



Avineri | Gray | Krastew | Lash | Manent
Sloterdijk | Staniszkiis | Vattimo

Solidarność i kryzys zaufania

redakcja Jacek Kottan



teoria społeczna

Solidarność i kryzys zaufania

Seria idea solidarności

Rada naukowo-programowa:

Edwin Bendyk, Collegium Civitas, Warszawa

Barbara Fatyga, Uniwersytet Warszawski

Basil Kerski, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk

Leszek Koczanowicz, Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej, Wrocław

Marcin Król, Uniwersytet Warszawski

Sławomir Magala, Uniwersytet Erazma, Rotterdam

Elżbieta Matynia, New School for Social Research, Nowy Jork

David Ost, Hobart and William Smith Colleges, Genewa, Nowy Jork

Jadwiga Staniszkis, Polska Akademia Nauk, Warszawa

Tomasz Szkudlarek, Uniwersytet Gdański

Redakcja naukowa serii:

Jacek Kołtan, Europejskie Centrum Solidarności, Gdańsk

Shlomo Avineri, John Gray, Iwan Krastew,
Scott Lash, Pierre Manent, Peter Sloterdijk,
Jadwiga Staniszkis, Gianni Vattimo

Pod redakcją Jacka Kottana

SOLIDARNOŚĆ I KRYZYS ZAUFANIA

Współpraca naukowa Marcin Król

Tłumaczenie z języka angielskiego Marcin Moskalewicz

Tłumaczenie z języka niemieckiego Jacek Kottan

Europejskie Centrum Solidarności

Gdańsk 2014

Spis treści

- 7 | Kilka uwag wstępnych
MARCIN KRÓL
- 13 | Demokracja bez solidarności?
SHLOMO AVINERI
- 25 | Pewność, wiara, zaufanie bądź ich brak we współczesnej Europie
PIERRE MANENT
- 37 | Solidarność, uniwersalizm i dialog pomiędzy religiami
GIANNI VATTIMO
- 51 | Kryzys: solidarność, elity, pamięć, Europa
IWAN KRASZTEW
- 65 | Konflikty XXI wieku: w ślad za świetlistą przyszłością
JOHN GRAY
- 83 | Domestykacja człowieka i ekspansja solidarności
PETER SLOTERDIJK
- 99 | Epistemologie porządku: geneza, zderzenia i rozpad
JADWIGA STANISZKIS
- 125 | Moralność i solidarność. Chińska gospodarka relacyjna
SCOTT LASH
- 139 | Postowie: Jaka solidarność przyszłości?
JACEK KOŁTAN
- 151 | Bibliografia
- 155 | Noty o autorach
- 161 | Indeks osób

Marcin Król

KILKA UWAG WSTĘPNYCH

Solidarność okazuje się pojęciem kluczowym dla zrozumienia rzeczywistości politycznej, moralnej i ludzkiej, dla zrozumienia współczesnego świata. Zanim – nie zamierzając ani podsumowywać, ani konkludować rozważań wielu obecnych w tym tomie znakomitych myślicieli – sformułuję kilka uwag, jakie bezpośrednio lub pośrednio wynikają z tych rozważań, warto dostrzec, od kiedy w czasach nowożytnych, a dokładniej po rewolucji francuskiej, pojawia się radykalny deficyt solidarności społecznej (czy też braterstwa, jak chce jeden z autorów). Warto też odnotować, jak kształtuje się nie tyle myśl o solidarności, ile jej praktyka.

Pierwsza i paradoksalna idea wiąże rozpad solidarności społecznej z dynamicznym rozwojem liberalizmu, który niewątpliwie wiele zawdzięczał rewolucji francuskiej, tak w pozytywnym, jak i w negatywnym sensie. Uniwersalizm idei rewolucyjnych oraz podstawowe hasło rewolucjonistów, czyli „wolność”, ułatwiły praktyczne przemiany zarówno przepisów prawnych, jak i mentalności. Natomiast okropieństwa czasów Wielkiego Terroru skłoniły myślicieli takich jak Benjamin Constant do zasadniczej obrony wolności prywatnej przed wszelką ingerencją polityczną. Tak rozpoczęła się długa historia konfliktu między wspólnotową ideą demokracji a liberalnym indywidualizmem. Po drugie, skoro ludzie w XIX wieku sukcesywnie stawali się równi wobec prawa, coraz wyraźniej uwidaczniał się również fakt ich nierówności materialnej, i to nierówności nieraz dramatycznej i niczym

nieograniczonej. Stopniowo socjaldemokracja doprowadziła do zmniejszenia tych nierówności i ich ucywilizowania, ale nigdy już nie mogły wrócić czasy, kiedy ludzie czuli się usatysfakcjonowani formami i poziomem życia wspólnot, w których się urodzili i które wydawały się im naturalne. Po trzecie wreszcie, same te wspólnoty uległy przymusowemu rozpadowi na skutek przemian społecznych, przede wszystkim urbanizacji – spowodowała ona rozpad wiejskich i małomiasteczkowych wspólnot, które teraz próbują odbudować urbaniści inspirowani filozofią komunitarianów.

Co z tego wynikło? Przede wszystkim pojawił się – nieobecny jeszcze kilka dekad temu – problem granic uniwersalizmu, czy jego nowoczesnej wersji, a mianowicie globalizacji. Jak ma się solidarność do uniwersalizmu idei liberalnej? Coraz wyraźniej widzimy, że z kwestią tą wiążą się nie tylko praktyczne trudności, ale również wahania teoretyków myśli politycznej. Czy bowiem uniwersalizm, w tym także uniwersalna idea praw człowieka, sprzyja różnorodności ewentualnych ludzkich wspólnot, czy raczej niszczy tę różnorodność, niezbędną przecież dla istnienia solidarności? Wprawdzie istnieją wciąż hurraoptymiści, którzy wierzą, że powstanie kiedyś solidarna więź spajająca wszystkich ludzi, ale roztropne spojrzenie na rzeczywistość wyklucza taką ewentualność w jakiegokolwiek rozsądnej perspektywie. Co więcej, uniwersalizm przejawia tendencje do traktowania jednostki jako z natury zawsze takiej samej, a zatem do lekceważenia lokalnych obyczajów, tradycji oraz więzi. Jeżeli jednak uznamy, że uniwersalizm, jako idea towarzysząca człowiekowi co najmniej od czasów narodzin chrześcijaństwa, jest nie do przyjęcia, wówczas pozabawimy się narzędzi filozoficznych wypracowywanych przez ludzkość od setek lat. To tylko pierwszy z dylematów towarzyszących zanikowi realnej solidarności społecznej.

Drugi dylemat to problem zaufania. Nie należy idealizować przeszłości, ale bez wątplenia zaufanie stało się elementem deficytowym w stosunkach między ludźmi, także między ludźmi

występującymi jako obywatele, a władzą, a zwłaszcza władzą demokratyczną. Wielu filozofów nowożytnych – najwybitniejszym spośród nich był Thomas Hobbes – miało nawet zasadnicze wątpliwości, czy zaufanie w ogóle jest cechą, którą możemy w społeczeństwie dostrzec, toteż nie przypadkiem filozofia polityczna Hobbesa stanowi przedmiot intensywnego zainteresowania niemal wszystkich wybitnych myślicieli współczesnych. Hobbes stawiał sprawę jasno i twardo: gdyby nie reguły (także prawne) narzucone przez suwerena, na co ludzie wyrazili zgodę, toczyłaby się między nimi niekończąca się wojna, ponieważ w stanie natury człowiek jest człowiekowi wilkiem.

Wszelako zarówno powody czysto praktyczne, jak i pryncypialne racje polityczne skłoniły nas do tego, że uznaliśmy zaufanie za podstawę sensownego życia w demokracji. Można powiedzieć wprost, że bez zaufania demokracja nie istnieje i istnieć nie może. Na zaufaniu przecież opiera się podstawowa dla tego systemu idea reprezentacji, na nim także zasadzają się wszystkie właściwe demokracji wolnorynkowej zachowania jej uczestników. Istnieje oczywiście prawo, ale demokracja nie może nigdy sprowadzać się do rządów prawa. Zwolennicy prawnego regulowania możliwie wielu politycznych i społecznych zachowań ludzkich mają czasem rację, jednak częściej jej nie mają, ponieważ zastępują to, co zwykliśmy określać mianem przyzwoitości lub odpowiedzialności, regulacjami prawnymi, a zatem nas odczłowieczają.

Zaufanie stanowi także podstawę solidarności, zarówno w takim sensie, że bez elementarnej solidarności demokracja nie może dobrze funkcjonować, jak i w takim, że solidarność to forma wzajemności w ludzkich stosunkach oparta nie na interesie, lecz na poczuciu wspólnoty. Gdybyśmy bowiem ograniczyli solidarność do wspólnoty interesów, sama idea solidarności stałaby się zbędna. Solidarność to wspólnota zaufania. W ujęciu radykalnym, które zapewne nigdy nie było praktyczne, solidarność zapewnia nam, że nawet w największych opałach nie będziemy zostawieni sami

sobie. W bardziej umiarkowanym i praktycznym sensie solidarność to tylko (i aż) przekonanie, że wspólnota zobowiązuje i że przynależność do wspólnoty, dobrowolna lub przyrodzona (tu komunitarianie wprowadzili wiele rozróżnień), polega przede wszystkim na akcie członkostwa, czyli na wzajemnym zobowiązaniu. Nie chodzi tu tylko o lojalność, gdyż ona występuje zawsze w odniesieniu do kogoś, zaufanie zaś to coś więcej, oznacza bowiem lojalność wobec wszystkich członków wspólnoty.

Deficyt zaufania pojawił się jednocześnie ze słabnięciem wspólnot, ma więc niewątpliwie związek z negatywnymi konsekwencjami uniwersalizmu. Jednak deficyt zaufania, czy to przypisywany rozbuchanemu indywidualizmowi, czy nadmiarowi regulacji prawnych, czy też nieuchronnemu w nowoczesności rozpadowi tradycyjnych wspólnot, jest do pewnego stopnia nieunikniony. Musimy zatem zadać pytanie, na które na razie nie ma dobrej odpowiedzi: czy bez zaufania demokracja może przetrwać w obecnej formie? Filozofia polityczna skłania nas do odpowiedzi negatywnej, jednak rzeczywistość prowadzi czasem do rozwiązań, o jakich filozofom się nie śniło.

Tu pojawia się trzeci problem, a mianowicie: z jakimi wspólnotami możemy dzisiaj mieć do czynienia, w ramach jakich wspólnot solidarność społeczną da się ocalić, a w ramach jakich idea solidarności została pogrzebana raz na zawsze?

Co najmniej od XIX wieku podstawową wspólnotą, z jaką mamy do czynienia, jest wciąż naród. I pomimo nadziei radykalnych zwolenników uczynienia ze wspólnej Europy całości przypominającej naród udało się w tym względzie osiągnąć bardzo niewiele, a nawet – co widać ostatnio w okresie kryzysu – dominują tendencje przeciwne. Naród, mimo wszystkich związanych z tym pojęciem zagrożeń, znanych nam doskonale z niedalekiej przeszłości, jest – przynajmniej w świecie zachodnim – podstawowym typem wspólnoty, w której najczęściej występuje, a w każdym razie występować powinna, solidarność społeczna.

Naród wciąż, pomimo rozmaitych zagrożeń i ideologii agresywnego nacjonalizmu, stanowi terytorium duchowe, w którego ramach ludzie odczuwają pewne obiektywne formy wspólnoty. Można mieć istotne wątpliwości, jak bardzo pojęcie narodu integralnego skarłało w stosunku do poglądów wielkich ideologów kulturowego pojęcia narodu z XIX wieku, ale mimo wszystko nie istnieje inna tak duża i rzeczywista wspólnota, która mogłaby stać się podmiotem solidarności. Z tego zaś wynikają poważne nieporozumienia między nurtem liberalnym, który rozumie faktyczność istnienia narodów, a tymi nurtami – silnymi przecież w myśli liberalnej – które jak diabeł święconej wody (nie bez pewnej racji) obawiają się idei narodowej. Stosunek do pojęcia i rzeczywistości narodu stał się obecnie jednym z podstawowych problemów, chociaż niezbyt chętnie omawianych w myśli politycznej. Sprowadzanie idei narodowej do wspólnych igrzysk, a w konsekwencji do jej karykatury, ma swoje uzasadnienie, jeżeli przyjrzymy się powszechnemu osłabieniu czy niemal zanikowi uczuć patriotycznych. Jednak to nie stan uczuć jednostek, lecz właśnie fakt istnienia narodów sprawia, że solidarność narodowa jest wciąż, potencjalnie czy rzeczywiście, najsilniejszą formą solidarności. Z tym musimy żyć i z tym powinniśmy sobie jak najlepiej radzić, zamiast odwracać się od tego problemu lub starać się go pominąć, uciekając w pełne zażenowania milczenie.

Oczywiście obok narodu istnieje poziom solidarności lokalnej, do której rozwijania tak bardzo zachęca wszystkie kraje członkowskie Unia Europejska. Mając świadomość znaczenia solidarności czy też, jak wolą urzędnicy unijni: „spójności” lokalnej – musimy wszakże zdawać sobie sprawę z tego, że tak ostatnio popularna idea małych ojczyzn służy zbożnemu dziełu tworzenia wspólnot wymyślonych często od nowa, na fundamencie rzekomo niegdyś istniejących. Nie ma w tym nic złego, ale też nie należy w takim przedsięwzięciu pokładać nadmiernej nadziei.

Podsumowując, powtórzmy: bez solidarności społecznej i politycznej demokracja, jaką znamy od wieku XVIII, jest niemożliwa. Nie ma jednak pewności, czy solidarność polityczną i społeczną można przywrócić bez zaufania i bez realnych wspólnot, które byłyby jej nosicielami. Sytuacja wydaje się niewesoła, ale ponieważ nie bardzo wiadomo, w jaki sposób można by zasadniczo zmienić ten stan rzeczy, trzeba w jego ramach starać się chociażby o korekty. Żeby to zrobić, powinniśmy wiedzieć, z czym mamy do czynienia. Temu poświęcony jest niniejszy tomik.

Shlomo Avineri

DEMOKRACJA BEZ SOLIDARNOŚCI?

Jeśli jest prawdą, że rewolucja francuska była próbą urzeczywistnienia i zinstytucjonalizowania rozmaitych wątków Oświecenia, wówczas slogan „*Liberté, Egalité, Fraternité*” zdaje się z powodzeniem, a jednocześnie z rozmachem, streszczać zasady polityczne leżące u podstaw tego nurtu. Mimo to tradycje liberalna i demokratyczna, postrzegające Oświecenie jako matrycę oraz źródło legitymizujące ich pochodzenie, przykładały różną wagę do każdego z filarów tego sloganu.

Dotyczy to zarówno myślicieli politycznych, jak i dokumentów oraz praktyk związanych z nowoczesnym liberalizmem. Rozmaite aspekty wolności i równości jawią się powszechnie jako podstawowe normy definiujące porządek liberalny i demokratyczny. Czasem towarzyszą im zapewnienia, że uzupełniają się one wzajemnie pod względem teoretycznym i praktycznym. Niekiedy, w sposób mniej uproszczony, towarzyszy im świadomość, iż być może istnieje pomiędzy nimi napięcie, którym należałoby się zająć poprzez utrzymywanie ich w równowadze oraz poszukiwanie rozwiązań instytucjonalnych mających przewyciężyć i ograniczyć zastój, który mógłby się pojawić, gdybyśmy pozwolili im funkcjonować w sposób niekontrolowany. Z dostrzeżeniem tego napięcia i próbami poszukiwania odnoszących się do niego instytucjonalnych ograniczeń związana jest znaczna część dorobku Alexisa

de Tocqueville'a w dziedzinie teorii polityki. Bez świadomości istnienia tego napięcia nieokiełznana hegemonia jednej z dwóch zasad – szczególnie jednak zasady równości – może prowadzić do nowej formy tyranii, kojarzącej się z rządami radykalnych jakobinów i panowaniem terroru. W nieco odmienny sposób zwraca uwagę na możliwość tego samego niebezpieczeństwa John Stuart Mill w pracy *O wolności*. Przenikliwa świadomość potencjalnej tyranii większości wynika właśnie z uznania nieodłącznego napięcia występującego pomiędzy tymi dwiema ideami. Podczas gdy demokrację i liberalizm uznaje się zazwyczaj za ulepione z tej samej gliny, napięcie między podejściem większościowym a potrzebą ochrony praw jednostki jest źródłem zróżnicowania elementów, z których powstała budowla nowoczesnej liberalnej demokracji.

Na tle bogatej literatury poświęconej interpretacjom tradycji wolności i równości wydaje się, że pojęcie *Fraternité* nie cieszyło się nigdy podobnym zainteresowaniem. Częściowo może się to wiązać z mglistą, niewyraźną czy wręcz kiczowatą i quasi-romantyczną atmosferą wokół tego pojęcia, mającego swe korzenie w koncepcji rodziny, instytucji zaniedbywanej w klasycznej filozofii politycznej (może z wyjątkiem Arystotelesa i późnego Hegla). Częściowo zaś może to wynikać z faktu, że podczas gdy wolność i równość mają wyraźnie określony podmiot (osobę), tak zdefiniowanego podmiotu brak w wypadku braterstwa. I wreszcie, oczywiście wydaje się, że skoro liberalną demokrację utożsamiano z tworzącym ją i broniącym jej (konstytucji, praw itd.) ustawodawstwem, bez trudu będzie można znaleźć prawne określenia i gwarancje zarówno dla wolności, jak i dla równości; z kolei braterstwo o wiele trudniej dopasować do prokrustowego łoża instrumentów prawnych. Nie wpasowuje się ono łatwo w nowoczesny porządek polityczny, gdyż ten w znacznym stopniu opiera się na tradycjach prawa rzymskiego z jego ścisłymi i przejrzystymi definicjami i rozróżnieniami.

