych ugrupowań politycznych, są w dłuższej perspektywie zwykłą grą wyborczą, a w krótszej „wyszarpywaniem” od koalicjanta kolejnych stanowisk w rządzie, administracji państwowej, gospodarce i środkach masowego przekazu. Twierdzenie, że pomiędzy koalicjan-

tami nie są przestrzegane tak elementarne zasady wszelkiej demokracji (nie tylko partyjnej), jak dotrzymywanie tego, co się dobrowolnie podpisało, czy uprzedzanie partnera o tym, co się zamierza uczynić we wspólnej sprawie (a taką jest bez wątpienia obsada stanowisk ministerialnych) jest prawdą, ale też prawdą jest, że koalicja ta nie jest „małżeństwem” z miłości, lecz z rozsądku; jeśli można tak nazwać utrzymywanie związku, w którym strony dzielą poglądy w wielu istotnych społecznie sprawach, a nawet wiara, łączy natomiast pragnienie władzy. Nie może być zresztą prawdziwie partnerskich stosunków pomiędzy z jednej strony partią dobrze zorganizowaną i posiadającą dużą siłę społeczną oraz doświadczoną w wielu bojach kadre, z drugiej zaś partią, w której ścierają się interesy różnych regionów i co jakiś czas dochodzi do tarć na szczytach władzy.

Na zdeklarowanej lewicy pozostaje jeszcze (jako poważna siła) Unia Pracy, partia, która z łatwością przekroczyła parlamentarne minima i wkroczyła (jako alternatywa dla lewicy jedynie z nazwy) do sejmu. Wydaje się, że na tej stronie sceny politycznej właśnie w niej w największym stopniu praktykowana jest demokracja partyjna. Skupia zresztą szereg osób, które walczyły o prawdziwą demokrację jeszcze w czasach demokracji ludowej; jedne z nich znajdowały się w szeregach partyjnych (tworząc w okresie pierwszej Solidarności tzw. struktury poziome PZPR-u), inne natomiast znajdowały się w szeregach tych opozycjonistów, którzy w istotny sposób przyczynili się do upadku komunizmu w naszym kraju. Ma ona oczywiście również swojego przewodniczącego, który bez wątpienia posiada niektóre cechy osobowościowe klasycznego przewodniczącego partyjnego Polski lat dziewięćdziesiątych; takie np. jak skłonność do autorytaryzmu, czy odporność na wewnątrz- i zewnątrzpartyjną krytykę. Linia podziału w tej partii przebiega dzisiaj między tymi, którzy chcą zbliżenia z SLD oraz tymi, którzy ideowo i programowo są mu przeciwni. W ostatnich wyborach wewnątrzpartyjnych (z października 1996 r.) górę wzięła jeszcze druga z tych opcji – reprezentowana m.in. przez Przewodniczącego; demokratyzm polegał w tym wypadku na tym, że – w imię jedności partyjnej – jego najpoważniejsza konkurentka do przewodzenia Unii Pracy dobrowolnie zrezygnowała z ubiegania się o to stanowisko; bo oczywiście nie sztuką jest (przy tej popularności, jaką posiada Wiesława Ziółkowska) doprowadzić do powstania jakiejś UP-bis, czy rozpętania wojny na górze, natomiast sztuką jest zachować jedność partyjną,

zachowując jednocześnie frakcję mniejszościową (z prawem do votum separatum w najistotniejszych dla partii sprawach).

Odrębne miejsce na mapie demokracji w ogóle, a demokracji partyjnej w Polsce w szczególności, zajmuje Unia Wolności, partia powstała w roku 1994 z połączenia się Unii Demokratycznej z Kongresem Liberalno-Demokratycznym. Jej liderom wydawało się, że to ugrupowanie polityczne – jako klasyczna partia centrowa – uzyska najszerze poparcie społeczne, zbierając zarówno głosy swojego dotychczasowego elektoratu, jak sporej grupy niezdecydowanych (ale ceniących sobie demokrację). W sejmie RP II kadencji uzyskało ono jednak tylko 74 mandaty poselskie, stając się wprawdzie największą siłą opozycyjną, ale tylko opozycyjną. Jest to tym bardziej zastanawiające, że jest to partia otwarta na wiele różnych idei i różne frakcje – od dosyć wyraźnie lewicowych po nie mniej wyraźnie prawicowe, od całkiem świeckich po jednoznacznie religijne, od liberalnych po konserwatywne itd. Otwarta jest również na bardzo różne osoby – od Jacka Kuronia po Józefa Marię Rokitę; jeśli nawet ktoś opuszcza jej szeregi, to przecież nie dlatego, że dano mu do wyboru: „do szeregu albo won”. Jest to również jedna z nielicznych partii w Polsce, w której na drodze demokratycznej (i bez skakania sobie do oczu) doszło do wymiany „starego” przewodniczącego (T. Mazowieckiego) na „młodego” (L. Balcerowicza) i – co nie mniej istotne – obaj nie tylko chcą ze sobą rozmawiać, ale także potrafią współpracować w istotnych dla kraju sprawach. Być może jest tak, że Polskę stać już mimo wszystko na sporą demokrację. Na zbyt szeroką demokrację nie mogą sobie jednak pozwolić partie polityczne. Ten w istocie paradoksalny wniosek potwierdzają sondaże popularności poszczególnych ugrupowań politycznych – najlepiej wypadają w nich te, które bądź to mają autokratyczną strukturę (jak np. SLD), bądź też mają i autokratyczną strukturę i autokratów na czele (jak np. ROP).

5. Demokracja w mediach

Media, jak współcześnie nazywa się środki masowego przekazu, stanowią według jednych trzecią (po parlamencie i rządzie), a według innych drugą, bądź nawet pierwszą władzę w państwie; z całą pewnością pod tym ostatnim stanowiskiem mogliby się podpisać ci dziennikarze,

którzy mniej lub bardziej otwarcie traktują wszystkie wydarzenia polityczne jako jedno wielkie widowisko telewizyjne. Tak czy inaczej jest to poważna siła społeczna i to, czy w mediach występuje demokracja, czy też im jej brakuje, nie jest bez znaczenia dla prawidłowego funkcjonowania życia społecznego. Jest to zresztą stwierdzenie banalne, bowiem jedną z demokratycznych „świętości” jest wolność słowa; a jaka może być wolność słowa w sytuacji przejścia całkowitej kontroli nad środkami masowego przekazu przez „jedyną słuszną partię”, przekonaliśmy się w okresie demokracji ludowej. Z gazet, radia i telewizji świat wydawał się oczywiście znacznie prostszy niż dzisiaj, bo dzielący się w dosyć jednoznaczny sposób na „naszych” i „waszych”, na to, co było świetlanymi zdobyczami komunizmu i to, co było przejawem „zgniłego” kapitalizmu itp. Rzecz tylko w tym, że nie był to świat prawdziwy, lecz wymyślony za biurkami partyjnych sekretarzy i dziennikarzy, wspieranych gorliwie przez wszechobecnych cenzorów baczących na to, aby na światło dzienne nie wydobyła się żadna niewygodna prawda.

Utrzymanie takiego stanu rzeczy w mediach było możliwe tylko dopóty, dopóki nie było prawdziwej demokracji na szczeblu pierwszej i drugiej władzy. Rzeczywistość wprowadzie „skrzeczała” (jeśli tak można powiedzieć o widocznej gołym okiem rozbieżności pomiędzy tym, co każdy mógł zobaczyć bezpośrednio oraz tym, co mógł np. zobaczyć w telewizji), a nawet pojawiały się jakieś samizdaty (jak nazywano wówczas nielegalne wydawnictwa), to jednak generalnie rzecz biorąc społeczeństwo robiło to, co mu nakazywała władza; a nakazywała, aby – mówiąc językiem ówczesnej propagandy – „literaci wzięli się do pióra, biurokraci poszli do biura”, a demokraci w stylu zachodnim na śmietnik historii (są bowiem burżuazyjnym przeżytkiem); według jednego z takich literatów i demokratów (Szprota) polskie społeczeństwo tamtego okresu dzieliło się na „cichych” (stanowiących zdecydowaną większość) oraz „gęgaczy” (stanowiących znikomą mniejszość).

W nieskończoność nie można było oczywiście utrzymywać, że czarne jest białe (a białe jest czarne) i musiało dojść do istotnej zmiany również w mediach. Pierwsze nieśmiałe kroki w tym kierunku podejmowane były już w okresie buntów społecznych 1956, 1968, 1976, a zwłaszcza 1980 roku; jednym z częściej powtarzanych wówczas haseł

było twierdzenie, że „prasa kłamie”. Pojawiały się wówczas nowe tytuły prasowe. Miały jednak ograniczony za sprawą różnego rodzaju limitów (w ilości przyznawanego papieru, w mocach przerobowych drukarni, itd.) zasięg oddziaływania społecznego. Radykalna zmiana nastąpiła dopiero po 1989 roku. Pojawiło się wówczas mnóstwo nowych tytułów prasowych, reprezentujących bardzo różne opcje polityczne. Wiele z nich zakończyło dość szybko swój żywot, nie znajdując poważniejszego zainteresowania czytelników. Co ważniejsze (bo mające łatwiejszą drogę do obywatelskiego ucha i oka), pojawiło się szereg nowych stacji radiowych i telewizyjnych. Większość z nich działała początkowo nielegalnie (bo Krajowa Rada Radia i Telewizji nie śpieszyła się z przyznawaniem koncesji).

Dzisiaj sytuację mamy taką, że na rynku prasowym pozostały te tytuły, za którymi ktoś stoi. I nie jest to bynajmniej cenzor z nożyczkami; chociaż obserwując zalew literatury brukowej i pornograficznej można łatwo dojść do wniosku, że cenzura miała również swoje dobre strony (ale są to już koszty własne prawdziwej demokracji). Za tytułami tymi stoi natomiast bądź określona i łatwo rozpoznawalna po tytułach (takich np. jak „Trybuna”, „Rzeczpospolita Wiejska”, „Tygodnik Solidarność”, czy „Gazeta Polska”) opcja polityczna, bądź określona grupa kapitałowa (nierzadko z udziałem kapitału zachodniego), bądź pojedynczy biznesmen z grubym portfelem, tworzący jakiś „Fibak-Press”, lub „Życie” (Nowe) po „Życiu” (tym starym, czyli „Życiu Warszawy”). Prawdziwymi magnatami prasowymi w Polsce nie są natomiast ani pojedynczy hobbysci (wydający gazetę dla siebie, członków swojej bliższej i dalszej rodziny oraz znajomych), ani też kanapowe partie polityczne; po co zresztą wydawać gazetę, skoro tak łatwo można dostać się do mających znacznie większy zasięg oddziaływania audycji radiowych i telewizyjnych.

Z prawdziwym koncertem na wiele różnych głosów mamy do czynienia również w radiu. Czy to źle, czy dobrze? Generalnie rzecz biorąc, dla demokracji dobrze – bo w końcu każdy może znaleźć dla siebie to, co lubi, co popiera i co go interesuje. Dobrze także dla upodmiotowienia społeczeństwa – bo to, co ważne dzieje się nie tylko na szczeblach centralnych w Warszawie, ale także we własnym regionie, mieście czy gminie. Gorzej już dla spokoju ducha – zwłaszcza gdy się kręci radiową gałką i jedna stacja przeczy temu, co podaje druga. Gorzej

też dla samego ucha – zwłaszcza gdy dwie stacje nadają na tak bardzo zbliżonej częstotliwości, że jednocześnie słyszeć jedną i drugą. Rzecz jasna, nie wszystkie z nich to potentaci krajowi i nie wszystkich słucha się równie chętnie. Jednak przynajmniej kilka ma – mówiąc językiem młodzieżowym – swoich „fanów”. Ze „starych” obroniła się głównie „Trójka”, stacja będąca jeszcze w czasach tzw. komuny czymś w rodzaju wentyla bezpieczeństwa. Z nowych wielką karierę zrobiło Radio Maryja, stacja, która w okresie „sprawdzania papierów” prezydenta-elekta potrafiła zmobilizować znaczącą część społeczeństwa przeciwko objęciu przez niego urzędu.

Wiele również zmieniło się w telewizji; nawet tej nazywanej publiczną. Przede wszystkim pojawiło się kilka ogólnopolskich stacji prywatnych, oraz kilkanaście stacji regionalnych. W ten sposób mocno ograniczony został m.in. monopol informacyjny centralnych ośrodków władzy; aż trudno uwierzyć, że jeszcze parę lat temu można było przemilczać oczywiste fakty i informować społeczeństwo tylko o tym, co jest dla władzy wygodne. Pojawiły się również audycje „na każdy temat” (w rodzaju: „Linia specjalna”, czy „Bez znieczulenia”), do których zapraszane są zarówno osoby z najwyższych szczebli władzy, jak i te, które reprezentują opozycję (i mówią w tych audycjach rzeczy władzy niemiłe); gdzież te „piękne” czasy, gdy o władzy można było tylko mówić dobrze, albo w ogóle o niej nie mówić (po prostu oponentów nie wpuszczano do gmachu telewizji). Trudno się w tej sytuacji dziwić, że rządzący narzekają na obecną telewizję – zwłaszcza ci, którzy przyzwyczaili się do stawiania znaku równości między telewizją publiczną i rządową (a ściślej: prorządową). Jest coś zastanawiającego w tym, że w dwóch kolejno po sobie następujących audycjach „Bez znieczulenia” (z października 1996 r.) narzekał na nią zarówno eks-prezydent, jak i obecnie urzędujący prezydent (obaż zresztą swoje zarzuty kierowali bezpośrednio pod adresem prowadzącego ją eks-prezesa telewizji publicznej).

Rzecz jasna, nie wszystko w niej jest idealne i nie wszyscy mają do niej, a nawet mogą mieć równy dostęp; w końcu ile tzw. „gadających głów” można pomieścić w jednym programie (takim np. jak „Forum”, czy „Rzeczpospolita druga i pół”). Nie wszystkie zresztą ugrupowania polityczne chcą się zgodzić z tym, że telewizja publiczna to instytucja najbardziej odpowiednia do prezentacji szerokiego spektrum stanowisk

i poglądów politycznych. Tocząca się walka o obsadzenie fotela prezesa TVP dobitnie wskazuje na to, że rządząca koalicja chce i – co nie mniej istotne – potrafi wprowadzić na to stanowisko swojego człowieka, a ten oczywiście wie, co ma zrobić; nie ma przy tym większego znaczenia to, że prezes Miazek jest z PSL, a nie z silniejszego w tej koalicji SLD (koalicjanci różnią się wprawdzie w wielu sprawach, ale przecież nie w tej tak istotnej dla obu). Jak zresztą pisze opozycyjny obecnie tygodnik „Wprost”: (...) oddanie stanowiska Miazkowi jest częścią „transakcji wiązanej”. W zamian za poparcie jego kandydatury SLD podobno oczekuje od PSL zgody na przydzielanie koncesji dla protegowanej przez niektórych polityków sojuszu – grupy kapitałowej Polskie Media SA” („Wprost”, nr 16/96, s. 21). Ale czy można wierzyć temu tygodnikowi? Jest przecież jednym z potentatów na rynku tego rodzaju czasopism i również stara się zabezpieczyć swoje interesy. A poza tym, czy przez piszące te słowa dziennikarki nie przemawia żal ich naczelnego, że jeszcze tak niedawno sam należał do pierwszej władzy publicznej (pełniąc w KC PZPR funkcję sekretarza), a obecnie musi się zadowolić trzecią?

6. Demokracja uniwersytecka

Rzecz jasna, uniwersytety ani nie były, ani nie są, ani nawet nie pretendowały do rangi czwartej władzy w państwie, chociaż niewątpliwie były i są poważną instytucją społeczną, z którą liczyła się nawet tzw. komuna – świadczy o tym m.in. ścisła reglamentacja profesur; tytuł ten dawano oczywiście nie tylko za polityczne zasługi (choć i to się zdarzało), ale przychodziło na niego długo czekać (i czasami się nie doczekać) zdeklarowanym opozycjonistom. Pod ścisłą kontrolą pozostawały zresztą wówczas również władze uniwersyteckie – rektorzy, dziekani i dyrektorzy instytutów kierunkowych; w zasadzie obowiązywał tutaj system odgórnego mianowania, zaś ciałom kolegialnym (takim jak senaty czy rady wydziałów) pozostawało jedynie przyjęcie tego do aprobowanej wiadomości. Oddajmy jednak „komunie” sprawiedliwość – na ogół nie powoływano na wysokie stanowiska uniwersyteckie całkowitych miernot naukowych, ani też osób, które trafiały na nie tylko dlatego, że nie sprawdziły się w innych instytucjach.

Obecnie nawet gdyby rządzący chcieli to uczynić, to nie mogą, bowiem w świetle Ustawy o Szkolnictwie Wyższym z 1990 roku Ministerstwo Edukacji jest dla nich nie tyle organem nadzorczym, co finansującym (ale tylko częściowo, bo część środków pochodzi z Komitetu Badań Naukowych) oraz koordynującym kształcenie i współpracę z innymi instytucjami społecznymi. W praktyce oznacza to otwarcie furtki dla sporej samodzielności w kształtowaniu uniwersyteckiego życia przez społeczność uniwersytecką, a składają się na nią zarówno zatrudnieni w nich pracownicy, jak i z reguły dużo liczniejsza brać studencka. Czy jest to równoznaczne z otwarciem furtki dla demokracji uniwersyteckiej, oraz – co nie mniej istotne – czy dobrze to służy tej społeczności?

Odpowiedź na pierwsze z tych pytań jest stosunkowo łatwa. Każdy bowiem, kto przepracował na uniwersytecie tych kilkanaście lat może stwierdzić, że funkcjonowanie tej szacownej instytucji uległo w tym stosunkowo krótkim czasie (jak na jej wielowiekowe tradycje) radykalnym zmianom. Już nikt nie „przywozi” rektora, dziekana, czy dyrektora w „teczce”, lecz wybierany jest on demokratycznie przez całą społeczność akademicką i nikt nie pyta żadnego komitetu partyjnego, czy spodoba się on władzy i czy aby na pewno jest to „swój człowiek”? Nikt też nie pyta, czy ma podejmować dany temat badawczy i czy aby na pewno jest on „po linii”? Nikt w końcu też z wykładowców nie pyta, czy wyklądać, czy też nie wyklądać określonej tematyki (np. z najnowszej historii Polski), lecz całkiem po prostu ją wykląda, kierując się nie odgórnymi wskazaniem, ale własnym sumieniem i szacunkiem dla prawdy; jeśli pojawiają się tutaj jakieś błędy i wypaczenia, to nie są one wynikiem politycznej manipulacji, lecz bądź to braku kompetencji, bądź też traktowania dosyć lekko obowiązków dydaktycznych (co niestety w dalszym ciągu nie jest czymś wyjątkowym).

Znacznie bardziej złożona jest odpowiedź na drugie z postawionych tutaj pytań. Mając możliwość zaobserwowania od wewnątrz demokracji uniwersyteckiej skłonny jestem twierdzić, że wprawdzie zdążyła ona już przejść swoje najgorsze lata, niemniej w dalszym ciągu ujawnia zarówno swoje jasne, jak i znacznie ciemniejsze strony. W pierwszym okresie (po 1989 roku) nie zawaham się jej nazwać „szalejącą” demokracją. Kierowano się bowiem bardzo prostą zasadą: „każdy, ale to dosłownie każdy (bez względu na to, czy jest to zasłużony dla nauki

profesor, czy całkiem nieopierzony magister) ma prawo głosu i głos jego ma taką samą wagę". Kierowano się wówczas również zasadą: „każdy, ale to dosłownie każdy, kto w okresie demokracji ludowej był opozycjonistą, jest lepszą kandydatem do sprawowania uniwersyteckich godności niż ten, kto kolaborował z „komuną”. Z reguły te proste i psychologicznie usprawiedliwione zasady wzmacniano jeszcze głosem doradczym (ale niechby ktoś tylko nie posłuchał tej rady) związków zawodowych, zwłaszcza tego, który miał swój istotny udział w obaleniu poprzedniej władzy. Jeśli nawet nie zawsze prowadziło to do obsadzenia uniwersyteckich stanowisk ludźmi nieodpowiednimi, to z całą pewnością nie jest to zasługą owej „szalejącej” demokracji, lecz tych, którzy jej się przeciwstawili; niejednokrotnie zresztą z całkiem oportunistycznych względów (bo wygodniej jest trzymać się starych reguł niż zdać się na wielką niewiadomą, jaką byłyby z całą pewnością rządy osób bez doświadczenia organizacyjnego). Zdarzało się również i tak, że nowi ludzie u uniwersyteckiej władzy – w dobrze pojętym interesie własnym – dobierali sobie do współpracy kogoś ze „starych”. Jednak twierdzenie, że nie było takich uniwersytetów, które musiały się męczyć z nieudolnym rektorem, dziekanem lub dyrektorem byłoby przeczeniem oczywistym faktem.

Demokracja ta „szalała” zresztą nie tylko przy wyborze uniwersyteckich władz, lecz także przy ustalaniu programów kształcenia. Najbardziej dostało się – co jest również psychologicznie zrozumiałe – tzw. przedmiotom ideologicznym; a zaliczane do nich były: filozofia, socjologia, ekonomia i nauki polityczne, a nawet pedagogika. Na wielu kierunkach studiów uniwersyteckich po prostu z nich zrezygnowano, zastępując własnymi, powielającymi niejednokrotnie to, co już raz omawiano, lub też rozbudowywano do absurdałnych rozmiarów wąsko specjalistyczne przedmioty (takie np. jak metodologia). W ten sposób można było np. studiować historię, nie studiując w ogóle historii filozofii. Zdarzało się też, że przedmiot wprawdzie pozostawiano w programie, ale jego prowadzenie powierzano całkiem nowym ludziom; niekoniecznie wybitnym specjalistom w danej dziedzinie. Studenci, którzy początkowo temu wszystkiemu przyglądali się z aprobatą, dosyć szybko doszli do wniosku, że szkoda marnować czas na wysiadanie na tego typu zajęciach. I oczywiście coś tutaj trzeba było zmienić.

Obecnie wprawdzie uniwersytecka demokracja już tak nie „szaleje”, ale czy można powiedzieć, że wszystko jest tak, jak być powinno, tj. że na odpowiedzialne stanowiska uniwersyteckie wybiera się osoby zarówno w pełni odpowiedzialne, jak i kompetentne, że głos profesora tak naprawdę znaczy dużo więcej niż głos doktora, magistra czy studenta, że w końcu na uniwersytecie rządzą nie uniwersyteccy „jajcarze”, lecz ludzie mający ugruntowaną pozycję naukową. Osobiście mam co do tego poważne wątpliwości – bo jest to taka dziwna demokracja, w której można zostać członkiem uniwersyteckiego senatu skrzykując swoich najbliższych kolegów, zaś dziekanem zbierając głównie głosy studentów, pomocniczych pracowników naukowych oraz administracji. Jest to zresztą niczym w stosunku do powszechnie znanych faktów, że brać studencka (nazywająca siebie Ligą Republikańską) chce decydować o tym, kto może, a kto nie może przebywać na uniwersytecie (mimo że stanowi znikomą mniejszość tej społeczności), zaś przewodniczący Niezależnego Zrzeszenia Studentów w Uniwersytecie Warszawskim zwraca się do prezydenta RP per „bandyto”.

Październik 1996

POSTSCRIPTUM

Na zwyczajowe polskie pytanie: „co tam panie w polityce?”, można zwyczajowo odpowiedzieć, że w Polsce ostatnich dni sierpnia 1997 „bolszewiki trzymają się mocno” – oczywiście „polskie bolszewiki”, nazywani potocznie „postkomuną” – bo mocno trzyma się: (a) „postkomunistyczny” prezydent (w świetle najnowszych sondaży nawet zyskał parę punktów na popularności), (b) „postkomunistyczny rząd” (ten z kolei parę punktów stracił na popularności; ale co to znaczy te parę punktów?), (c) „postkomunistyczna” koalicja (wprawdzie przeżywa kolejny już „wielki kryzys”, ale zapewne jakoś go przetrwa), (d) „postkomunistyczny” Sojusz Lewicy Demokratycznej (wprawdzie odłączyły się od niego jakieś „kanapowe” ugrupowania, ale przez to bynajmniej nie stracił na popularności społecznej i w sondażach niezmiennie lokuje się wysoko), (e) „postkomunistyczna” kontrola nad publicznymi mediami (prasa znowuż bije na alarm w związku z przeje-

ciem przez rządzące partie całkowitej kontroli nad radami nadzorczymi polskiego radia i telewizji), itd.

A co u polskich „mniejszewików”, czyli prawicowej opozycji? Też w zasadzie niewiele nowego, bo istnieje wprawdzie „porozumienie ponad podziałami”, czyli Akcja Wyborcza Solidarność, ale co to za porozumienie i co to „za solidarność, do której: (a) jedni w pośpiechu wstępują (bo mogą się nie załapać na listy wyborcze; a wybory parlamentarne tuż – tuż), inni natomiast równie pośpiesznie występują (bo nie dostali miejsc na tych listach, albo też nie dostali takich, jakie by chcieli), (b) jedni chcieliby przekształcić tę Akcję w partię polityczną (np. jej lider Marian Krzaklewski), drudzy natomiast uważają, że byłoby to dla AWS samobójstwem (np. Krzysztof Król, wiceprzewodniczący KPN-u Leszka Moczulskiego), (c) jedni mówią, że są za Unią Europejską (np. wymieniony tu przewodniczący), inni wręcz przeciwnie (np. wiceprzewodniczący Marian Piłka), (d) jedni chcą tzw. lustracji majątkowej (np. wiceprzewodniczący Adam Słomka), drudzy uważają te pomysły za idiotyczne i publicznie nazywają jego autora „idiotą” (tak go ocenił lider Ruchu Stu Czesław Bielecki), itd. A im dalej, tj. im mniejsza prawicowa mniejszość, tym wprawdzie nie jest gorzej, ale też i nie jest lepiej, o czym można się przekonać obserwując to, co się dzieje w Ruchu Odbudowy Polski (całkiem niedawno pozbawiono w nim wysokiej „godności partyjnej” taką cieszącą się wcześniej wielkim zaufaniem lidera tego ruchu osobę jak Antoniego Macierewicza), czy w Konfederacji Polski Niepodległej, będącej niemal klasycznym przykładem konfederacji polskiej i konfederacji po polsku, tj. konfederacji „familijnej” i „kumoterskiej” (co znaczy staropolskie określenie „kumoter”, można się dowiedzieć chociażby z historycznych powieści Henryka Sienkiewicza).

Nie znaczy to oczywiście, że w ciągu tych niespełna dziesięciu miesięcy w Polsce nie wydarzyło się w gruncie rzeczy nic takiego, co miałoby istotny wpływ na losy narodu. Przede wszystkim miała miejsce wielka powódź. Na tyle wielka, że objęła swoim zasięgiem kilkadziesiąt województw, pochłonęła kilkadziesiąt ofiar i zagroziła egzystencji kilkuset tysięcy osób. Na tyle również wielka, że zachwiała zaufaniem do rządu (jak donosiły gazety: „rząd znalazł się pod wodą”), dobrym samopoczuciem polityków (nawet premier musiał przyznać, że popełnił spory nietakt wypowiadając się obcesowo o powodzianach), a także

potrafiła wstrząsnąć giełdą, gdzie jak wiadomo rządzą nie drobni ciulacze, lecz wielkie „rekiny” finansowe (wszystko oczywiście na miarę polskiej giełdy). Była to jednak również na tyle wielka powódź, że potrafiła wyzwolić na wielką skalę nie tylko autentyczną solidarność narodową, ale także jednostkową i zbiorową przedsiębiorczość, zaradność oraz szereg takich inicjatyw społecznych, które świadczą o tym, że z Polską i Polakami nie jest aż tak źle, jak się czasami wydaje politykom, dziennikarzom, czy filozofom. Zapewne, długo się jeszcze o tym wszystkim będzie mówiło i długo jeszcze skutki tego będą odczuwane w naszym społeczeństwie.

Wszystko inne wobec lipcowej powodzi w Polsce 1997 roku schodzi na drugi plan. Rzecz jasna, nie oznacza to, że przestało być istotne. Bo zapewne długo jeszcze będzie się mówiło o uchwalonej przez Zgromadzenie Narodowe 22 kwietnia tego roku nowej Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej. O konstytucji tej wiele się oczywiście mówiło „przed” i zaraz „po” jej uchwaleniu. Z wypowiedzi tych wynika, że tak do końca nikt nie jest z niej zadowolony – bo jedni chcieliby, aby dawała ona więcej gwarancji socjalnych (Unia Pracy), inni chcieliby, aby jednoznacznie i wyłącznie odwoływała się do Boga (ugrupowania katolickie), jeszcze inni całkiem prozaicznie chcieliby, aby znalazł się w niej zapis o powiatach (głównie Sojusz Lewicy Demokratycznej) itd. (a próbkę tego, jak wiele jest różnych głosów w sprawie tej konstytucji, daje tygodnik „Wprost” z 25 maja b.r. publikując wypowiedzi znanych ludzi kultury, nauki, polityki i biznesu). Największym sukcesem tej konstytucji jest to, że po pierwsze jest, a po drugie, że oznacza pewien kompromis w tym przecież mocno rozpolitykowanym i podzielonym w swoich sympatiach i antypatiach polskim społeczeństwie końca drugiego tysiąclecia.

I już tak całkiem na koniec pytanie (bo tym właśnie akcentem kilka miesięcy temu kończyłem swój szkic o demokracji po polsku): a co z polskimi „jajcarzami”? Odpowiem krótko: również trzymają się mocno. W międzyczasie udało im się w Krakowie „poczęstować” jajkiem „postkomunistycznego” posła oraz umieścić w małej klatce podobiznę „postkomunistycznego” ministra. Równocześnie w prawicowej prasie (takiej chociażby jak dziennik „Życie”) pojawiły bardzo przychylne artykuły o „Lidze Republikańskiej”, AWS zaproponował jej członkom kilka miejsc na swoich listach wyborczych, a lewicowi

politycy odsądzili ją od czci i wiary, przypisując jej skłonności faszystowskie (Marek Siwiec) oraz działalność niezgodną z konstytucją (Marek Borowski). Jednak nawet lewicująca „Polityka” przyznaje, że nie jest to jedynie „liga jajcarzy”, ale także „liga z jajami” (por. „Polityka”, nr 12/97). Zachowajmy jednak w tym wszystkim trochę umiaru i trochę powagi (bo wyjdzie na to, że podstawowym „argumentem” demokracji po polsku jest rzucanie jajkami).

Sierpień 1997

THE
JOURNAL
OF
THE
AMERICAN
MEDICAL
ASSOCIATION
PUBLISHED WEEKLY
CHICAGO, ILL.
1914

Vol. 15, No. 1

AGRESJA SŁOWA W TAK ZWANEJ WYSOKIEJ KULTURZE

1. Uwagi wstępne

Jakkolwiek agresja słowna jest obecnie zjawiskiem dość powszechnym w języku codziennym – czego potwierdzeniem jest używanie i niejednokrotnie nadużywanie określeń uchodzących powszechnie za obelżywe, dyskredytujące, czy chociażby ośmieszające adwersarzy – to od tzw. wysokiej kultury (np. kultury ludzi nauki czy polityki) zwykło się oczekiwać jeśli już nie jej eliminacji, to przynajmniej znacznego stonowania. Stwierdzenie, że oczekiwania te nie zawsze są zaspokojone, bądź też iż nie wytrzymują próby konfrontacji z rzeczywistością wśród swego rodzaju elit społecznych, jest jednym z łagodniejszych eufemizmów – żeby nie powiedzieć banałem.

Przyjrzenie się kulturze umysłowej skłania do wniosku, że nie ma i nigdy nie było tzw. wysokiej kultury pozbawionej agresji słowa, zaś próby praktykowania wolnej od owej agresji kultury są wyrazem prostoduszności. Dla uzasadnienia tej tezy odwołam się m. in. do kręgu językowego, w którym ufundowane zostało samo pojęcie owej wysokiej kultury, a zarazem kręgu, którego wpływ na całą nowożytną kulturę europejską (w tym także polską) był i jest w dalszym ciągu znaczący, a za taką z całą pewnością uchodzić może kultura francuska. Szkic ten nie jest jednak poświęcony wyłącznie wspominkom historycznym. W jego drugiej i trzeciej części spróbuję podać przykłady agresji słowa występujące współcześnie w polityce i nauce. Przykłady te pozwolą na sformułowanie pewnych uogólnień.

Mam nadzieję że postawiona tutaj teza globalna nie zostanie odczytana jako próba „rozgrzeszenia” agresji słowa w tak zwanej wysokiej kulturze, zaś przywołane przykłady jako próba upowszechnienia niektórych jej odmian.

2. Trochę wpominek historycznych

Twierdzenie historyków, że współczesna kultura umysłowa jest w znacznej mierze dziedzictwem Oświecenia, nigdzie tak łatwo nie da się obronić, jak właśnie na płaszczyźnie językowej. Bo przecież Oświecenie europejskie to okres zasadniczego zerwania przez znaczną i wpływową kulturowo część ludzi wykształconych z łaciną i zastąpienia jej językami narodowymi. Języki te nie tylko zyskały sobie rację bytu w literaturze, teatrze, czy w szkolnictwie, ale też w nauce, a nawet Kościele katolickim (choć w tym ostatnim łacina broniła się – i to skutecznie – jeszcze długo, bo do Soboru Watykańskiego II). Rzecz jasna, nie wszystkie z tych języków cieszyły się równą popularnością u ludzi wykształconych – bo też i nie wszystkie osiągnęły taką dojrzałość i precyzję słowa, aby mogły konkurować z łaciną. Osiągnął ją jednak bez wątpienia język francuski, który na długie lata dla ludzi wykształconych stał się tym, czym uprzednio była łacina, tj. pewnego rodzaju przepustką do kręgu osób, które można nazwać elitą społeczną. Ważne w tym wszystkim było nie tylko to, jak się mówi, ale także co się w owym języku mówi oraz to, w jakim stopniu towarzyszy temu rozumienie tego, co się mówi (o czym niejednokrotnie zapominali owi liczni arystokraci w różnych krajach chcący mówić tylko po francusku).

Z całą pewnością ów „grzech” nie dotyczył tych, którzy wykreowali kulturę Oświecenia i którzy byli jej pomnikowymi symbolami. Należał do nich m. in. Voltaire, filozof, o którym znawcy epoki mówią, że nie grzeszył ani brakiem inteligencji, ani też szacunkiem do czegokolwiek. Nie przebierał również w słowach w swoich polemikach z licznymi oponentami, zwłaszcza z chrześcijanami. Znane jest powszechnie jego określenie kleru katolickiego mianem „łajdactwa” (*l'infâme*) oraz nawoływanie do jego rozdeptania. Nie mniej agresji mieści się w nazwaniu Starego Testamentu „nagromadzeniem opowieści i bajek” apostołów „naiwnymi, łatwowiernymi, idiotami”, a Ojców Kościoła

„szarlatanami i oszustami” (por. Spink, Warszawa 1974). Zupełnie niewinnie muszą brzmieć w tym kontekście kierowane pod adresem chrześcijaństwa zarzuty o nietolerancji (tak jakby sam był tolerancyjny), sekciarstwie, szerzeniu fanatyzmu itd.

Gdyby jednak Voltaire był tylko obrazoburcą, pozbawionym hamulców czy zwykłego poczucia przyzwoitości powstrzymujących go przed wypowiedzianiem tych jakże szokujących słów, ale także zwyczajnym beztalenciem, usiłującym ukryć swój brak uzdolnień agresją, to być może zostałby nawet „apostolem” ateistów lub trafił do galerii tych ponurych i groźnych społecznie fanatyków antyreligijnych, którzy zapisali się w historii jedynie szarganiem świętości. Był jednak człowiekiem prawdziwie utalentowanym, który zdobył sobie znaczącą pozycję m. in. w historii filozofii i literatury. Jak wiadomo, był jednym z tych filozofów i literatów, którzy wylansowali gatunek nazwany powiastką filozoficzną – najbardziej znaną z nich jest „Kandyd, czyli optymizm”. Jest w niej i gorzki żart, i pewna doza agresji skierowanej przeciwko istniejącym stosunkom społecznym oraz ludzkiej naiwności. Jest to już jednak innego rodzaju agresja, tj. taka, której towarzyszą głębokie przemyślenia i wyważenie sądów oraz ocen, a także liczenie się w istotnym stopniu z gustami czytelników.

Voltaire był także mistrzem epigramatu, gatunku literackiego dzisiaj niezbyt popularnego, który w tamtej epoce swoją zjadliwą ironią doprowadzał oponentów oświeceniowych filozofów do rozpacz. Przypomnijmy choćby owego nieszczęsnego markiza Lefranca de Pompignana, który miał to nieszczęście, że zaatakował owych filozofów. Ułożył on o nim następujący epigramat:

*Savez-vous pourquoi Jérémie
A tant pleuré pendant sa vie?
C'est qu'en prophète il prevoyait
Qu'un jour Lefranc le traduirait.*

W tłumaczeniu: „Czy wiecie, dlaczego Jeremiasz tak wiele łez wylał za życia? Dlatego, że jako prorok przewidywał, iż kiedyś Lefranc przełoży jego słowa”.

Dzięki owemu dziełku sztuki literackiej agresji markiz ów stał się osobą dosyć popularną, ale był to ten rodzaj popularności, który skłania

do przemykania się chyłkiem lub też unikania kontaktów z ludźmi. Nie inaczej było z księdzem Fréronem, o którym Voltaire ułożył następujący epigramat:

*L'autre jour, au fond d'un vallon,
Un serpent mordit Jean Fréron;
Que pensez-vous qu'il arriva?
Ce fut le serpent qui creza*

W tłumaczeniu: „Pewnego dnia w dolinie żmija ukąsiła Jana Frérona. I jak myślicie? Co się stało? Janowi nic, a żmija zdechła” (por. Hazard, Warszawa 1972).

Fréron próbował się bronić, odpowiadając agresją literacką na agresję. Napisał powieść zatytułowaną „L'Histoire des Cacouacs” (Historia Kakuaków). Opowiadał w niej historię pewnego plemienia, nie uznającego żadnych świętości, którego podstawową bronią był ukryty pod językiem jad. Ich przeciwnicy uzbrojeni mieli być tylko w gwizdek, ale to w zupełności miało wystarczać do wypłoszenia Kakuaków. Nieszczęściem Frérona było nie tylko to, że oświecona publiczność nie dała tej historii wiary, ale także fakt, że w jej opowiedzeniu brakło mu całkiem zwyczajnie talentu literackiego. W efekcie śmiano się z niego jeszcze bardziej.

Zamknięcie takiego rozdziału w historii tak zwanej wysokiej kultury, jaki stanowiło Oświecenie i przejście do osiemnastowiecznych buntów i zrywów, oczywiście przyniosło za sobą pewną zmianę również w zakresie agresji słowa. Skłonny jestem zaryzykować tezę, że jakby ubyło owej oświeceniowej lekkości, a być może tylko niefrasobliwości i lekkomyślności, przy wygłaszaniu różnego rodzaju agresywnych słów. Przybyło natomiast ponurego zacietrzewienia oraz nieskłonnej do jakichkolwiek kompromisów pryncypialności i drastyczności.

Już na samym progu tej nowej epoki znajdujemy dziełko potwierdzające to przekonanie. Stanowią je „Słowa wierzącego” Lamennaisa, niedoszłego księdza (ukończył seminarium, ale nie przyjął święceń kapłańskich), spóźnionego obrońcy „starego świata” (*ancien régime* stał się już w znacznej mierze historią) i pewnego rodzaju proroka nie znajdującego zrozumienia w nowym świecie. Żeby samemu nie być posądzonym o prezentystyczną agresję słowa (choćby niewątpliwie w jakimś stopniu zawierają ją podane tutaj „kwalifikacje”), przywołam

tytułem przykładu niektóre wątki tematyczne „Słów wierzącego” oraz jego „poetykę” językową. Zdecydowanie wybijającym się w nich wątkiem jest krytyka istniejących stosunków społecznych i tych, którzy je ustanowili, ciągnąc z nich różnorakie korzyści. Mają to być władcy świeccy, duchowieństwo oraz.... inteligencja. Pierwsi okreśłani są mianem „krwio pijców” i przedstawiani są jako tyrani i zasiadający na tronie z ludzkich kości. Podstawowymi środkami ich rządzenia jest stosowanie „okrutnych tortur” oraz szerzenie „gnuśności cielesnej” i zepsucia moralnego (idący z góry przykład ma kruszyć nawet najsilniejsze i najbardziej zdesperowane dusze). Z kolei duchowieństwo to osoby upadłe moralnie i otaczające się ludźmi upadłymi („ministrami zhańbionymi ukrytą rozpustą, trefniasiami i szaleńcami”); ma ono „powodować łyzy zamiast je ocierać”, „profanować Ewangelię” zamiast szerzyć jej przesłanie itd. Natomiast inteligencja to gromada „obłudników radych załatwiać sprawy ludu, aby tuczyć się jego substancją”, przewrotnych ateistów „stawiający zdradzieckie pytania i zastawiających sidła na prawdy religijne”, osobników nie mających najmniejszego szacunku dla religii i przedstawiających ją jako wielkie szachrajstwo (por. Lamennais, Warszawa 1970).

Nie są to oczywiście „Słowa wierzącego” pokornie przyjmującego tradycyjne autorytety kościelne, takie jak np. autorytet papieża, czy Kościoła jako urzędu nauczycielskiego. Przeciwnie, są to słowa podważające te autorytety i to podważające w sposób bardzo agresywny. Tak też zresztą zostały odebrane przez Stolicę Apostolską. Odpowiedzią na nie była encyklika papieska *Singulari nos* (z 7 czerwca 1834 r.), w której książkę Lamennaisa określa się jako dziełko „straszliwe w swej przewrotności”, zawierające „propozycje fałszywe, oszczerce, zachwałę, prowadzące do anarchii, sprzeczne ze słowem Bożym, bezbożne, a więc skandaliczne, błędne, potępione już przez Kościół w jego orzeczeniach przeciwko wiklefishom, husytom i innym heretykom”. Stwierdzenie, że encyklika ta nie grzeszy nadmierną łagodnością, jest takim samym eufemizmem, jak powiedzenie, że nie grzeszą nią „Słowa wierzącego”. Powiedzmy zatem wyraźnie, że na agresję „Słów” Kościół odpowiedział agresją słów. Zresztą nie tylko on, bowiem np. Metternich – po zapoznaniu się z nimi – publicznie żałował, że minął już zwyczaj palenia heretyków.

Przykładem agresji słowa w tamtej epoce wyrastającej z zasadniczo odmiennej pozycji ideowej, tj. pozycji osoby niewierzącej (ateisty), są

słowa wypowiedziane – najczęściej w kontekście różnorodnych manifestów politycznych – przez L. A. Blanquiego, socjalistę tak radykalnego, że około połowy swego długiego (jak na rewolucjonistę), bo ponad siedemdziesięciopięcioletniego życia, spędził w więzieniu (zaliczając po drodze dwa wyroki śmierci). Zmarł jako człowiek wolny (w r. 1881) i wierny swoim ideom oraz stylowi wypowiedzi; tuż przed śmiercią zdołał jeszcze złożyć pismo pod wielce wymownym i charakterystycznym tytułem: „Ni Dieu, Ni Maitre” (Ani Boga, Ani Pana).

Tytuł ten, będący na swój sposób „perełką” w sztuce agresji słowa – brzmi jednak całkiem niewinnie w kontekście jego wypowiedzi zebranych w 2-tomowym dziele pt. „Krytyka społeczna”. Ich wspólnym mianownikiem jest oczywiście krytyka, a ściślej krytyka takich podstaw życia społecznego, jak – w terminologii Blanquiego – „zakrystia”, „gielda”, i „koszary”, trzech jaskiń zła, które „idą ręką w rękę po to, by utrzymać lud w ciemnocie, nieść mu nędzę i śmierć” (por. Blanqui, Warszawa 1975). O pierwszym z członów tego swoistego „trójkąta śmierci” (żeby pozostać w „poetyce” słów Blanquiego), czyli „zakrystii” lub – co na jedno u niego wychodzi – klerze chrześcijańskim, mówi, że jest „najbardziej diaboliczną ze wszystkich form świętoszkowości”, bowiem „w jednym ręku trzyma sztylet, a w drugim kropidło”, głosi idee braterstwa i miłości bliźniego „zwracając się do ofiary na łożu tortur”, „zaraża młodzież najgorszą z dżum”, tj. przesadami i fanatyzmem itd. W polemicznej furii nazywa ów kler „spasionymi obrońcami subtelnej polityki”, „pustelnikami z tłustym kałdunem” itp. Krytykując drugą z „jaskiń zła”, czyli gieldę, piętnuje przede wszystkim podstawę jej istnienia, tj. pieniądz. Określał go mianem „cesarza wampira”, „cesarza kusiciela”, „wielogębnej maskary” przybierającej oblicza „świętoszkowatej szczerości, świętoszkowatej łagodności, świętoszkowatego oddania” itd. Tych zaś, którzy nim władają, czyli kapitalistów, nazwał m. in. „prawdziwymi wilkami ukrytymi pod skórą jagnięcia”.

Rzecz jasna i w tym przypadku odpowiedzią na agresję słów Blanquiego była agresja słów jego adwersarzy. Lamartine nazwał go „człowiekiem chorym na rewolucję”, towarzysze walki Bernard i Barbès „konfidentem policji”, (zarzucił im, że „śpieszno im zbudować zupełnie nowe kolonie karne, gdzie ludzkość zażywałaby szczęścia w udoskonalonych łańcuchach”) „rewolucjonistą minionego pokolenia”. Ten ostatni przypadek wart jest kilku słów dopowiedzenia. Ideowi fun-

datorzy komunizmu, tj. Marks i Engels, byli bowiem swoistymi mistrzami agresji słowa; przypomnę tylko, że swoich adwersarzy socjalistów obdarzali m. in. mianem „zaskorupiałych, stopniowo wymierających sekciarzy”, „znachorów społecznych” usiłujących „usunąć plagi społeczne za pomocą przeróżnych cudotwórczych leków” (por. Marks, Engels, Warszawa 1949). Blanquiego oceniali jednak w sumie dosyć łagodnie, bowiem uznali go za „rewolucjonistę z uczucia, któremu cierpienia ludu leżą na sercu”.

3. Agresja słowa w polityce

Można oczywiście mieć poważne wątpliwości, czy polityka należy do sfery tak zwanej wysokiej kultury, choćby ze względu na używane w niej słownictwo. Nie ulega jednak wątpliwości, że w świadomości zbiorowej tkwi przekonanie, że jeśli nawet polityka nie należy, to powinna należeć do tej kultury – bo jak inaczej można wytłumaczyć akceptację dla tej całej celebry, która towarzyszy spotkaniom polityków, czy też zwracanie tak bacznej uwagi na kulturę bycia polityków i ich tzw. światowego obycia. Oczekiwanie od polityków, że będą reprezentowali wysoką kulturę (i to wcale nie „tak zwaną”, lecz faktyczną) zawiera się zresztą już w funkcjonującym w języku potocznym określeniu: język parlamentarny – język nieparlamentarny.

Rzecz jasna, w praktyce parlamentarzyści – podobnie jak przedstawiciele władzy wykonawczej – posługują się niejednokrotnie językiem, w którym nie brakuje słów „nieparlamentarnych” (żeby nie powiedzieć: ulicznych) i które podbudowane są całkiem zwyczajnie agresją. Przykładów tego nie trzeba szukać w odległych czasach i odległych krajach. Dostarcza ich najnowsza historia Polski – bo przypomnijmy tylko owe głośnie i jakże agresywne określenie przez propagandę komunistyczną Armii Krajowej mianem karła reakcji, czy stwierdzenie, że ręka, która sięga po władzę ludową, zostanie odrąbana. Licznych przykładów owej agresji słów dostarcza również współczesność – przypomnijmy tylko owe bulwersujące lewicę parlamentarną rozszyfrowanie przez lidera KPN-u skrótu PZPR: Płatni Zdrajcy Pachołki Rosji. Przykładów agresji słowa w polityce dostarcza również kampania prezydencka z 1995 roku. Nie żeby jakoś szczególnie

wyróżniała się pod tym względem – była raczej dosyć typowa, a tym samym dobrze oddająca specyfikę języka naszych polityków.

Zastanawiające jest, że agresja słowa występowała zarówno po stronie „wielkich” tej kampanii, jak i „średnich”, „małych” i całkiem „malutkich”. Jeśli zatem urzędujący prezydent nazywał istniejącą większość parlamentarną „dziadostwem” i zapowiadał jej „rozgonienie” po reelekcji, to zapewne nie było to ani szczytem elegancji politycznej, ani świadectwem dobrych obyczajów w polityce, ani też zachętą do poważnego dialogu z opozycją. Podobnie zresztą rzecz się ma z określeniem elektoratu jednego z konkurentów i pretendentów do prezydenckiego fotela mianem „pijaczków” i „drobnych murarzy” (co za nowatorstwo w repertuarze słów obelżywych!). Jest to natomiast niewątpliwym świadectwem agresji – być może świadomej i kontrolowanej, ale też nie można wykluczyć, że żywiołowej i inspirowanej przez otoczenie. Trudno się w tej sytuacji dziwić zaatakowanym, którzy stwierdzali, że urzędujący prezydent sam nie wie, co mówi i słucha podszeptów różnego rodzaju „Wachowskich”, bądź też wręcz wyzywali go na pojedynek – wprowadzie tylko słowny (w debacie publicznej), ale można być pewnym, że jeśli już by do niego doszło, to nie byłby to pojedynek pozorowany i zostałyby w nim użyta „najcięższa artyleria” – słowa, po których w zasadzie przeciwnik nie powinien się podnieść).