Należy do tego dodać, że nowoczesna demokracja liberalna zawdzięcza swe metafizyczne fundamenty tradycji kantowskiej, na podstawie której trudno jest przewyciężyć ontologiczny indywidualizm. Najlepiej fakt ten oddaje to, że nawet Kantowski, skierowany ku innym imperatywom kategorycznym, którego celem jest stworzenie podwalin dla etyki społecznej, pozostaje całkowicie umocowany w jednostce. W ostatecznym rozrachunku oznacza to, że tylko jednostka ma pozycję ontologiczną, podczas gdy cała reszta przejawia charakter głównie instrumentalny. W pewien sposób ten ontologiczny indywidualizm stanowi świecką wersję teologii i etyki protestanckiej, która skupia się wyłącznie na indywidualnej duszy, jej wnętrzu i subiektywności oraz na jej wrodzonej zdolności niezapośredniczonego obcowania i komunikowania się z Bogiem.

Echa tej etyki protestanckiej i ontologicznego indywidualizmu można łatwo znaleźć w *Teorii sprawiedliwości* Johna Rawlsa, stanowiącej być może najbardziej elokwentny i wyrafinowany neokantowski wyraz nowoczesnej demokracji liberalnej. Wpływa to na jej niezwykłą przejrzystość i autorytet, ale wskazuje także na ograniczenia. Margaret Thatcher, wypowiadając słynne zdanie: „Coś takiego jak społeczeństwo nie istnieje”, nie była zapewne świadoma owego wymiaru filozoficznego, lecz doskonale wpiisywała się w tę tradycję, nawet jeśli Rawls byłby prawdopodobnie słusznie zszokowany, widząc się w jej towarzystwie. Mimo wszystkich różnic politycznych pod względem filozoficznym należeli oni do tej samej rodziny.

Ponieważ zarówno tradycyjna myśl liberalna, jak i stanowiąca jej wyraz historia konstytucyjna zaniedbały tkwiący w tradycji Oświecenia element braterstwa, motyw ten został przejęty przez myśl socjalistyczną. Na płaszczyźnie teoretycznej socjalistyczna krytyka nowoczesnego państwa liberalnego – na przykład w postaci pojawiającej się we wczesnych pismach filozoficznych Karola Marksa – docenia osiągnięcia francuskiej

tradycji rewolucyjnej. Utrzymuje jednak przy tym, że jej „czysto formalny” charakter pomija element braterstwa, który – z kolei – myśl socjalistyczna starała się wprowadzić do dyskursu politycznego za pomocą idei świadomości klasowej, umocowanej w powszechnej solidarności robotniczej. Choć można odnosić się sceptycznie do tego, czy nowoczesna klasa robotnicza jest rzeczywiście zdolna odegrać historyczną rolę nośnika takiej solidarności (pomijając słuszną krytykę radzieckiego ucisku, praktykowanego ponoć w imię solidarności, rzeczywistej czy wyimaginowanej), trzeba przyznać, że to właśnie ruch socjalistyczny, zwłaszcza w aspekcie związków zawodowych, zwrócił uwagę na deficyt braterstwa w nowoczesnym dyskursie politycznym. Z tego samego powodu powstanie Solidarności, której sama nazwa odzwierciedlała ideały komunizmu w stylu radzieckim, sprawiło, że idea solidarności, czyli braterstwa, stała się głównym hasłem ruchu. Idea solidarności miała stać się znakiem firmowym każdego ruchu socjalistycznego, co zakończyło się kompletnym fiaskiem pod rządami Stalina i jego następców. W Polsce, a także poza jej granicami, za sprawą Solidarności została ona powszechnie przyjęta i odegrała tak ważną rolę w obaleniu komunizmu moskiewskiego.

W poprzednich epokach pod wpływem bogatych tradycji niemieckiej socjaldemokracji podejmowano próby takie jak Republika Weimarska, zmierzające do wpisania elementów braterstwa – to znaczy odpowiedzialności społecznej – w ramy konstytucyjne. Napotkane wówczas wyzwania należy wyjaśniać nie tylko w kategoriach uwarunkowań historycznych ówczesnych Niemiec – z ich zasadniczo antyrepublikańskimi elitami biurokratycznymi, wojskowymi, arystokratycznymi i akademickimi – lecz także przez nieodłączne problemy związane z przełożeniem zasad solidarności i odpowiedzialności społecznej na rozwiązania konstytucyjne i ustawowe, szczególnie gdy wśród większości populacji brak politycznej woli ich wdrożenia.

Wracając jednak do olbrzymich osiągnięć Solidarności w Polsce, warto podjąć próbę zrozumienia przyczyn wywołanego przez nią bezprecedensowego rezonansu społecznego. Można go, rzecz jasna, w jakimś stopniu przypisać stagnacji ery Breżniewa i równoczesnej bezbarwności kierownictwa komunistycznego w Polsce. Bez wątplenia wiązał się on również z ziarnami zasianymi w roku 1956 i 1968. Jednak, być może, najbardziej niezwykłym aspektem tego ruchu było to, że na najgłębszym poziomie nie postrzegał on siebie wyłącznie jako żądania praw dla robotników. Przesłanie ruchu dla polskiego społeczeństwa, przekraczające przynależności klasowe czy zawodowe, nie było ostatecznie osadzone w teorii praw człowieka czy jednostki ani nawet w intelektualnej czy moralnej opozycji wobec komunizmu, czy to w teorii, czy w praktyce. Sięgało ono znacznie głębiej: opierało się na solidarności Polaków w obliczu obcej okupacji. Fakt, że była to okupacja nie tylko komunistyczna, lecz również rosyjska, nadawał sprawie głęboki wymiar historyczny, dzięki któremu moralne aspekty tego, co działo się w Stoczni Gdańskiej, stały się kwestią narodowej solidarności i po prostu polskiego patriotyzmu. Co więcej, fakt, że Kościół służył jako organizacyjne i ideowe zaplecze dla tego ruchu, nawiązywał bez wątplenia nie tylko do historycznych związków Kościoła katolickiego z polskim nacjonalizmem, lecz mógł także łączyć się z wyobrażeniem katolickiej Polski po raz kolejny ciemnionej przez prawosławną Rosję. Tego rodzaju uczucia i skojarzenia dotyczyły nie tylko ludzi pobożnych i praktykujących, z łatwością podzielały je również osoby niepraktykujące, a nawet niezwiązane z katolicyzmem, żywo zainteresowane jednak tradycjami, legendami, opowieściami i mitami wielowiekowej historii Polski.

Prowadzi nas to do pytania o nacjonalizm i świadomość narodową. Wydaje się całkiem naturalne, że w następstwie ogromnych zbrodni popełnionych w XX wieku w imię narodu i nacjonalizmu pokutuje dziś powszechnie zrozumiała niechęć

do bycia kojarzonym z jakimkolwiek z jego przejawów. Jednak ujmując rzecz historycznie i teoretycznie, nie powinniśmy zapominać, iż na europejskiej scenie historycznej nacjonalizm pojawił się pierwotnie jako siła emancypacyjna, jako potomek Oświecenia i rewolucji francuskiej. Powstał jako jeden z najsilniejszych przejawów poszukiwania wolności, władzy ludu, prawa do samostanowienia i walki przeciwko tyranii i uciskowi; szczególnie przeciwko takim autorytarnym reżimom, jak carat, imperium Habsburgów i imperium osmańskie, okres restauracji po 1815 roku i reakcjonizmu epoki Metternicha, w wypadku Włoch natomiast – średniowiecznej hegemonii papieżstwa. Rok 1848, a więc *Völkerfrühling* – Wiosna Ludów – postrzegano jako powstanie ciemiężonych i poniewieranych narodów, zmierzających do emancypacji, samostanowienia, wolności i suwerenności. Był to nacjonalizm Giuseppe Mazziniego, nacjonalizm „młodych Włoch” i „młodych Niemiec”. Był to nacjonalizm, który z przywrócenia niepodległości narodowi polskiemu uczynił wizytówkę wszystkich postępowych, demokratycznych ruchów dziewiętnastowiecznej Europy. Ten uniwersalistyczny, humanistyczny aspekt pięknie wyraził Mazzini w stwierdzeniu, że będąc obywatelem własnego kraju, człowiek staje się obywatelem całego świata. Kosmopolityzm nie jest abstrakcją. Może stać się namacalną, żywą rzeczywistością, jeśli tylko zostanie zapośredniczony przez silną więź z określoną grupą ludzi, wobec której odczuwa się solidarność rozumianą jako gotowość do działania na ich rzecz i w ich imieniu, a nie jedynie we własnym interesie. Naród stanowi zatem laboratorium człowieczeństwa. Innymi słowy, internacjonalizm może zostać osiągnięty wyłącznie poprzez przekroczenie nacjonalizmu. Niemniej, aby przekroczyć nacjonalizm, najpierw trzeba go mieć: dialektyka *Aufhebung* nie może być bardziej klarowna.

Ten uniwersalistyczny aspekt nacjonalizmu warto przywoływać, gdyż stanowi on antidotum na ów agresywny, ekspansjonistyczny i ksenofobiczny nacjonalizm identyfikowany, na przykład,

z pismami i polityką Heinricha von Treitschke – nacjonalizm, który miał tak duży wpływ na intelektualny i polityczny rozwój Niemiec, doprowadzając ostatecznie do roku 1933 i wszystkich jego konsekwencji.

Nacjonalizm ma podwójne, janusowe oblicze. Jego rozwój od emancypacyjnych początków, jako rezultatu Oświecenia, do koszmarów XX wieku jest opowieścią ku przestrodze, o której nie powinniśmy nigdy zapomnieć. Nie należy wszakże pomijać jego aspektu emancypacyjnego i pozwalać, by dyskurs teoretyczny i polityczny zdominowały zbrodnie popełnione przez jego agresywny wariant. Podobna ambiwalencja dotyczy przecież większości religii: spuścizna chrześcijańska obejmuje zarówno Kazanie na górze, jak i hiszpańską inkwizycję. Takie same ambiwalencje można odnaleźć również w islamie i w judaizmie.

Odmiana nacjonalizmu propagowana przez Mazziniego jest wezwaniem do przekroczenia egoistycznego indywidualizmu w imię ontologii relacyjnej, czy mówiąc językiem współczesnym – wspólnotowej. Wedle tej doktryny nie należy pojmować ludzi jako pochłonięte sobą samowystarczalne monady, lecz jako istoty relacyjne, których tożsamość (używając innego języka, można by powiedzieć: „istota”) określana jest przez ich relacje z innymi ludźmi oraz przez ich dobre chęci i gotowość czynienia czegoś dla innych, a nie tylko dla siebie. Co więcej, ich własne „ja” zawiera w sobie innego. A zatem bycie ojcem czy matką określa nie tylko stosunki danej osoby z innymi ludźmi, lecz stanowi część jej własnej tożsamości. Bycie ojcem czy matką zmienia tożsamość człowieka, w momencie gdy staje się on „ojcem” czy „matką”. Poetycko oddaje to sentencja Blake’a, że „nikt nie jest samotną wyspą”. Filozoficzną próbę wyrażenia tego samego stanowi z kolei Hegłowska dialektyka rodziny, społeczeństwa obywatelskiego i państwa. Jeśli pójdziemy śladem Herdera – pamiętając, że jego myślą żywił się zarówno Mazzini, jak i większość dziewiętnastowiecznych ruchów narodowyzwoleńczych – musimy przyznać,

iż język, którym się posługujemy, czy kultura, w której czujemy się zadomowieni, nie są po prostu efektywnymi narzędziami komunikacji, lecz określają nas poprzez nasze stosunki z innymi osobami. Nie należy jednak absolutyzować wyłaniającej się w ten sposób wspólnoty narodowej ani też czynić z niej ostatecznego celu ludzkiej tożsamości. Wręcz przeciwnie, dopiero stając się członkiem wspólnoty, człowiek może wyjść poza nią w kierunku ludzkości. Okazuje się znowu, jak uczył nas Hegel, że zapośredniczenie jest niezwykle istotne. Bez zapośredniczenia nie ma skutecznego i prawdziwego uniwersalizmu, skuteczność zaś samego zapośredniczenia wymaga istnienia rzeczywistej tożsamości, poprzez którą dana osoba dostrzega siebie w innym i daje temu konkretny wyraz w instytucjach i w aktywności. Ujmując rzecz metaforycznie, duch musi stać się ciałem. Podobny zamysł można, rzecz jasna, rozpoznać w domaganiu się przez Rousseau religii obywatelskiej oraz w tradycji republikańskiej, która stanowiła przecież nieodłączną część bagażu intelektualnego wielu myślicieli Oświecenia.

Z analizy tej wynikają pewne konsekwencje i wyzwania dla współczesności. Jedną z charakterystycznych cech amerykańskiej demokracji liberalnej, ze względu na jej ontologiczny indywidualizm, jest to, że rynek staje się jedynym normatywnym narzędziem regulacji, a prawa człowieka – postrzegane w czyisto indywidualnych kategoriach – jedynym legitymizującym czynnikiem politycznym (co Hegel nazwałby pomyleniem ciała politycznego ze społeczeństwem obywatelskim). Demokracja liberalna zostaje wówczas zdegradowana do zaledwie prawniczego mechanizmu utrzymywania czysto instrumentalnych „zasad gry”, a państwo – czy rząd, jak woli go nazywać tradycja anglosaska – staje się jedynie arbitrem, na podobieństwo „państwa – nocnego stróża” Lassalle’a. Państwo jako takie nie reprezentuje żadnych wartości, a solidarność nie odgrywa najmniejszej roli w dyskursie politycznym. Najbardziej skrajny wyraz takiego ujęcia zawiera

stwierdzenie Ronalda Reagana z jego przemówienia inauguracyjnego: „rząd nie jest rozwiązaniem, lecz problemem”.

Różnorodny stosunek do obecnego kryzysu gospodarczego w Stanach Zjednoczonych i w Europie potwierdza tę diagnozę. Podczas gdy w amerykańskim dyskursie i strategii politycznej przeważa podejście czysto instrumentalne, reakcje europejskie przenikają odpowiedzialność państwa narodowego za jego obywateli oraz uzasadnione oczekiwanie tych obywateli, że ich kraj – i ich rząd – ochroni ich w razie kryzysu.

Konkretnie przejawia się to w różnym stosunku do kwestii podatków. W ujęciu amerykańskim podatki postrzegane są zasadniczo jako zło. Rzecz jasna, każdy wolałby płacić niższe podatki, jednak w Stanach Zjednoczonych traktuje się je nieomal jak kradzież, a w najlepszym wypadku jak polisę ubezpieczeniową. Z kolei podejście europejskie – najlepszą jego egzemplifikacją wydaje się przypadek Szwecji – jest takie, że podatki stanowią zobowiązanie, które mamy w stosunku do siebie nawzajem, a nie wobec państwa jako mitycznego Lewiatana czy Behemota. Wysokie podatki zaś – a w wypadku Szwecji nawet bardzo wysokie podatki – uznaje się za pozytywny wskaźnik rozwiniętej, odpowiedzialnej i ludzkiej polityki, w której solidarność nie dławi indywidualności, lecz jest jej bratem bliźniakiem.

Per contra część dyskusji wokół ostatniego kryzysu finansowego sugeruje, że wspomniany często „deficyt demokracji”, łączy z abstrakcyjnymi i nieco wyobcowanymi instytucjami Unii Europejskiej, nie jest po prostu kwestią wyborów i braku porozumienia, lecz ma również związek z solidarnością lub jej brakiem.

Dobrym tego przykładem jest gwałtowna, negatywna reakcja, szczególnie w niemieckiej debacie publicznej, na grecki kryzys finansowy. Prócz tego, co można by czasem uznać za przejaw opartego na tle rasowym stereotypowego postrzegania Greków jako nieodpowiedzialnych śródziemnomorskich rozrzutników,

dostrzec tu można również znacznie głębsze sentymenty. Mimo całej gadaniny o powstaniu europejskiego demosu, szczególnie po zaciekłym sporze dotyczącym traktatu lizbońskiego, podstawowy fakt jest taki, że większość Niemców nie czuła żadnej solidarności z Grekami. Grecy to byli „oni”, nie „my”. Gdyby bankructwo groziło jednemu z landów Republiki Federalnej – Bawarii czy Dolnej Saksonii – mimo związanych z tym ogromnych obciążeń finansowych, które musieliby ponieść wszyscy niemieccy obywatele, pojawiłoby się z pewnością podstawowe poczucie solidarności, by pomóc współbraćiom; właśnie tego poczucia zabrakło w stosunku do Greków. Większość Niemców nie czuła, że zarówno oni, jak i Grecy są obywatelami tego samego ciała politycznego.