Nazywanie konkurenta komuchem czy postkomunistą, za którym stoi towarzysz Szmaciak, w repertuarze słów agresywnych tej kampanii można uznać wręcz za określenia pospolite. Używane były bowiem często i to przez przedstawicieli różnych orientacji prawicowych. Nie miało oczywiście większego znaczenia to, że ów konkurent ani nie czuł się komunistą (czuł się demokratycznym socjalistą), ani też nie lansował żadnej komunistycznej wizji społecznej (lansował wizję pewnej odmiany kapitalizmu). Rzecz jasna, starał się bronić zarówno za pomocą poważnych argumentów (twierdząc np., że komunizm jest już historią i nie ma co się oglądać na przeszłość, lecz trzeba patrzeć w przyszłość), jak i sięgając po argumenty mniej poważne (w rodzaju: jak może pretendować do najwyższego urzędu w państwie osoba, która nie potrafi pokierować wychowaniem własnych dzieci). Próbował się bronić odpowiadając agresją na agresję – np. utrzymując, że w tym, co mówią jego oponenti, nie ma ani „logiki”, ani „konsekwencji” (tak jakby logika i konsekwencja były tym, co najbardziej liczy się w poli-

tyce), że nie jeden z nich sam ma komunistyczną przeszłość (tak jakby nie mówił, że należy patrzeć w przyszłość), że tak do końca nie wiadomo kto był, a kto nie był konfidentem.

W tym ostatnim punkcie wspierany był przynajmniej przez część prawicowej opozycji, w tym przez jednego z poważniejszych pretendentów do urzędu prezydenckiego, który twierdzi, że zajął do odpowiednich teczek i wie, kto był, a kto nie był konfidentem. Słowo to w polityce z reguły miało pejoratywne zabarwienie, jednak w naszym kraju (podobnie zresztą jak w innych krajach postkomunistycznych) nabrało wręcz obelżywego znaczenia – konfident to gorzej niż „Płatny Zdrajca Pachołek Rosji”, bo to nie tylko osobnik biorący za swoją zdradę wynagrodzenie i służący obcemu mocarstwu, ale ponadto niszczący skrycie najbardziej wartościową część narodu. A trzeba dodać, że odwoływanie się do interesu narodowego i patriotyzmu jest jednym z nielicznych wspólnych punktów łączących polską prawicę. W tym kontekście nazwanie kogoś komunistą lub – co na jedno właściwie tutaj wychodzi – socjalistą, to tyle co stwierdzenie, że ów ktoś nie jest prawdziwym Polakiem i swoją działalnością szkodzi Polsce i Polakom. Wprawdzie dzisiaj poważny polityk raczej nie będzie nazywał lewicy żydokomuną, niemniej określenie to tak głęboko zakorzeniło się w repertuarze słów obelżywych, że nawet nie przywoływane *expressis verbis* może funkcjonować zupełnie dobrze poprzez swoje bardziej „parlamentarne” substytuty – takie właśnie, jak płatny zdrajca, agent, konfident, komuch, czerwona pijawka itp.

Rzecz jasna, politykowi z tzw. pierwszych stron gazet nie zawsze wypada sięgać do bogatego repertuaru słów i pólówek obelżywych, podbudowanych agresją i wywołujących agresywne reakcje oponentów. Nie zawsze jednak musi to czynić. Z reguły bowiem posiada swoje zaplecze prasowe, które całkiem dobrze zrobi to za niego – niejednokrotnie i bardziej otwarcie, i bez specjalnego narażania pozycji politycznej swojego lidera. I tutaj dobrym przykładem może być przywołany już specjalista od zawartości teczek. To, czego sam nie chciał lub nie mógł powiedzieć – bez narażania się na następstwa prawne (a sam jest prawnikiem z wykształcenia, i to prawnikiem z dużą praktyką) – mogła napisać i szeroko kolportować „Gazeta Polska”. Żeby się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć do któregośkolwiek z jej numerów. Taki chociażby nr 42 (z 19 października 1995 r.). Na jego pierwszej stronie

w wyróżnionym miejscu czytamy, że „Stanisława Tymińskiego wyparli w tych wyborach nowi Tymińscy: Tymińscy od wkładek, Tymińscy od bubli, Tymińscy od mniejszości, Tymińscy od rzetelności oraz pani Tymińska” – rozszyfrowanie kontrkandydatów „naszego” kandydata nie przedstawia żadnego problemu. Z kolei na ostatniej stronie (ale przecież nie ostatniej w sensie reprezentatywności) czytamy, że urzędujący jeszcze prezydent „dobiera sobie na najbliższych współpracowników sutenerów, mafiozów, agentów i pijaków” oraz przypomina mu się, że „zanim jego kadencja się skończy jest jeszcze do wzięcia Cielo z ciupy w Lublinie, Pershing z mafii pruszkowskiej i taki jeden z aidsem na Dworcu Centralnym”. Na środkowych stronach znajdujemy natomiast zarówno „rzetelne” analizy wyborcze (dziwnym trafem wynika z nich, że ta najbardziej wartościowa część narodu popiera „naszego” kandydata), jak i „iskrzące” się dowcipem rozszyfrowywanie różnorodnych skrótów (np. MICHNIK to Miernota Intelktualna Ceniąca Haniebnie Nieludzkie Idee Komunistyczne).

Szczególnie interesującą postacią w tej kampanii prezydenckiej z punktu widzenia agresji słowa był lider radykalnych liberałów. Występował on zawsze tak starannie ubrany, że mógł śmiało uchodzić za arbitra elegantiarum dla wszystkich pozostałych kandydatów. Istotne było jednak przede wszystkim to, co mówił i jak mówił – a mówił z reguły dużo, szybko i na każdy temat. Trzeba wyraźnie powiedzieć, że między jego wyglądem i wypowiedziami politycznymi występował zasadniczy kontrast. No bo czy było szczytem elegancji nazywanie urzędników państwowych darmozjadami, złodziejami i aferzystami, lewicowych oponentów „czerwonymi pijawkami”, rządzącej koalicji „brunatną” (bo „logicznie” rzecz biorąc – połączenie koloru czerwonego z zielonym daje brunatny), urzędującego prezydenta konfidentem (ostrzegając przy tym przed staniem wobec konieczności wyboru między Bolem i Olem), zaś kierujących Unią Europejską najgorszym z epitetów tj. mianem komunistów i socjalistów? Wszystko to miało oczywiście służyć przekonaniu społeczeństwa do idei liberalnych. Polityk ten zdaje się jednak zapominać, że jedną z owych idei jest odpowiedzialność za słowa, a już na pewno za takie słowa, które mogą mącić w głowach prostym ludziom i doprowadzić do niepokojów społecznych. Na szczęście w tym wypadku niebezpieczeństwo to nie jest wielkie. Mimo bowiem tego, że polityk ten od wielu lat znajduje się na

scenie politycznej, nie zyskuje większego poparcia (bo trudno nazwać dużym kilkuprocentowy elektorat), stanowiąc o jej kolorystyce; żeby nie powiedzieć (narażając się już jednak na zarzut agresji słowa) – egzotyce. Jest w tym coś zastanawiającego, że osoba, która tak często posługuje się agresją słów, które zresztą służą wygłaszaniu idei tak oderwanych od rzeczywistości, że jego partia powinna się raczej nazywać Unią Polityki Nierealnej niż Realnej, nie wywołuje tak zdecydowanej agresji, jak politycy znacznie bardziej uładzeni w słowach. Być może swoje zrobiło pewne już przyzwyczajenie do tych wystąpień (jak długo bowiem można emocjonalnie reagować na te same prowokacje słowne). Z całą pewnością tonującą rolę odgrywa tutaj zawsze starannie dobrany garnitur, muszka lub krawat. Najistotniejsze wydaje się to, że nie można brać całkiem poważnie osoby, która wygłasza tak niepoważne propozycje (mniejsza już o to, jakimi ubarwia je epitetami).

Na koniec tego punktu rozważań jeszcze parę zdań na temat tych kandydatów, którzy przed przystąpieniem do kampanii wyborczej prezentowali i wysoką kulturę słowa, i umiarkowanie w poglądach, i wyważenie w formułowanych ocenach. Najwyraźniej kampania wyborcza oraz towarzysząca jej nerwowość – wywoływana nie tylko agresją kontrkandydatów, ale także niezbyt pomyślnymi wynikami sondaży – nie sprzyja wysokiej kulturze, umiarkowaniu i wyważeniu słowa. Jeśli bowiem jeden z tych kandydatów najpierw uznał postępowanie urzędującego prezydenta za zgodne z prawem (inaczej musiałby zgłosić w tej kwestii wniosek do któregoś z trybunałów), a w trakcie kampanii stwierdzał, że stanowiło ono niejednokrotnie naruszenie prawa, to można to potraktować co najmniej jako przejaw balansowania na krawędzi agresji słowa. Jeśli z kolei inny z kandydatów – znany humorysta (ale jego humor pozbawiony był raczej agresji) i specjalista od kabaretu (i to kabaretu liczącego się z komunistyczną cenzurą, bo zdołał przetrwać tzw. demokrację socjalistyczną) nazwał lewicowych oponentów „agentami carycy”, to nie było to ani zbyt wyważone, ani nawet zabawne. I w końcu jedyna kobieta w tym gronie. Jeśli najpierw uznawała ona do tego stopnia autorytet urzędującego prezydenta, że gotowa była poprzeć go w kampanii wyborczej, a nawet nie kandydować (aby nie stwarzać mu konkurencji), a następnie nie tylko startować w wyborach, ale ponadto uzasadniać swoją decyzję chęcią

uchronienia społeczeństwa przed staniem wobec konieczności wyboru między dwoma równie złymi kandydatami, to było to oczywiście nie tylko przejawem zwykłej niełojalności, ale także specyficznej agresji, polegającej na tym, że stawia się znak równości pomiędzy osobami, które faktycznie pod wieloma istotnymi względami są różne, i nie potrzeba wypowiadać tu słów obelżywych – obelgą było już (zresztą dla jednego i drugiego kandydata) uznanie ich za równych sobie.

4. Agresja słowa w nauce

Środowisko ludzi nauki nie tylko we własnych oczach, ale także osób postronnych, zwykło uchodzić za reprezentanta wysokiej kultury, w tym oczywiście wysokiej kultury słowa. I tak na ogół jest, zaś pojawiające się wyjątki zwykle szokują, np. wówczas, gdy publicznie nazywa się swoich adwersarzy półgłówkami, zaś ich publikacje naukowym śmieciem. Co innego w rozmowach prywatnych, a i w nich waży się słowa, starając się unikać takich, które zwykło się uważać za wulgarne, dosadne i przesadne w swojej jednostronności. Nie ma zresztą potrzeby po nie sięgać, bowiem ten sam efekt (a czasami nawet lepszy) można uzyskać używając tzw. słów przyzwoitych; potrafią one nie mniej skutecznie przyczynić się do całkowitej lub co najmniej częściowej dyskredytacji osoby zaatakowanej.

W środowisku naukowym okazji ku temu jest wiele. Przede wszystkim dają je recenzje rozpraw pisanych na któryś ze stopni naukowych (doktora lub doktora habilitowanego). Zdarzają się – chociaż trzeba przyznać, że dosyć rzadko – takie, w których recenzent od pierwszego do ostatniego słowa przedstawia wyłącznie negatywy recenzowanej rozprawy, używając oczywiście naukowego żargonu – np. stwierdza, że ma ona niewłaściwie sformułowany tytuł, niewłaściwą konstrukcję wywodową, nie spełniający naukowych kryteriów język, nie wykorzystaną literaturę naukową itd. – a tych „dalej” jest dużo więcej, bowiem krótko można napisać recenzję pozytywną, natomiast recenzja negatywna musi być obszerna (w przeciwnym razie stosunkowo łatwo można byłoby się przed nią obronić), a poza tym osoba pisząca tego rodzaju recenzję też chciałaby mieć poczucie „dobrze” spełnionego obowiązku – przysłużenia się nauce lub chociażby własnemu środowisku; nie jest

żadną tajemnicą, że między poszczególnymi ośrodkami naukowymi istnieją antagonizmy.

Rzecz jasna, nie każda recenzja całkowicie negatywna jest świadectwem agresji słowa. Zdarza się bowiem – chociaż bardzo rzadko, że do postępowania kwalifikacyjnego dopuszcza się prace, które nie przeszły wstępnego sita selekcyjnego. Jest nią natomiast taka recenzja, w której białe nazywa się czarnym, jasne niejasnym, sensowne bezsensownym, głęboko uzasadnione bezzasadnym, nowatorskie wtórnym, zaś to wszystko razem, co wyłożono w sposób nie tylko obszerny, ale i wnikliwy – zwykłym grafomaństwem. Sformułowana w takiej recenzji konkluzja może być oczywiście tylko jedna: rozprawa jest pseudonaukowym bełkotem, zaś jej autorowi brakuje elementarnych kwalifikacji naukowych (i wcale nie musi to być powiedziane *expressis verbis*).

Zdarza się oczywiście, że rozprawa – mimo tego miazdzącego „wyroku” – dopuszczana jest do dalszego postępowania kwalifikacyjnego (bo przecież ocenia ją więcej osób; w wypadku habilitacji minimum trzy) i taki agresywny recenzent jest obecny na jej publicznej obronie, potęgując jeszcze swoją agresję słowa (bo jest poirytowany tym, że nie potraktowano go tutaj dostatecznie poważnie). Zdarza się jednak i tak, że na obronie się nie pojawia (nie troszcząc się specjalnie o to, czy podane przez niego usprawiedliwienie nieobecności jest dostatecznie wiarygodne), zaś swoją agresję wobec danej osoby, czy całego środowiska, które mu się „naraziło”, prezentuje przy innych okazjach. Dochodzi w końcu do tego, że odpowiedzią na jego agresję jest agresja jego niedoszłej „ofiary”. Z czasem sytuacja może tak się skomplikować, że już nie wiadomo, kto jest agresorem, a kto ofiarą i obie strony „obnoszą” się ze swoją krzywdą demonstrując „zadane rany” i „doraabiając gębę” oponentowi.

Z agresją słowa ludzi nauki można spotkać się również podczas różnorodnych kolokwiów, seminariów i konferencji naukowych. Nie są to przypadki zbyt częste, bo raczej rzadko zdarzają się w tym środowisku tacy agresorzy, którzy za nic mają obowiązującą na takich spotkaniach konwencję (a należy do niej jeśli już nie wzajemne prawienie sobie komplementów, to przynajmniej unikanie słownych impertynencji) i mówią tzw. „prawdę w oczy” (a bywa, że na taką „prawdę” składają się różnorakie pomówienia, jednostronne oceny, czy zwyczajne uprzedzenia). Zresztą agresorzy tacy na ogół dobrze znani są w środowisku i organizatorzy naukowych posiedzeń ich na nie nie zapraszają. Jeśli

już jednak ich zaproszą, to albo w wyniku jakiegoś nieporozumienia, albo dlatego, że mają w stosunku do nich jakieś „długi” do wyrównania, albo też całkiem zwyczajnie, dla ożywienia sennej na ogół atmosfery takich spotkań; mogą wówczas mieć niemal gwarancję, że „coś się będzie działo”.

Znany jest w środowisku filozof całkiem nietuzinkowy, zarówno w swoich poglądach, jak i w sposobie ich prezentacji, a podstawą owej prezentacji jest przede wszystkim agresja słowa. Już na samym początku swojego wystąpienia zwykł dzielić słuchaczy na pół- czy ćwierć-inteligentów (niekoniecznie musi ich w ten sposób nazywać; może to wynikać z jego wstępnego expose), oraz tych nielicznych inteligentów, którzy są w stanie zrozumieć jego tok wywodowy i podzielić poglądy. Dalej następuje wywód, w którym pojawiają się słowa pospolite (w rodzaju: „głupiec”, „mętniak” czy „filozof”), a nawet wulgarne (choć trzeba przyznać, że obecnie odstąpił już od tej „poetyki”). Dopuszcza oczywiście do dyskusji (bo zgodnie z przyjętym zwyczajem musi do niej dopuścić), ale dopuszcza do niej tylko tych (i to nie zawsze), którzy dzielają jego poglądy lub przynajmniej są z nim w dobrych stosunkach towarzyskich. Pozostałym bądź przerywa już na wstępie (np. na pytania: „czy można zapytać?”, „czy można się dowiedzieć?”, „czy można przyjąć?” itp. odpowiada krótko, że nie można), bądź też – kiedy już zmuszony jest wysłuchać do końca pytania takiego śmiałka, który miał czelność czegoś nie zrozumieć lub – co gorsza zrozumieć nie tak, jakby sobie życzył – odpowiada w taki sposób, że pozostali słuchacze mogą sądzić, iż ze zdolnościami myślenia i rozumienia owego pytającego coś jest nie w porządku.

Przedstawiony tutaj wizerunek owego filozofa nie jest oczywiście pozbawiony pewnej agresji, co gorsza, agresji bezinteresownej (bo przynajmniej publicznie nigdy nie spotkałem się z jego agresją pod własnym adresem); niech mnie zatem wszyscy święci mają w swojej opiece, gdy przeczyta ten szkic. Ale nawet te ostatnie słowa nie są pozbawione pewnej agresji, dowodząc, jak trudno jest jej całkowicie uniknąć.

I jeszcze jeden wymowny przykład ilustrujący agresję słowa w nauce. Wydarzyło się to na niedawnym zjeździe filozoficznym w Toruniu (we wrześniu 1995 r.). „Prowodyrem” (słowo należące niestety również do arsenału agresji) był wielce zasłużony i ceniony (przynajmniej

w niektórych kręgach) filozof, wygłaszający referat na temat biblijnego nakazu „nie zabijaj”. To, co powiedział – a powiedział to odwołując się zarówno do filologicznej, jak historycznej analizy Starego Testamentu – było niewątpliwym „obrazoburstwem”. Tezy jego wystąpienia wymierzone były bowiem w taką świętość, jaką jest dla chrześcijan (i nie tylko zresztą dla nich) zakaz zabijania oraz bezpośrednio z nim się wiążący nakaz miłosierdzia i miłości bliźniego.

Jakkolwiek pewna doza obrazoburczej agresji została najwyraźniej wpisana przez referenta w całość wystąpienia, to jego intencją nie było – jak się zdaje – obrażanie kogokolwiek, a tym bardziej jakaś napaść *ad personam*. Chodziło raczej o zburzenie lub co najmniej podważenie pewnego utrwalonego w powszechnej świadomości mitu. Krótko mówiąc: z punktu widzenia norm obowiązujących w środowisku naukowym intencją była jak najbardziej szlachetna i ze wszech miar godna pochwały – chodziło przecież o prawdę; a czy w nauce nie na niej głównie nam zależy? Generalnie jednak wystąpienie zostało zupełnie inaczej odebrane – i to nie tylko przez obecnych tam księży, ale także przez osoby świeckie, które najwyraźniej poczuły się urażone. Z jednym tylko wyjątkiem (a wyjątek ten stanowił znany i wpływowy przed laty marksista), ton i charakter wypowiedzi adwersarzy były dosyć podobne – można je określić jako grzeczny w formie, ale niezbyt grzeczny w treści, bo sprowadzający się do sugestii, że znany profesor jest zupełnym ignorantem w omawianej kwestii, albo całkiem po prostu zdziwaczał. Trzeba przy tym przyznać, że choć z obu stron emocje sięgnęły zenitu, nikt nie posunął się do użycia słów uchodzących za obelżywe.

5. Kilka uwag uogólniających

Podane tutaj przykłady agresji słowa skłaniają do pewnych ogólniejszych refleksji. Można zatem uznać za rzecz bezdyskusyjną, że agresja rodzi agresję, a współzależność ta jest tak głęboka, że nawet mówiąc tylko w sposób prezentystyczny o przejawach agresji trudno jest samemu uniknąć pewnej agresji – takiej chociażby, jaka zawiera się w ironicznych uwagach, czy większych lub mniejszych złośliwościach. Współzależność ta warta jest zresztą nie tylko uważniejszego przyjrzenia się ze strony filozofów, których tradycyjnie interesuje niemal wszystko

(choć niestety nie na wszystkim się znają), ale także – a może nawet przede wszystkim – ze strony psychologów i socjologów. Jest również rzeczą oczywistą że zwykle mamy do czynienia bądź z agresją słowa sprowokowaną, bądź też nie sprowokowaną. Szczególnie ta druga warta jest uważnego przebadania przez psychologa, a być może również przez psychiatrę – rzecz jasna, zdaje sobie sprawę z tego, że już samo „odesłanie” agresora słowa do psychiatry może być przez niego odebrane jako... przejaw agresji słowa. Można w końcu przyjąć – jako fakt trudny do podważenia – że poprzez agresję słowa tak zwana wysoka kultura upodabnia się w jakiejś mierze do kultury niskiej; jeśli oczywiście uznać, że charakterystyczne dla tej ostatniej jest kierowanie się irracjonalnymi i nie do końca uświadamianymi uprzedzeniami, poddawanie się różnorodnym emocjom i niezważanie na ich destruktywne następstwa, używanie słów powszechnie uznawanych za wulgarne, obelżywe czy obraźliwe itd.

Jest jednak również kwestią bezdyskusyjną, że agresja słowa w tak zwanej wysokiej kulturze ma swoją specyfikę, a potwierdzają to również podane wyżej przykłady. Odnotujmy zatem, że występują w niej takie odmiany, w których nie używa się pospolitych słów agresywnych. Ich rolę pełnią słowa, których właściwe znaczenie są w stanie w pełni zrozumieć tylko osoby z tzw. środowiska lub przynajmniej znające jego specyfikę językową. Na tę kompetencję składa się nie tylko znajomość pojedynczych słów, ale także rozmaitych kontekstów, w których zostały one użyte oraz tzw. podtekstów – np. ironicznego lub złośliwego; zdarza się niejednokrotnie, że o agresji decyduje tutaj nie tylko to, co zostało powiedziane *expressis verbis*, lecz także to, co zostało pozostawione w domyśle lub jedynie aluzyjnie zasygnalizowane. Można nawet zaryzykować tezę, że im owej agresji towarzyszy więcej kontekstów i podtekstów – pozostawiających przecież zawsze miejsce zarówno dla odtwórczych, jak i twórczych domysłów – tym większa jest jej kulturowa nośność. Jeśli jeszcze ów wysoce kulturalny agresor nie jest pozbawiony pewnych talentów literackich, poczucia humoru oraz rozeznania w gustach swojego środowiska, to może liczyć nie tylko na doraźny, ale także długofalowy sukces. Co więcej, może również liczyć na sporą tolerancję dla swoich fobii, uprzedzeń czy bezceremonialności wobec obiektu agresji. I nie trzeba być przy tym od razu *Voltairem*.

Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że zagadnienie tolerowania w tak zwanej wysokiej kulturze agresji słowa, czy wręcz pewnego

przyzwolenia na nią, jest dużo bardziej złożone i z całą pewnością nie da się wytłumaczyć ani talentami, ani poczuciem humoru agresora. Bez wątplenia, w grę wchodzi tutaj również pewnego rodzaju „znieczulica” (niereagowanie na los ofiary agresji słownej), która jest zapewne uwarunkowana psychologicznie (np. lękiem przed staniem się samemu ową ofiarą), obyczajowo (nie wypada odpowiadać agresją na agresję), kulturowo (zostaliśmy w ten właśnie sposób ukształtowani mentalnie) i wieloma jeszcze innymi czynnikami, które powinny stać się przedmiotem zainteresowania specjalistów z różnych dziedzin.

W tym kontekście chciałbym jedynie zwrócić uwagę na towarzyszące tolerancji wobec agresji słownej zjawisko swoistego przywyknienia do niej lub też – co właściwie na jedno wychodzi – pewnego rodzaju oswojenia się z nią i traktowania jej jako rzeczy całkiem normalnej, trwale związanej bądź z daną osobą, bądź z charakterem jej działalności, bądź też z sytuacją. Jeśli zatem słyszało się publicznie wypowiedane w środkach masowego przekazu opinie, że miniona kampania prezydencka była w sumie spokojna, czy wręcz niemrawa, to nie ulega wątpliwości, że wypowiadający je oczekiwali od polityków czegoś więcej (również pod względem agresji słowa), zaś przywołane wyżej przykłady agresji uznali za niewystarczające. W prowadzonych przez owych „malkontentów” dyskusjach radiowych i telewizyjnych starali się oni zresztą sprowokować kandydatów – posługując się oczywiście agresją słowną. I trzeba powiedzieć, że im się to niejednokrotnie udawało, zaś polityk wypowiadający (z tzw. „pianą na ustach”) różnorakie imperynty pod adresem swoich konkurentów i ich elektoratu zdawał się być właśnie tym, o którego im chodziło. Interesującym poznawczo „obiektem” w tym gronie był wspomniany już lider radykalnych liberałów. Jego nie potrzeba do agresji słownej prowokować – ma bowiem na każdą okazję wiele dosadnych i przesadnych określeń. Nie to jest jednak zastanawiające. Do pewnej refleksji skłania raczej fakt, jak mało osób bierze dosłownie to, co on mówi. Przykład ten pozwala wnioskować, że po przekroczeniu pewnego progu agresji przestajemy agresora traktować dosłownie (żeby nie powiedzieć: poważnie).

Nieco inaczej wygląda to w środowisku ludzi nauki. Nie znaczy to jednak, że nie występują tutaj analogie. Nie jest żadną tajemnicą, że cenione są w nim nie recenzje „ugrzecznione”, lecz „ostre” tj. takie, w których raczej wskazuje się na słabości (choćaby tylko „do-

mniemane”) recenzowanej pracy niż na jej walory. I chętniej wybacza się pewną przesadę w krytycyzmie niż w łagodności. Potwierdzeniem tego może być pismo przewodniczącego Centralnej Komisji ds. Tytułu i Stopni Naukowych zalecające rezygnację z „usług” recenzentów zbyt łagodnych. Uzasadniane to jest oczywiście troską o zachowanie właściwego poziomu ocenianych prac. Wszystko byłoby w porządku, gdyby nie fakt, że równocześnie nie rezygnuje się z „usług” osób, którym najwyraźniej z trudem przychodzi napisanie recenzji pozytywnej – nader łatwo natomiast szermowanie skrajnie negatywnymi. Zapewne w jednej dyscyplinie znani są tacy „superrecenzenci”, którzy potrafią „położyć” kilka habilitacji z rzędu, a gdy już dostaną do oceny taką, którą trudno jest „utrącić”, zwracają ją (po kilkumiesięcznym namyśle) bez komentarza – co jest niewątpliwie interesującym poznawczo przejawem agresji słowa bez słowa. Znani są również tacy nadzwyczaj gorliwi recenzenci, którzy troszczą się nie tyle o odpowiedni poziom swojej nauki, co o to, aby takiemu przyszłemu „doktorkowi” czy „doktorkowi habilitowanemu” przypadkiem nie przewróciło się w głowie od pochwał. Ale zdaje się, że znowu zaczyna tutaj pobrzmiwać agresja słowa.

Listopad 1995

POSTSCRIPTUM

Po niemal dwóch latach, które upłynęły od nakreślenia powyższego szkicu muszę stwierdzić ze smutkiem, że przynajmniej w polityce, i publicystyce pod względem agresji słowa niewiele się zmieniło na lepsze. Kraj szybko się cywilizuje (korzystając z wzorców zachodnich), a procesowi temu towarzyszą głosy zaangażowanych ideowo polityków i publicystów, używających i nadużywających dzisiaj słów (w imię swoich „racji”), które w odczuciu ludzi kulturalnych uchodzą za obraźliwe, wulgarne i obelżywe. Niewielkim pocieszeniem może być to, że podobnie jest w krajach zachodnich. Jednak już samo powiedzenie tego owym agresywnym w słowach politykom i publicystom może być potraktowane przez nich nie jako tzw. dobra rada lub mówienie prawd banalnych (przecież przynajmniej niektórzy z nich dobrze o tym wiedzą), lecz jako przejaw agresji wobec nich – bo są przekonani, że sami

wiedzą najlepiej, co i komu należy mówić oraz jak należy mówić. Niejeden zresztą z owych agresywnych w słowach polityków i publicystów w ogóle nie chce słyszeć o jakimś czerpaniu z wzorców zachodnich – obojętnie: dobrych czy złych. Nie tylko bowiem w „całej rozciągłości” podpisuje się pod hasłem: „dobre co polskie”, ale także uważa się za prawdziwego Polaka i tylko Polaka; ale zdaje się, że i w tych słowach zaczynają pobrzmiwać jakieś agresywne tony.

Dam sobie zatem spokój z próbami pouczenia kogokolwiek i spróbuję z prawdziwie filozoficznym spokojem powiedzieć parę zdań na temat czegoś, co nawet filozofa może wprawić w zdumienie. Bo zdumiewające jest, jak zgodnie mogą występować w jednym „chórze” agresywni politycy i publicyści reprezentujący radykalnie różne „racje ideowe”. Wprawdzie już starożytni mędrcy mówili, że skrajności się zbiegają, ale zapewne żadnemu z nich nie mogło przyjść do głowy, że zgodnie będą występowały w jakiejś sprawie tak różne tygodniki jak „Nie” i „Nasza Polska”. Oba obecne są od kilku lat na polskim rynku prasowym, uchodząc nie bez racji za głębokich antagonistów. Antagonizm ten jest zresztą przez nie manifestacyjnie podkreślany praktycznie w każdym z numerów. W „Naszej Polsce” bez najmniejszego trudu można znaleźć takiego wypowiedzi, z których jednoznacznie wynika, że „Nie” to ostoja komuny i postkomuny, a jak wiadomo: „Komuniści nigdy nie byli z ducha Polakami. Z ducha Polakami nie są też ich polityczni następcy z SLD oraz ich współnicy polityczni z UW i PSL...” („Nasza Polska”, nr 33 z 13 sierpnia 1997 r.). Z kolei w „Nie” nie nastęrcza większych trudności znalezienie takich wypowiedzi, z których jednoznacznie wynika, że „Nasza Polska” to ostoja polskiego „ciemnogrodu”, najgorszego rodzaju obskurantyzmu, różnego rodzaju narodowych fobii, najczarniejszego klerykalizmu itd. W tych wzajemnych oskarżeniach jednego tylko nie znajdziemy z całą pewnością, tj. umiaru w ocenach i posądzenia adwersarza o hołdowanie jakiemuś rodzajowi umiarkowania. Bo też oba tygodniki łączą się we wspólnym froncie przeciwko wszystkiemu, co reprezentuje jakąś formę umiarkowania. Niemożliwe do zaakceptowania przez redaktorów i współpracowników tych pism jest zwłaszcza umiarkowanie w polityce. Żeby się o tym przekonać (i tylko w tym celu), wystarczy wziąć do ręki numery tych pism z drugiego tygodnia sierpnia 1997 roku.

W tygodniku „Nie” już na pierwszej stronie pojawia się postać marszałka sejmu obecnej kadencji, któremu „wymknęło” się wulgarne

słowo (rzecz jasna, podane jest tam to słowo). Tuż obok nie mniej „pobożna” postać marszałka senatu, którego co prawda media nie złapały na jakimś wulgaryzmie, ale złapały go – jak donosi tytuł artykułu – na „wskrzeszaniu zmarłych” (ponoć w szpitalu, w którym pracuje marszałek, pomyłono żywego ze zmarłym). A co można znaleźć w „Naszej Polsce”? Nie jest oczywiście aż tak prosto, aby już na pierwszej stronie pojawiły się sylwetki „umiarkowanych” PSL-owców. Tutaj przede wszystkim jest miejsce dla obecnie pierwszego „wroga ludu ... czerwonego”, czyli Zygmunta Wrzodaka (media złapały go na tym, że nazwał dawną KOR-owską opozycję antykomunistyczną „różowymi hienami żerującymi na robotnikach, Kościele i ojczyźnie”), oraz oczywiście takiego globalnego problemu współczesnej Polski, jakim jest programowo prowadzona ateizacja (autor artykułu na ten temat postawił przy swoim tytule aż trzy wykrzykniki). Natomiast z samego artykułu można się dowiedzieć, że na długiej liście współwinnych za ten program i jego praktyczną realizację znajduje się również PSL (stąd pytanie jego autora: „czy np. PSL, które częściowo głosuje przeciw wierze chrześcijańskiej, ma prawo nazywać się partią „chłopską”?”). Znajdują się na niej jednak również „więksi przestępcy”, a okazują się nimi nie tylko posłowie SLD (co jest „zrozumiałe samo przez się”), ale także Unii Wolności (głosujący w sejmie jej posłowie za przyjęciem ustawy o systemie oświaty wymienieni zostali z nazwiska), a nawet AW „S”, czyli ugrupowań uchodzących za centrystyczne.

Już następne strony nie pozostawiają większych wątpliwości, że oba tygodniki są „zjednoczone” w walce z tym „ideowo-politycznym mazgajstwem”. Tak więc „Nie” członków Unii Wolności nazywa „UWolami” (bo określenie to może mieć jakieś negatywne skojarzenia), natomiast „Nasza Polska” „udecję” (bo poprzednio to ugrupowanie polityczne nazywało się Unią Demokratyczną, a „udecja” dobrze kojarzy się z „ubecją”). Na stronie 3 „Nie” można przeczytać kolejny odcinek artykułu o nadużyciach popełnionych przez „mazowszátko” (żeby jednak nikt nie miał wątpliwości o kogo chodzi, zamieszczona została również karykatura b. przewodniczącego „udecji” Tadeusza Mazowieckiego). Natomiast na stronie 13 „Naszej Polski” można przeczytać o aferach popełnionych przez innego lidera tego ugrupowania, tj. Hannę Suchocką i jej rząd (sprawa rządowych kont dewizowych, z których ona osobiście korzystała); w jednym ze śródtytułów

autor tego artykułu donosi: „liski – kłamczuszki z UW”, i wygląda na to, że mamy nie tylko „komuszków-kłamczuszków”.

Oba tygodniki mają oczywiście również swoich „osobistych mazgajów”. I tak „Nie” piórem swojego naczelnego walczy z tygodnikiem „Wprost” – „pismem neofickim”, „prasującym” swoich czytelników „regularną dawką kretynizmu”, którego redaktor naczelny Marek Król w „PRL przeważnie był aparaczką”. Natomiast „Nasza Polska” walczy zapamiętałe właściwie ze wszystkimi, którzy bądź to zadali jej „cios z lewa”, bądź też „cios z prawa”. Nie może oczywiście dziwić, że na długiej liście jej przeciwników pojawiają się tacy „lewicowcy” jak Władysław Bartoszewski, Andrzej Micewski, czy Henryk Wujec, ale może być już nieco zaskakujące to, że pojawiają się na niej tacy niewątpliwi pravicowcy jak redaktor naczelny „Gazety Polskiej” Piotr Wierzbicki („odmówił wydrukowania tekstu Z. Wrzodaka”), czy lider Porozumienia Centrum Jarosław Kaczyński (powiedział: „nie utożsamiam się z Wrzodakiem”). Wszystko to na tych samych stronach, na których „wróg ludu ...czerwonego” Wrzodak oskarżając mówi, że „komunizm i faszyzm, to są bliźnięta” i podaje przykłady takich bliźniąt: „Michnik z Urbanem, Labuda z Sierakowską i Marcin Król z Markiem Królem”.

Smutne, coraz smutniejsze, a na końcu już tak smutne, że szkoda mówić.

Sierpień 1997

Bibliografia

- Blanqui L. A., *Wybór pism*, Warszawa 1975.
Hazard P., *Myśl europejska w XVIII wieku, Od Monteskiusza do Lessinga*. Warszawa 1972.
Lamennais H. F. R. *Wybór pism*, Warszawa 1970.
Marks K., Engels F. *Dzieła wybrane*, t. I i II, Warszawa 1949.
Spink J. S., *Libertynizm francuski od Gassendiego do Voltaire'a*, Warszawa 1974.

WSPÓŁCZESNE MITY POLSKIE

1. Wprowadzenie

Dla potrzeb niniejszego szkicu niezbędne jest powiedzenie chociażby paru zdań na temat struktury mitów w ogóle. Dopiero bowiem w tym świetle można pokusić się o ich umiejscowienie w kulturze duchowej narodu oraz wskazać na ich społeczne funkcje. Rzecz jasna, przedstawione tutaj rozumienie owej struktury ani nie jest, ani też nie rości sobie pretensji do wyłącznej prawomocności. Skłonny jestem zresztą bronić tezy, że w tej kwestii potrzebny jest nie jeden, lecz wiele różnych punktów widzenia, bowiem struktura ta jest wielopoziomowa i posiada na każdym ze swoich poziomów szereg dopełniających się warstw, zaś w każdej z tych warstw pojawia się szereg dopełniających się aspektów.

Z przyjętego przeze mnie punktu widzenia najbardziej elementarnym zróżnicowaniem struktury mitu jest zróżnicowanie na poziom tego, co go konstytuuje oraz poziom tego, co stanowi jego zewnętrzne formy wyrazu. W pierwszym z nich wyróżnić można między innymi warstwę historyczną (konstytuowania mitu poprzez określoną tradycję), społeczną (konstytuowania go przez określone grupy ludzkie), psychologiczną (konstytuowania go przez określone przeżycia psychiczne) oraz ideową (konstytuowania go przez określone idee). W drugim wyróżnić można m.in. warstwę werbalną (przekładania go na język różnorodnych słów), gestową (przekładania na język różnorodnych gestów), zachowaniową (przekładania go na język różnorodnych

zachowań) oraz użytkową (przekładania na różnorakie zastosowania – od jednostkowych po grupowe, od praktyczno-użytkowych po ideowe itd.). Każda z tych płaszczyzn, a nawet każda z tych warstw, to – poza wszystkim innym – robota badawcza dla wielu specjalistów z różnych dyscyplin naukowych – historyków, socjologów, psychologów, kulturoznawców, językoznawców itd.

Rzecz jasna, nie chcę tutaj sam jeden zastępować ich wszystkich w robocie. Jako filozof chciałbym jednak nie tylko zasygnalizować złożoność problemu, ale także – co istotniejsze – powiedzieć parę zdań na temat konkretnych mitów w konkretnym miejscu i czasie, tj. w Polsce ostatnich lat obecnego stulecia. Interesujące są dla mnie zarówno te mity, za którymi stoi wielowiekowa tradycja, jak i te młodszej daty. Do pierwszych z nich zaliczam mit narodu polskiego, mit zagrożenia wewnętrznego i zewnętrznego oraz mit „Polaka-katolika”. Do drugich zaliczam przede wszystkim mit komunizmu i postkomunizmu. Te i jeszcze inne mity – niekiedy się wzajemnie dopełniając, a niekiedy wykluczając – stanowią istotny elementy współczesnej kultury. Rzecz jasna, nie zawsze i nie wszystkie są one w pełni uświadamiane oraz wyartykułowane. Nigdy jednak nie było tak, aby jakiś naród lub chociażby jego elity rządzące potrafiły w pełni uświadomić sobie wszystkie swoje mity oraz wyrazić je w języku zrozumiałym dla wszystkich. Od czego jednak są filozofowie, jeśli nie od uświadamiania narodowi i elitom tego, czego świadome być powinny? Jest w tym oczywiście trochę sarkazmu, ale nie ma to wiele do rzeczy. Sprawa jest bowiem bardzo poważna.

2. Mit narodu polskiego

Nie chciałbym tutaj podejmować próby szerszej analizy warstwy historycznej mitu narodu polskiego, niemniej konieczne jest powiedzenie na ten temat chociażby paru zdań. Jest bowiem zadziwiające, jak trwałe potrafią być niektóre mity i jak odporne pozostają one na historyczne zmiany. Zmieniały się i zmieniają ich zewnętrzne formy wyrazu, ale one same zachowują swój „szkielet”, na który składają się: w warstwie psychologicznej różnorakie emocje, nadzieje, przekonania, oczekiwania, formy myślenia życzeniowego itd., w warstwie społecznej

różnorakie opozycje wobec tego, co jest (istnieje faktycznie) i z czym nie można się pogodzić, zaś w warstwie ideowej kreowanie takiej rzeczywistości, która pod niejednym względem ma się tak do społecznych realiów, jak białe do czarnego. Przyjrzyjmy się zatem chociażby w ogólnym zarysie mitowi narodu polskiego.

Narodził się – podobnie zresztą jak mity narodowe innych europejskich nacji – u progu czasów nowożytnych, tj. pod koniec wieku XVI i na początku XVII. O państwie polskim mówiono oczywiście już dużo wcześniej, ale było to takie państwo, w którym granice pozostawały płynne, zaś władza władców pozostawała niejednokrotnie nominalna; chcieliby oni oczywiście, aby sięgała możliwie jak najdalej, ale tego samego chcieli nie tylko ich utytułowani sąsiedzi, ale także uprzywilejowani poddani – niestety, powiedzenie, że „szlachcic na zagrodzie równy wojewodzie” było nie tylko myśleniem życzeniowym tego pierwszego, lecz także elementem życia społecznego ówczesnej Najjaśniejszej Pani Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Samo to określenie stanowi zresztą również przykład myślenia i mówienia mitologicznego – owa „Najjaśniejsza Pani” musiała się bowiem borykać nie tylko z zagrożeniem zewnętrznym z zachodu i ze wschodu, ale także z prywatą możnowładców i drobnej szlachty oraz z ogromnymi problemami dołów społecznych – z zagrożeniami ich egzystencji wynikającymi z biedy, brudu, chorób, nadmiernego obciążenia świadczeniami itd. Rzecz jasna, faktycznie była ona Rzeczypospolitą nie dwóch, lecz znacznie większej liczby narodów (w jej granicach żyła m.in. liczna nacja ukraińska i żydowska), ale jest to przecież faktem powszechnie znanym. Wszystko to w jakiś sposób tłumaczy utratę przez tę Najjaśniejszą Panią takiej cnoty, jaką jest suwerenność, a następnie jej rozebranie i podzielenie między pazernych – co tutaj dużo mówić – jaśniejszych większą potęgą sąsiadów.

Jest wielce charakterystyczne, że upadek Rzeczypospolitej pobudził do szczególnej aktywności nową generację mitotwórców. Rzecz oczywiście nie w tym, żeby dyskredytować ludzi piszących czy malujących „ku pokrzepieniu serc”, lecz w tym, żeby zdać sobie sprawę, że w ich działalności nie chodziło o tzw. prawdę historyczną; komu zresztą potrzebna była taka prawda w czasach zagrożenia najbardziej elementarnych wartości narodowych? Warto przy okazji zwrócić uwagę na pewną szczególną prawidłowość występującą w kreowaniu

mitów narodowych – można ją sprowadzić do formuły „im gorzej, tym lepiej”, tj. im gorzej wyglądały realia historyczne narodu, tym lepiej przedstawiali je mitotwórcy (szczególnie wyraźnie widać to u H. Sienkiewicza i J. Matejki). To samo można powiedzieć w odniesieniu do kondycji psychicznej narodu (potwierdzają to m.in. dzieła A. Mickiewicza i J. Słowackiego) oraz jego politycznej teraźniejszości (co z kolei potwierdzają dzieła takich autorów jak A. Cieszkowski i A. Towiański). Jest to w pełni zrozumiałe i historycznie, i psychologicznie, i społecznie, i ideowo. A że nie miało to wiele wspólnego z realnie istniejącą rzeczywistością, to tym gorzej dla rzeczywistości. Nie jest to żaden żart, lecz kolejna prawidłowość występująca w kreowaniu mitów.

Tak żarliwie kreowana przez narodowych mitotwórców XIX wieku niepodległość, i tak długo oczekiwana przez liczącą się część społeczeństwa polskiego, ale raczej dosyć niespodziewanie otrzymana w roku 1918 w darze od szczęśliwego zbiegu wydarzeń politycznych oraz oczywiście od zwycięskich mocarstw, dała nie tylko argument do ręki różnego rodzaju marzycielom, ale także wyzwoliła nowego typu mitotwórczość narodową. Nie jest dziełem przypadku, że pierwszym delegatem polskim na kongres wersalski był Roman Dmowski, wieloletni redaktor „Przeglądu Wszechpolskiego”, działacz Ligi Polskiej, Związku Młodzieży Polskiej oraz ruchu neosłowiańskiego, a ponadto autor m.in. „Myśli nowoczesnego Polaka” – w świetle tego dzieła (podobnie zresztą jak innych jego dzieł): nowoczesny Polak nie może być ani komunistą, ani socjalistą, ani germanofilem (ale ewentualnie może być rusofilem), już nie mówiąc o tym, że nie może być Żydem. Przypomnijmy tylko, że w roku 1926 (po tzw. przewrocie majowym) Dmowski był jednym z głównych organizatorów Obozu Wielkiej Polski, który miał stać na straży tego, co polskie. I stał na tej straży, zarówno przed wybuchem II wojny światowej (ostrzegając przed niebezpieczeństwami ze strony faszyzmu), jak i w jej trakcie (powołując między innymi Narodowe Siły Zbrojne). Jego spadkobiercy (lub przynajmniej ci, którzy się za nich podają) działają do dzisiaj.

Dzisiaj jednak sytuacja jest dużo bardziej złożona. Pod narodowymi sztandarami występuje bowiem wiele różnych i niejednokrotnie wzajemnie zwalczających się ugrupowań. Do najbardziej pryncypialnych w swoich wystąpieniach w obronie tego, co polskie, z całą pew-

nością należą: Stronnictwo Narodowe „Ojczyzna”, Narodowy Front Polski, Polski Front Narodowy, Polska Wspólnota Narodowa – Polskie Stronnictwo Narodowe, Młodzież Wszechpolska, Stronnictwo Narodowe, Ruch Społeczno-Polityczny „Sojusz Polsce”, Narodowa Partia Sprawiedliwych i Ruch Moja Ojczyzna. Czy tak bardzo różnią się od siebie, aby nie mogły dojść do porozumienia i utworzenia Nowego Obozu Wielkiej Polski? Z całą pewnością nie różnią się ani pod względem historycznego, ani psychologicznego, ani polecznego, ani też ideowego rodowodu – wyrastają bowiem z tych samych kombatanckich tradycji, tych samych fobii i uprzedzeń, tych samych społecznych negacji oraz tych samych idei, które ożywiły i inspirowały do działań Stary Obóz. Aby się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć do Biuletynu Polskiej Wspólnoty Narodowej: „Polki i Polacy! Władza żydoso-lidarności oszukała Naród Polski – stwierdzają jego autorzy. – Pod pozorem reform dopuściła się nie mniejszych zbrodni od żydokomuny, niszcząc Polskę i Polaków, służąc obcym, antypolskim interesom. Naród został najbardziej oszukany przez Prezydenta Wałęsę – przedstawionego nam realizatora żydowsko-niemieckiego planu likwidacji Polski. (...) Władzę w Polsce muszą objąć Polacy, bo tylko to natychmiast poprawi sytuację Narodu, a po roku przyniesie siłę i dobrobyt”.

Swoje myśli o Polsce i Polakach, a także o zagrażających im nacjach, narodowcy wyrażają oczywiście nie tylko w tego rodzaju biuletynach, których głównymi czytelnikami są oni sami i szukająca okazji do zadymy młodzież, ale także w poważniejszych wydawnictwach oraz w pismach o znacznie szerszym zasięgu i oddziaływaniu. Nie widzę specjalnie powodu, aby je tutaj reklamować, niemniej trudno byłoby skonkretyzować współczesny mit narodu polskiego (a także mity bezpośrednio go dopełniające) bez przywołania tytułów książkowych, które ukazują się w takich wydawnictwach jak NORTOM (opublikowało między innymi: „Nie przemogą! Antykościół, antypolonizm, masoneria” Macieja Giertycha, „Polski Obóz Narodowy” Jędrzeja Giertycha, oraz „Katechizm polskiego dziecka. Kto ty jesteś? Polak mały” Władysława Bełzy), WERS (opublikowało między innymi: „Naród jest nieśmiertelny” Józefa Łobodowskiego, „Szatan jest Bogiem (studium o encyklikach papieskich i masonerii) Paula A. Fishera, oraz „Rewizja historii” Konstantego Z. Hanffa), czy „Fulmen Poland”

(ukazało się w nim między innymi: „Chrześcijaństwo a zorganizowany naturalizm masońsko-żydowski” Denisa Faheya oraz „Talmud czy Biblia” ks. Michała Poradowskiego).

Do pism mających szczególnie znaczący udział w kreowaniu współczesnego mitu narodu polskiego należy „Nasza Polska”, „Gazeta Polska” oraz „Myśl Polska”. Żeby się o tym przekonać, wystarczy wziąć do ręki pierwszy lepszy numer którejs z nich. Przykładowo: z numeru 45 (z 10 listopada 1996 r.) „Myśli Polskiej” – o tyle ważniejszego od innych, bo ukazującego się w przededniu święta narodowego – można się dowiedzieć, „czym powinno być dla nas dzisiaj święto 11 listopada?”; powinno ono być „przypomnieniem nam obowiązku dalszej walki o zachowanie pełnej niepodległości i suwerenności Państwa Polskiego”, dodajmy, przypomnieniem koniecznym, bowiem „poważnie zagraża nam ze strony Zachodu nikczemny plan utworzenia Nowego Ładu Światowego, który kładzie nacisk na zniszczenie państw narodowych w Europie, jako przeszkadzających utworzeniu Unii Europejskiej o charakterze kosmopolitycznym” (według autora tego artykułu ks. Michała Poradowskiego). Z kolei obszerny wywiad z posłem Romanem Kurzbauerem z Parlamentarnego Koła Mniejszości Niemieckiej nosi wielce znaczący tytuł: „Ziemia tylko dla obywateli RP”, zaś w nim samym mamy wątki antyunijne, antyniemieckie, antyrosyjskie, antybiałoruskie i oczywiście antyżydowskie. Rzecz jasna, nie jest dziełem przypadku zamieszczenie w tej gazecie prezentacji sylwetki zwycięzcy ostatnich wyborów parlamentarnych na Litwie, Vytautasa Landsbergisa, lidera partii konserwatywnej o nazwie Związek Ojczyzny (z zaznaczeniem, że: „powrót ludzi Landsbergisa do władzy nie rokuje nic dobrego dla Polaków na Litwie”), podobnie zresztą jak pojawienie się w niej wywiadu z ambasadorem Stanów Zjednoczonych w Polsce Mikołajem Reyem (potomkiem Mikołaja Reya z Nagłowic); co prawda pan ambasador mówi, że przynależność Polski do NATO jest korzystna, ale dodaje równocześnie, że „Polska musi skoncentrować się na swojej polszczyźnie”. Redakcja zadbała jednak o to, aby czytelnik nie został w prowadzony w błąd „krętymi” wypowiedziami ambasadora i zamieściła artykuł pod jednoznacznym tytułem: „Nowy podział Europy?” – znak zapytania jest tutaj tylko ozdobnikiem, bowiem już w pierwszym zdaniu dowiadujemy się, że jeśli Polska, Czechy i Węgry wejdą do NATO, to: „możemy mieć do

czynienia z czymś na kształt nowego paktu Ribbentrop-Mołotow". No i oczywiście demonstracyjne wzmocnienie sygnalizowanych wcześniej wątków antysemickich – stanowi je całostronicowy „dokument” (pierwsza jego część została zamieszczona w poprzednim numerze) zatytułowany: „Rządzili PRL-em i wyjechali do Izraela”, a w nim lista 84 osób (z podaniem nazwiska i imienia, roku urodzenia, miejsca zamieszkania i zawodu), które w okresie od 1 stycznia 1968 r. do 31 sierpnia 1969 r. otrzymały zgodę na wyjazd emigracyjny do Izraela. Dodajmy, że owi rządzący PRL-em to nie żadni dygnitarze rządowi, lecz „pracownicy Instytutów i Zakładów Naukowo-Badawczych (bez PAN)”.