W wypadku niemieckim nie jest to wyłącznie hipoteza. Kiedy pojawiła się kwestia zjednoczenia, Niemcy zostali poddani próbie i okazało się, że są gotowi nieść brzemień solidarności. Widoczna stała się niemal powszechna gotowość obywateli Republiki Federalnej, by pokryć olbrzymie koszty zjednoczenia. „Ossi” byli naszymi braćmi (nawet pomimo sporadycznej ich krytyki, przypisywanej jednak zazwyczaj spuściźnie po rządach komunistycznych). Jak to elokwentnie wyraził Willy Brandt: „zrasta się ze sobą to, co do siebie należy”. Obywatele NRD byli członkami tego samego narodu, tego samego *Volk*, choć ze względu na polityczną poprawność, słusznie zakorzenioną w najnowszej historii Niemiec, pojęcia tego nigdy nie używano na zachodzie (na wschodzie już po kilku dniach slogan „*Wir sind das Volk*” przekształcono na „*Wir sind ein Volk*”¹; być może miało to związek z odmiennym stosowaniem słowa *Volk* w ideologii NRD, gdzie na przykład *Volks-eigene Betriebe* oznaczało przedsiębiorstwa znacjonalizowane lub kontrolowane przez państwo). Nie jest zatem tak, że obywatele Republiki Federalnej nie byli gotowi dzielić się swoim bogactwem

1 Chodzi o przekształcenie sloganu „(To my) Jesteśmy narodem” w „Jesteśmy jednym narodem” [przyp. red.].

z innymi. Byli gotowi dzielić się nim ze swoimi rodakami, lecz nie z Grekami. W tym wypadku solidarność miała jasno wyznaczone ramy, biegnące wzdłuż historycznych granic narodowych. Unia Europejska cierpi nie tylko na deficyt instytucjonalnej demokracji – jeszcze bardziej cierpi na deficyt solidarności.

Wszystko to prowadzi oczywiście do postawienia istotnych pytań każdemu dyskursowi demokratycznemu i strukturze instytucjonalnej. Wspomnieliśmy wcześniej, że w przeciwieństwie do wolności i równości braterstwo – solidarność – niełatwo jest zinstytucjonalizować bądź wpisać w obowiązujące normy prawne. Na poziomie politycznym, a nie tylko prawnym, oznacza to, że zdarzają się sytuacje, w których kandydaci na stanowiska polityczne mają obowiązek powiedzieć swoim wyborcom: „Głosujcie na mnie, ponieważ zamierzam podnieść podatki”. Takie sformułowanie brzmi, rzecz jasna, absurdalnie, a nawet śmiesznie. Zazwyczaj dzieje się oczywiście na odwrót. Nie jest to jednak tak absurdalne, jak się wydaje. W ten właśnie sposób postępują politycy i rządy w czasie wojny czy jakiegokolwiek zagrożenia zewnętrznego, kiedy zwycięża retoryka „krwi, potu i łez”. W porównaniu z nią apel prezydenta Busha po wydarzeniach 11 września, aby amerykańskie społeczeństwo „poszło na zakupy”, brzmi nie tylko nieszczerze, ale zbiera też obecnie tragiczne żniwo w postaci ludzkiej niedoli finansowej i bezrobocia.

Ale nawet w sytuacjach, które nie są wyjątkowe, można nauczyć ludzi – jak ma to miejsce w Szwecji i w innych krajach o długiej tradycji socjaldemokratycznej – że wyższe podatki nie są złem czy grzechem, lecz wręcz przeciwnie – stanowią świadectwo progresywnej, humanistycznej i nastawionej na solidarność wizji narodu. Religie takie jak judaizm i islam, choć tak różne od siebie, a obecnie niezupełnie prowadzące dialog, dzielą tę samą tradycję wspólnotową, w której religijność nie ogranicza się do kwestii osobistej pobożności i nie jest narzędziem indywidualnego zbawienia, lecz stanowi podstawę etyki

społecznej, mogącej – przynajmniej w idealnej sytuacji – stać się fundamentem ciała politycznego. Choć w tym momencie może się to wydawać osobliwe, ten wspólny wątek przenika świecą odmianną tradycyjną etyką judaistyczną, stojącą u podłoża syjonistycznej solidarności i ustanowienia państwa Izrael. Podobnie, i paradoksalnie, z tego samego powodu wspólnotowe ruchy islamskie, takie jak Hamas i Hezbollah (abstrahując od związanego z nimi czasem terroryzmu), są tak atrakcyjne dla części biednych i uciskanych w świecie arabskim i muzułmańskim.

Takie zakończenie eseju wskazującego na potrzebę solidarności w trakcie tworzenia zrównoważonej demokracji może wydać się dziwne i łatwo je błędnie zinterpretować. Chodzi o to, że los czysto instrumentalnego postrzegania demokracji wyłącznie jako mechanizmu służącego maksymalizacji indywidualnych zysków może w momencie kryzysu okazać się taki sam, jak los tych instytucji (na przykład banków), które naprawdę działają na tych zasadach. W sytuacji runu na banki nie utrzymają się one na powierzchni, chyba że (uwaga, uwaga!) zostaną dofinansowane przez rządy. Solidarność stanowi niezbędny składnik dobrze funkcjonujących demokracji. Nic nie dowodzi tego lepiej niż to, co dzieje się ze strukturami demokratycznymi, gdy zabraknie w nich elementu solidarności.

przełożył Marcin Moskalewicz

Pierre Manent

PEWNOŚĆ, WIARA,
ZAUFANIE BĄDŹ ICH BRAK
WE WSPÓŁCZESNEJ EUROPIE

Ponieważ jesteśmy wystarczająco odważni, by zająć się bardzo trudnymi pojęciami w celu zrozumienia wyjątkowo niejasnej sytuacji – sytuacji Europy – najlepiej będzie rozpocząć od jednoznacznego stwierdzenia, które uzupełnimy później koniecznymi zastrzeżeniami. Chciałbym zaproponować następującą diagnozę: Europa cierpi na nieufność lub brak zaufania. Moglibyśmy też powiedzieć: dolega jej brak wiary bądź też brak pewności. Brak zaufania, wiary i pewności dotyczących czego? Brak zaufania, wiary i pewności co do naszych sił, naszych własnych sił, naszej zdolności robienia rzeczy samodzielnie, zdolności działania w zgodzie z własnym rozsądkiem, wspólnoty celu, w której rządzący są odpowiedzialni przed określonym społeczeństwem, przed określonym narodem.

Sytuacja ta jest sama w sobie wystarczająco zła. Co gorsza, tę niezwykle poważną wadę czy słabość uznajemy za dowód naszej moralnej wyższości nad młodszymi braćmi w Ameryce, Azji czy na Bliskim Wschodzie, którzy wciąż wyobrażają sobie, że mają prawo i siłę, by realizować własne interesy i budować własny prestiż bez pytania jakiegokolwiek zwierzchności o pozwolenie. Sami z kolei porzuciliśmy tego rodzaju ambicje i w rezultacie czujemy się lepiej. Rzeczywistym prezydentem Unii Europejskiej jest

Immanuel Kant: jedyne prawomocne działania to te, które poddają się generalizacji. Wciąż jeszcze odczuwamy potrzebę zwiększania czy poszerzania naszej strefy wpływów, lecz to zwiększanie czy poszerzanie pojmujemy jako stopniowe nawracanie sąsiadów na naszą wyższą moralność. Nasza „miękka” władza to władza dawania przykładu. Inne ludy prędzej czy później pójdą naszym śladem. Nie przestaje przecież robić na nich wrażenia idea, za pomocą której myślimy, działamy i czujemy – ta najwyższa, najbardziej pojemna i autorytatywna z wszystkich idei, a mianowicie idea ludzkości. Unia Europejska nie jest zwyczajnym społeczeństwem. W istocie nie jest to społeczeństwo, lecz pierwsze i wciąż rosnące ucieleśnienie człowieczeństwa, zrzucającego starą skórę wraz z towarzyszącymi jej przywarami chciwości i manii wielkości. Unia Europejska wieszczy koniec wszelkich partykularyzmów oraz początek ludzkości uniwersalnej, bezpośrednio obecnej dla samej siebie. Myślę, że to sprawiedliwe przedstawienie naszych najwyższych aspiracji.

Te moralne aspiracje nie są po prostu wyrazem próżnej zarozumiałości. Przekładają się na rzeczywistość i w coraz większym stopniu determinują nasze obyczaje: ekonomiczne, społeczne i polityczne. W coraz większym stopniu determinują to, co zwykle nazywa się budową Europy. Jaka jest zasada tej budowy? Ma ona charakter logiczny albo filozoficzny: to, co bardziej ogólne, jawi się jako nadrzędne wobec tego, co mniej ogólne czy też bardziej partykularne. Zasada ta jest naprawdę radykalna. Każde stowarzyszenie istot ludzkich, gdy tylko się pojawia i urzeczywistnia, jest partykularne. Dlatego też z perspektywy wyższej zasady podlega potępieniu, a przynajmniej staje się podejrzane. Im bardziej realne stowarzyszenie, tym bardziej też podejrzane. Najbardziej realnym stowarzyszeniem w Europie, dzięki któremu ludy europejskie rozwinęły swoje zdolności i w którym zasadniczo wciąż żyją, jest naród, stare europejskie państwo narodowe. Obowiązującą prawdą o budowie Europy jest delegitymizacja

państwa narodowego, które tak długo stanowiło polityczną formę *par excellence*. Powróćmy do terminów wprowadzonych wcześniej: Europejczycy nauczyli się działać zgodnie z własnym rozsądkiem, jako członkowie swoich narodów i na rzecz wspólnego celu. Rządzący nimi byli odpowiedzialni przed określonymi ludźmi. To jako członkowie poszczególnych narodów Europejczycy rozwinęli pewność, zaufanie czy wiarę we własną siłę i zdolności. Autorytet wyższej zasady nie odnosi się jednak wyłącznie do dawnych narodów, odnosi się do wszystkich starożytnych i partykularnych stowarzyszeń, wobec czego dotyczy też starych kościołów, a w szczególności tego, który najlepiej zachował swoją duchową i organizacyjną fizjonomię, czyli Kościoła katolickiego.

Spośród wielu możliwych tu do przytoczenia okoliczności wybieram tę, która wydaje się bardziej istotna dla naszego tematu. Jeżeli trafne jest to, co powiedziałem na temat władzy wyższej zasady, wówczas Unia Europejska, zamiast aranżować działania, dążyć będzie do zapobiegania im, do aranżowania bezczynności. Coś takiego rzeczywiście da się zaobserwować. Wyższa zasada przekłada się na praktyczną zasadę wolności przepływu wszystkiego i wszystkich. Do pewnego stopnia jest ona dobra i sprawiedliwa, lecz jeśli czyni się z niej jedyną zasadę organizacji, jej skutki stają się szczególnie szkodliwe. W ten sposób zaufanie do naszej zdolności wspólnego działania zostało stopniowo ograniczone i zastąpione wiarą w konieczny mechanizm: jeśli tylko towary, usługi i ludzie uzyskają swobodę przemieszczania, rezultaty tego będą niezwykle pozytywne. Jest to nieporozumienie, którego należy się wystrzegać.

Zasada wolności to, być może, główny motor osiągnięć europejskich, lecz jej potencjał zależy od uprzedniego zaistnienia suwerennego społeczeństwa. Ludzie rządzą się lepiej, kiedy sami dają sobie więcej wolności. Inaczej dzieje się w sytuacji, gdy wolność zostaje od suwerennego społeczeństwa oddzielona. Zachęca się wówczas do indywidualnego działania, ale nie do działania

kolektywnego, a więc – właściwego działania politycznego. Co więcej, traci ono znaczenie. Ludzie coraz słabiej rozumieją, co to znaczy działać jako celowa całość. Ubolewanie nad polityczną słabością Europy jawi się jako smutna ironia, zważywszy, że tak właśnie starają się ją zorganizować sami Europejczycy.

Europejczycy nie stracili oczywiście całego zaufania, wiary czy pewności. Jednak zaufanie, wiarę i pewność odnoszące się do działania kolektywnego zastąpiono zaufaniem, wiarą i pewnością dotyczącymi bezosobowego procesu. W przeciwieństwie do tego, co twierdzi wielu krytyków, nie jest to wyłącznie proces ekonomiczny. Nie chodzi tu jedynie o „rynek” w sposób zasadniczy i wyłączny regulujący nasze życie. Procesy te mają też charakter duchowy. Pozwólmy ludziom „przemieszczać się” w sposób w ich mniemaniu właściwy i wygodny, a uznają się za istoty równe i podobne sobie, zaś cel istnienia ludzkiego gatunku zostanie osiągnięty. Europejskie przedsięwzięcie nie jest czymś błahym. Zmierza ono do wytworzenia układu rzeczy, w którym ludzie, aby być w pełni ludźmi, nie będą już potrzebować stowarzyszeń politycznych. Więcej nawet, to właśnie wystrzegając się stowarzyszeń prawdziwie politycznych, staną się w końcu prawdziwie ludzcy.

Jak to się stało, że Europejczycy przestali ufać we własne zdolności czy siłę drzemącą w działaniach kolektywnych, a zaczęli odnosić się z nieufnością do działań politycznych, posuniętą aż do wyrzeczenia się ich oraz zaufania bezosobowym procesom? Rzecz jasna, próba odpowiedzi na to pytanie wykracza poza zakres niniejszych rozważań. Ograniczę się więc tylko do kilku kwestii.

Poza wszystkim innym projekt unowocześnienia, który ogarnął Europę już w XVII, a nawet XVI stuleciu, stanowił zdumiewający wyraz czy też manifestację pewności siebie oraz zaufania i wiary we własne siły. Europejczycy bytujący w warunkach zniewolenia, biedy, a nawet głodu i najróżniejszych nieuleczalnych chorób, marzyli o wolnym i zamożnym społeczeństwie, w którym żyłoby się długo, wygodnie i zdrowo. I oto stało się. Nie było to wyłącznie

marzenie, lecz wyraźnie racjonalny projekt – według motta Bacona – pomocy ziemskiemu majątkowi ludzi, według motta Kartezjusza – zawładnięcia naturą i zapanowania nad nią. Wciąż nierozwiązaną zagadką pozostaje to, jak ci wielcy ludzie mogli z takim przekonaniem wierzyć, że ludzkość jest zdolna dokonać tak wielkiej przemiany w czasie, gdy nowoczesna nauka ogłosiła już wprawdzie swoje ambicje, lecz nie poparła ich jeszcze żadnymi dowodami? Jest to jedna z wielkich tajemnic europejskiej wiary.

Tak oto u początków nowoczesnej Europy stoi akt wiary. Tego aktu – jak wspomniałem – dokonała jako pierwsza mała grupa wybitnych i wyjątkowo ufnych we własne siły ludzi. Ostateczny przełom nastąpił, gdy przemiana, o którą z takim przekonaniem zabiegali i którą w znacznym stopniu przygotowali, zaczęła się jawić rosnącej populacji europejskiej jako proces nie do powstrzymania. Przedsięwzięcie to było tak oczywistym i harmonijnym wyrazem ludzkiego rozumu, skutki jego zaś wydawały się tak jednoznacznie pozytywne, że gnać miało ono dopóty, dopóki jego dobroczynny uścisk nie objąłby całego świata. Można było przy tym ignorować koszty materialne, a nawet ludzkie pozostałości dawnego porządku. W pewnym momencie postęp przestał być naszym zadaniem czy pracą do wykonania, a stał się na dobre naszym władcą. Od tej chwili nie wiadomo już było, czy jesteśmy jego panami czy sługami. Historia Zachodu rozwijała się w cieniu tej dwuznaczności mniej więcej od połowy XVIII do połowy XX stulecia. Historia przez duże „H” stała się nowym bóstwem, a liczba jego wyznawców i wiernych ciągle rosła. Wiara w Historię stała się wiarą dominującą, chociaż nie zgadzano się co do tego, kto jest jej prawomocnym interpretatorem i jaka jest jej właściwa interpretacja. „Świeckie religie”, by użyć sformułowania Raymonda Arona, zaczęły ze sobą walczyć. A nawet gorzej. Każdej sekcji chodziło teraz o to, aby zaskarbić sobie wyłączną przychylność nowego, wyjątkowo potężnego bóstwa. Ciężka batalia pomiędzy nazistowskimi Niemcami a komunistyczną Rosją jawi się również jako nadludzki i nieludzki wysiłek

odkrycia oraz zamanifestowania swej pozycji jako prawowitego nosiciela łaski czy przychylności Historii.

Niewdzięczne i niesprawiedliwe byłoby uznanie hiperbolicznych wojen i morderczych totalitaryzmów poprzedniego stulecia za ostateczny rezultat projektu unowocześnienia i postrzeganie tego mrocznego wieku jako kary za oświeceniowe przedsięwzięcie. Jednocześnie trudno zaprzeczyć, że ów projekt unowocześnienia wprowadził w świat pojęcie nieograniczonego ludzkiego działania, działania, które było wspanialsze niż sam człowiek i któremu w pewnym momencie ludzie zapragnęli się poddać, zamiast nad nim panować. Dzięki możliwości spojrzenia z perspektywy czasu widzimy całkiem wyraźnie, że jednym z najpotężniejszych źródeł niepokoju w Europie jest współwina i konflikt między wizjami niespotykanego dotąd ludzkiego Działania i nadludzkiej Historii. Na tym polega dwuznaczność europejskiej wiary w epoce nowożytnej.