Rzecz jasna, nie wszyscy kultywujący dzisiaj mit narodu polskiego chcą lub mogą pozwolić sobie na tak szczere i otwarte demonstrowanie towarzyszących owemu kultywowaniu różnego rodzaju fobii i uprzedzeń oraz rozmijanie się już nie tylko z oczywistymi faktami, ale także z elementarnym zdrowym rozsądkiem. Oznaczają one bowiem (mówiąc eufemistycznie) człowieka o ciasnych horyzontach myślowych i mentalności izolacjonisty oraz prowadzą w konsekwencji do społecznej izolacji, tj. do pozbawienia go istotniejszego wpływu na życie społeczne przez liczącą się (mimo wszystko) z oczywistymi faktami i zdrowym rozsądkiem znaczącą część naszego społeczeństwa. Przekonał się o tym „boleśnie” (jeśli tak można nazwać pozbawienie dygnitarskiego „stołka”) niejeden z takich zbyt szczerych i otwartych polityków-narodowców, którym się wydawało, że już mają tak mocną pozycję społeczną, że mogą publicznie mówić to, co naprawdę myślą i czują. Ci z nich, którym starczyło zdrowego rozsądku i wyobraźni do tego, aby nie demonstrować zbyt otwarcie swoich pragnień, uczuć i przekonań, w dalszym ciągu pretendują – zresztą nie bez szans na sukces – do zajęcia czołowych stanowisk w państwie.

Interesującą pod tym względem politykę informacyjną prowadzi Ruch Odbudowy Polski, ugrupowanie jak najbardziej polskie – bo skupiające przecież takie partie i partyjki, jak między innymi Związek Batalionów Roboczych Polski Gułag, Stronnictwo Wierności Rzeczypospolitej KSN, Polskie Stronnictwo Kresowe, Ligę Patriotyczną, czy Akcję Polską, oraz ugrupowanie jak najbardziej stawiające na to, co polskie – bo pragnące nie tylko odbudowy dawnej Polski, ale także zbudowania takiej Polski, w której m.in. polski rolnik będzie pracował na polskiej ziemi, polski robotnik będzie pracował w polskiej fabryce,

zaś polskie społeczeństwo będzie mogło „wykorzystać wiedzę, doświadczenie i patriotyczną postawę polskiej kadry inżynierskiej i naukowo-badawczej”. Deklaracje te pojawiają się zarówno w ogłoszonym przez ROP „Programie naprawy państwa”, jak i w „Umowie z Polską”. I niewątpliwie przynoszą one temu ruchowi pewne poparcie społeczne – według sondaży waha się ono w granicach od kilkunastu do kilku procent, przy czym w ciągu ostatniego roku wykazuje wyraźną tendencję spadkową; jakie jest faktycznie, wykażą zapewne najbliższe wybory parlamentarne. Warto zatem przytoczyć chociażby fragment preambuły z „Umowy z Polską”. Jej autorzy stwierdzają, że: „jest to nasz program moralnej i cywilizacyjnej odbudowy kraju, stworzenia silnego, sprawiedliwego, bezpiecznego i solidarnego państwa. Polski zdolnej zapewnić Polakom godny byt oraz pomyślność. Dotychczasowa polityka lekceważenia potrzeb słabych i ubogich, upadku rodziny, osłabienia polskiej przedsiębiorczości i rozkradania majątku narodowego prowadzi do katastrofy i zagraża niepodległości kraju”. Obraz zawartego w tych i podobnym im słowach niewątpliwie szlachetnego idealizmu – bo ideałem byłoby, aby Polska i Polacy byli silni, sprawni, bogaci, zdrowi, sprawiedliwi, samorządni itd. (a o tym właśnie mówią poszczególne punkty „Umowy”) – zakłócają wypowiedzi tych liderów ROP, z których jednoznacznie wynika, że niemal wszędzie rządzi komuna, postkomuna i jej bliscy sojusznicy, że niemal na każdym kroku można spotkać jakiegoś byłego lub aktualnego agenta tzw. służby bezpieczeństwa, że w kraju mimo to, a raczej właśnie dlatego nie jest na tyle bezpiecznie, aby zwykły obywatel bez obawy mógł wyjść na ulicę itp.

Ten stosunkowo duży ruch skupia oczywiście osoby nie tylko o różnych temperamentach, ale także mimo wszystko różnych poglądach na Polskę i Polaków oraz różnym sposobie ich artykułowania. Można zatem z ust jego liderów usłyszeć nie tylko słowa budzące w słuchaczach uczucie totalnego zagrożenia oraz osaczenia przez agentów, ale także wprowadzie surowe, niemniej mające za sobą poważne racje oceny. Powiem otwarcie, że w niejednej z wypowiedzi stojącego na czele tego ruchu Jana Olszewskiego znajduję sporo realizmu i wyważenia – również w tych kwestiach, które dotyczą rozrachunku z komunistyczną przeszłością. Trudno jest mi natomiast to znaleźć w wypowiedziach tych lokalnych liderów, którzy przy byle jakiej oka-

zji „wiecują” na mieście, wykrzykując przez tuby różnorakie oskarżenia pod adresem swoich ideowych i politycznych przeciwników.

Dosyć swoistą „reklamę” temu ruchowi robi „Gazeta Polska”, tygodnik, który wprawdzie oficjalnie nie jest i nie chce być jego organem prasowym, niemniej nie ulega wątpliwości, że z nim sympatyzuje. Daje temu wyraz praktycznie w każdym ze swoich numerów. Przykładowo: w numerze 45 (z 7 listopada 1996 r.) zamieszczony został między innymi „Informator Ruchu Odbudowy Polski nr 6”, a w nim prezentacja ludzi ruchu, lista ofiarodawców-sympatyków ruchu oraz kalendarium działań ruchu od 16 września do 20 października 1996 roku – dowiadujemy się z niego, że na konferencjach prasowych w dniu 22 i 25 września ostrzegał on przed uzależnieniem od wschodniego sąsiada (prowadzić do ma tego zawarcie porozumienia z Rosją w sprawie dostawy gazu do Polski) i „ociera się, zdaniem Jana Olszewskiego, o zdradę stanu”, na konferencji w dniu 2 października wyraził „solidarność z opinią Ojca Świętego Jana Pawła II, który stwierdził, że «Naród, który zabija własne dzieci, jest narodem bez przyszłości» (to w związku z żywo dyskutowaną sprawą ustawy o przerywaniu ciąży), zaś na konferencji w dniu 13 października „wyraził stanowczy protest wobec planów rabunkowej prywatyzacji najlepszych i największych polskich przedsiębiorstw pod pozorem rzekomej rekompensaty za niezrewaloryzowanie świadczeń w IV kwartale 1995”.

Oficjalnie redakcja nie podpisuje się pod tym – co tutaj dużo mówić – jednostronnym widzeniem problemów oraz jednostronnymi ocenami. W tym samym zresztą numerze zamieszcza ona dwustronicowy artykuł pt. „Czy Gazeta Polska wyraża poglądy skrajne?”. Rzecz jasna, w przekonaniu jego autora ich nie wyraża – bo w gospodarce jest za „reaganizmem i thaczeryzmem”, w polityce jest przeciwko socjalizmowi („systemowi niezdolnemu do pomnażania dobrobytu społecznego”), komunizmowi („zbrodniczej ideologii zmontowanej dla uzasadnienia zbrodniczego systemu”), postkomunizmowi (co praktycznie oznaczać ma opowiedzenie się za lustracją, czyli „wykurzeniem” ludzi dawnej nomenklatury oraz osób, „którzy dla pieniędzy, dla paszportu, dla kariery lub ze strachu donosili do UB i SB (...) z Urzędu Prezydenckiego, rządu, parlamentu, BBN, wymiaru sprawiedliwości”, a także kierowniczych stanowisk „w publicznych i prywatnych mediach”), dalej, jest „zasadniczo” za Unią Europejską, „ale po pierwsze

nie za wszelką cenę” (tak jakby Unia nas chciała „za wszelką cenę”), po drugie nie na wyścigi, po trzecie pod warunkiem, że zostanie to uczynione po gruntownym wyważeniu korzyści i ewentualnych strat oraz po twardych negocjacjach” (tak jakby to Unia zabiegała o przyłączenie się do nas, a nie my do niej). Jeszcze dalej dowiadujemy się, że niektórzy z redaktorów „Gazety Polskiej” wywodzą się „z tradycji Józefa Piłsudskiego, inni z tradycji Narodowej Demokracji” Romana Dmowskiego i „żaden z nich nie miał cici w KPP”, czyli w Komunistycznej Partii Polski. No i „jesteśmy w domu”; i to nie tylko dlatego, że to z pozoru chłodne wyliczanie własnych racji zastąpiła antykomunistyczna fobia (choć i ona jest symptomatyczna dla „Gazety Polskiej”), ale przede wszystkim dlatego, że ujawnione zostały stare-nowe sentymenty – te same, które kreowały i kreują mit narodu polskiego, a także czerpały z niego swoje inspiracje (bo nigdy nie jest tak, aby mitotwórcy coś mitom przydawali, a sami z nich niczego nie brali).

W dalszej części tej swoistej lekcji czerpania ze starego mitu i ożywiania go nowymi elementami dowiedzieć się można tego, czego zawsze można się dowiedzieć na takiej lekcji, a więc że prawdziwy Polak nie jest wprawdzie antysemitą, ale też nie jest ani Żydem, ani nawet filosemitą (i nie pozwoli na to, aby „rabin Weiss otrzymał prawo do przesuwania polskich klasztorów i organizowania awantur w polskich klasztorach”), że broni i będzie „bronił prawa Kościoła do uczestniczenia w życiu publicznym” itd. Jeśli – jak mówi słowami swojego naczelnego – „Gazeta Polska” nie jest skrajna, to można zapytać: kto w Polsce jest skrajny? (poza oczywiście wymienionymi na początku ugrupowaniami narodowymi).

Przy okazji analizowania tego przypadku podtrzymywania przy życiu tradycyjnego mitu narodu polskiego oraz uaktualniania go nowymi elementami warto zwrócić uwagę na ujawniające się tutaj prawidłowości. To, że takiej mitotwórczej działalności towarzyszą emocje, widoczne jest gołym okiem. Podobnie zresztą jak gołym okiem widoczne jest (jednak już tylko dla zewnętrznego obserwatora) to, że emocje te z jednej strony wyostrzają do absurdalnych rozmiarów u takiego mitoanimatora krytycyzm wobec innych („obcych”), z drugiej zaś radykalnie ograniczają u niego zdolność samokrytycyzmu (do tego stopnia, że bierze swoje myślenie życzeniowe za samą rzeczywistość).

Emocje te pobudzają oczywiście jego wyobraźnię, ale jest to wyobraźnia wyraźnie ukierunkowana na „jedne sprawy” – w tym przypadku są to „sprawy narodowe”, w szczególności to, co stanowi zagrożenie dla narodowego bytu. Analizowany tutaj przykład potwierdza, że lista tych zagrożeń jest długa. Generalnie rzecz biorąc, można stwierdzić, że taki mitoanimator żyje w poczuciu „obleżonej twierdzy”, zaś swoją działalność pojmuje w kategoriach jej żarliwego i tak na dobrą sprawę jednego z nielicznych obrońców.

3. Mit zagrożenia wewnętrznego i zewnętrznego

Wszystkie przywołane wyżej przykłady kreowania oraz animowania mitu narodu polskiego potwierdzają sformułowany na wstępie wniosek, że ten jeden z najbardziej ważkich społecznie mitów nie występuje w pojedynkę, lecz posiada swoje bliższe oraz dalsze mitologiczne dopełnienia. Szczególnie wyraźnie widać jego związek z mitem zagrożenia zewnętrznego oraz traktowanego jeszcze bardziej emocjonalnie (bo poważniejszego) zagrożenia wewnętrznego, zwłaszcza ze strony takich nacji jak Żydzi, Niemcy i Ukraińcy, czyli nacji, które jakkolwiek tradycyjnie stanowiły w Rzeczypospolitej mniejszości narodowe, to jednak były to znaczące mniejszości – znaczące zarówno liczebnie, jak i swoim potencjałem gospodarczym, kulturalnym i intelektualnym. Rzecz jasna, mity to nie są bajki. Te ostatnie są i mogą być całkowitymi zmyśleniami. Natomiast mity z reguły zawierają pewne elementy rzeczywistości, a przynajmniej powołują się na fakty, które same w sobie, tj. w oderwaniu od szerszego kontekstu, mogą być prawdziwe.

Tak więc prawdą jest, że na ziemiach polskich do 1939 roku zamieszkiwała druga pod względem liczebności (po Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej) mniejszość żydowska, licząca ok. 3,3 mln osób (por. Buszko, Warszawa 1978, s. 490). Prawdą jest również, że mniejszość ta kultywowała własną kulturę religijną i świecką, różniąc się w sposób istotny od kultury polskiej (por. Fuks, Hoffman, Horn, Tomaszewski, Warszawa 1982). Prawdą jest też, że mniejszość ta nie mogła, nie potrafiła lub po prostu nie chciała asymilować się z polską kulturą i Polakami, żyjąc w specyficznych gettach – termin ten zrobił

wprawdzie ponurą karierę później, tj. w czasach hitlerowskiej okupacji, ale przecież żydowskie getta istniały dużo wcześniej, oznaczając i wyznaczając teren zamieszkanym przez ludność żydowską, żyjącą w dobrowolnej lub przymusowej izolacji; niejednokrotnie były to całe miejscowości lub całe dzielnice dużych miast. Prawdą jest jednak również, że po napadzie na Polskę w 1939 roku hitlerowskie Niemcy dokonały holocaustu, tj. prawdziwej rzezi Żydów, i to nie tylko w Polsce; jednak w Polsce zginęło ich najwięcej, bo około 2,7 mln (por. Łuczak, Warszawa 1989, s. 82). Zagładę przeżyło w naszym kraju nie więcej niż 120 tys. Żydów (por. Tomaszewski, Warszawa 1993, cz. III). Wprawdzie po 1945 roku napłynęła spora liczba ludności pochodzenia żydowskiego zza wschodniej granicy i zaczęła zasiedlać wybrane tereny (por. Pudło, Poznań 1994, s. 91 i n.), to jednak po 1968 roku nastąpił jej wielki exodus na Zachód. Jakkolwiek szacunki co do obecnej liczby Żydów w Polsce są rozbieżne, to jednak owa rozbieżność tak czy inaczej dotyczy drugiego miejsca po przecinku, tj. liczba ta nie przekracza promila polskich obywateli. Nie od rzeczy będzie tutaj dopowiedzenie, że z około 15 mln Żydów żyjących dzisiaj na całym świecie mniej więcej połowa ma jakiś emocjonalny stosunek do Polski i Polaków. Tyle podstawowych faktów w „sprawie Żydów polskich i Żydów w Polsce”.

Co w tej sprawie mają do powiedzenia autorzy książek i artykułów pod szyldem: „dla Polaków i o Polakach”, można było się z grubsza zorientować już z dotychczasowych cytatów. Bez pewnych dopowiedzeń pojawiające się w nich supozycje i oceny mogą być jednak zupełnie opacznie zrozumiane. Jeśli przykładowo ktoś potraktowałby dosłownie ową listę tych, którzy w PRL-u „rządzili Polską i wyjechali do Izraela” i doszedłby do wniosku, że w dzisiejszej Polsce Żydzi nie stanowią już prawdziwego zagrożenia dla narodu polskiego, to zapewne z błędu wyprowadzi go autor artykułu pt. „Wielki cel pana Laudera”, opublikowanego w 99 numerze „Naszej Polski” (z 13 sierpnia 1997 r.). Z artykułu tego można się dowiedzieć, że Żydzi w Polsce mają się całkiem dobrze, bo wspierani są między innymi przez takie fundacje, jak wymieniona tutaj Fundacja Laudera („Ronald S. Lauder, jest jednym z najbogatszych amerykańskich Żydów”), mają w Polsce swoje pisma, swoją Polską Unię Studentów Żydowskich oraz swoich ludzi w polityce, w mediach i w kulturze. W konkluzji do tego wyliczenia

autor stwierdza: „Fundacja Laudera, która szczególnie nacisk kładzie na szkolenie młodzieży żydowskiej, zajmuje się więc formowaniem nowej warstwy społecznej, mającej dysponować znaczącym zapleczem materialnym i stanowić elitę naszego kraju”; a to oczywiście stanowi już zagrożenia samych podstaw narodowego bytu. W tym samym zresztą numerze „Naszej Polski” zamieszczony został artykuł pt. „Od wojny do wojny”. Mowa w nim jest wprawdzie bezpośrednio o totalnej wojnie prowadzonej przez Izrael ze światem islamskim, ale nie trudno jest się zorientować, że w gruncie rzeczy jest to zaledwie fragment szerszego planu syjonistycznego (a nawet dziecko powinno wiedzieć, o co chodzi syjonistom).

„Niemcy w Polsce”, podobnie zresztą jak „Niemcy w Niemczech”, a nawet „Polacy w Niemczech”, to niewątpliwie stary problem Polski i Polaków; a z przeglądu literatury niemieckojęzycznej wynika, że również Niemiec i Niemców. Po obu stronach granicy prowadzono nad nim poważne studia i napisano wiele poważnych książek. Nie ma potrzeby powtarzania tutaj (nawet w wielkim skrócie) całej historii stosunków polsko-niemieckich, bowiem nawet uczeń szkoły podstawowej wie, że nie zawsze układały się one dobrze, a zdarzały się również takie momenty, że stan napięcia osiągał apogeum – świadczą o tym takie chociażby pomniki chwały oręża polskiego, jak pomnik i pod Cedynią i Grunwaldem oraz takie mniej chwalebne fakty, jak rozbiory Polski. Wiele oczywiście na przestrzeni wielowiekowych stosunków polsko-niemieckich się wydarzyło, bo musiało się wydarzyć w sytuacji „skazania na siebie” dwóch sąsiadujących narodów. Rzecz jasna, nie musiało się w nich wydarzyć aż tyle złego, przy czym nikt znający dobrze historię obu narodów nie powinien mieć wątpliwości, że częściej owe czynienie zła następowało z zachodu niż ze wschodu i nie zawsze mogło spotkać się z należytą „odprawą” ze strony krzywdzonego. Rodziło to oczywiście w świadomości narodowej poczucie doznanej krzywdy oraz pragnienie „wyrównania rachunków”, przy czym nikt nigdy najprawdopodobniej nie będzie w stanie określić, jak głębokie jest to poczucie oraz odpowiedzieć na pytanie: czy w społecznym przekonaniu owe „rachunki” już zostały wyrównane?

Według autorów piszących „dla Polaków i o Polakach” „rachunki” te są dalekie od wyrównania, a bilans, jaki się oficjalnie w tej mierze przedstawia jest – łagodnie mówiąc – podejrzany. Co ważniejsze, nigdy

nie jest dość mówienia o niebezpieczeństwie zagrażającym nam ze strony Niemiec i Niemców. I oczywiście mówią oni o tym, i to niejednokrotnie w taki sposób, jakby w dalszym ciągu od zewnątrz zagrażały nam cztery kolumny agresora, zaś od wewnątrz piąta. Przykładowo: w cytowanym już tutaj 99 numerze „Naszej Polski” znaleźć można informacje o neofaszystach niemieckich, natomiast w numerze następnym (ważnym, bo jubileuszowym) obszerny artykuł o Polakach w Niemczech i Niemcach w Polsce („O ile Niemcy w Polsce otrzymują od rządu bońskiego pomoc w wysokości ponad 20 mln marek rocznie, a także „złotówkowe” wsparcie rządu polskiego, o tyle pomoc Warszawy dla Polaków w RFN ogranicza się do błogosławieństw kolejnych ekip i prezydentów”), a także napisane w konwencji żartobliwie-literackiej „Straszne wróżby”, czyli między innymi rzecz o „przygodach Zygryda pokazująca, jak spełniły się wieszczby Wagnera” – „Zygryd” to „projekcja Hitlera”, zaś owe „wróżby” to „ostrzeganie rodaków przed posuwaniem się po obłąkanej drodze gwałtu i niesprawiedliwości”; w muzyce Wagnera ponoć można usłyszeć bez trudu „chrzest gąsienic czołgowych, grozę bombardowań lotniczych i rozdzierające chwile powszechnej mobilizacji”. Zdaje się jednak, że wiele tutaj zależy od tego, kto i na co ma wyczulony słuch oraz co chciałby usłyszeć.

Rzecz jasna, nie tylko redaktorzy tego tygodnika mają wyczulony słuch na zagrożenia ze strony niemieckiej. Ciekawą i pouczającą w tej mierze lekturą mogą być publikacje autorstwa Giertychów. Przykładowo: w roku 1996 ukazała się książka Jędrzeja Giertycha i Romana Giertycha pt. „Polska i Niemcy”. Pierwsza jej część jest listem-rzeką Giertycha-seniora (Jędrzeja) napisanym – jak pisze we „Wstępie” Giertych-junior (Roman) – „w reakcji na atak na Polskę dokonany w 1957 roku przez proniemieckiego kongresmana B. Carrola Reece z Tennessee” i adresowanym „do Pana Zbigniewa Poraya-Łukaszyńskiego wiceprezydenta Polskiego Związku Zachodniego w USA i wiceprezydenta Komitetu na Rzecz Zapobieżenia Piątemu Rozbiorowi Polski” (są to cytaty z tej książki). A w samym liście przegląd ważniejszych wydarzeń w stosunkach polsko-niemieckich, z którego między innymi wynika, że: po pierwsze Śląsk od czasów Średniowiecza był polski, a nie niemiecki i „stanowił ośrodek polskiego patriotyzmu” (i takim pozostał do 1742 roku, tj. do momentu, w którym król pruski Fryderyk Wielki „postanowił przemienić go w kraj niemiecki”), po

drugie, że „na początku historii Polski, przez nie mniej niż dwa wieki chrześcijaństwa, Pomorze było częścią Polski” („Później los Pomorza był podobny do losu Śląska”), po trzecie, że „od czasów prehistorycznych Gdańsk był polski” itd.; jest jeszcze i „po czwarte” (Prusy Wschodnie), i „po piąte” (Warmia, Malbork, Piła), i „po szóste” oraz dalsze wyliczenia, z których jasno wynika, że ziemie na wschód od Odry albo były historycznie polskie, albo też były zamieszkane w przeważającej mierze przez ludność polską, albo też zostały przyłączone do Polski po II wojnie światowej, ponieważ Niemcy „stworzyły sytuację, w której musiały zapłacić za zło jakiego dokonały” (por. J. Giertych, Wrocław 1996). Uzupełnienie Romana Giertycha podejmuje już tylko kwestię „Granicy polsko-niemieckiej w świetle norm międzynarodowych” i zmierza nie tylko do wykazania, że obecne regulacje prawne niedostatecznie chronią tę granicę, ale także do ukazania (w świetle najnowszych faktów) „ewidentnego naruszania przez Niemcy kolejnych porozumień zawartych w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat” w tej sprawie, oraz ostrzeżenia, że „polityka polska musi być przygotowana na sytuację, w której Niemcy oficjalnie zażądają Ziem Odzyskanych lub odszkodowań za majątek wysiedlonych” (por. tamże, s. 174 i n.).