Jak już stwierdziłem, błędem byłoby spoglądanie na historię Europy przez pryzmat jej największych katastrof. Pod zbierającymi się chmurami Historii europejskie ludy całkiem rozsądnie i z powodzeniem zbudowały nowy szkielet dla swoich kolektywnych działań, tworząc stopniowo rządy przedstawicielskie w ramach poszczególnych narodów. Na tym prawdopodobnie polegał kumulatywny i pozytywny skutek całego europejskiego rozwoju, co doskonale rozumieeli przenikliwi dziewiętnastowieczni historycy, tacy jak Guizot. Wadami i zaletami politycznej formy odpowiedniej dla Europy przyjdzie nam się zająć przy innej okazji. Tymczasem w ramach niniejszych rozważań chciałbym zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię.

Rząd przedstawicielski opiera się nie tylko na trudnym organizowaniu instytucji, ale także na ryzykownym porządkowaniu oddziaływań. Krótko mówiąc, uczuciu zaufania ludzi odpowiada poczucie odpowiedzialności rządzących. Jak wiadomo, tak jak ci pierwsi mogą szybko wycofać swoje zaufanie, tak ci drudzy mają

skłonność do zapominania o swojej odpowiedzialności. Zaufanie i odpowiedzialność – oto sęk i kamień filozoficzny. W niektórych okresach obie te skłonności współgrają ze sobą całkiem szczęśliwie, kiedy indziej zostają zastąpione przez nieufność i nieodpowiedzialność. Czasami dotyczy to większości krajów europejskich, innym razem ogranicza się tylko do jednego kraju. Jakkolwiek by było, nie ma wątpliwości, że zaufanie i odpowiedzialność mogą wzrastać razem jedynie w otoczeniu, w którym poczucie przynależności i poczucie wspólnotowości są rozległe i głębokie. W przeciwnym wypadku, niezależnie od najlepszych intencji protagonistów, zarówno zaufanie, jak i odpowiedzialność będą niemożliwe.

Jeśli weźmiemy pod uwagę całą krzywą nowożytnego rozwoju europejskiego, odkryjemy następujący trójkąt oddziaływań. Po pierwsze, podstawową, być może przesadną pewność co do własnych sił, następnie – początkowo kompatybilną z nią, później zaś kolidującą wiarę w suwerenną władzę Historii z jednej strony oraz zaufanie pokładane w reprezentatywnym charakterze rządu przedstawicielskiego – z drugiej. Ci trzej jeźdźcy – pewność, wiara i zaufanie – prowadzili nas wyboistą drogą europejskiego życia; pokonaliśmy ją ostatecznie, lądując jednak z hukiem w rowie. Gdzie teraz jesteśmy? Powróćmy do uwag, które poczyniliśmy na wstępie.

Ciągle jeszcze pokładamy wiarę we własne siły czy zdolności. Stanowi ona nieodłączną część nowoczesnego systemu, pod którego władzą wciąż się znajdujemy. Jednocześnie my, ludzie Zachodu, jesteśmy coraz bardziej świadomi ograniczeń, a nawet ujemnych stron postępu. Pewność Bacona czy Kartezjusza, być może przesadna pewność we własne siły przeniosła się do Szanghaju, Bombaju i Dubaju. Nadal szaleńczo pracujemy nad przedłużeniem ludzkiego życia, tracąc jednocześnie nadzieję, że będzie nas na nie stać. Czasami naszą pewność trudno odróżnić od duchowej obojętności.

Katastrofy ubiegłego stulecia sprawiły, że straciliśmy wiarę w Historię, jednocześnie nie czujemy już potrzeby zaufania do społeczeństwa gotowego na rząd przedstawicielski. My, w Europie, nie żyjemy już w żywiole politycznym, nie żyjemy w żywiole działania, działania kolektywnego, podejmowanego po wystarczająco ogólnej i wystarczająco demokratycznej dyskusji. Po milczącym i ślepym zawierzeniu Historii całkowicie ją porzuciliśmy. Czas nie niesie nam ani nadziei, ani zagrożeń. Została tylko przestrzeń. Pozostało nam tylko miękkie i nieodparte – nieodparte, gdyż miękkie – rozprzestrzenianie europejskiego stylu życia. Ludzkie życie – oto nasz nowy dar dla ludzkości – najlepiej zorganizować przez narzucanie ogólnych zasad, co nie wymaga ani suwerennego państwa, ani jednolitego politycznego stowarzyszenia czy formy. Ostrożni, lecz pewni co do projektu unowocześnienia, nie wierząc w Historię ani nie potrzebując zaufania, porzuciliśmy samych siebie na rzecz domniemanej konieczności rozpowszechniania cywilizacji demokratycznej, kultywowanej pierwotnie pod opieką suwerennego Państwa i w przyjaznym środowisku stowarzyszeń narodowych, na którą to cywilizację z przekonaniem postawiliśmy, wierząc, że jest zdolna przetrwać i funkcjonować zarówno bez państwa, jak i środowiska. Wrażliwa substancja demokratycznych obyczajów może przetrwać i prosperować bez ochronnego pancerza Państwa i narodu. Na to przynajmniej stawiają tak zwane instytucje europejskie, myśląc, że sobie poradzą.

Zakład ten jest nam pisane przegrać. Nie może być mowy o ratowaniu, a co dopiero o rozwoju cywilizacji europejskiej, kiedy demontażowi ulegają jej polityczne uwarunkowania. Funkcjonowanie współczesnej Europy opiera się na błędzie logicznym: udaje ona, że korzysta z dobroczynnych skutków, a jednocześnie metodycznie niszczy ich przyczynę. Na błędzie politycznym: udaje, że tworzy coraz lepszą demokrację, pozbywając się jednocześnie wszystkich rozpoznawalnych ludzi, by zbudować *kratos* bez *demos*. Na błędzie moralnym: zaniedbuje istotną odpowiedzialność,

udając, że narzucanie praw człowieka można i trzeba uniezależnić od jakiegokolwiek konkretnej wspólnoty ludzkiej. Błędy te całkiem łatwo dostrzec. Dlaczego więc tak trudno się do nich przyznać? Nie chodzi wyłącznie o to, że wiele osób i instytucji jest od nich zależnych. Chodzi o to, że te trzy błędy trzymają się razem i połykają niczym olśniewająca prawda, ponieważ warunkują i wspierają najbardziej wpływowe uczucie dzisiejszej Europy, to znaczy poczucie moralnej wyższości, o którym wspominałem na początku tych rozważań. Poczucie moralnej wyższości sprawia, że uważamy za uwłaczające rozpatrywanie podstawowych faktów z życia politycznego i moralnego. Rozdrażniony moralizm zdołał narzucić nam dość surową dyscyplinę mowy. Nie bez powodu europejskie instytucje i europejska klasa polityczna zmuszają do jej przestrzegania. Tylko ten natarczywy moralizm powstrzymuje obywateli Europy od uznania straszliwej pustki przedsięwzięcia europejskiego w jego obecnej formie. To, co tak trafnie określono mianem politycznej poprawności, nie jest nieszkodliwą modą czy choćby dokuczliwą zachcianką, stanowi dzisiaj najskuteczniejsze narzędzie społecznej i politycznej regulacji i kontroli w Europie.

Jedynie porzucając to nieuzasadnione przekonanie o własnej moralnej wyższości, Europejczycy będą w stanie zaangażować się ponownie w sensowne działanie. Wyższość moralna stanowi bowiem uzasadnienie dla pryncypialnego niedziałania. Wspólnym celem dzisiejszych Europejczyków wydaje się zachowanie niewinności, którą ku swojej próżnej ucieście odzyskali, kiedy całkiem niedawno wyrzekli się i zaniechali grzechów kolonializmu i wojny. Bezczyność ta nie może trwać wiecznie i skończy się pozbawieniem przedsięwzięcia europejskiego resztek wiarygodności. Wówczas nie uratuje go nawet najbardziej rygorystyczne egzekwowanie politycznej poprawności.

Podobnie jak wszystkie inne ciała czy grupy polityczne Europa powinna angażować się we wspólne działania, dzięki którym stanie się rozpoznawalna przez innych i będzie mogła sama

rozpoznać siebie jako określoną całość. Ponieważ Unia Europejska nie jest realnym bytem politycznym, te kolektywne działania mogą być jedynie wspólnym przedsięwzięciem co najmniej kilku narodów europejskich. Europa stanie się bytem politycznym dopiero wówczas, gdy różnym narodom europejskim uda się sformułować wspólne europejskie cele i rozpocząć działania na ich rzecz. Solidarności pomiędzy Europejczykami nie da się odgórnie założyć i nie można jej po prostu chcieć. Aby stała się rzeczywistością, musi być rezultatem, niejako skutkiem ubocznym kolektywnych europejskich działań.

Mowa jest początkiem działania. Nadaje mu rozmach, motywy i horyzont. Zdrowe życie polityczne polega na rozważnym i pełnym wigoru uporządkowaniu mowy i działania. Europejska solidarność, europejskie wspólne życie stanie się faktem, gdy przynajmniej niektórzy Europejczycy zdołają opracować i wyartykułować odrębną i przekonującą mowę europejską. Mowę swoiście europejską. Mowę, a więc ujęcie świata, któremu nie zagraża tani uniwersalizm rzekomo zglobalizowanej ludzkości. Mowę swoiście europejską, a nie mdły katechizm „wartości europejskich”, stanowiący wyłącznie przykrywkę oglupiającej poprawności politycznej.

Jak mogłaby wyglądać taka europejska mowa? Nie sposób jej odgadnąć, zanim powstanie. Mowa ta nie może być wynikiem pomysłowości jednej osoby, nieważne jak bardzo utalentowanej, ani też jakiejś grupy czy sekty, jakkolwiek gorliwej i ambitnej. Można śmiało powiedzieć, że jeśli kiedykolwiek powstanie, będzie opierać się na rzeczywistych stowarzyszeniach, które od stuleci kształtowały europejski styl życia, to znaczy na narodach i kościołach. Sensowny europejski dyskurs nie powstanie, jeśli Europejczycy pozbędą się swojej zróżnicowanej mądrości i różnorodnego blasku własnych tradycji narodowych i religijnych. Co więcej, dyskurs ten nie może polegać na nabożnym powtarzaniu czy kontynuacji dawnych wzorców i obyczajów. Nie może po

prostu opierać się na tym, co już było, gdyż dzięki niemu mamy stać się zdolni do stworzenia czegoś nowego.

A zatem, chociaż nie mogę określić, czym będzie ta swoiście europejska mowa, to mogę się domyślać, gdzie zostanie wypracowana. Istotne dyskursy, wielkie przemowy czy poglądy, dzięki którym ludziom udaje się odnaleźć orientację w świecie, rodzą się na problematycznych brzegach, na niespokojnych granicach ludzkich stowarzyszeń, gdzie stają one wobec swoich ograniczeń, gdzie spotykają inne stowarzyszenia. Zachodnia filozofia polityczna i moralna narodziła się, kiedy ateńskie życie publiczne zetknęło się z ograniczeniami greckiego miasta-państwa. A my uzyskujemy dostęp do chrześcijaństwa, w chwili gdy zauważamy, że ogień przepowiedni Jezusa i świętego Pawła zapłonął, kiedy Żydzi starli się z imperium rzymskim, czy też grecko-rzymskim. Jaka mowa czy dyskurs europejski zabłyśnie, kiedy Europa skonfrontuje się z resztą świata? Jaka mowa czy dyskurs na temat granicy, którą Europejczycy odsuwają coraz dalej od siebie, którą niechętni są uznać i której nawet prawie nie dostrzegają?

Uznając mylnie nasze pragnienie śmierci za dowód moralnej wyższości, zbieramy siły przeciwko najbardziej koniecznemu i uzdrawiającemu dyskursowi – dyskursowi, który mógłby namalować czy wyrzeźbić swoiście europejski stosunek do świata. Patrzymy z niechęcią, czy wręcz ze wstrętem na to, co jest rzeczywistym warunkiem naszego przetrwania, a przynajmniej naszego dalszego istnienia jako znaczącego elementu w życiu świata. Ten dyskurs europejski, jeśli kiedykolwiek się narodzi, powstanie dzięki naszej politycznej i duchowej konfrontacji z innymi wielkimi protagonistami współczesnego świata. Zakłada on, jako warunek wstępny, uznanie naszej politycznej egzystencji jako politycznie i duchowo niezależnego aktora w świecie. Jak mówi święty Jan: *in principio erat verbum* – „na początku było słowo”. Jeszcze lepiej tłumaczy to Faust Goethego: *Im Anfang war die Tat* – „na początku był czyn”. Niechętny, by opierać się na słowie

Bożym, i nieskłonny zwracać się ku Diabłu, powiem tylko, że istotny dyskurs, który mam na myśli, nastąpi wkrótce po rozpoczęciu naszego wspólnego działania. Jedynym celem powyższych rozważań było nieśmiałe poparcie pierwszych załączków tego europejskiego działania.

przełożył Marcin Moskalewicz

Gianni Vattimo

SOLIDARNOŚĆ, UNIWERSALIZM I DIALOG POMIĘDZY RELIGIAMI

Wszyscy prawdopodobnie pamiętamy słynne zdanie Nietzschego o śmierci Boga. Zapewne pamiętamy też jego klauzulę: Bóg będzie jeszcze przez stulecia rzucał cień na nasz świat. Co by się stało, gdybyśmy zdania Nietzschego użyli także, i przede wszystkim, w odniesieniu do różnych religii? Okazałoby się wówczas, że w znacznej części współczesnego świata religia jako taka jest martwa, ale wciąż rzuca cień na wiele aspektów naszego życia prywatnego i wspólnotowego. Nawiasem mówiąc, zauważmy, że Bóg, którego śmierć ogłosił Nietzsche, to niekoniecznie ten sam Bóg, w którego wielu z nas wciąż wierzy. Uważam się za chrześcijanina, lecz jestem pewien, że Bóg, który umarł u Nietzschego, nie jest Bogiem Jezusa. Co więcej wierzę, że to właśnie dzięki Jezusowi jestem ateistą. Bóg, który umarł, jak stwierdza w jakimś miejscu Nietzsche, nazywając go „Bogiem moralnym”, to pierwsza zasada klasycznej metafizyki, najwyższa istota, stanowiąca przyczynę materialnego wszechświata, która – dodajmy na marginesie – potrzebuje szczególnej dyscypliny, nazywanej *theodicea*, czyli szeregu argumentów mających na celu usprawiedliwienie jego/jej/tego w obliczu zła, które dostrzegamy wszędzie dookoła.

Zamierzam bronić tezy, że religie umarły i że zasługują na śmierć w tym samym sensie, w którym Nietzsche mówi o śmierci Boga. Nie tylko religie moralne są martwe, w najbardziej

oczywistym tego słowa znaczeniu. Ujmując rzecz z perspektywy chrześcijańskiego i katolickiego społeczeństwa Europy, łatwo wykazać, że niewielu ludzi przestrzega przykazań oficjalnej moralności chrześcijańskiej. W nieco głębszym sensie martwe są religie „moralne” uznawane za gwaranta racjonalnego porządku świata. Jak uważał Sokrates, to moralny Bóg metafizyki upewnił nas, że człowiek moralnie sprawiedliwy nie musi lękać się zła ani na tym, ani na tamtym świecie. Religie obiecały nie tylko połączenie cnoty i szczęścia, jak powiedziałyby Kant, czyli ostateczne zwycięstwo sprawiedliwości. Tak jak w wypadku Boga moralnego, wydatnie pomogły też w ustanowieniu i utrzymaniu „sprawiedliwego” porządku świata, stając się silnymi i nieugiętymi instytucjami hierarchicznymi, narzucającymi moralność. Instytucjonalizacja wierzeń, dzięki której powstały kościoły, pociągnęła za sobą (nie wiem, czy z konieczności czy po prostu) dążenie do objęcia historycznej władzy w tym sensie, że religia moralna musiała niemal z natury rzeczy i konieczności stać się silną instytucją o zasięgu ogólnoswiatowym. Jest to, jak się wydaje, doświadczenie katolicyzmu, choć wiele podobnych zjawisk można dostrzec także w historii innych religii. Nawet buddyzm przyczynił się do powstania państwa – lamaistycznego Tybetu, walczącego obecnie z Chinami o przetrwanie. Również wszędzie indziej, na przykład w hinduizmie, już samo istnienie różnicy pomiędzy osobami duchownymi a świeckimi pociąga za sobą fakt, że religia staje się instytucją, której zależy zawsze przede wszystkim na własnym przetrwaniu. Wielokrotnie zwracano już uwagę, że zakonnicy i księża nie pracują; spostrzeżenie to uznaje się więc za trywialne. Ostatecznie jednak zarzut ten należy traktować znacznie poważniej, zwłaszcza jeśli rozważymy, jak istotną kwestią, na przykład dla chrześcijaństwa, był wybór ubóstwa: Jezus nigdy nie miał ani domu, ani kamienia, na którym mógłby oprzeć głowę, a wszyscy kaznodzieje i założyciele tradycyjnych religii nie byli związani z żadną instytucją. Jakże daleko im do

dzisiejszych poważnych, światowych przywódców religijnych: papieży, patriarchów i rozmaitych „prezesów”!

Można by na to odpowiedzieć, że skoro w historii religii dzieje się tak stale, musi się z tym wiązać jakiś rodzaj historycznej konieczności. Przywołam tu ponownie przykład Kościoła katolickiego: gdyby nie dotrwał do naszych czasów, nie otrzymalibyśmy Ewangelii – Dobrej Nowiny na temat zbawienia. Aby przesłanie świętych tekstów dotarło do wiernych, potrzebny jest autorytet kościoła, który teksty te także same ustanawiają. W religiach przekazywanych ustnie jeszcze bardziej istotna wydaje się obecność „nauczycieli”. Również tutaj samo istnienie praktyki religijnej wymaga istnienia jakiegoś rodzaju instytucji.

Powtórzmy więc: tak jak w wypadku Nietzscheańskiej śmierci Boga, śmierć religii instytucjonalnych nie oznacza, że nie mają już one legitymacji. Przychodzi po prostu czas, kiedy nie są dłużej potrzebne. Taki czas właśnie nadszedł, ponieważ – co widać w wielu aspektach dzisiejszego życia – religie nie sprzyjają już pokojowej koegzystencji ludzi ani nie wyznaczają drogi do zbawienia. Wręcz przeciwnie, w wielu wypadkach stają się źródłem podziałów i konfliktów. W zrozumieniu tego, co mam na myśli, pomocny może się okazać przykład krucjat. W całej historii nowożytnej Europy, znaczona walką z muzułmanami oraz długimi europejskimi wojnami religijnymi od XVI do XVIII wieku, religia nie była czynnikiem sprzyjającym pokojowi, lecz przyczyną krwawych podziałów. Rzecz jasna, działo się tak przede wszystkim wskutek ideologicznego wykorzystywania przekonań religijnych przez władców i państwa. W okresach intensywnej wymiany międzykulturowej religia okazywała się ważnym czynnikiem konfliktotwórczym. W każdym razie dzieje się tak obecnie. Żyjemy dziś w społeczeństwie coraz bardziej wielokulturowym. Na przykład we Włoszech, w związku z drastycznym wzrostem populacji muzułmańskiej, pojawił się obecnie problem budowy meczetów. Zakwestionowana została

tradycyjna dominacja Kościoła katolickiego. Sami katolicy nie odczuwają jednak z tego powodu żadnego zagrożenia, odczuwają je wyłącznie biskupi i papież. Oczywiście ze względu na swój instytucjonalny charakter Kościół katolicki staje się naturalnym sprzymierzeńcem innych instytucji, nawet jeśli czasem rodzi to konflikty dotyczące zakresu ich władzy. W wypadku tego rodzaju konfliktów samemu chrześcijaństwu nic jednak nie grozi; chodzi w nich wyłącznie o władzę. Kościół twierdzi, że chce bronić swojej władzy (i jej aspektów ekonomicznych), aby zachować zdolność głoszenia Ewangelii. To wszystko prawda, jednak podobnie jak w wypadku wielu innych instytucji, ze względu na chęć utrzymania *status quo*, zapomina on często o ostatecznym powodzie swego istnienia.

Chodzi mi o to, że we współczesnym świecie, zwłaszcza zaś na uprzemysłowionym Zachodzie, religia jako instytucja stała się czynnikiem konfliktotwórczym i stanowi przeszkodę w drodze do „zbawienia”, cokolwiek by ono oznaczało. Chciałbym tu podkreślić, że mówię o śmierci religii w tym sensie, w którym zgadzam się z ogłoszeniem przez Nietzschego śmierci Boga. Religia, która umarła, to religia – instytucja, religia, która miała potężny wpływ na rozwój cywilizacji, ale ostatecznie stała się dla tego rozwoju przeszkodą. Wśród teologów chrześcijańskich identyfikowaniu wiary chrześcijańskiej z religią mocno sprzeciwiał się Karl Barth. Nie mam pewności, czy używam pojęcia „religii” w tym samym sensie co on, lecz jestem przekonany, że także Barth miał na myśli i krytykował religię jako strukturę przynależności, zasad i hierarchii, czyli mniej więcej to, co ja rozumiem przez religię jako instytucję. (Nie zapominajmy, że podczas włoskich debat na temat obowiązku eksponowania krzyża w miejscach publicznych – w szkołach, w sądach i w różnych urzędach państwowych – kardynał Ruini, wówczas przewodniczący Konferencji Episkopatu Włoch, powiedział, że krzyż jest symbolem naszej narodowej tożsamości!).

Mówiąc o śmierci religii w znaczeniu nawiązującym do Nietzscheańskiego ogłoszenia śmierci Boga, nie uważam oczywiście, że religia nie miała nigdy żadnego znaczenia dla ludzkości. Nawet słów Nietzschego nie należy rozumieć dosłownie – jako stwierdzenia, iż Bóg nie istnieje. Byłoby to kolejne zdanie metafizyczne, a takiego Nietzsche nie chciałby wypowiedzieć, skoro z gruntu odrzucał każdą formę „opisowej” metafizyki. Walka przeciw przetrwaniu religii, o której myślę, ma niewiele wspólnego (tj. tylko na praktycznym poziomie politycznym) z racjonalistycznym odmawianiem jakiegokolwiek sensu uczuciom religijnym. Traktuje ona wręcz bardzo poważnie kwestię odradzania się potrzeby relacji z transcendencją, charakterystyczną dla wielu aspektów współczesnej kultury. Pozwolę sobie ponownie zacytować Nietzschego, który stwierdza, że Bóg umarł i że pragniemy teraz istnienia wielu bogów. Ludzie wierzący zabili Boga, aby zachować wierność jego przykazaniu zakazującemu kłamstwa, ponieważ w społeczeństwie, w którym porządek prawny i możliwości techniczne oferują bezpieczeństwo zapewniane wcześniej przez Boga, ów dawny Bóg moralny nie jest już nikomu potrzebny i dlatego staje się kłamstwem.

Można powiedzieć, że to samo dotyczy religii. Dopóki chcą one pozostać silnymi instytucjami o charakterze globalnym, dopóty stanowią przeszkodę na drodze do pokoju i rozwoju autentycznej postawy religijnej. Warto zauważyć, jak wiele osób odchodzi obecnie od Kościoła katolickiego ze względu na skandal związany z ingerowaniem papieża i biskupów we włoskie ustawodawstwo cywilne. Największe kontrowersje wzbudza dziedzina etyki rodzinnej i bioetyki. Również w Stanach Zjednoczonych deklaracja prezydenta Obamy dotycząca zniesienia ograniczeń wolności wyboru kobiet w kwestii aborcji wywołała ogromny sprzeciw biskupów katolickich. Opór Kościoła wobec jakichkolwiek form wolności wyboru w sprawach związanych z rodziną, seksualnością

czy bioetyką jest niezmienny i znacznie silniejszy w takich krajach jak Włochy czy Hiszpania. Zauważmy, że Kościół sprzeciwia się prawu, które do niczego nie zmusza, lecz pozostawia jedynie wszystkie te kwestie osobistej decyzji. Należałoby zapytać, po której stronie sporu znajduje się cywilizacja? Nie mówiąc już o tak częstej u hierarchii katolickiej skłonności do wypowiedzania się w duchu krucjaty. Papież bardzo konsekwentnie powtórzył, że nie wolno negocjować prawdy. Czy tego rodzaju „fundamentalizm” charakteryzuje wyłącznie katolicyzm lub chrześcijaństwo? Co z pozostałymi wielkimi religiami?

Jak już wspominałem, formy „władzy doczesnej” istnieją najprawdopodobniej we wszystkich religiach, w których odróżnia się osoby duchowne od świeckich, a więc w takich, w których mamy do czynienia z pewną formą instytucjonalnego autorytetu. Jednak, jak można się spodziewać, zważywszy pierwszoplanową rolę Europy i „chrześcijańskiego” Zachodu w ostatnich dwóch tysiącleciach, „śmierć” czy też rozkład religii instytucjonalnych jest szczególnie mocno widoczna i odczuwana w chrześcijaństwie zachodnioeuropejskim. Każdy, kto wypowiada się na temat cywilizacji, musi brać te konkretne uwarunkowania pod uwagę. Na przykład, i przede wszystkim, po to, aby zwalczać powszechną skłonność instytucji religijnych do wykorzystywania odradzającej się w ludziach potrzeby transcendencji – potrzeby motywowanej głównie przez zagrożenia, przed którymi staje nasza cywilizacja w okresie intensywnego rozwoju technologicznego i naukowego oraz postępującego wyczerpywania się zasobów naturalnych – wykorzystywania z myślą o ponownym umocnieniu własnego autorytetu. Wystarczy przyrzeć się częstym aktom dialogu międzyreligijnego na całym świecie, w których uczestniczą prawie zawsze „oficje” poszczególnych wyznań. Nie prowadzą oni dialogu w celu wprowadzenia jakichkolwiek zmian. Dialog służy jedynie potwierdzeniu ich autorytetu wśród własnych wyznawców. Czy z tych częstych spotkań wyniknęło kiedykolwiek

coś pożytecznego dla pokoju i wzajemnego porozumienia ludzi? Dopóki nie zniesiemy aspektu autorytarności i władzy religii, dopóty niemożliwy będzie postęp we wzajemnym porozumieniu różnych kultur.

Podkreślałem do tej pory przede wszystkim „religijny” aspekt tego zagadnienia, a mianowicie fakt, że religia instytucjonalna skończyła się lub zmierza ku swojemu kresowi. Chciałem w ten sposób przeciwstawić się sentymentowi religijnemu, w związku z którym nikt już nie słucha papieża, a więc władzy konserwatywnej, mającej kaznodziejski szacunek jedynie dla zachodniego stylu życia. To, co Nietzsche nazwał śmiercią Boga, a zatem uogólniony nihilizm, ma także znaczenie czysto filozoficzne, polegające na dążeniu do skompromitowania uniwersalizmu.

Ogólnie rzecz biorąc, kryzys uniwersalnego pojęcia prawdy i przynależącego do niej uniwersalizmu wiąże się z „epistemologicznym” rozpoznaniem ograniczeń racjonalności. Coraz mądrzej udajemy, iż rzeczywiście znamy prawdę i ostateczną istotę rzeczy. Podczas gdy Wittgenstein uczył nas, że każde zdanie może rościć sobie prawo do prawdziwości jedynie w ramach określonej „gry językowej”, a James i Dewey – że prawdą jest tylko to, co dla nas dobre, Heidegger poszedł jeszcze dalej, podkreślając, że każde doświadczenie prawdy jest doświadczeniem interpretacji i że żadna interpretacja nie może rościć sobie prawa do bycia wiernym odbiciem rzeczywistości, niezależnie od tego, co przez to pojęcie rozumiemy. Ale nawet filozofowie zgadzający się na owo przekształcenie prawdy – nawiasem mówiąc, nie ma ich zbyt wielu, gdyż w większości szkół filozoficznych wciąż myśli się o prawdzie w kategoriach zgodności myśli i rzeczy – unikają zgłębiania epistemologicznego wymiaru tego zagadnienia. Wydaje się, że wierzą oni, iż historia prawdy osiągnęła nareszcie bardziej „realistyczny” poziom świadomości granic poznania. Jednak ta świadomość jest ponownie uznawana, mniej lub bardziej otwarcie, za prawdę „prawdziwszą” od tej, w którą wierzą rozmaici realiści

i obiektywności. Prawda ta żąda powszechnej akceptacji i nadal obarczona jest ogólnym wymogiem słuszności, który – paradoksalnie – koliduje z roszczeniami do uniwersalności wielu innych doktryn filozoficznych, religijnych i prawnych. Jak widać, mamy tu do czynienia z kolejną wersją argumentu przeciwko sceptycyzmowi: nawet twierdząc, że wszystko jest kłamstwem, wciąż udajemy, że mamy rację i że mówimy prawdę... itd.

Nietzsche napisał kiedyś tak: jeśli porzucasz jakieś stanowisko teoretyczne, nie udawaj, że potrafisz w pełni wyjaśnić powody swojej decyzji. Nawet jeśli w przeszłości akceptowałeś stanowisko, któremu teraz przecyzysz, nie robisz tego z powodów, które można teoretycznie uzasadnić...

Chodzi mi o to, że w obliczu pytania o uniwersalizm filozofia nie może mieć nadziei na rozwiązanie tego problemu za pomocą argumentów wyłącznie teoretycznych. W eseju *Solidarność czy obiektywność?*, który uznaję za swego rodzaju przewodnik dla tych rozważań, Richard Rorty próbował doszukiwać się korzeni uniwersalistycznych roszczeń filozofii w szczególnym momencie historii greckiego polis, kiedy nastąpiło rozprzestrzenienie się handlu poza ograniczoną sferę, w której tradycyjnie prowadzono interesy. Właśnie w tym momencie grecka filozofia zainteresowała się głoszeniem opinii mogących uzyskać konsensus także wśród tych, którzy nie byli obywatelami greckiego polis. Innymi słowy, chodziło o to, by osiągnąć swego rodzaju dominację bez stosowania przemocy.

Niezależnie od tego, jak się sprawy miały później, owo „odkrycie” uniwersalności zwykliśmy uznawać za pozytywny moment na drodze postępu ludzkości i cywilizacji. Myśliciele, których wszyscy cenimy i szanujemy, tacy jak Apel czy Habermas, jeszcze dziś uważają, że nie sposób stawiać jakichkolwiek twierdzeń, nie przypisując im, przynajmniej w domyśle, ważności *erga omnes* – dla wszystkich. Ci „wszyscy” to nie tylko uczestnicy naszej gry językowej czy nasi współobywatele, lecz także powszechna scena

ludzkości, na której nasze twierdzenia roszczą sobie prawo do ważności w imię samego Rozumu.

Jednakże w obecnych warunkach, które Heidegger określiłby mianem końca metafizyki, a Nietzsche zwycięstwem nihilizmu, to właśnie odwoływanie się do powszechnej racjonalności stało się bardzo podejrzane. Dziś stawiamy pytanie: kto mówi głosem racjonalności, który zgodnie z tą hipotezą powinien przemawiać przez każdego człowieka? Czy doświadczenie tego rodzaju podejrzeń oznacza po prostu, że kultura zachodnia ma nieczyste sumienie? Pytanie to jest jak najbardziej uzasadnione. Na Zachodzie roszczenie sobie prawa do uniwersalności, postawione pierwotnie przez filozofię grecką, stało się jeszcze bardziej wyraźne i apodyktyczne, ponieważ stopiło się z chrześcijańską ideą zbawienia danego wszystkim ludziom przez Boga za pośrednictwem jego wcielonego Syna. Święty Augustyn, pierwszy wielki filozof chrześcijański, głosił, że prawda znajduje się we wnętrzu każdego człowieka i że tylko tam można jej poszukiwać. Był to znaczący moment na drodze do uznania wartości każdego człowieka, niezależnie od tego, jaka była jego przynależność. Niestety, święty Augustyn jest także autorem motta *compelle intrare*, czyli „zmuśzaj do wejścia” (do Kościoła, rzecz jasna), które przez wieki służyło jako usprawiedliwienie naruszania przez władze religijne tej samej wewnętrznej wolności, którą Augustyn nauczył nas rozpoznawać.

Dlatego też za zrzącenie opatrności, za *felix culpa*, możemy uznać fakt, że stajemy dzisiaj wobec problemu wojen religijnych. Podkreślanie absurdałności tego rodzaju wojen nie oznacza tylko lepszego rozpoznania obecnej sytuacji, usunięcia błędów, lecz stanowi także okazję, by lepiej wyjaśnić znaczenie religii we współczesnym świecie z korzyścią dla świadomości religijnej, która – miejmy nadzieję – będzie także służyć rzeczonym kościołom i wyznaniom. Ogólnie rzecz biorąc, rozważanie kwestii wojen religijnych (oraz ich zdezaktualizowania się) we współczesnym

świecie oznacza także początek bardziej autentycznego myślenia o uniwersalizmie wielkiej religii zbawienia, na której ufundował się świat nowożytny, używając cywilizację zachodnią, do której należymy.

Dlatego właśnie mówię o końcu metafizyki w znaczeniu Heideggerowskim. Dzisiaj wszelki uniwersalizm, każde twierdzenie ufundowane na prawdzie, którą rzekomo powinien znać każdy człowiek – czy to ze względu na samą naturę racjonalności, czy też powierzone religii boskie objawienie – musi poradzić sobie ze zjawiskiem globalizacji, niewyobrażalnym we wcześniejszych epokach, kiedy poszczególne cywilizacje żyły znacznie bardziej odizolowane od siebie. Pociąga to za sobą zarówno konieczność bezpośredniej konfrontacji między ideami, jak i świadomość, że nigdy nie będzie ona tylko konfrontacją idei.

*

Zważywszy to wszystko, jesteśmy w stanie zrozumieć, dlaczego historia zachodniego kolonializmu i imperializmu ma dzisiaj tak zasadnicze znaczenie dla filozofii. Filozofia, niezależnie od poziomu swojej refleksji, zdaje sobie sprawę, że twierdzenie, iż można oprzeć koegzystencję ludzi na prawdzie, jest wciąż niebezpiecznym uprzedzeniem kolonialnym i imperialnym, wyznawanym także przez wiele kultur postkolonialnych, które przyswoiły sobie „złe nawyki” swoich dawnych prześladowców.

Nie będzie przesadą, jeśli pomyślimy, że również uniwersalizm jest jedną z krzywd wyrządzonych podległym ludom przez rządy kolonialne. Każdy współczesny „dialog” międzykulturowy i międzyreligijny powinien rozpoczynać się od tego punktu, powinien wychodzić od badania sposobu na życie wspólnotowe, które możemy urzeczywistniać poza jakimikolwiek pretensjami do prawdy.