Nie jest możliwa krótka odpowiedź na pytanie: co w tych wyliczeniach, zestawieniach i wykazach jest zgodne z prawdą historyczną, a co jest elementem kreowania mitu wewnętrznego i zewnętrznego zagrożenia? Są to bowiem kwestie złożone i wymagające wielu różnego rodzaju studiów (od etnicznych począwszy, a na statystycznych skończywszy). Dlatego też tylko tytułem poddania pod rozagę chciałbym zapytać: czy nie jest zastanawiające, że z polskiego Pomorza wysiedlono po 1945 roku do Niemiec tak dużą liczbę ludności, że opustoszały całe miasta i wioski? że z polskich Prus Wschodnich samorzutnie wyemigrowała do Niemiec (przy pierwszej nadarzającej się okazji) tak duża liczba mieszkańców, że do dzisiaj obszar ten jest słabo zaludniony? A z wydarzenia ostatnich miesięcy: czy nie jest zastanawiające, że przynajmniej część mieszkańców Śląska (jak jest ona duża, jeszcze nie wiadomo) nie uważa się ani za Polaków, ani za Niemców, tylko właśnie za Ślązaków; i publicznie deklaruje swoją śląską narodowość? Zarówno dla tych przymusowych emigrantów, jak i emigrantów dobrowolnych, a także dla tych, którzy dzisiaj sami „skazują” się na jakąś

formę „wewnętrznej emigracji” (bo przecież nie mają większych szans na utworzenie państwa śląskiego) nie miały i nie mają większego znaczenia ani jakieś racje historyczne (kto był na tych ziemiach przed wiekami i w jakiej był liczbie), ani jakieś racje polityczne (co postanowiły zwycięskie mocarstwa), ani nawet jakieś racje moralne (jaki rachunek krzywd musi być wyrównany). Miało natomiast i ma nadal zasadnicze znaczenie głębokie przywiązanie do ich „heimatu” (małej ojczyzny), który niejednokrotnie trudno jest im skojarzyć zarówno z „Wielką Polską”, jak i z „Wielkimi Niemcami”.

I jeszcze krótko na temat Ukrainy i Ukraińców w Polsce. Nie jest to bynajmniej problem prostszy. Można nawet powiedzieć, że pod niektórymi względami jest on bardziej złożony, bo stanowi część składową polskiego problemu kresów wschodnich (inne jego części to między innymi kwestia Litwy i Białorusi). Przez długi czas był jednak „wstydliwie” przemilczany, chociaż do 1939 roku Ukraińcy (nazywani „Rusinami”) byli najliczniejszą z mniejszości narodowych w II Rzeczypospolitej (według spisu z 1921 roku stanowili oni 14,3% ludności Polski), a i dzisiaj zajmują pierwsze miejsce na tej liście (według danych z 1994 roku do narodowości ukraińskiej przyznawało się 0,6% obywateli polskich). O tym trudnym problemie zaczęło się głośno mówić po 1989 roku (bo to między innymi bolesna dla obu narodów kwestia tzw. „Akcji Wisła”), a w ostatnich miesiącach można stwierdzić, że wręcz wyolbrzymia się niektóre sprawy konfliktujące stosunki polsko-ukraińskie – takie chociażby, jak kwestia symboli na grobach poległych w walce o wolną i niepodległą Ukrainę żołnierzy Ukraińskiej Powstańczej Armii (por. nr 18 „Polityki” z 3 maja 1997 roku).

Autorzy piszący „dla Polaków i o Polakach” mówili o tym problemie oczywiście już od dawna – tyle tylko, że wcześniej nie mieli możliwości tak szerokiego głoszenia swoich poglądów. Wprawdzie ani wcześniej, ani obecnie nie są w tej kwestii całkowicie zgodni – bo według jednych Ukraina i Ukraińcy zagrażają nam zarówno od wewnątrz, jak i od zewnątrz (np. „Nasza Polska” w swoim jubileuszowym numerze donosi o pojawiających na Ukrainie głosach „domagających się aneksji przez Ukrainę polskich miast i województw”), natomiast według innych na dzień dzisiejszy takie zewnętrzne zagrożenie nie istnieje (np. „Gazeta Polska” z 13 sierpnia 1997 roku pisze, że „na Ukrainie nie ma niechęci do Polaków”), niemniej pojawia się szereg takich

autorów, którzy na hasło „Ukraińcy” biją na alarm i piszą o UPA w taki sposób, że uraża to uczucia narodowe Ukraińców – np. wówczas gdy pytają czy była to „Armia powstańcza czy kurynie rizunów?” i odpowiadają że „kurynie rizunów” lub wspominają „Szare szeregi w walce z UPA” (por. publikacje Edwarda Prusa).

Tłumaczenie tym osobom, że w gruncie rzeczy nie służy łagodzeniu polsko-ukraińskich konfliktów (bo przecież nikt nie przeczy, że takie konflikty istniały i przynajmniej pamięć o nich do dzisiaj pozostała żywa) nie ma większego sensu. Nie ma też większego sensu tłumaczenie im, że mniejszość ukraińska w Polsce – podobnie zresztą jak inne mniejszości zamieszkujące nie tylko w naszym kraju, ale również w każdym innym przestrzegającym praw człowieka kraju – ma prawo posiadać swoje instytucje społeczno-kulturalne, swoje szkoły, swoje wydawnictwa oraz wszystko to, co może im pomóc w zachowaniu i rozwoju tożsamości narodowej. Nie ma im sensu tego wszystkiego tłumaczyć, bowiem najwyraźniej żyją w poczuciu „oblężonej twierdzy”, a komuś takiemu całe to gadanie może się wydawać jeśli nie wprowadzaniem konia trojańskiego do owej twierdzy, to co najmniej jakąś „krecią robotą”.

Nie przypuszczam, aby tego typu osoby mogły przekonać słowa wypowiedziane przez dużo bardziej doświadczonego ode mnie i dużo lepiej rozumiejącego problemy polsko-ukraińskie (i nie tylko te problemy) redaktora naczelnego paryskiej „Kultury” Jerzego Giedroycia. Wypowiedziane zostały w związku z podjęciem przez władze Polski i Ukrainy inicjatywy o podpisaniu deklaracji pojednania. Pozwolę sobie je przywołać, bowiem są to słowa mądre i na miejscu. Tak więc jego zdaniem deklaracja ta: „Jest bardzo potrzebna z punktu widzenia rozwoju stosunków polsko-ukraińskich i sytuacji w Europie. Moment, który został wybrany na podpisanie deklaracji, jest dobry – jesteśmy przecież w bardzo specjalnej sytuacji geopolitycznej. Zacieśnienie stosunków między naszymi krajami i narodami, podobnie jak wspieranie niepodległościowych, demokratycznych ruchów na Białorusi, będzie dobrze służyć polskim interesom” (cytuję za tygodnikiem „Wprost” z 25 maja 1997 roku). Dodać trzeba, że zostały one powiedziane w kontekście polskich starań o zintegrowanie się z krajami Europy Zachodniej, w tym wejścia do Unii Europejskiej, organizacji, której członkiem nie może być kraj, w którym prześladowane są mniejszości narodowe.

Powoływanie się na taką rację stanu, jaką stanowią starania Polski o przyjęcie do Unii Europejskiej, jest z punktu widzenia wymienionych wyżej autorów zupełnie nie na miejscu, bowiem są oni mniej lub bardziej jawnymi antyunistami i ową unię traktują jako jedno z najważniejszych zagrożeń zewnętrznych dla kraju. Dowodzą tego liczne wątki antyunijne pojawiające się w „Naszej Polsce”, „Myśli Polskiej” czy „Gazecie Polskiej”. Ich swoistym kompendium jest książka pod wielce wymownym tytułem: „Unia Europejska jest zgubą dla Polski” – jest zgubą, bowiem jak donoszą jej autorzy: „Podpisanie Traktatu z Maastricht i wejście do Unii Europejskiej równałoby się z samobójstwem Polski”: bo między innymi „Polska straci na zawsze swoją suwerenność”, „zniknie nasza waluta”, „nasze rolnictwo zostanie zniszczone i podporządkowane Brukseli”, „obcokrajowcy będą mogli głosować i kandydować w wyborach w Polsce” oraz „będą mogli bez najmniejszych ograniczeń nabywać nieruchomości, grunty i osiedlać się u nas” itd. (por. Barski, Lipkowski, Warszawa 1996; jeśli jednak ktoś miałby kłopoty z dotarciem do tej niskonakładowej pozycji, to może dowiedzieć się mniej więcej tego samego z artykułu zamieszczonego w jubileuszowym wydaniu „Naszej Polski” pt. „Głos oligarchii”).

Zastanawiający jest stosunek piszących z wymienionych wyżej pozycji do takiego naszego historycznego agresora, jakim była Rosja. Rzecz oczywiście nie w tym, że mają oni wątpliwości co do tego, czy była ona czy też nie była agresorem, a nawet nie w tym, że wątpią oni w realne zagrożenia ze strony dzisiejszej Rosji, lecz w tym, że kojarzą ją przede wszystkim z komunizmem, a ten z przekraczającymi granice zdrowego rozsądku zbrodniczą ideologią oraz przekraczającymi wszelkie wyobrażenia zbrodniami, mafijnymi układami oraz „ruską mafią” (por. „Gazeta Polska” z 13 sierpnia 1997 r.), sowieckimi oficerami w polskich mundurach oraz polskimi „sprzedawczykami” (por. „Prawdziwe oblicze Satanowskiego” w „Naszej Polsce” z 20 sierpnia 1997 r.), przerażającymi skutkami wieloletniej indoktrynacji (por. „Jak Rosjanie kochają swoje dzieci” w „Gazecie Polskiej” z 20 sierpnia 1997 r.) oraz światem fizycznego i duchowego zniewolenia (por. tamże „Cywilizowani rodzice barbarzyńskiego potomstwa”) itd. Najwyraźniej natomiast mają trudności ze skojarzeniem go z krajem przecież bliskiej nam (bo słowiańskiej) i bogatej (bo wydała wielu nieprzeciętnej miary ludzi sztuki i nauki) kultury duchowej.

Takie widzenie dzisiaj Rosji jest w jakiejś mierze zrozumiałe. Bo przecież trudno doszukiwać się jakiejś duchowej bliskości i wielkości u kogoś, kto wyświadczył nam w ostatnich dziesięcioleciach tyle wcale nie urojonego, lecz rzeczywistego zła. Trudno też jest mieć wielki szacunek do kogoś, kogo udało nam się jeszcze nie tak dawno pokonać w błyskotliwej bitwie pod Warszawą. Trudno jest również mieć tak naprawdę szacunek do kogoś, u kogo udało się „zagościć” (mimo że tylko raz i już dosyć dawno) ze swoimi wojskami w stolicy. Jednak główne źródło tych trudności jest na tyle „wstydlive”, że nie zawsze chcą o nim mówić otwarcie sami piszący „dla Polaków i o Polakach”. Powiedzmy zatem wyraźnie: trudno jest o szacunek dla narodu, który nie jest samorządny, lecz daje się rządzić... „żydokomunie”. Wyraźnie o tym mówi między innymi ks. Denis Fahey w swojej książce pt. „Władcy Rosji”; opublikowana została w roku 1996 przez wydawnictwo WERS. Można się z niej dowiedzieć, kto tak naprawdę rządził i nadal rządzi Rosją sowiecką – rzecz jasna Żydzi, Żydzi i jeszcze raz Żydzi; bo do takiego wniosku trzeba dojść po przestudiowaniu zamieszczonych w niej list członków różnych gremiów rządzących. Polski wydawca tej książki zadbał o uzupełnienie jej o aneksy, prowadzące dokładnie do tego samego wniosku. Tak więc okazuje się, że sowiecki agresor to nie jakiś dobrotliwy, czy dobroduszny „Rusek”, któremu już nie raz daliśmy „łupnia”, lecz podstępny i zawsze groźny Żyd.

4. Mit „Polaka-katolika”

„Dotknięcie” któregośkolwiek ze współczesnych mitów narodowych może wywoływać uczucie bólu w duszy nie tylko piszących „dla Polaków i o Polakach”, ale także zwykłych Polaków – bo jeśli nawet czegoś im się nie odbiera, czy też z czegoś ich się nie „odziera”, to z całą pewnością odslania się jakąś wstydliwą część owej duszy. Żaden jednak z problemów nie jest tak drażliwy i na żaden inny nie reagują moi rodacy tak gwałtownie, jak na kwestię ich wiary. Mam oczywiście świadomość tego. Chciałbym zatem już na wstępie wyraźnie powiedzieć, że bynajmniej nie uważam, że Polska nie jest krajem katolickim, a Polacy nie byli w przeszłości i nie są obecnie tak naprawdę katolickim narodem. Jeśli ktoś twierdzi coś innego, to rozmija się z tak

oczywistymi i powszechnie znanymi faktami, jak te, że dzieje państwowości polskiej od swojego zarania związane były z dziejami chrześcijaństwa na obszarach środkowej i wschodniej Europy, że przez wieki podstawową strukturą organizacyjną na ziemiach polskich była nie wieś, czy gmina, lecz parafia (tak samo zresztą było w innych krajach chrześcijańskich), że przez wiele wieków Polska (czy to się komuś podobało, czy też nie) uchodziła za „przedmurze” europejskiego chrześcijaństwa, że w wielu „zawirowaniach” historycznych Kościół katolicki w Polsce stanowił prawdziwy bastion polskości i pomógł narodowi przetrwać najgorsze chwile, itd. Na ten temat napisano zresztą wiele mądrych i głębokich studiów historycznych (por. np. Kłockowski, Kraków 1990). Faktem jest jednak również to, że Kościół katolicki w Polsce nie zawsze działał zgodnie z polskimi władzami świeckimi i były takie okresy w dziejach, w których dochodziło między nimi do ostrych napięć (takich np. jakie wystąpiły między królem Kazimierzem Jagiellończykiem i biskupem krakowskim Zbigniewem Oleśnickim), że nie zawsze i nie wszyscy hierarchowie tego Kościoła działali w dobrze pojętej polskiej racji stanu, a o niektórych z nich otwarcie się mówi, że uprawiali prywatę i działali na szkodę Polski – o takich np. jak targowiczanie biskup inflancki Józef Kosakowski, czy biskup wileński Ignacy Jakub Massalski otwarcie się mówi, że byli zdrajcami narodu i to się mówi bynajmniej nie w jakiś ateistycznych pisemkach, lecz między innymi w podręcznikach z zakresu historii Kościoła przeznaczonych dla szkół katolickich (por. np. Kumor, Lublin 1985).

Mimo tych i wielu jeszcze innych faktów potwierdzających, że Polska była krajem katolickim (choć nie zawsze katolicy polscy potrafili się zdobyć na zgodne działanie we wspólnej sprawie) oraz że jest nadal krajem katolickim (choć nie wszystkim polskim katolikom historia dała wystarczająco dużo do myślenia i oczywiście nie wszystkich nauczyła tak potrzebnej dla zgodnego działania i współdziałania pokory), mam podstawy sądzić, że jednym z ważniejszych mitów narodowych jest mit „Polaka-katolika”. Nie jestem zresztą w tym sądzie odosobniony, bowiem również niektórzy autorzy katolicy mówią w zasadzie to samo. Ważnym głosem w tej sprawie jest wypowiedź ks. prof. Józefa Majki (wieloletniego wykładowcy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego), który w swoim artykule pt. „Jaki jest katolicyzm polski?” utrzymuje, że jest to katolicyzm wierzących, ale

w poważnym procencie niepraktykujących – bo mimo iż mamy w Polsce ponad 90% ochrzczonych, zdecydowanie mniej chodzi do kościoła („w Warszawie spełnia swój niedzielny obowiązek religijny około 50% zobowiązanych do tego katolików”), a jeśli jeszcze dokładniej przyjrzeć się przekrojowi społecznemu tych, którzy praktykują oraz tych, którzy nie praktykują, to okazuje się, że większy procent tych pierwszych jest na wsi niż w dużych miastach, natomiast wśród niepraktykujących występuje spora grupa osób z wysokim cenzusem wykształcenia (por. Majka, Warszawa 1984, s. 263 i d.).

Wiele również do myślenia daje to, w co Polacy wierzą. Przykładowo: z badań przeprowadzonych przez ks. Józefa Pietraszko na terenie Płocka wynika, że przy ponad 80% zadeklarowanych katolikach tylko około 70% deklaroowało swoją wiarę w stworzenie świata, mniej więcej taki sam procent wierzył w boską opatrzność, ale w nieśmiertelność duszy już tylko niecałe 57%, w zmartwychwstanie ciał niecałe 45%, a w istnienie piekła zaledwie ok. 33% (por. Pietraszko, Kraków 1973), a są to przecież podstawowe wierzenia katolickie. Rzecz jasna, niewielką pociechą może być tutaj fakt, że w innych krajach europejskich, w tym krajach od wieków katolickich, jest pod tym względem jeszcze gorzej – bo np. w katolickiej Francji (podającej się za „najstarszą córkę” Kościoła) w 1967 roku tylko 49% badanych deklaroowało swoją wiarę w bóstwo Chrystusa, natomiast w życie po śmierci wierzyło zaledwie 40% (por. Mariański, Kraków 1984, s. 233), a miałem okazję naocznie się przekonać, że od tamtego czasu pozycja „Francuza-katolika” nie uległa wzmocnieniu, lecz osłabieniu (bo kościoły są tam coraz bardziej puste i coraz więcej osób otwarcie kwestionuje nauki Urzędu Nauczycielskiego, w tym samego papieża).

Dla osób piszących „dla Polaków i o Polakach” wszystko to nie ma większego znaczenia, bowiem liczy się dla nich przede wszystkim to, co jest „tutaj” (w tym kraju nad Odrą i Wisłą) oraz „teraz” (pod koniec drugiego tysiąclecia), a tutaj był kraj katolicki i jest kraj katolicki – mimo wielowiekowych zagrożeń i takiego „śmiertelnego” niebezpieczeństwa, jakim w ostatnim półwieczu był komunizm, a obecnie jest postkomunizm i różnego rodzaju „lewicowcy”. Co więcej, wygląda na to, że dla tych osób prawdziwym Polakiem nie jest nie tylko ten, kto nie przyjął katolickiego sakramentu chrztu, ale także ten, kto nie myśli, nie czuje i nie postępuje tak jak redaktorzy i współpracownicy „Naszej

Polski", „Myśli Polskiej", „Gazety Polskiej" i podobnych im wydawnictw. I tutaj oczywiście potrzebne jest udokumentowanie tej tezy. Nie stanowi to większego problemu, bowiem – podobnie jak przy poprzednich tezach – racji uzasadniających ją dostarczają praktycznie wszystkie te tytuły prasowe oraz wszystkie ich numery.

Warto wrócić do jubileuszowego (setnego) numeru „Naszej Polski", bowiem na jej pierwszej stronie wielkimi literami napisano nie tylko ów numer, czy sztandarowe zawołanie „Dla Polaków i o Polakach", ale także jej globalną rekapitulację (tygodnik ten „mówił twardą, niewygodną prawdę o nas samych"), oraz nie mniej globalną deklarację (będzie on nadal „tak samo bezkompromisowy w: ukazywaniu prawdy, odkłamywaniu historii, demaskowaniu wrogów otwartych i utajonych, krytykowaniu nieudaczników, wskazywaniu często niewygodnych dróg wyjścia z obecnej sytuacji"). A owa „twarda i niewygodna prawda" to między innymi działanie w katolickiej Polsce i na szkodę zarówno Polski, jak i katolicyzmu tzw. „katolewicy intelektualnej" – tej spod znaku „Znaku" i „Więzi", tych „tłukących się" po bezdrożach „lewicowości" o.o. Dominikanów z miesięcznika „W drodze", tych księży profesorów, którzy – tak jak ks. prof. Józef Tischner – drukują w „Tygodniku Powszechnym" i tych księży profesorów, a jednocześnie dostojników kościelnych, którzy – tak jak ks. prof. arcybp Józef Życiński – drukują w „Gościu Niedzielnym", „przeciwstawiając się ostro tym publicystom katolickim, którzy przedstawiają zagrożenia płynące ze strony szerzącej się w Polsce masonerii i związanych z nią stowarzyszeń", dalej, tych zakonników, którzy jak o. Stanisław Obirek „zagościli" na falach Rozgłośni Watykańskiej i „wygłaszają tam wręcz hagiograficzny pean na cześć ks. bpa Józefa Życińskiego" itd.; a co jest jeszcze dalej, to można się dowiedzieć z artykułu pt. „Kontestacje i asekuracje", mającego wymowny podtytuł: „Meandry nowej wiary".

Zastanawiające jest, że wypisywanie tej „twardej i niewygodnej prawdy" jakoś redaktorom tego tygodnika nie kłóci się ze słowami Jana Pawła II (przywoływanymi zresztą w tym samym numerze „Naszej Polski"): „miłujmy czynem i prawdą" – bo przecież prawdą jest również, że napiętnowana tutaj „katolewica" to nie jacyś komuniści, czy postkomuniści, a nawet nie jacyś masoni czy inni „zaprzedawcy" obcej sprawie, lecz ludzie i instytucje od wielu lat występujący przeciwko komunizmowi i komunistom oraz mający uznanie samego papieża.

Wygląda jednak na to, że piszący w tym tygodniku za swój obowiązek uznali bycie bardziej „papieskimi” niż sam papież. Nie może w tej sytuacji dziwić, że za ową „katolewicę” uchodzi w oczach redaktorów tego oraz podobnych mu pism wielu czołowych polityków z Unii Wolności, PSL-u, a nawet „AWS”-u; w numerze 99 „Naszej Polski” jej redaktor naczelny w swoim artykule wstępnym wręcz pyta otwarcie: „Czy twory polityczne przykładające rękę do degradacji odwiecznej wiary Polaków (obok SLD: UW, PSL, „AWS”) można w ogóle traktować jako polskie?”.

Żeby już nie przedłużać tych w gruncie rzeczy wywołujących głęboki smutek wywodów na temat mitu „Polaka-katolika”, a jednocześnie dowodów utrzymującej się ciągle agresji słowa w tak zwanej wysokiej kulturze (piszę zresztą na ten temat szerzej w innym miejscu), przywołam jeszcze tylko jedną z „rozmów Myśli” – oczywiście z „Myśli Polskiej”. Przywołam ją, bowiem rzuca ona istotne światło już nie tylko na sposób myślenia i mówienia w gruncie rzeczy dosyć nielicznej grupy redaktorów wymienionych tutaj tygodników oraz liczniejszej wprawdzie, ale przecież nie masowej grupy ich czytelników, lecz także na sposób myślenia i mówienia prowadzących audycje w Radiu Maryja, dzisiaj już niemal instytucji publicznej, bo słuchanym przez wielu Polaków w kraju oraz poza jego granicami i wpływającym na sposób myślenia oraz postępowania wielu Polaków.

Rozmowa ta zamieszczona została w 34 numerze „Myśli Polskiej” (z 24 sierpnia 1997 roku), a jej „bohaterem” jest Jan Maria Jackowski, autor między innymi cotygodniowych felietonów w Radiu Maryja oraz książki pt. „Bitwa o Prawdę”. Właśnie ona głównie stanowi okazję do rozmowy „o Polakach i o Polsce”. „Prawda”, którą jej autor ma do przekazania czytelnikowi, nie jest może wypowiedziana w tak agresywny sposób jak w „Naszej Polsce”, ale przecież jest to w zasadzie ta sama „prawda”, którą można tam wyczytać – bo wprawdzie nie nazywa się (przynajmniej w tej „Rozmowie”) ks. Tischnera „katolewicą” (nazywa się go w niej „profesorem w kapłańskiej szacie”), niemniej wyraźnie się mówi, że osoba ta „zdecydowanie Kościołowi szkodzi”, dalej, nie nazywa się również w ten sposób Hanny Suchockiej (jednej z czołowych postaci w Unii Wolności), niemniej wyraźnie zarzuca się jej takie podstawowe grzechy jak hipokryzja i wiarołomstwo („mówi tak, żeby powiedzieć nie”), dalej, nie obrzuca się epitetami powszechnie

szanowanych i cenionych instytucji kościelnych, niemniej daje się do zrozumienia, że przynajmniej część z nich jest „moralnie podejrzana” (a do tego „podejrzanego” kręgu należą między innymi rady watykańskie, a nawet Konferencja Biskupów) itd. Na pytanie prowadzących rozmowę: „czy Pan nie zdaje sobie sprawę, że niszczy Pan autorytety po naszej stronie, ku ucieście komunistów?” indagowany odpowiada, że jest to ze strony odbierających w ten sposób jego słowa „jakieś przewrażliwienie, histeria”. Natomiast na pytanie, czy nie zastanawia go „oświadczenie przedstawicieli Episkopatu, dystansującego się od nauczania społecznego Radia Maryja” indagowany odpowiada w taki sposób, że bez trudu można dojść do wniosku, że również wśród członków tego szacownego gremium nie wszyscy właściwie rozumieją „sprawy polskie”, w tym polskiego katolicyzmu; np. wygląda na to, że nie bardzo potrafi je zrozumieć wymieniony w tej rozmowie z imienia i nazwiska bp Tadeusz Pieronek, skądinąd sekretarz generalny Episkopatu Polskiego. Z kolei na sugestię, że być może prawdziwemu katolikowi nie wypada stosować tak „militarystycznego” słownictwa – bo tu bitwa, tam bitwa, tu wróg w sutannie, tam wróg bez tej sutanny, tu ofiara komunistycznej indoktrynacji, tam ofiara własnych złudzeń, itd. – indagowany może już tylko powołać się na pierwszych chrześcijan (żyli przecież w nieustannym zagrożeniu), pierwszych Ojców Kościoła (musieli przecież toczyć boje z całymi zastępami bezbożników i heretyków), oraz na... „naszą polską ziemię”, którą zalewa „fala kłamstwa, niesprawiedliwości, nienawiści do zbudowanej na fundamencie chrześcijańskim tradycji kultury chrześcijańskiej, fala sekularyzacji, demoralizacji, konsumpcjonizmu, materializmu, egoizmu, alkoholizmu, pornografii, agresji i przemocy” itd.; a dalej również wygląda na to, że indagowanego opuścił „spokój ducha” (bo jak długo można znosić te „zaczepekki”?). Dodam jeszcze tylko, że wszystko to zostało zamieszczone pod hasłem: „Jedność wymaga prawdy”. Obawiam się, że przy wygłaszaniu tego rodzaju „prawd” trudno będzie o jedność, podobnie zresztą jak przy takim rozumieniu „jedności” trudno jest o pełniejszą prawdę.