Wróćmy do papieża. Pierwsza encyklika Benedykta XVI nosi tytuł *Deus caritas est*. Papież nie mógł uniknąć w niej powtórzenia, że miłość bez prawdy nie ma żadnego sensu. Jak wiemy, w całym papieskim słowniku prawda oznacza dogmaty, dyscyplinę etyczną i polityczną oraz władzę. A także, na ile to możliwe, *compelle intrare*: moralnym obowiązkiem „pasterzy” (papieża, biskupów, księży) jest na przykład dopilnowanie, aby chrześcijańskie masy nie ulegały zbyt wielu pokusom, aby nie otrzymywały „niestosownych” wskazówek itd. Można by rzec, że jest to doświadczenie tylko chrześcijańskie czy nawet katolickie, jeśli nie wyłącznie włoskie. Jednak w dialogu międzykulturowym i międzyreligijnym nie można uniknąć pytania o uniwersalistyczne roszczenia (naszej? jakiegokolwiek?) religii. Z punktu widzenia Europejczyka dorastającego w kontekście uniwersalistycznej tradycji grecko-chrześcijańskiej jedynym wyjściem z tej sytuacji jest doprowadzenie do ekstremum dominacji miłosierdzia i solidarności nad prawdą. We Włoszech mamy takie paradoksalne powiedzenie: „dzięki Bogu jestem ateistą”, co przetłumaczyć można by następująco: ponieważ jestem chrześcijaninem, nie wierzę w prawdę. Pytają mnie zawsze, jak można darzyć miłością drugiego człowieka, jeśli się nie wierzy, że zgodnie z prawdą jest on naszym bratem (natura ludzka, wspólne boskie pochodzenie czy racjonalność, która przemawia do wszystkich). Czy można kochać drugiego człowieka bez wiary w jakieś podstawy? Z pewnością nie wierzę, że mógłbym odłożyć na bok swoją przeszłość chrześcijanina. Jedynym rozsądnym sposobem, aby nie zawracać już sobie głowy kwestią prawdy, jest doprowadzenie do ekstremum wszystkiego, co pochodzi z tej przeszłości – uniwersalizmu, ale także świadomości jego pomyłek. Jak zareagują na to moi koledzy – filozoficzni, religijni itd.? Jak dotąd wszystkie tego rodzaju wymiany poglądów zmierzały do poszukiwania „wspólnej prawdy”, która mogłaby stanowić jakąś podstawę. Co jednak by

się stało, gdyby ostatecznie te wspólne poszukiwania poprowadzono w kierunku, w którym prawda – to znaczy władza – nie jest nam już potrzebna. W Piśmie Świętym, jak również u świętego Augustyna można znaleźć podstawy uprawniające nas do powiedzenia, że spośród wszystkich cnót chrześcijańskich wiecznie trwa jedynie miłosierdzie, z pewnością nie wiara w któreś z twierdzeń dotyczących Boga, człowieka czy kosmosu.

Wnioski (tymczasowe) płynące z powyższych rozważań

Jeśli spojrzymy na historię cywilizacji zachodniej (w której obrębie, rzecz jasna, sam się wypowiadam), okaże się, że uniwersalizm od zawsze legitymizował, co prawda nieświadomie, pewnego rodzaju narzucanie się innym. Przypomnijmy Platona: jeśli osiągniesz rzeczywistą prawdę, poczujesz potrzebę (współczucie) podzielenia się nią ze współbraćmi. Jeśli nie zechcą cię wysłuchać, możesz także użyć nieco przemocy. *Compelle intrare* świętego Augustyna (zmuszaj do wejścia do Kościoła, aby zbawić dusze).

Pytanie: czy aby przetrwać lub osiągnąć szczęście, naprawdę potrzebujemy (my – ludzie) uniwersalnej prawdy (prawd)? Na przykład czy konstruowanie realnego świata wymaga wspólnej wiary w jakieś „opisowe” twierdzenia (w rodzaju: wszyscy ludzie są równi, człowiek jest istotą wolną itd.)?

Mówiąc inaczej, czy aby osiągnąć zgodę, musimy dojść do prawdy, czy może osiągając zgodę, dochodzimy jednocześnie do prawdy?

Próbuję pokazać, że istnieje związek pomiędzy każdym roszczeniem do prawdziwości na poziomie teoretycznym a faktycznym istnieniem władzy. Aby móc stwierdzić, że rzeczy „są” takie, a nie inne, trzeba być w jakiś sposób „u władzy”. Hobbes powiedział: „*Auctoritas, non Veritas, facit legem*”, co moglibyśmy przetłumaczyć następująco: „Prawda uniwersalna jest tym, o czym orzeka władza (państwo, twierdzenie, *episteme*)”.

Nie mówię przy tym prawdy. Opowiadam tylko historię moich doświadczeń jako filozofa, który dorastał w chrześcijańskim świecie Zachodu i doświadczył uniwersalizmu właśnie w ten sposób. Wierzyłem kiedyś, że nam, ludziom cywilizacji zachodniej, jako filozofom i chrześcijanom została dana prawda i że naszym zadaniem jest głosić ją całemu światu ze względu na współczucie dla naszych współbraci. Jednak „praktyczny” fakt buntu przeciwko kolonializmowi oraz praktyki nowego imperializmu stosowane przez globalny kapitalizm zmuszają mnie do ponownego prze-myślenia mojej filozoficznej idei uniwersalizmu.

Nie dokonałem żadnego teoretycznego odkrycia. Zdałem sobie jedynie sprawę, że w świecie, w którym zaznaczyły swą obecność różne kultury, nie mogę już dłużej mówić o uniwersalnej prawdzie. Nie mogę też dłużej ignorować silnego związku między prawdą i władzą.

Co dalej? Jaki wniosek płynie z tego *prise de conscience*? Jako człowiek Zachodu moim partnerem w dialogu międzyreligijnym mogę zaferować doświadczenie z historią uniwersalizmu. Nawiasem mówiąc, na tym polega moje (czy tylko moje?) bycie chrześcijaninem. „Wyższość” (cudzośćw powinien być wielokrotny) chrześcijaństwa zawiera się w tym (niezależnie od tego, co mówią i myślą papieże), że jest to religia braku religii. Sednem chrześcijańskiego przesłania, jest to, że Bóg/Bogini porzucił(a) swoją transcendencję, by stać się jednym (jedną) z nas. Innymi słowy, jak mówi włoskie powiedzenie, dzięki Bogu, jestem ateistą.

ALE: Co zamiast uniwersalnej prawdy, świata zjednoczonego pod rządami jakiejś „racjonalnej”, demokratycznej władzy? Nie wiem. Wydaje mi się natomiast, że jako chrześcijanin muszę nawiązywać kontakt z moimi współbraćmi, którzy w przeważającej większości nie są, jak powiedziała by Walter Benjamin, „zwycięzcami” czy też udziałowcami istniejącego porządku i w związku z tym nie wspierają praktycznego, imperialistycznego uniwersalizmu, który grozi likwidacją ludzkości z jej nieredukowalną

różnorodnością form i wartości. Rzecz jasna, tak jak prawdopodobnie wszystkie religie, ja również nie znam przepisu na idealne państwo. Nie da się bowiem projektować porządku anarchicznego. Jednak w obecnej sytuacji wydaje się, że jakaś forma anarchicznego – teoretycznego i praktycznego – sprzeciwu mogłaby nam z pewnością pomóc.

przełożył Marcin Moskalewicz

Iwan Krastew

KRYZYS: SOLIDARNOŚĆ, ELITY, PAMIĘĆ, EUROPA

Skutki kryzysu gospodarczego z 2008 roku nie ograniczą się do bilionów „utopionych” dolarów i milionów utraconych miejsc pracy. Będziemy o nim pamiętać nie tylko w kontekście politycznego zamieszania, które, być może, wzniesi, oraz geopolitycznego trzęsienia ziemi, które być może wywoła. Kryzys, którego doświadczamy, to przede wszystkim kryzys naszych oczekiwań dotyczących tego, co przyniesie nam przyszłość. Ma on charakter kulturowy i zmusi nas do ponownego zinterpretowania świata, w którym żyjemy.

W popularnym eksperymencie psychologicznym badanemu pokazuje się następujące szybko po sobie zdjęcia setek kotów. Zapytany o to, co widzi, odpowiada on oczywiście, że widzi koty. Kiedy pomiędzy zdjęcia kotów wstawi się zdjęcia psów (na każde dziewięć kotów – jednego psa), będzie on wciąż twierdził, że widzi wyłącznie koty. Ażeby dostrzegł także psy, potrzebne jest jakieś zakłócenie, ktoś wołający go po imieniu bądź przerwa w wyświetlaniu zdjęć. Psychologowie posługują się tym eksperymentem, by dowieść, że zazwyczaj widzimy tylko to, do czego jesteśmy przyzwyczajeni. Kryzys z roku 2008 był właśnie tego rodzaju zakłóceniem. Nie zmienił świata, ale pozwolił nam dostrzec to, co zmieniło się w ciągu minionych dziesięcioleci.

W 2005 roku w Stanach Zjednoczonych na zaledwie 1 procent pracujących przypadało 21,2 procent dochodu narodowego. Porównajmy dzisiejszą sytuację z rokiem 1968. Dyrektor generalny General Motors zarabiał wówczas, włączając w to wszelkie dodatki, około 66 razy więcej niż zwykły pracownik firmy; obecnie dyrektor generalny Wal-Martu zarabia 900 razy więcej niż jego przeciętny podwładny. Jeszcze przed kryzysem wiedzieliśmy, że trzy poprzednie dekady to okres wzrostu nierówności społecznych, lecz dopiero kryzys zmusił nas do zastanowienia się nad ich społecznymi i politycznymi implikacjami. O dramatycznym spadku zaufania do instytucji publicznych w większości rozwiniętych demokracji Zachodu nie dowiedzieliśmy się w dniu, kiedy załamało się Wall Street, ale trzeba było kryzysu, abyśmy dostrzegli psy pomiędzy kotami i zdali sobie sprawę z tego, jak dalece nasze społeczeństwa stały się niezdolne do rządzenia.

Trzeba przyznać, że aby wyobrazić sobie długotrwałe skutki kryzysu, należy skupić się nie na tym, co wydarzyło się w ciągu ostatnich lat, lecz na tym, co się nie wydarzyło. Nasze oczekiwania ukształtowało porównanie obecnej sytuacji do Wielkiego Kryzysu. Oczekiwaliśmy, że społeczeństwa zwrócą się w stronę lewicy i że nadejdzie kolejna czerwona dekada. Oczekiwaliśmy powrotu solidarności. Oczekiwaliśmy radykalnej alternatywy dla obecnego porządku politycznego. Oczekiwaliśmy, że porażka rynku sprawi, iż ludzie ponownie zaczną domagać się zwiększenia interwencji ze strony państwa. Wszystkie te oczekiwania okazały się niewłaściwe. Na ulicach Ameryki i Europy zauważyć można wiele niestabilności i gniewu, nie widać jednak jakiejś większej mobilizacji politycznej. Żadna nowa kolektywna utopia nie porwała wyobraźni opinii publicznej. Zamiast tchnąć nowe życie w polityczną lewicę bądź prawicę, kryzys zakwestionował samo pojęcie demokratycznej polityki jako opartej na ich przeciwstawieniu. Europa i świat stały się populistyczne, lecz jest to dziwna wersja populizmu. Ludzie buntują się nie ze względu na ideę zmiany, lecz ideę zemsty i kary.

Współcześni buntownicy nie sprzeciwiają się wczorajszemu *status quo* – starają się je zachować. Ten radykalizm w obronie *status quo* zauważyć można na ulicach Paryża, gdzie studenci protestują przeciwko podniesieniu wieku emerytalnego, czy też w Stuttgarcie, którego mieszkańcy protestują przeciw budowie nowego dworca kolejowego. Większość ludzi obawia się nie *status quo*, lecz zmiany. Boimy się dzisiaj globalizacji, o którą jeszcze wczoraj się modliliśmy. Krótko mówiąc, nie jesteśmy na powrót w latach trzydziestych; to, czego dziś doświadczamy, znacznie bardziej przypomina lata sześćdziesiąte, mamy rok 1968 *à rebours*. W 1968 studenci na ulicach Europy wyrazili swoje pragnienie, aby żyć w świecie odmiennym od świata ich rodziców. Dzisiaj studenci wychodzą na ulice, by wyrazić pragnienie życia w świecie swoich rodziców.

Kryzys nie doprowadził do zwycięstwa określonego modelu gospodarczego. Okazał się kryzysem wszystkich modeli. Ameryka jest mocno zadłużona. Europa nie wie, w jaki sposób w nadchodzącej dekadzie poradzić sobie ze wzrostem gospodarczym i jak pokryć koszty swojego państwa opiekuńczego. Chiny nie wiedzą, jak zachować równowagę społeczną, jeśli ich wzrost nie osiągnie 8 procent rocznie. To, co zaczęło się jako run na banki, zmieniło się w run na państwa. Państwo uratowało kapitalizm, lecz nie odzyskało społecznego zaufania. W Stanach Zjednoczonych kryzys sprywatyzowanego rynku nie doprowadził do przebłyску solidarności, jak wyobrażali sobie niektórzy liberałowie. Zamiast tego doprowadził do powstania Tea Party – dziwnej mieszanki antyestablishmentowego populizmu i ekonomicznego libertarianizmu.

Innym uderzającym aspektem obecnego kryzysu jest to, że nie wpłynął on znacząco na sferę idei. Powrót do wychwalania Keynesa i publikowania Marksa może stanowić rozrywkę intelektualną, lecz nie oznacza intelektualnej rewolucji. W rezultacie kryzysu 2008 roku nie pojawiła się ani jedna nowa idea. Neoliberalny

konsensus został oszkalowany, lecz nie zniesiony. Ekonomistom udało się zbagatelizować kryzys. Martin Sorrell stwierdzał w „Financial Times”: „w każdej epoce finansowa bądź irracjonalna obfitość kończy się bankructwem. Tulipomania, bańka spekulacyjna Kompanii Mórz Południowych, pierwsza bańka internetowa – były częścią tego samego ruchu odpływów i przyptyków. Nie powinniśmy oczekiwać, że tym razem będzie inaczej, co nie znaczy, że będzie nam łatwiej zaakceptować cykliczną naturę ekonomii” (Sorrell 2009). Zdumiewające, w jak niewielkim stopniu współczesny kryzys gospodarczy wpłynął na podstawowe założenia ekonomistów. Gazety pełne były artykułów zapowiadających koniec neoliberalizmu, lecz w rzeczywistości kryzys nie tylko nie podważył, ale i wzmocnił nieufność do państwa jako gracza w dziedzinie gospodarki. Mówi się wprawdzie o konieczności ostrzejszych regulacji, nie następują jednak żadne rewolucyjne zmiany. Natomiast jeśli chodzi o wydziały ekonomiczne uniwersytetów, pozostały one zdystansowane i niewzruszone cierpieniami realnej gospodarki. Trzeba uczciwie przyznać, że neoliberalizm jest w dużo większym stopniu ideologią wydziałów ekonomicznych niż biznesu, a ekonomiści jako jedyni odnieśli wyraźne korzyści zarówno z liberalnego paradygmatu, jak i z jego załamania.

Jeśli chodzi o rywalizację pomiędzy różnymi reżimami politycznymi, kryzys, zamiast stać się chwilą prawdy, stał się chwilą niepewności. Wielu teoretyków politycznych oczekiwało, że jego skutkiem będzie albo upadek nowych reżimów autorytarnego kapitalizmu, takich jak Rosja czy Chiny, albo powtórka z lat trzydziestych XX wieku i zniszczenie nowych demokracji w Europie Środkowo-Wschodniej. Paradoksalnie, kryzys nie doprowadził do upadku ani nowych autorytaryzmów, ani nowych demokracji. W dziwny sposób potwierdził natomiast spostrzeżenie Huntingtona poczynione czterdzieści lat temu, że „najważniejsza różnica polityczna pomiędzy krajami dotyczy nie formy, lecz zakresu ich rządów” (Huntington 1968:1).

Kryzys roku 2008 zmusił nas do dostrzeżenia, jak bardzo zmieniły się ustroje demokratyczne. Tak jak w przywołanym wcześniej eksperymencie psychologicznym, zbyt gorliwie dopatrywaliśmy się kotów tam, gdzie były psy. Kiedy politologowie analizują reżimy demokratyczne dwudziestowiecznej Europy, mówią zazwyczaj o wyborcy, czytelniku gazet, podatniku, żołnierzu, a w końcu – o obywatelu. Wyborcy należeli zazwyczaj do Kościoła Lewicy bądź do Kościoła Prawicy, a zamiana stron wydawała się historycznie równie nieprawdopodobna jak konwersja w okresie wojen religijnych. Czytelnik był lepiej poinformowany od tych, którzy woleli nie czytać, pozostawał lojalny wobec swojej gazety i zawsze gotowy, by dyskutować na temat wiadomości dnia. Podatnik umożliwiał państwu działanie, a obywatel-żołnierz był gotowy zginąć w obronie ojczyzny. Jeśli jednak chcemy zrozumieć społeczeństwa demokratyczne, których jesteśmy częścią, większość z tych postaci okaże się nieistotna. Młody Europejczyk, broniąc swoich praw, zwróci się dzisiaj raczej do sądu, niż skorzysta ze środków politycznych. Złożenie pozwu przeciwko rządowi wydaje się dziś bowiem lepszym rozwiązaniem niż głosowanie na którąś z bezbarwnych partii zaludniających przestrzeń polityczną. A oddanie głosu na kogoś innego jest dzisiaj równie łatwe, jeśli nawet nie łatwiejsze niż zmiana marki ulubionych perfum. Polityczne preferencje wielu wyborców określane są przez chęć spróbowania czegoś nowego. Czytelnik gazet to wymierający gatunek, zastępuje go telewizz, a ostatnio bloger. Lecz co ważniejsze, jak pokazują badania widzów stacji Fox News, oglądanie większej ilości informacji nie przekłada się na bycie lepiej poinformowanym. Figurą z przeszłości jest także podatnik. Na szczęście wciąż jeszcze istnieje, ale utracił swoją władzę na rzecz inwestora. To inwestorzy kształtują współczesne strategię polityczną rządów. Przyciąganie inwestorów, a nie podnoszenie podatków sprawia, że dzisiejsze społeczeństwa się bogacą. Nawet żołnierz nie jest już tym, kim był kiedyś. Nie jest

już obywatelem, lecz zawodowcem. Nie poświęca swojego życia, a jedynie wykonuje zawód. Krótko mówiąc, kryzys nie wprowadził na scenę żadnej realnej alternatywy dla demokracji, ujawnił jednak, że współczesne demokracje rozdierane są przez narastające napięcie pomiędzy demokratycznym myśleniem większościowym a liberalnym konstytucjonalizmem.