Zapewne, przy tak drażliwym i wrażliwym temacie nie powinienem sobie pozwalać nawet na najdrobniejszy żarcik. Zatem już całkiem na marginesie powiem, że obserwując niektóre zjawiska w kulturze polskiej końca obecnego tysiąclecia sam już nie wiem, czy bardziej wypada

się śmiać, czy też płakać. Tak naprawdę jednak wcale nie jest mi do śmiechu.

3. Mīt komunizmu i postkomunizmu

Stwierdzenie, że komunizm i postkomunizm jest mitem, może być odebrane jako nie mniej obrazoburcze niż stwierdzenie, że mitem jest „Polak-katolik”. Wielu bowiem moich rodaków doznało ze strony komunizmu (przynajmniej tego, co pod tą nazwą występowało) wcale nie urojonych, lecz rzeczywistych krzywd. Wielu też może bez większego trudu zaobserwować tzw. gołym okiem, że ludzie dawnej władzy w dalszym ciągu są u władzy, i to nie tylko politycznej, ale także gospodarczej (a jak głosili ojcowie duchowi owego komunizmu: „byt kształtuje świadomość”). Chcę zatem już na wstępie wyraźnie powiedzieć – jednak nie w intencji przeproszania ani tym bardziej obrażania kogokolwiek, lecz liczenia się z faktami, że to, co nazywano bądź to „komunizmem”, bądź też „socjalizmem”, a na samym końcu „realnym socjalizmem”, to nie żadna rzeczywistość wymyślona, lecz jak najbardziej realna i to niejednokrotnie tak brutalnie realna, że odebrała wielu życie, a jeszcze większej liczbie autentyczną wolność i elementarną godność ludzką. Bo nie można było żyć godnie w sytuacji szerzącego się terroru ideologicznego i politycznego, ciągłego zagrożenia elementarnego bezpieczeństwa ze strony tzw. sił bezpieczeństwa, nieustannego ukrywania tego, co się naprawdę czuje i myśli oraz konieczności słuchania tego, co się oficjalnie mówiło oraz ograniczenia do minimum możliwości zakwestionowania tego, mimo że rozmijało się to niejednokrotnie z elementarnym zdrowym rozsądkiem. A nie jest to bynajmniej pełna lista zarzutów, które można i należy postawić tzw. komunizmowi i tzw. komunistom; bo przecież nie byłoby owego „komunizmu” bez „komunistów”, czyli tych, którzy niejednokrotnie własnym rodakom odbierali życie, wolność i godność, swój własny naród i inne narody terroryzowali lub przynajmniej wykonywali – z własnej woli lub z przymusu – „komunistyczne” dyrektywy, nakazy i rozkazy.

Mówienie o tzw. komunizmie, a nie po prostu o komunizmie, nie jest oczywiście przypadkowe. Nie było bowiem jednego komunizmu, lecz były one różne i to niejednokrotnie tak radykalnie różniące się, że

bez dopowiedzenia, o który z nich nam chodzi, określenie to traci jakikolwiek sens. Nie jest to oczywiście żadne odkrycie. Powszechnie bowiem wiadomo, że czymś innym był komunizm deklarowany, a czymś innym realizowany w praktyce – o pierwszym z nich Leszek Kołakowski w swoim rozrachunkowym dziele napisał, że „był marzeniem o społeczeństwie doskonałej jedności, w którym wszystkie aspiracje ludzkie zostaną spełnione i wszystkie wartości – pogodzone” (por. Kołakowski, Londyn 1988, s. 1206), czyli był pewnego rodzaju utopią, która – jak każda utopia – funkcjonowała w sferze ideałów i myślenia życzeniowego. Natomiast w praktyce niewiele miał on wspólnego z tym niewątpliwie naiwnym, ale szlachetnym idealizmem – bo jest rzeczą szlachetną wierzyć w to, że wszyscy mogą mieć wszystko, czego zapragną, ale jest rzeczą naiwną wierzyć, że jest to możliwe do zrealizowania w praktyce. Niestety, na pytanie: czym on był w praktyce? nie można dać równie krótkiej i jednoznacznej odpowiedzi. Praktyka ta bowiem różnie wyglądała w różnych krajach, a nawet różnie w tym samym kraju, ale w różnych okresach.

Nie mam ani kompetencji, ani intencji do wystawiania globalnego „rachunku”, „komunizmowi stosowanemu”. Ponieważ jednak dla Polski i Polaków ze wszystkich jego wersji najistotniejsza była – oczywiście poza własną – jego wersja sowiecka, przywołam tutaj opinię tych, którzy go mogli bezpośrednio obserwować i doświadczać w swoim życiu. Pojawia się ona w dziele Michała Hellera i Aleksandra Niekricza pt. „Utopia u władzy” (Wrocław 1989) – otwiera je zawołanie starożytnych Rzymian: „Biada zwyciężonym”, a zamyka stwierdzenie, że „historia Związku Sowieckiego – to historia społeczeństwa i państwa zniewolonego przez partię; to historia państwa, które zniewoliło społeczeństwo; historia partii, która opanowała państwo, aby stworzyć taki typ człowieka, który pozwoliłby jej na zawsze zachować Władzę; to historia oporu Człowieka (podkr. moje)”. Rzecz jasna, żeby uzyskać odpowiedź na pytanie: co to znaczyło w praktyce?, trzeba się zapoznać z tym wielkim „freskiem” całych wielkich narodów i całkiem niewielkich nacji, które przez tyle dziesiątków lat występowały pod wspólną nazwą „Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich”, a które tak naprawdę stawiały poważny opór – najpierw przeciwko ich „związaniu”, a później przeciwko ich utrzymywaniu w tym „związku” i wykorzystywały pierwszy nadarzający się moment, aby się z niego

uwolnić. Przyznam, że wiele mi dała do myślenia relacja na temat tego społeczeństwa sporządzona przez Józefa Czapskiego, który przebywał na tej „niehumanitarnej ziemi” i doświadczył ze strony sowieckiego komunizmu i sowieckich komunistów wiele zła (por. Czapski, Warszawa 1990). Mimo to, a może właśnie dlatego obraz, który się z niej wyłania przekonuje, że nic tam nie było aż tak proste jak to się zdaje autorom antykomunistycznych paszkwili; niejednokrotnie osobom, które ów komunizm znają jedynie z lektury lub ze słyszenia.

Jakby jednak na to nie patrzeć, to co się działo oraz dzieje za naszą wschodnią granicą było i jest istotne dla bytu naszego narodu, zaś płynące stamtąd zagrożenia nie były i nie są urojone, lecz rzeczywiste. Pierwszemu wielkiemu z tych zagrożeń Polska i Polacy dali odpór w wojnie polsko-bolszewickiej l. 1919-1920. Później jednak nie udało się już tego sukcesu powtórzyć i wojska sowieckie wkroczyły na nasze ziemie – najpierw (we wrześniu 1939 roku) w porozumieniu i współdziałaniu z innym śmiertelnym zagrożeniem dla nas (a takim z pewnością był faszyzm hitlerowski), a później (w 1944 roku) ścierając się z nim w prawdziwym boju na śmierć i życie. Wspierane przez kontrolowaną przez sowieckich i polskich komunistów (nie ma jednak wątpliwości, kto tutaj był stroną wydającą, a kto wykonującą rozkazy) Armię Polską wyzwoliły wprawdzie Polskę spod hitlerowskiej okupacji, ale wprowadziły okupację własną, i długo zapewne jeszcze będzie się dyskutowało, która z nich była gorsza. Nie ma natomiast wątpliwości, że Polska i Polacy w swojej zdecydowanej większości nie pragnęli „uszcześliwienia” przez komunizm i komunistów, a ci, którzy twierdzą inaczej, uprawiają po prostu komunistyczne mitotwórstwo; gdyby było inaczej, to dlaczego tak długo trwał opór tak licznej Armii Krajowej (szacuje się, że w połowie lat czterdziestych liczyła ona ok. 100 tys. osób), dlaczego do więzień trafiło tylu żarliwych patriotów, dlaczego z Polskich Sił Zbrojnych na Zachodzie do kraju powróciło tak stosunkowo niewielu, dlaczego najpierw przedłużano termin przeprowadzenia wyborów do sejmu, a później, gdy się już odbyły (styczeń 1947 roku) sfałszowano ich wyniki? A tych „dlaczego” jest oczywiście dużo więcej.

Rzecz jasna, nie znaczy to, że w Polsce tak naprawdę nigdy nie było zwolenników komunizmu. Znaczy to tylko tyle, że w tym jakże ważnym dla nas momencie dziejowym nie reprezentowali oni większoś-

ci społecznej. Co więcej, nie ulega również wątpliwości, że byli zdecydowaną mniejszością społeczną i bez wsparcia komunistów sowieckich ani nie zdołaliby przejąć władzy, ani też nie zdołaliby się przy niej tak długo utrzymać. Warto zresztą przypomnieć tutaj niektóre fakty z historii komunizmu polskiego oraz komunizmu w Polsce, bo inaczej nie dojdziemy do ustalenia tego, co jest komunistyczną mitologią, co zaś współczesnym mitem komunizmu i postkomunizmu.

Tak więc faktem jest, że Komunistyczna Partia Polski powstała w 1918 roku (z połączenia wcześniej działających Socjalistycznej Demokracji Królestwa Polskiego i Litwy oraz Polskiej Partii Socjalistycznej Lewicy) i to powstała bez specjalnej „zachęty” towarzyszy ze wschodu. Faktem jest również, że przynajmniej część jej członków (tacy np. jak Róża Luksemburg) opowiadała się za „organicznym wcieleniem” Polski do Rosji. Faktem jest też, że od początku była to tzw. partia kadrowa, tj. skupiająca niewielką liczbę członków – według oficjalnych danych kilkanaście tysięcy (ale członkostwo to określane jest na podstawie płaconych składek). W roku 1926 doszło zresztą do jej poważnego osłabienia, bowiem w wyniku walk frakcyjnych wyłoniła się tzw. grupa „większościowa” oraz „mniejszościowa”; była to jednak taka „większość” i „mniejszość”, która w sejmie wybranym w roku 1928 miała łącznie zaledwie siedmiu posłów. Obie „sekty” (a jest to określenie użyte przez Stalina, a za nim przez Komitet Wykonawczy Międzynarodówki Komunistycznej) nie zdołały jednak przetrwać roku 1937 i zostały oficjalnie rozwiązane przez KWMPK, zaś wielu z ich czołowych działaczy zostało fizycznie zlikwidowanych w ZSRR. Po nieudanych próbach reaktywowania drugiej z nich na przełomie 1941/42 roku komuniści polscy, mający pewien kredyt zaufania Stalina (jeśli w ogóle można mówić o jakimś zaufaniu u człowieka, który tak naprawdę nikomu do końca nie ufał), powołali do istnienia w styczniu 1942 roku Polską Partię Robotniczą. Właściwie od początku swojego istnienia przystąpiła ona do tworzenia swoich agend rządowych (takich jak utworzona na przełomie 1943/44 roku Krajowa Rada Narodowa, czy rady lokalne). Trzeba było się spieszyć, bowiem wyraźnie „wichry wojny” zaczęły sprzyjać antyhitlerowskiej koalicji, a jednym z jej filarów był ZSRR i wiadomo już było, że Polska znajdzie się w tzw. strefie wpływów radzieckich.

I tak też się stało po zakończeniu wojny, zaś efektem tych wpływów było przejście kontroli nad życiem społeczno-politycznym w Polsce.

Początkowo zresztą, wyglądało na to, że Stalin pozostawi polskim komunistom pewną samodzielność we wprowadzaniu w naszym kraju komunizmu, a nawet – co już w sposób zasadniczy odbiegało od radzieckiego modelu rządzenia – da przyzwolenie na zachowanie pewnych form życia demokratycznego – takich np. jak legalne funkcjonowanie pluralizmu partyjnego, czy dopuszczenie społeczeństwa do głosu w demokratycznych wyborach. Szybko się jednak okazało, że polscy komuniści są za słabi, aby móc zrealizować powierzone im zadanie i skutecznie stawić czoła antykomunistycznej opozycji, zaś polskie społeczeństwo po prostu nie chce komunizmu w Polsce (czemu dało wyraz we wspomnianych już wyborach 1947 roku). Co gorsza, wśród samych polskich komunistów ujawniła się kolejna „schizma” (nazwana „odchyleniem prawicowo-nacjonalistycznym”), zaś ich potencjalny sojusznik, tj. Polska Partia Socjalistyczna, zaczął zdradzać objawy tzw. (przez „prawdziwych” komunistów) „nacjonalizmu i oportunistu”, a co faktycznie stanowiło próbę przynajmniej częściowej obrony tego, co polskie. W efekcie wywołało to falę represji zarówno wobec antykomunistów, jak i nie do końca „prawomyślnych” komunistów, co pozwoliło na dokonanie w grudniu 1948 roku zjednoczenia sił „lewicy” w jedną Polską Zjednoczoną Partię Robotniczą oraz narzucenie całemu społeczeństwu tzw. dyktatury proletariatu. Oznaczało to skupienie całej władzy w ręku „prawdziwych” komunistów, zaś kryterium owej „prawdziwości” okazało się uważne wsłuchiwanie się w głos Stalina i gorliwe wykonywanie jego poleceń.

Okres między 1949 i 1956 rokiem to uporczywe powtarzanie przez taką znikomą mniejszość, jaką stanowili znajdujący się u władzy tzw. stalinowcy, takiej zdecydowanej większości, jaką stanowiła pozostała część społeczeństwa, że naród polski chce komunizmu, że naród polski potrzebuje komunizmu, że jedynie komunizm może mu dać to, co jest dla niego najlepsze, że w końcu do osiągnięcia takiego raję na ziemi, jakim jest życie w komunizmie droga nie jest łatwa i wiedzie ona nie tylko poprzez industrializację, kolektywizację rolnictwa, czy centralizację zarządzania, ale także przez rozstanie się z takimi „burżuazyjnymi” złudzeniami jak demokracja bez przymiotników (tę „burżuazyjną” zastąpić miała „demokracja ludowa”), no i oczywiście wiedzie ona przez proletariacki internacjonalizm – przez co z kolei rozumiano przede wszystkim zbratanie się z „wielkim bratem ze wschodu” i „ojczulkiem” Stalinem.

Mimo całego oderwania od rzeczywistości tej komunistycznej mitologii i mitologizacji rzeczywistych potrzeb i oczekiwań polskiego społeczeństwa, przez wiele lat jej uprawiania zdołała poczynić wyraźne postępy w zakresie pozyskiwania serc i umysłów. Dzisiaj wprawdzie już nieliczni chcą mówić szczerze i otwarcie o tym, że ulegli jej urokowi, niemniej przecież przez wiele lat byli uczestnikami i komunistycznego chóru (z lektorami komitetów partyjnych na czele), i komunistycznej celebry (z pierwszomajowymi pochodami na czele), oraz partii, która w swoim apogeum zdołała skupić ponad 2 mln członków. Powiedzenie, że ci „prawdziwi” komuniści już całkowicie wymarli, jest oczywiście nieprawdą – bo przecież przeczą temu owe grupki posiwiających i podstarzałych towarzyszy, które zbierają się przy takich okazjach jak dzień 1 maja, czy 22 lipca i trzymając w górze zaciśniętą pięść wykrzykują swoje „sztandarowe” hasła (por. „Polityka” nr 17 z 26 kwietnia 1997 r. oraz „Wprost” nr 19 z 11 maja 1997 r.). Można oczywiście zrozumieć ich nostalgię za dawnymi „dobrymi” czasami (gdy znaczyli tak wiele i decydowali o wszystkim), ale nie sposób tego odbierać w innych kategoriach niż „weterani przegranej wojny” czy „polityczna egzotyka”.

Trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że wszystko to są sprawy trudne oraz złożone i być może jeszcze za wcześnie, aby bilansować minusy i plusy polskich komunistów oraz komunizmu po polsku. Jestem przekonany, że w bilansie tym nie można pominąć faktu podejmowania przez ludzi mających w kieszeni legitymacje partyjne próby „oswojenia” komunizmu w Polsce – takie chociażby, jakie podjęte zostały w 1956 roku. Nie można również w nim pominąć podejmowanych przez polskich komunistów – niejednokrotnie wbrew woli i oczekiwaniom wschodniego sąsiada – prób ucywilizowania tego kraju (i to nie na „modłę” wschodnią, lecz zachodnią) oraz zaspokojenia szeregu elementarnych potrzeb społecznych – takich jak edukacja, opieka lekarska, czy mieszkania. Rzecz jasna, nie wszystko im się udało. Nie wszystko zresztą zostało oparte na racjonalnych podstawach – takich chociażby, jak poprawnie sporządzony rachunek ekonomiczny; zapewne długo jeszcze Polska będzie musiała spłacać w gruncie rzeczy niespłacalne długi zagraniczne. Jednak powiedzenie, że nic im się nie udało, jest przeczeniem oczywistym faktom – bo faktem jest, że niemal do zera zredukowany został analfabetyzm, że do legendy przeszła już postać

„Janka-muzykanta” (i jeśli tylko ktoś tak naprawdę chce „grać” jakieś „pierwsze skrzypce” i ma jeszcze do tego odpowiedni talent oraz pracowitość, to pewnie je zagra), że generalnie w tych ostatnich dziesięcioleciach – wolno bo wolno, ale jednak w sposób widoczny – „Polska rośnie w siłę, a ludziom żyje się dostatniej”. W końcu, w tym generalnym bilansie powinien być wzięty pod uwagę głos tych, którzy w swoim głębokim przekonaniu właśnie od tzw. „komuny” dostali szansę awansu społecznego i – co nie mniej ważne – wykorzystali ją, awansując z chłopca na robotnika, z robotnika niewykwalifikowanego na specjalistę wysokiej klasy, z „pół-” lub „ćwierćinteligenta” na pełnego inteligenta, itd.

Nie jest oczywiście tak, że wymienionych wyżej faktów nie przyjmują do wiadomości żadne z osób kreujących dzisiaj mit komunizmu i postkomunizmu. Grono to bowiem jest zróżnicowane, mające swoich radykałów i umiarkowanych. Najbardziej radykalni w swoich poglądach są bez wątpienia ci wszyscy, dla których cały komunizm jest po prostu dziełem szatana, komuniści to „żydowsko-masońska” nacja, a w Polsce tak naprawdę nigdy nie było prawdziwego komunizmu i prawdziwych komunistów – był natomiast komunizm sowiecki, czyli „importowany” ze wschodu oraz byli sowieccy „komisarze” i oficerowie w polskich „garniturach” i mundurach. Nie są to bynajmniej jakieś ponure żarty, lecz całkiem „logiczny” wniosek nasuwający się po przeczytaniu książek wychodzących spod piór takich autorów jak William T. Still (por. np. jego „Nowy porządek świata”), czy ks. prof. Michał Poradowski (por. np. jego „Nowy Światowy Ład”) oraz niektórych artykułów zamieszczanych w „Naszej Polsce”, „Myśli Polskiej” i „Gazecie Polskiej”. Przykładowo: z wielokrotnie już tutaj przywoływanego jubileuszowego numeru pierwszego z tych tygodników można się nie tylko dowiedzieć, jakie jest „prawdziwe oblicze Satanowskiego” (była już o nim wcześniej mowa), ale także jakie są najlepsze wydane ostatnio książki, a „dziwnym” zbiegiem okoliczności te najlepsze książki to między innymi „Wolnomularstwo” ks. E. Cahilla TJ, „Masoneria” Ignacego Okszy-Grabowskiego, oraz „Żydzi w trzeciej Rzeczypospolitej” Stanisława Wysockiego (podaję tylko pozycje z pierwszych miejsc tego swego rankingu). Warto, aby czytelnik po przestudiowaniu tych książek zapoznał się również z pracami takiego znawcy zagadnienia jak Ludwik Hass, autor między innymi „Masonerii

polskiej XX wieku" (Warszawa 1996) – bo zapewne tylko w ten sposób może się pozbyć lęku przed wszechobecną i wszechmocną masonerią. W każdym razie skłonny byłbym się zgodzić z Hassem, że w dzisiejszej Polsce prawdziwych masonów jest już niewielu, a ci co są, tak naprawdę ani nie chcą, ani nawet nie bardzo mogą szkodzić Polsce i Polakom.

Te wzmianki na temat masonów to oczywiście zaledwie preludium do kreowania mitu komunizmu oraz postkomunizmu. Bo tak naprawdę to redaktorzy tych i podobnych im pism chcą powiedzieć w tej kwestii i dużo więcej, i dużo ostrzej. Przekonują o tym pojawiające się w nich „hasła-tytuły” w rodzaju: „Pod sztandarem komunizmu do NATO”, „Sejm agentów”, „Czerwono-różowe media”, „Kwaśniewski do prokuratora”, „Cztery lata kłamstw” (to o obietnicach wyborczych SLD), a podają tylko ich „próbkę” z trzech kolejnych numerów „Naszej Polski” (od 99 do 101). Nie ustępuje jej pod tym względem „Gazeta Polska”, bo w jej trzech kolejnych numerach (od 33 do 35) pojawiają się wypisane wielkimi literami takie np. „hasła-tytuły”: „Nie chcą komunistycznych zbrodniarzy na Powązkach”, „Grubsze afery i skandale koalicji SLD-PSL”, „Zbrodnia i polityka” (to o imperium finansowo--gospodarczym SLD), „Powrócił specjalista od stanu wojennego” (to o pewnym komunistycznym generale), „Łowca agentów” (to o werbowaniu do komunistycznej Służby Bezpieczeństwa) i oczywiście „Prezydent do prokuratora”.

Gdyby ktoś mimo wszystko miał trudności ze zrozumieniem, o co w tym wszystkim chodzi, to w tygodnikach tych zamieszczone zostały rysunki, na których wyraźnie widać, że np. dzisiejsza publiczna telewizja to „czerwona oberża”, gen. Jaruzelski w gruncie rzeczy niewiele różni się od komisarza Dzierżyńskiego (obaj są niemal tak samo „demoniczni”), a Oleksy i Kwaśniewski to „kompaniony od tego samego stołu” (a stół ten jest oczywiście „ruski”). Poza wszystkim innym, widać, co redaktorów tych pism bawi i jakie mają poczucie humoru; zdaje się, że jest ono raczej „wisielcze”. Czy może zresztą ono być inne w sytuacji, gdy na każdym kroku widzi się komunistów, postkomunistów oraz ich bliższych i dalszych sojuszników, i wszystkim im wiedzie się dobrze? Mam tylko jedno naiwne pytanie: dlaczego owi wszechmocni i wszechwładni władcy Polski i Polaków nie byli na tyle mocni, aby utrzymać całą władzę w swoim ręku i musieli się nią podzielić

z autentycznie demokratyczną oraz autentycznie opozycyjną opozycją? Rzecz jasna, pytania tego nie kieruję do redaktorów tych pism, bowiem według nich opozycja ta w gruncie rzeczy ani nie była autentyczna, ani też nie była polska; np. „Nasza Polska” w numerze 35 (z 27 sierpnia 1997 roku) donosi o „czerwonym harcmistrzu” Jacku Kuroniu, którego przedstawia (słowem i zdjęciem) jako „zwolennika podporządkowania polskiego harcerstwa sowieckiej indoktrynacji, i w końcu nałogowego alkoholika”.

Bardziej wymagającym czytelnikom tych pism ich redaktorzy proponują obszernie artykuły, z których oczywiście wynikają różne wnioski, ale nie na tyle różne, aby mógł on nabrać przekonania, że w Polsce skończyła się wszechwładza komunistów lub też, że postkomuniści, to coś lepszego niż ich poprzednicy. Warto porównać ze sobą dwa artykuły na ten temat, bowiem wygląda na to, że do jednego z najbardziej radykalnych pism antykomunistycznych wkradła się jakaś „schizma”. Mianowicie, na łamach „Naszej Polski” najwyraźniej ścierają się ze sobą dwie istotnie różniące się opcje. Według jednej z nich komunizm był całkowitym złem i wyłącznie złem, żaden z komunistów niczego dobrego nie zrobił dla Polski, nikt, kto w jakimkolwiek momencie swojego życia skalał się współpracą z komunizmem i komunistami nie ma moralnego prawa występować dzisiaj w imieniu Polski i Polaków. Co więcej, prawa takiego nie mają również ci, którzy słowem i czynem nie przeciwstawili się komunistycznemu zniewoleniu. Taką wymowę ma artykuł Jana Parysa pt. „Ludzie niezłomni”, zamieszczony w 35 numerze tego pisma. Niby fakty się w nim zgadzają, bo mamy między innymi i 1920 rok („wygrana wojna z bolszewizmem”), i lata 1939-41 („okres ścisłej współpracy NKWD i Gestapo” w walce z polskością), i lata czterdzieste w Polsce (walka komunistów z patriotycznym podziemiem), i rok 1989 (tzw. „okrągły stół”), a nawet rok 1992 („ujawnił siłę fałszu i siłę prawdy oraz pokazał publicznie, że nie cała elita idzie drogą obłudy i oportunistu”); to oczywiście o rządzie Jana Olszewskiego, w którym autor tego artykułu pełnił ministerialną funkcję). Tylko interpretacja tych faktów jest na tyle różna, że łatwo dojść do wniosku, iż wszystko to, co powiedziane zostało na ten temat wcześniej, nie jest niczym innym niż... komunistycznym mitem, a w najlepszym razie próbą „wybielania” komunizmu.

W tym samym piśmie ukazuje się w odcinkach prezentacja Polski lat komunistycznego zniewolenia autorstwa Krzysztofa Kąkolew-

skiego, pt. „Dlaczego «dlaczego?»”. Można się z niej dowiedzieć, że wprawdzie komuniści nie wyświadczyli wiele dobrego dla Polski, ale tak naprawdę, nawet gdyby chcieli, to niewiele sami mogli zrobić (bo znajdowali się pod moskiewską „kuratelą”; a z punktu widzenia Moskwy Polska traktowana była jak „bękart” Europy), że wprawdzie komunistyczna „góra” nie wykazała odpowiedniego patriotyzmu, a niejednokrotnie również zwykłej ludzkiej odwagi i zwyczajnej ludzkiej przyzwoitości, ale po pierwsze owa „góra” nie była monolitem i nie działała niczym niszcząca Polskę maszyna (tzw. „puławianie” przynajmniej próbowali uwolnić się od „kurateli” Moskwy, za co zostali „sponiewierani przez swoich towarzyszy lewicowców”), po drugie były jeszcze komunistyczne „doły”, które niekiedy chciały i potrafiły działać dla dobra kraju (tak jak np. ostatnia przewodnicząca Zarządu Głównego ZMS), że w końcu polscy komuniści mieli swoją wielką szansę stania się jedną z autentycznie przewodnich sił narodu (obok Kościoła i Solidarności), ale szansy tej niestety nie wykorzystali i „ostatecznie potwierdziło się, że komuniści nie są w stanie reprezentować ani bronić interesów społeczeństwa polskiego” (por. numer 35 „Naszej Polski” z 27 sierpnia 1997). Końcowy wniosek jest wprawdzie podobny do wniosków autora „Ludzi niezłomnych”, ale przecież generalny obraz komunizmu w Polsce oraz komunistów polskich jest zasadniczo różny – bo przecież nie przypominają już oni jakichś mitycznych potworów, które niszczą wszystkich i wszystko, co staje na ich drodze, i nie wiadomo skąd biorą na to tyle sił i energii. Przypominają raczej zwykłych ludzi, z ich chwilami wzlotów i upadków, z ich różnego rodzaju słabościami i słabościami itd.

6. Dopowiedzenia

Przedstawione tutaj mity polskie wymagają przynajmniej kilku dopowiedzeń. Przede wszystkim w kwestii tak mocno akcentowanej przez piszących „dla Polaków i o Polakach”, ale przecież również nieobojętnej dla zwykłych obywateli naszego kraju, zachowania we współczesnym świecie tożsamości narodowej. Trzeba powiedzieć wyraźnie, że u schyłku naszego tysiąclecia nie ma poważnych podstaw do tego, aby twierdzić, że narody nie mają przed sobą przyszłości lub też

– co na jedno wychodzi – że w dokonujące się przeobrażenia cywilizacyjne w gruncie rzeczy zmierzają do zacierania odrębności narodowych i kreowania nie tylko ponadnarodowej, ale i antynarodowej społeczności światowej. Rzecz nie tylko w tym, że w wielu regionach świat dopiero teraz mogło dojść do ujawnia głębokiej potrzeby bycia narodem i kultywowania narodowych wartości – chociaż i takie fakty mają dzisiaj miejsce (w odniesieniu do b. ZSRR można wręcz mówić o nowej „wiośnie narodów”), lecz również w tym, że także te kraje, które potrafiły wyjść zwycięsko z mających miejsce w ostatnich stuleciach różnego rodzaju historycznych zawirowań, bynajmniej nie są skłonne do poświęcenia swoich narodowych odrębności w imię jakiegoś ogólnoświatowego, czy chociażby ogólnoeuropejskiego ładu. Żeby się o tym przekonać nie potrzeba nawet uważnie wczytywać się w dokumenty takich ponadnarodowych organizacji jak Unia Europejska, lecz wystarczy posłuchać tego, o czym mówi się w środkach masowego przekazu krajów wchodzących w jej skład; a mówi w pierwszej kolejności o swoich narodowych sprawach, w drugiej o sprawach regionalnych, a dopiero w trzeciej o kwestiach dotyczących całej wspólnoty. Widoczne to jest może nie tyle w ogólnokrajowych stacjach telewizyjnych czy dziennikach, co w stacjach i dziennikach lokalnych, które cieszą się tam sporą popularnością.

Patrzenie przez pryzmat własnych spraw oczywiście nie ułatwia zgodnego współdziałania i osiągania wspólnych celów, oraz nie przyspiesza procesów integracji krajów zachodnich – nie ułatwia i nie przyspiesza, bo nawet najbogatsze z tych krajów nie są aż tak bogate, aby nie musiały dokładnie liczyć swoich pieniędzy, nawet najbardziej cywilizowane władze tych krajów nie są aż tak cywilizowane, aby dokładnie nie wyliczać uprawnień i zobowiązań swoich własnych oraz swoich partnerów, a także nawet najbardziej zaprzyjaźnieni politycy nie są aż tak zaprzyjaźnieni, aby sobie bezgranicznie ufać. Powiedzmy jednak wyraźnie: polityk zachodni, który by myślał i postępował inaczej zapewne szybko zakończyłby karierę; o ile w ogóle by otrzymał tzw. mandat zaufania społecznego.

Rzecz jasna, również w krajach zachodnich odzywiają się głosy narodowców, a niektórzy z nich potrafią nawet zebrać od kilku do kilkunastu procent poparcia społecznego. Jest to zrozumiałe, bo nawet w najbardziej kulturalnych społeczeństwach znajduje się spora liczba

osób, które w sytuacji wielu niewiadomych skłonne są raczej „przeszacować” niż „niedoszacować” interes własnego narodu, i oczywiście zawsze znajdują się tacy politycy, którzy będą starali się z tego wyciągnąć jakieś korzyści. Przykład Le Pena i jego Frontu Narodowego jest tego dobitnym potwierdzeniem. Jest on jednak również potwierdzeniem, że na ogół tego rodzaju polityków i tego rodzaju ugrupowań politycznych nie dopuszcza się do najwyższych godności w państwie. Wprawdzie nie w każdym kraju zachodnim udaje się to równie dobrze jak we Francji, niemniej dopóki co, w żadnym z nich narodowcy nie sprawują rządów i niewiele wskazuje na to, aby mogli je sprawować w bliższej lub dalszej przyszłości.

Kwestia zabiegów Polski o przyłączenie do Unii Europejskiej. Trwają w tej sprawie trudne rozmowy, przy czym nie ulega wątpliwości, że źródło tych trudności znajduje się nie tylko po naszej stronie. Rzecz oczywiście nie tyle w tym, że negocjatorzy nie potrafią zrozumieć wzajemnych intencji, a nawet nie w tym, że nie potrafią właściwie oszacować wzajemnych aktywów i pasywów, co w tym, że w prowadzonych przez nich rozmowach muszą się pojawić pytania o te minima, które muszą być spełnione, aby uzyskać członkostwo Unii. A minima te, to nie tylko gospodarna gospodarka, czy praworządne państwo (a standardy w tej mierze określa oczywiście strona przyjmująca, a nie starająca się o przyjęcie), lecz także społeczeństwo obywatelskie. Wiele już napisano obszernych i wnikliwych wyjaśnień co to określenie znaczy (por. np. Shils, Poznań 1996). Powiem zatem krótko, że oznacza ono – poza wszystkim innym – takie społeczeństwo, którego obywatele skłonni będą – w imię racji stanu – do określonych wyrzeczeń i poświęceń, przy czym Unia Europejska nie oczekuje, że polscy obywatele wyrzekną się swojej polskości – oczekuje natomiast, że wyrzekną się oni między innymi swoich narodowych fobii (choćby miały one za sobą wielowiekową tradycję) oraz poświęcą więcej czasu i starań udoskonaleniu swojej gospodarki i systemu prawnego, podniesieniu swoich kwalifikacji i wydajności pracy itd.; bo przecież Unia Europejska to nie towarzystwo charytatywne i najwyraźniej nie ma ona zamiaru czegoś dawać, nie oczekując niczego w zamian.

Mówię tutaj wprawdzie o rzeczach oczywistych, ale najwyraźniej nie są one oczywiste dla wszystkich tych, którzy mają wpływ na sposób myślenia już nie tylko obywateli naszego kraju, ale także sposób

myślenia obywateli innych krajów o naszym kraju. Niejednokrotnie spotkałem się z opinią, że ugrupowania narodowe w Polsce są w gruncie rzeczy stosunkowo nieliczne. Rzecz jednak nie w tym, że są to tłumy, a nawet nie w tym, że w szczególnych okolicznościach do porwania tłumu wystarczy kilku „zapaleńców” rzucających kilka chociażby najbardziej absurdalnych haseł (a jaka jest psychologia tłumu ogarniętego absurdem, można było się niejednokrotnie przekonać), lecz przede wszystkim w tym, że poza granicami naszego kraju mamy nie tylko życzliwych Polsce i Polakom, ale także szereg takich wpływowych osób i środowisk, które nie chcą lub nie potrafią wdawać się w jakieś liczbowe subtelności i wystarczy im pretekst do tego, aby mówić o naszym kraju jako ostoju narodowych fobii i różnego rodzaju „anty”. Powiedzmy sobie zatem wyraźnie i to, że w dzisiejszym cywilizowanym świecie szacunek innych narodów dla własnego narodu zdobyć jest bardzo trudno – niejednokrotnie trzeba w to włożyć wiele starań i nie można oczekiwać, że przyjdzie on po kilku chociażby najbardziej błyskotliwych sukcesach. Natomiast utracić go można lub poważnie nim zachwiać jest już jednak dużo łatwiej – czasami wystarczy do tego kilka bardziej nieodpowiedzialnych wystąpień publicznych, czy kilka bardziej nieodpowiedzialnych haseł wypisanych w eksponowanych miejscach.

I jeszcze jedna oczywista – chociaż niestety również nie dla wszystkich – prawda: świat nic nam nie jest winien, a myślenie w kategoriach „spłacania” nam jakiś długów (obojętnie, czy za „obalenie komunizmu”, czy też jeszcze za coś innego) jest po prostu przykładem myślenia życzeniowego, i to takiego, które ma niewielkie szansę na spełnienie. Warto byłoby, aby tak myślący przestudiowali prasę zachodnią z ostatnich kilku lat. Powiedzenie, że dzisiaj Polska nie ma w niej tak dobrych notowań jak w latach osiemdziesiątych, czy jeszcze na początku lat dziewięćdziesiątych, jest zwykłym eufeminizmem. Po pierwsze bowiem o naszym kraju rzadko kiedy pisze się obecnie na pierwszych stronach, a jeśli już to w związku z jakimiś aferami. Po drugie, nawet na tych drugich, trzecich czy czwartych stronach nasz kraj na ogół nie jawi się jako przykład godny naśladowania, czy chociażby tylko turystycznego zwiedzenia – bo czy można naśladować kogoś, kto ma ciągle różnorakie kłopoty i czy można kogoś zachęcić do odwiedzenia kraju, w którym działają różnorakie

mafie, na masową skalę kradnie się samochody, a w świadczeniach turystycznych tylko ceny są na poziomie światowym. Stwierdzenie, że za tego rodzaju antyreklamą ktoś i coś musi stać nie jest całkowicie pozbawione racji – bo w krajach zachodnich rządzi oczywiście prawo rynku i całkiem zwyczajnie walczy się o turystę. Jednak już stwierdzenie, że stoją za tym jakieś tajne, ponadnarodowe i antypolskie stowarzyszenia, czy też – mówiąc językiem narodowców – masońsko-żydowskie korporacje, należy już do sfery mitologii.

Grudzień 1996 – wrzesień 1997 rok

POSTSCRIPTUM

W naszym kraju nie jest oczywiście łatwo cokolwiek publicznie rażać. Trudność polega nie tylko na tym, żeby znaleźć taką mądrą radę, która by trafiła do przekonania wielu, ale także na tym, że niełatwo jest znaleźć takich, którzy chcieliby jej wysłuchać, a jeszcze trudniej takich, którzy nie tylko by jej wysłuchali, ale i spróbowaliby z niej zrobić jakiś sensowny użytek. Stąd też na zakończenie nie będę nawet próbował dawać jakichś mniej lub bardziej mądrych rad. Spróbuję natomiast sporządzić listę tego, czego bym sam sobie życzył; a sam sobie mogę przecież życzyć wielu różnych rzeczy i mam prawo mieć nadzieję, że nikogo tym nie obrażę. Rzecz jasna, życzeń miałbym wiele. Tutaj jednak ograniczę się tylko do tych, których ziszczenie się pozwoliłoby mi bardziej optymistycznie patrzeć w przyszłość moją oraz mojego kraju. Dla zachowania pewnego porządku dzielę je na życzenia w stosunku do rodaków w kraju oraz rodaków za granicą.

Tak więc w stosunku do rodaków w kraju:

a) życzyłbym sobie, aby może nie aż tak często używali określenia: „my naród polski”, ale w sytuacji, gdy już użyte być może, a nawet użyte być powinno nie oznaczało ono ani jakiegś pojedynczej osoby (choćaby miała ogromne zasługi dla kraju i świata), ani też jakiegś grupki osób tworzących partijkę lub partię polityczną (choćaby miała ona najszlachetniejsze intencje oraz najbardziej żarliwą wiarę), lecz całkiem po prostu zdecydowaną większość społeczeństwa polskiego (choćaby

owa większość nie we wszystkim by się zgadzała i nie we wszystkich sprawach chciałaby wspólnie działać);

b) życzyłbym też sobie, aby może nie tak często odwoływali się do prawa, ale w sytuacji, gdy już odwołać się mogą, a nawet odwołać się powinni oznaczało ono nie prawo jakiejś pojedynczej osoby, czy grupy osób (choćaby miałyby za sobą różnorakie „racje” historyczne, psychologiczne, klasowe, rasowe itd.), lecz całkiem po prostu prawo, które obowiązuje wszystkich obywateli, bez względu na to jakie mają osobiste doświadczenia i życiorysy, pochodzenie i wiarę, stosunek do dalszej i bliższej przeszłości, światopogląd i system wartości itd.;

c) życzyłbym sobie również, aby może nie tak często mówili o obowiązkach, ale w sytuacji, gdy już o nich mówić wypada lub mówić się powinno, nie oznaczało to ani nakłaniania do przestrzegania jakichś elementarnych praw (takich np. jak prawa człowieka, czy prawa mniejszości narodowych), ani też nakłaniania do wykonywania jakichś podstawowych obowiązków obywatelskich (takich np. jak udział w wyborach), lecz takie działania, które łączą różne siły społeczne naszego kraju we wspólnej sprawie, a sprawa ta nie musi za każdym razem nazywać się „Polską”, „Europą”, czy „Światem”, lecz może mieć wymiar dużo mniejszy i dotyczyć takich prozaicznych spraw, jak np. bezpieczeństwo w miejscu zamieszkania, czy na drodze;

d) życzyłbym też sobie, aby może nie tak często mówili o pracy, a tym bardziej o jej braku, ale w sytuacji, gdy już pracować mogą i pracować powinni (choćaby nie zawsze ta praca przynosiłaby im i należytą satysfakcję i należyte wynagrodzenie) po prostu pracowali i nie oglądali się na to, że w innych krajach pracuje się inaczej – być może nawet lepiej i zarabia się większe pieniądze (choćaj niejednen z moich rodaków zdążył już doświadczyć owego „inaczej”, i owych „lekkich” pieniędzy, a mimo to lub właśnie dlatego powrócił do kraju);

e) życzyłbym także sobie, aby może nie tak często mówili o politykach i polityce, ale w sytuacji, gdy już o nich mówić można, a nawet mówić się powinno, nie było to spowodowane jakimiś szokującymi społeczeństwo faktami (zdradą stanu, arogancją, brakiem elementarnych kompetencji itp.), lecz autentycznymi sukcesami odniesionymi w kraju lub za granicą (i sprawą drugorzędną mogłoby być czy owa odnosząca sukcesy polityka oraz realizujący ją politycy są z prawicy, z lewicy, czy też z centrum);

f) życzyłbym sobie również, aby może nie tak często mówili o różnorakich podziałach w Polsce, ale w sytuacji, gdy już o nich mówić można, a nawet mówić trzeba nie oznaczało to takich podziałów, w których strony ani nie chcą, ani nie potrafią ze sobą rozmawiać, lecz takie, w których potrafią one zasiąść do wspólnego stołu i prowadzić ze sobą poważny dialog – niekoniecznie stół ten musi być „okrągły” i nie każdy z tych dialogów musi się zakończyć dojściem do jakiegoś globalnego porozumienia społecznego; niejednokrotnie ważne jest już samo to, że strony chcą ze sobą rozmawiać i wysłuchiwać swoich racji;

g) życzyłbym też sobie, aby może nie tak często mówili o cudzoziemcach w Polsce, ale w sytuacji, gdy już o nich mówić można i mówić trzeba nie byli to szukający łatwych i dużych zarobków sąsiedzi zza wschodniej lub zachodniej granicy, lecz całkiem zwyczajni biznesmeni, którzy swoje uczciwie zarobione pieniądze skłonni są zainwestować w uczciwe interesy w Polsce, dając przy tym okazję zarobić moim rodakom.

A gdyby już absolutnie żadnego z tych życzeń nie dałoby się łatwo i szybko zrealizować, to życzyłbym sobie przynajmniej tyle, aby moi rodacy byli bardziej uprzejmi wobec siebie – bo przecież okazanie uprzejmości nie tak znowuż wiele kosztuje, a bez wątpienia ułatwia życie sobie i innym; no i oczywiście upodobnia nas nieco do cywilizacji zachodnich – bo tam jest rzeczą normalną, że np. wsiadający do windy zupełnie nieznani sobie ludzie wymieniają standardowe pozdrowienia, urzędnik i petent chcą i potrafią być dla siebie uprzejmi, a nawet autentyczny VIP (Bardzo Ważna Osobistość) potrafi całkiem zwyczajnie porozmawiać ze zwykłym człowiekiem.

W stosunku do moich rodaków za granicą:

a) życzyłbym sobie, aby nie musieli aż tyle mówić o swoich niesłyszanych sukcesach, lecz żeby je faktycznie odnosili i żeby to nie były sukcesy mierzoną ilością ciężko zarobionych i przywiezionych do kraju złotych, lecz takimi miarami, jakimi się je mierzy na zachodzie, a mierzy je się tam całkiem prosto, tj. prawdziwą karierę robi ten, kto jest nie tylko wybitnie uzdolniony i niesłuchanie pracowity, ale jeszcze do tego potrafi się dobrze sprzedać, i oczywiście nie zadowala się pierwszym lepszym sukcesem, lecz nieustannie pnie się ku samym szczytom swojej profesji; a o ilu moich rodakach za granicą można powiedzieć, że albo już się znaleźli na owym szczycie, albo też już są całkiem blisko niego;

b) życzyłbym sobie również, aby moi rodacy za granicą nie wyróżniali się tak elementarnym brakiem, jak brak znajomości języka kraju, w którym przyszło im żyć i pracować lub też opanowali go zaledwie w takim stopniu, że mogą co najwyżej wykonywać jakieś proste prace fizyczne; dalej, aby nie wykazywali braku elementarnej wiedzy na temat praw i obyczajów owego kraju, co oczywiście sprawia, że albo popadają w kolizję z owymi prawami, albo też zachowują się w taki sposób, że budzi to rozbawienie lub zgorszenie autochtonów; jeszcze dalej, aby nie wykazywali tak daleko idącej ignorancji w obsłudze ułatwiających codzienne życie urządzeń technicznych, że potrafią zepsuć rzeczy zdawałoby się nie do zepsucia, albo też – w lęku przed ośmieszeniem się – w ogóle z nich nie korzystają;

c) życzyłbym sobie też, aby ani nie zamykali się oni we własnych gettach (co oczywiście przy owych elementarnych brakach jest w jakiś sposób wytłumaczalne), ani też nie popadali w drugą skrajność i nie starali się być „prawdziwsiymi” autochtonami niż sami autochtoni; czasami jest to śmieszne, ale częściej uciążliwe zarówno dla nich samych, jak i dla ich bliższego i dalszego otoczenia – bo z jednej strony chętnie by porozmawiali z jakimś rodakiem z kraju, ale z drugiej strony musieliby ujawnić to, co im „gra” w duszy, a niejednokrotnie miałem okazję się przekonać, że „gra” im głęboka tęsknota za krajem i przekonanie, że mimo wielu starań nigdy tak naprawdę nie będą autochtonami, a przynajmniej nie zostaną uznani za takich przez tych, którzy tak po prostu urodzili się Niemcami lub Francuzami.

Jeśli jednak już te życzenia nie mogą się spełnić szybko, to życzyłbym sobie przynajmniej tyle, abym nie musiał rozpoznawać swoich rodaków za granicą po chwiejnym kroku i możliwie jak najszybciej wyszło tam z użycia obiegowe określenie: „pijany jak Polak”; bo oczywiście sztuką jest nie pić w ogóle, jeszcze większą sztuką jest tak pić, aby się nie upić, ale przecież niewiele potrzeba do tego, aby tak pić, żeby później skutków tego nie demonstrować w miejscach publicznych.

Wrzesień 1997

Bibliografia

- Barski J., Lipkowski K., Unia Europejska jest zgubą dla Polski, Warszawa 1996.
Buszko J., Historia Polski 1864-1948, Warszawa 1978.
Czapski J., Na nieludzkiej ziemi, Warszawa 1990.
Giertych J., Polska i Niemcy, Wrocław 1996.
Fahey D., Władcy Rosji, Poznań 1996.
Fuks M., Hoffman Z., Horn M., Tomaszewski J., Żydzi polscy. Dzieje i kultura, Warszawa 1982.
Hass L., Masoneria polska XX wieku, Warszawa 1996.
Heller M., Niekriticz A., Utopia i władzy, t. I i II, Wrocław 1989.
Kołakowski L., Główne nurty marksizmu, t. I i II, Londyn 1988.
Kraushar A., Historia Żydów w Polsce, Warszawa 1965.
Kumor B., Historia Kościoła, Część 6, Lublin 1985.
Łuczak Cz., Zagłada, Warszawa 1989.
Majka J., Jaki jest katolicyzm polski, w: Socjologia religii. Wybór tekstów, Kraków 1984.
Marianiński J., Industrializacja a postawy religijne, w: jak wyżej.
Pietraszko J., Wiara – punkt wyjścia w realizacji Synodu, w: Znak, nr 225 z 1973 r.
Pudło K., Zarys życia zbiorowego ludności żydowskiej na Dolnym Śląsku (1950-1989), w: Sprawy narodowościowe, t. III z 1994 r., zeszyt 1.
Shils E., Naród, narodowość i nacjonalizm a społeczeństwo obywatelskie, w: Sprawy narodowościowe, t. V z 1996 r., zeszyt 1.
Tomaszewski J., (red.), Najnowsze dzieje Żydów w Polsce, Warszawa 1993.



Z.384403

Tego samego autora między innymi:

Kartezjusz a współczesność

Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1980

Nowożytna kultura umysłowa Francji

Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1983

O Bogu, Rozumie, Naturze i Wielkim Eklektyzmie

Szkice z filozofii francuskiej

Wydawnictwo Glob, Szczecin 1986

Intelektualizm i naturalizm w filozofii francuskiej

Wybrane postacie

Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1987

Konwencjonalizm w nowożytnej filozofii francuskiej

Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1989

Główne nurty w nowożytnej filozofii francuskiej

Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1991

Antynomie Pascala

Kantor Wydawniczy SAWW, Poznań 1993

Excellentia Universitas

Szkice o Uniwersytecie

Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1995