Kryzys pokazał, że sposób życia i myślenia naszych społeczeństw zmienił się zasadniczo. W krajach rozwiniętych rewolucja kulturalna lat sześćdziesiątych, rewolucja gospodarcza lat osiemdziesiątych i rewolucja demokratyczna lat dziewięćdziesiątych zmieniły dogłębnie naturę społeczeństwa kapitalistycznego. Rewolucja kulturalna lat sześćdziesiątych położyła nacisk na znaczenie „teraz” i uwolniła nowożytny podmiot od ciężaru myślenia o przyszłości. Protestancką rezygnację z natychmiastowej gratyfikacji zastąpiło podejście „ciesz się teraz, zapłać później”. Hipis z lat sześćdziesiątych łatwo przekształcił się w zadłużonego kredytobiorcę z roku 2008. Rewolucja Reagana i Thatcher zakończyła się delegitymizacją powojennego państwa opiekuńczego, podczas gdy rewolucja demokratyczna połączyła ekonomiczne i polityczne doświadczenia naszych czasów, czyniąc z konsumenta-wyborcy centralną postać społeczeństwa.

Amerykański socjolog Daniel Bell już trzydzieści lat temu podkreślał fakt, że dominacja kultury przedkapitalistycznej (struktura rodzinna, religia, formy solidarności) stanowi istotny warunek wstępny powodzenia i stabilności społeczeństw kapitalistycznych. Lata dziewięćdziesiąte przyniosły erozję przedkapitalistycznych struktur i sposobów myślenia oraz ekspansję logiki rynkowej poza sferę gospodarczą. Przekształciły amerykańską klasę średnią z klasy oszczędzającej w klasę pożyczającą. Konsumpcja i głód kredytów stały się cechami charakterystycznymi nowej klasy średniej; narodziła się ona z rozwoju rynku papierów wartościowych, nagłego wzrostu cen nieruchomości oraz dostępu do tanich kredytów. Cechą rozwiniętych społeczeństw

w ostatnim dwudziestoleciu nie była po prostu konsumpcja, lecz konsumpcyjne współzawodnictwo. Gospodarstwa domowe wpadły w błędne koło „nadażania za Kowalskimi”. Amerykańskie gospodarstwa domowe, które jeszcze dziesięć lat temu odkładały 8 procent swoich dochodów, są obecnie niebezpiecznie zadłużone.

W tym sensie kryzys ma trzy podstawowe wymiary, które pozostały zlekceważone: jest kryzysem elit merytokratycznych, jest niespodziewanym zetknięciem się europejskiego pokolenia lat dziewięćdziesiątych z przeszłością Europy sprzed 1945 roku oraz końcem iluzji uniwersalizmu Unii Europejskiej. Wszystkie te trzy wymiary mają znaczenie.

Wzrost i upadek merytokracji

Rządzenie nigdy nie było łatwe, lecz dzisiaj staje się niemal niemożliwe. W pierwszych tygodniach po krachu boleśnie zdaliśmy sobie sprawę z tego, jak bezsilne są nasze elity. Chwilę później pojęliśmy, jak bardzo są też znienawidzone. Jeśli chcemy zrozumieć kulturowe i polityczne podstawy obecnego kryzysu, ta nieważność do elit merytokratycznych wydaje się kwestią zasadniczą.

Elity merytokratyczne oparły swoją legitymizację na osiągnięciach, a nie na przynależności. Młody, wywodzący się z klasy średniej bankier inwestycyjny z Wall Street, który ukończył Harvard i zarobił miliony przed trzydziestym piątym rokiem życia, jest najbardziej wyrazistym przedstawicielem elit nowego typu. Szybko osiągnął to, co chciał, dzięki swojemu talentowi i wykształceniu. Był obywatelem świata rozliczającym się w raju podatkowym.

Zdaniem amerykańskiego krytyka społecznego Christophera Lascha, autora książki *Bunt elit*, elity merytokratyczne odróżniają się od swoich poprzedników brakiem zainteresowania przywództwem oraz pragnieniem ucieczki od wspólnego losu. Elity te są niezależne od systemu edukacji dostępnego w ich kraju,

ponieważ ich dzieci chodzą do szkół prywatnych, nie zależą też od państwowej służby zdrowia, gdyż mogą sobie pozwolić na lepsze szpitale. Utraciły jednocześnie to, co antropolog Iwajło Diczew nazwał „emocjonalnym obywatelstwem”, a więc skłonność podzielenia pasji swojej społeczności. Koniec zimnej wojny uruchomił proces, który uwolnił elity merytokratyczne od strachu, poczucia winy, ideologii, więzów społecznych, narodowej lojalności, a nawet – konieczności rządzenia.

Nienawiść społeczeństwa do elit merytokratycznych stanowi sedno nowego populizmu w Europie i Ameryce. Populiści nie oferują realnej alternatywy, nie są też egalitarystami. Ich atrakcyjność wynika z obietnicy ponownej nacjonalizacji elit, ponownego ustanowienia zniesionych wcześniej ograniczeń. Ukryty cel populistów polega na zaszczepieniu strachu i niepewności w życiu elit, czy nawet na ich uwięzieniu (jedyną rzeczą, której elity nie mogą uniknąć, jest wymiar sprawiedliwości). Nie chodzi tu o walkę o sprawiedliwość czy równość, ale o intymność. Populiści są jak porzucona żona, która nie może zaakceptować nowej wolności męża i jego obojętności, zrobi więc wszystko, by przypomnieć mu, że wciąż jest żonaty.

Pokolenie „końca historii”

Kryzysowi elit merytokratycznych towarzyszy powrót narodowych narracji historycznych. Historia rzeczywiście skończyła się w roku 1989 bądź też kilka lat później. Nie dlatego że liberalny i demokratyczny kapitalizm okazał się spełnieniem marzeń ludzkości, lecz dlatego że pokolenie lat dziewięćdziesiątych nie interesuje się już historią i żyje poza nią. Jest to pokolenie, które „gugluje” historię w poszukiwaniu faktów, ale które nie potrafi już połączyć się z doświadczeniem poprzednich pokoleń. Utraciło bowiem zdolność empatii. Historia skończyła się, ponieważ nie miała już znaczenia.

W następstwie zimnej wojny studentów nie uczono już historii, lecz wniosków z niej płynących, co jest istotą tej nowej kultury. Przeszość została zredukowana do haseł w rodzaju „Monachium”, „Oświęcim”, „Srebrenica”, po których następuje okrzyk „nigdy więcej”.

Niezamierzoną konsekwencją skupienia się na wnioskach płynących z historii jest brak zrozumienia dla złudzeń poprzednich pokoleń. Nie umiemy już sobie wyobrazić, w jaki sposób normalny człowiek może zostać faszystą czy komunistą, a przecież rdzeniem europejskiej historii w XX wieku było to, że normalni ludzie stawali się faszystami czy komunistami. Nauczając wyłącznie wniosków płynących z historii, utraciliśmy zdolność dialogu z umarłymi. Wbrew oficjalnym deklaracjom Europejczycy z Zachodu nie podzielili się ze wschodnią Europą własnymi doświadczeniami w radzeniu sobie z przeszłością, lecz jedynie tym, co uznawali za wnioski płynące z tych doświadczeń.

Denacjonalizacja historii stała się podstawowym elementem konstrukcji Unii Europejskiej. Kłopot w tym, że zbiorowe doświadczenia społeczne przejawiają tendencję do ujawniania się w postaci narracji narodowych, a w czasach kryzysu to właśnie doświadczenia narodowe kształtują działania polityczne. Nie sposób zrozumieć reakcji Niemiec na obecny kryzys bez uwzględnienia niemieckich doświadczeń lat dwudziestych i trzydziestych XX wieku, kiedy inflacja i spolaryzowanie sceny politycznej umożliwiły dojście Hitlera do władzy. I chociaż to minione doświadczenia określają wybór strategii politycznej, nie da się ich przekazać młodszemu pokoleniu.

Przewrotny skutek końca historii polega na tym, że wczorajsze wspólnoty polityczne, reprezentowane przez państwo narodowe, zostały osłabione, na ich miejscu nie pojawiła się jednak żadna nowa publiczna przestrzeń europejska. W rezultacie kryzys osłabił raczej, niż wzmocnił poczucie solidarności, zarówno na poziomie państw narodowych, jak i na poziomie Europy.

Klasy średnie niechętnie pokrywają wydatki biednych, a Niemcy wpadają w złość, kiedy zmusza się ich do spłacania greckich długów. W dzisiejszej Europie dyskurs solidarności jest martwy. Europejskie rządy i społeczeństwa wciąż praktykują solidarność, lecz już w nią nie wierzą.

Koniec iluzji uniwersalizmu Unii Europejskiej

Kryzys ujawnił także marginalizację kontynentu europejskiego w globalnej polityce. Europa stała się peryferiami świata kształtowanego przez Stany Zjednoczone i Chiny. Utraciła pewność siebie, swoją energię oraz nadzieję, że nowe stulecie będzie „stuleciem Europy”. Od Pekinu po Waszyngton – a nawet w Brukseli – Stary Kontynent postrzega się jako wyczerpaną potęgę geopolityczną. Unia Europejska nie jest nawet potęgą słabnącą, zdecydowała się raczej zostać potęgą „emerytowaną”, mądrą, lecz bezczynną, zamożną i kompromisową.

Wbrew oczekiwaniom europejskich elit kryzys kapitalizmu w stylu amerykańskim, zamiast stać się manifestacją wyższości modelu europejskiego, okazał się głębokim kryzysem europejskiej pewności siebie. Na złe samopoczucie Europy złożyły się rozmaite czynniki, z których najważniejsze to: demografia, demokracja, utrata znaczenia geopolitycznego oraz brak przywództwa.

Decydującą rolę w wyjaśnieniu europejskiego lęku przed przyszłością odgrywa demografia. Przewiduje się, że średnia wieku w Europie wzrośnie z 37,7 lat w roku 2003 do 52,3 lat w roku 2050, podczas gdy średnia wieku Amerykanów wyniesie wówczas jedynie 35,4 lat. Według szacunków w nadchodzących dekadach zmniejszy się europejski udział w globalnym PKB. Jednocześnie europejskie społeczności są przerażone perspektywą nasilającej się imigracji. Niezdolność Europy do zasymilowania szybko rosnącej populacji imigrantów stanowi istotę jej nowej

niepewności. Demokracja europejska została ustanowiona na etnicznie homogenicznych społeczeństwach i dobrze funkcjonujących państwach opiekuńczych – dziś oba te czynniki znajdują się pod presją. W Europie nasila się strach przed powrotem polityki tożsamości.

Kolejnym elementem wyjaśniającym zmianę poglądów Europy jest utrata przez nią centralnego miejsca na arenie geopolitycznej. Nie chodzi po prostu o to, że kraje europejskie nie są już głównymi aktorami na scenie międzynarodowej. Nowość polega na tym, że bieg wydarzeń nie odbywa się już w Europie. Inaczej niż w latach dziewięćdziesiątych Unia Europejska niechętnie podejmuje ryzyko, stała się siłą pozbawioną znaczenia, sparaliżowaną deficytem solidarności, wyobraźni oraz brakiem przywództwa.

Wyłonienie się wielobiegunowego świata przyniosło europejskiemu światopoglądowi nieoczekiwane skutki. Mimo że w ostatnich latach Europa była jednym z najbardziej przenikliwych krytyków amerykańskiej jednobiegunowości, w istocie świat amerykański dość mocno sprzyjał projektowi europejskiemu. To wskutek globalnej hegemonii Ameryki Unia Europejska pojawiła się na światowej scenie jako supermocarstwo, ponieważ właśnie ta hegemonia pozwoliła Unii stać się supermocarstwem bez konieczności bycia aktorem w rodzaju państwa narodowego. To właśnie dzięki globalnej hegemonii Waszyngtonu możliwe stało się rozszerzenie Unii, jak również jej skupienie się na wewnętrznej architekturze instytucjonalnej. Amerykański parasol ochronny sprawił, że Unia Europejska została globalną potęgą bez potrzeby stania się realną siłą militarną. Amerykańska hegemonia globalna, która zmieniła świat w pole rywalizacji pomiędzy korporacjami, a nie państwami, doskonale odpowiadała europejskim interesom.

W nowym, poamerykańskim świecie scenę międzynarodową zdominują najprawdopodobniej dwiętnastowieczne z ducha, tradycyjne mocarstwa, które w swych podstawach różnią się zasadniczo od konsensusu brukselskiego. W związku

z tym Europa zaczęła postrzegać swoje zalety jako słabości. Obecnie Unię cechuje nadwyżka popularności i deficyt władzy. Krótko mówiąc, zanik potęgi Ameryki i załamanie się jej hegemonii – niezależnie od tego, co w związku z tym czujemy – jest jednym z powodów złego samopoczucia Europy.

Na Unię Europejską nie wpływają też szczególnie mocno zmiany ideologicznych mód. W minionej dekadzie europejska opinia publiczna zakładała, że globalizacja jest równoznaczna ze schyłkiem państwa narodowego oraz nacjonalizmu jako siły politycznej. Unia skłonna była odczytywać własne doświadczenia w przewycięzeniu etnicznego nacjonalizmu i religii politycznych jako trend uniwersalny. W latach dziewięćdziesiątych xx wieku „koniec historii” był w Ameryce sloganem, w Europie zaś – rzeczywistością. Mark Leonard ujął to następująco: „Europa reprezentuje syntezę energii i wolności wywodzących się z liberalizmu, ze stabilnością i dobrobytem pochodzącymi od socjaldemokracji. W miarę jak świat stanie się bogatszy i wykroczy poza zaspokajanie podstawowych potrzeb, takich jak głód czy zdrowie, europejskiemu stylowi życia nie sposób się będzie oprzeć” (Leonard 2005:170).

Jednak to, co w europejskim doświadczeniu jeszcze wczoraj wydawało się uniwersalne, dzisiaj zaczyna wyglądać wyjątkowo. Wystarczy spojrzeć na Chiny, Indie czy Rosję, aby dostrzec, że zarówno etniczny nacjonalizm, jak i religia są dziś ponownie głównymi ideologicznymi siłami napędowymi globalnej polityki. Europę odróżnia od reszty świata postmodernistyczny postnacionalizm i sekularyzm. Świat staje się bardziej kapitalistyczny, co niekoniecznie oznacza: bardziej demokratyczny. Nietrudno przewidzieć, że w kolejnym cyklu ideologicznym liberalizm znajdzie się w odwrocie. Wzrost znaczenia etnicznego nacjonalizmu i powrót religii jest coraz bardziej zauważalny nie tylko w świecie pozaeuropejskim, ale także w samej Europie. Bruksela jako stolica Unii Europejskiej różni się znacznie duchem od Brukseli jako

stolicy Belgii. Unijna Bruksela zakochana jest w różnorodności i wielokulturowości, z kolei Bruksela belgijska doświadcza wzrostu znaczenia polityki symbolicznej i powrotu zmory podziałów o charakterze etnicznym.

Krótko mówiąc, ideologiczne i geopolityczne skutki obecnego kryzysu ekonomicznego znacznie bardziej dotknęły Europę niż Amerykę. Polityka postnarodowa została poddana próbie. Kryzys unieważnił zbiorowe doświadczenia narodowe i przywrócił narracje narodowe, czego najlepszą ilustracją jest zachowanie Niemiec. Istotą utraty europejskich ambicji jest to, że Unii udało się wytworzyć tożsamość instytucjonalną, lecz nie udało się jej zbudować tożsamości politycznej.

przełożył Marcin Moskalewicz

John Gray

KONFLIKTY XXI WIEKU: W ŚLAD ZA ŚWIETLISTĄ PRZYSZŁOŚCIĄ

Na początku XXI wieku światem rządzi wiele państw. Istnieją republiki obywatelskie i monarchie konstytucyjne, demokracje liberalne i socjalistyczne, państwa narodowe i wielonarodowe imperia, państwa świeckie i teokratyczne, tyranie, państwa upadłe i takie, które nie pasują do żadnej znanej nam kategorii politycznej. Około dwustu państw współpracuje i rywalizuje ze sobą, uczestnicząc w działaniach instytucji międzynarodowych, dbając jednocześnie o własne interesy i dążąc do realizacji partykularnych celów.

Dzisiejszy świat jako siedlisko wielu rozmaitych form rządów nie różni się szczególnie od tego, czym był zawsze. Wyróżnia go jednak to, że dominuje w nim sposób myślenia oparty na przekonaniu, iż istniejąca obecnie różnorodność ustrojów stanowi okres przejściowy w procesie rozwoju, którego rezultat może być tylko jeden. Od końca XVIII wieku wraz z europejskim Oświeceniem rozwinęło się bowiem przekonanie, że u kresu historii czeka nas jeden typ ustroju, którego prawowitość będzie powszechnie akceptowana.

Co do natury tego ustroju nie było jednak nigdy zgody. Marks wyobrażał go sobie jako egalitarne społeczeństwo komunistyczne, Comte – jako neośredniowieczną hierarchię przemysłową, Spenser – jako rząd minimalny, a John Stuart Mill – jako skomplikowaną

wersję liberalnej demokracji. Żaden z nich nie twierdził przy tym, że ustrój powszechny jest czymś nieuniknionym. Lecz chociaż nic nie gwarantowało jego osiągnięcia, natura świata nowożytnego wymagała powstania jednego modelu rządzenia. Jeśli założyć, że postęp nie ulegnie wykolejeniu, skutkiem nowożytnego rozwoju mogła być tylko cywilizacja uniwersalna.

Dzisiaj wiemy już, że nic takiego się nie wydarzyło. W pierwszej połowie ubiegłego wieku byliśmy świadkami pojawienia się nowoczesnych wersji barbarzyństwa, na przykład bolszewizmu i jego kontynuacji w postaci stalinizmu oraz nazizmu i innych odmian faszyzmu i nacjonalizmu, zarówno w Europie, jak i w Azji. Reżimy te nie tylko w pełni korzystały z nowoczesnych technologii, lecz były także zaangażowane w charakterystycznie nowoczesne projekty. U podstawy różnorodnych celów, takich jak powszechna emancypacja ludzkości, samostanowienie narodów czy dominacja rasowa, leżały wcześniej niedostępne, nowożytnie kategorie myślenia. Idea państwa narodowego ma najwyżej kilkaset lat, polityczne projekty powszechnego wyzwolenia sformułowano pod koniec XVIII stulecia, a stosowanie pojęcia rasy jako kategorii naukowej zapoczątkowano w Niemczech w połowie XIX wieku. W rezultacie powstało wiele różnych ustrojów; niektóre z nich okazały się stosunkowo przyzwoite, niektóre głęboko szkodliwe, jeszcze inne mieszane, wszystkie wszakże były nowoczesne.

Druga wojna światowa przyniosła kres wielu z tych ustrojów, natomiast w Europie Zachodniej (lecz już nie w części kontynentu oddanej po Jałcie we władanie Sowiecom), Indiach i Japonii umocniła się liberalna demokracja. Choć wiara w postęp była szeroko rozpowszechniona, nazizm udało się zniszczyć bez udziału mocnego zaufania do nadchodzącego porządku uniwersalnego. (Według założycieli Organizacji Narodów Zjednoczonych miała ona stanowić kontynuację polityki mocarstwowej, realizowaną innymi środkami). Powojenni przywódcy zbyt dobrze rozumieli kruchość cywilizacji, by ulegać pokusom fałszywej nadziei.

Nastroje zmieniły się po upadku Związku Radzieckiego i ponownym zjednoczeniu Europy w burzliwych latach 1989–1991. Wraz z przyspieszeniem reform wolnorynkowych w Chinach i upadkiem Sowietów wydawać się mogło, że powróciliśmy na „normalną” ścieżkę rozwoju historycznego. W rzeczywistości rozpoczął się proces odwrotny. Rozpad radzieckiego systemu stanowił krok naprzód w drodze ku wolności. Równocześnie jednak, ze względu na pozwolenie Rosji, by powróciła do swej historycznej roli euroazjatyckiej potęgi, upadek komunizmu oznaczał porażkę projektu zachodniego, choć mało kto zdawał sobie z tego wówczas sprawę.

Apokaliptyczne ogłoszenie końca historii przez Fukuyamę okazało się jedynie skrajnym wyrazem rozpowszechnionych poglądów: demokracja liberalna, a więc ustroj panujący w Stanach Zjednoczonych i większości krajów Europy, miała stać się „ostateczną formą rządów”. Od tej pory jedynie ustroj oparty na wolnym rynku, demokracji liberalnej i prawach człowieka mógł rościć sobie prawo do legalności. Wyidealizowana wersja amerykańskich instytucji miała zapanować nad światem.

I znowu: nic takiego nie nastąpiło. Kapitalizm rozprzestrzenił się niemal wszędzie, najprężniej jednak rozwinął się chiński kapitalizm państwowy, podczas gdy – wskutek dofinansowania i faktycznej nacjonalizacji znacznej części systemu finansowego Stanów Zjednoczonych – przestał istnieć wolny i zróżnicowany rynek amerykański. W postkomunistycznej Europie funkcjonują obecnie różne wersje „demokratycznego kapitalizmu”, natomiast nie występuje on w Rosji, gdzie pojawiła się z kolei gospodarka oparta na bogactwach naturalnych, rynkowa, lecz nierozzerwalnie związana z państwem kontrolowanym przez grupy wywodzące się z byłych radzieckich służb specjalnych. W tym kluczowym wypadku, na przekór ufnym oczekiwaniom zachodniej opinii publicznej, nie nastąpiło przejście do zachodniego stylu rządzenia.

Również w Chinach przyjęciu kapitalizmu nie towarzyszyła żadna zmiana polityczna. Komunistyczna Partia Chin nie jest już

wierna żadnej odmianie marksizmu, niezależnie od pozorów, jakie stwarza, aby zachować ustrojową ciągłość. Nie mamy tu też do czynienia ze zniedołężniałą gerontokracją, stopniowo ustępującą pola bardziej liberalnemu pokoleniu. Zaznaczająca swoją obecność w każdej dziedzinie życia społecznego partia nie utraciła woli rządzenia; nie wyrzekła się również tradycyjnie chińskiego poczucia cywilizacyjnej wyższości. Gospodarczy sukces Chin opierał się na konsekwentnym lekceważeniu zachodnich rad. Kontynuując politykę pragmatycznych zapożyczeń, Chiny będą nadal rozwijać się na własnych warunkach. Podobnie jak w Rosji odrzucenie komunizmu idzie tutaj w parze z odrzuceniem modelu zachodniego.

Pomimo tych zmian wciąż silna i wszechobecna pozostaje wiara w ostateczną konwergencję. Jej wyznawcy odwołują się do rozmaitych teorii modernizacji, w większości stanowiących odmianę marksizmu. Od dawna zapewniano nas, że wzrost gospodarczy przyczynia się do powiększania klasy średniej, która domagać się będzie takich samych wolności, jakimi cieszą się społeczeństwa zachodnie. Ci, którzy wierzą w konwergencję, swoje oczekiwania opierają – podobnie jak Marks – na jednym krótkim stadium rozwoju kilku zachodnich społeczeństw, z tą różnicą, że za przystanek końcowy historii uznają wolny rynek, a nie komunizm. W gwałtownie zmieniającym się świecie stanowi to wątplą podstawę strategii politycznej. W gruncie rzeczy bowiem wiara w konwergencję nie opiera się na dowodach. Jest ona dogmatem religijnym, założeniem świeckiej teodycei, które nie może zostać empirycznie zweryfikowane ani sfalsyfikowane.

Wiara w ustrojową konwergencję stanowi odmianę wiary w postęp, który jako gwarant sensu historii zastąpił w świeckich kulturach Zachodu ideę opatrności. Sednem idei postępu jest przekonanie, że ów rodzaj kumulatywnego rozwoju, który miał miejsce w nauce, można powtórzyć w społeczeństwie. Jednakże w kwestiach etycznych i politycznych nie napotykałyśmy problemów

rozwiązywalnych, jakkolwiek by były trudne, lecz nieuleczalne rozterki. W przeciwieństwie do tego, co twierdzą postmoderniści, ludzkie wartości nie są po prostu tworamami kulturowymi, niektóre z nich bowiem tkwią głęboko w ludzkiej naturze i z tego powodu dotyczą całego gatunku. Jeśli chodzi o kwestię dobrego życia, nie można mówić o takim postępie, z jakim mamy do czynienia w nauce. Pomimo przyrostu wiedzy ludzie pozostają tacy sami.

Rozwój naukowy nie czyni nas bardziej cywilizowanymi. Cywilizacja oznacza bowiem przede wszystkim ograniczenie przemocy, a wiek XX był, być może, najbardziej krwawym okresem w historii. Zabito wówczas prawdopodobnie więcej ludzi niż kiedykolwiek wcześniej. Mimo to irracjonalna wiara w cywilizującą magię przyrostu wiedzy wciąż kształtuje zachodnie myślenie. Postoświeceniowy Zachód, oczarowany Sokratejskim marzeniem o tożsamości rozumu i cnoty, zaprzeczył prawdzie zawartej w biblijnym micie o drzewie poznania dobra i zła.

Zachodnie rządy uważają, że ich zasady polityczne oparte są na rozumie, jednak ich zachowania zadają kłam temu wyobrażeniu. W ostatnich dwudziestu latach strategii zachodnich rządów oparte były w najistotniejszych obszarach działań na wierze. Wielokrotnie ponawiano próby realizacji drogich i ryzykownych przedsięwzięć, chociaż wystarczyłby niewielki namysł, aby zdać sobie sprawę, że ich cele są niewykonalne.

Przykładem może być zmiana ustroju w Iraku. Powtarzano nam do znudzenia, że słabość polityki sojuszniczej polegała na niedostatecznym przemyśleniu strategii dotyczącej tego, co miało nastąpić po inwazji. Prawda jest jednak taka, że gdyby dość głęboko przemyślano sytuację po inwazji, nigdy by tej inwazji nie przeprowadzono. Gertrude Bell, urzędniczka służby cywilnej, która bardziej niż ktokolwiek przyczyniła się do ustanowienia państwa irackiego w 1921 roku, zauważyła w owym czasie, że demokratyczny Irak byłby państwem, w którym władza spoczywałaby w rękach duchownych szyitów. Ponad osiemdziesiąt lat później,

kiedy wykluwały się plany inwazji, jej opinia pozostawała wciąż aktualna. Obalenie Saddama oznaczało zniszczenie jego w przeważającym stopniu świeckiego reżimu i wzmocnienie sił islamiistycznych. W rezultacie powstać mogła jedynie mieszanka słabej demokracji z teokracją i anarchią w podzielonym państwie.

Wiedza ta nie wynika z analizy dokonanej *post factum*. W roku poprzedzającym inwazję przeciwnicy wojny (do których sam należałem) stale powtarzali przestrożę Bell. Nie zdziwiło mnie, że nasze ostrzeżenia nie osiągnęły żadnego skutku. Nie chodzi jedynie o to, że decyzja o inwazji zapadła już wcześniej, lecz o to, że była ona wyrazem światopoglądu opartego na wierze. Mam tu na myśli nie fundamentalistycznie chrześcijański światopogląd, który mógł wpłynąć na przekonania George'a W. Busha, lecz wiarę neokonserwatystów postrzegających zmianę ustroju w Iraku jako element „globalnej rewolucji demokratycznej”, której celem było zainstalowanie w znacznej części świata rządów na wzór amerykański.

Niektórzy zwolennicy tego sposobu myślenia to dawni wyznawcy Trockiego, którzy w amerykańskiej polityce przeszli z pozycji radykalnie lewicowych na pozycje centrowe i prawicowe, zachowując przy tym charakterystyczną dla leninistów chiliastyczną pewność dotyczącą przyszłości. W tej radykalnej wersji świeckiej wiary zachowało się złudzenie, że rewolucja bolszewicka stanowiła korzystny krok naprzód, dopiero później wypaczony przez Stalina. Ta sama świecka wiara, przeobraziwszy się w pewien rodzaj wojującego progresywizmu, okazała się pożywką dla złudzeń o globalnej demokracji. Historia uczy nas, że tyranie zastępuje zazwyczaj anarchia, po której pojawia się wkrótce kolejna tyrania. Dla neokonserwatystów jednak fakty te nie miały znaczenia. Jeśli w ogóle interesowała ich przeszłość, to wyłącznie jako preludium do świetlistej przyszłości.

Nie należało się spodziewać, że wizjonerów tych zniechęca łatwe do przewidzenia konsekwencje ich działań. Tego rodzaju

rozważania mogły przeszkadzać tylko rozbitkom z byłych reżimów, należącym – jak to pogardliwie określił anonimowy pracownik Białego Domu – do „społeczności wierzących w rzeczywistość”. Nie mając wiele wspólnego z jakimkolwiek konserwatyzmem, neokonserwatyści byli najbardziej skrajnymi utopistami. Zresztą nie tylko oni opierali narodową strategię na wizjach millenarystycznych. Ich śladem poszło wielu amerykańskich liberałów. Pojęcie „utopii” odnosi się do każdego projektu, o którego celach z góry wiadomo, że są niewykonalne. Do takich projektów należy zaliczyć zarówno wprowadzanie świeckiej demokracji w Iraku, jak i eksportowanie do postkomunistycznej Rosji gospodarki rynkowej opartej na modelu zachodnim.

Utopijność zachodniego myślenia o Iraku i postkomunistycznej Rosji kontrastuje z realizmem ruchów antykomunistycznych w Europie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych. Antykomunizm był ruchem wspieranym przez ludzi o wielu światopoglądach – liberałów i konserwatystów, socjaldemokratów i zwolenników wolnego rynku, osób religijnych i sceptyków. Ci spośród nas, którzy uczestniczyli w tym ruchu, wierzyli, że systemowi radzieckiemu brakuje wewnętrznej legitymizacji i dlatego nie przetrwa. Większość jednakże nie przewidziała, że wskutek upadku Sowietów zapanuje atmosfera triumfalizmu w stylu zachodnim, a myślenie realistyczne stanie się obiektem szyderstwa.

Utopijne fantazje, takie jak te, które wiązały się ze zmianą rządów w Iraku, zostały rozwiane przez bieg wydarzeń i obecnie panuje nastrój otrzeźwienia. Mimo to nie zanikła cechująca myślenie utopijne niezdolność odróżniania możliwego od niemożliwego. Zachodnia strategia wciąż opiera się na wierze, nawet jeśli jest już mniej wojownicza.

Rozważmy przypadek Afganistanu. Zniszczenie baz terrorystów jako konsekwencja 11 września było uzasadnione i w tej perspektywie misja się powiodła. Al-Kaida nie działa już w Afganistanie (przeniosła się do Pakistanu i innych krajów). Zasadne

wydaje się też zapobieżenie jej powrotowi, co osiągnąć można, utrzymując opcję niszczenia wszystkich nowych baz. Wystarczy do tego stworzenie jedynie jakiejś formy rządów w danym kraju, niebędącym otwarcie wrogiem wobec zachodnich interesów, a nie od razu nowoczesnego państwa, takiego jak to, które Zachód próbował ustanowić. W odróżnieniu do Iraku, który pod rządami Saddama był nowoczesną despotią, Afganistan nigdy nie był krajem nowoczesnym. Przez długi czas istniały tutaj różne typy rządów monarchicznych i cesarskich, podczas gdy władza pozostawała rozproszona pomiędzy poszczególnymi klanami i plemionami. Nawet Sowietci, dążący do zbudowania nowoczesnego państwa znacznie bezwzględniej niż obecnie siły zachodnie, nie zdołali tego osiągnąć.

W trakcie gorączkowych prób przeniesienia modelu zachodnich instytucji do innych krajów zapomniano, że nawet na Zachodzie ich ustanowienie wiązało się z długotrwałym wysiłkiem. Stany Zjednoczone stały się nowoczesnym państwem po wyniszczającej wojnie domowej, Francja po Napoleonie, a Niemcy po dwóch europejskich wojnach domowych. Państwa narodowe w Europie Wschodniej uformowały się w wielu wypadkach dopiero po latach konfliktów wewnętrznych i czystek etnicznych. Chociaż istnieją również kontrprzykłady – jak choćby pokojowe rozstanie Czechów i Słowaków – nowoczesne państwa powstawały zazwyczaj w rezultacie wielu walk i przemocy, zwykle ciągnących się przez dekady i pokolenia.

Biorąc pod uwagę ten fakt, czy można oczekiwać, że budowa nowoczesnego państwa w Afganistanie zajmie kilka lat, a jeśli potraktować poważnie wypowiedzi Obamy – kilka miesięcy? Pomysł ten jest równie absurdalny jak wykreowana dzięki niemu rzeczywistość: pseudopaństwo kierowane w stylu mafijnym przez zmieniające się koalicje plemiennych elit, dążące do osiągnięcia jak największego zysku. Widać wyraźnie, że tego typu rządy nie będą lojalne wobec większości populacji. Zachodni komentatorzy

beznamiętnie powtarzają, iż w miarę treningu afgańskie siły bezpieczeństwa i siły zbrojne stają się coraz lepsze. Bez wątpienia ich umiejętności mogą się poprawić. Nie oznacza to jednak ich lojalności, która w kraju wciąż praktycznie bezpieczeństwa może być jedynie towarem na rynku.

Nie ulega wątpliwości, że dowodzona przez Amerykanów misja afgańska poniosła strategiczną klęskę. Głębsza prawda jest taka, że po początkowych bombardowaniach nie wyznaczono jakichkolwiek osiągalnych celów. Nigdy nie było tam szansy na budowę nowoczesnego państwa. Nawet jeśli w zadowalającym czasie udałooby się stworzyć państwo, nie wiadomo, czy byłoby ono nastawione życzliwie wobec zachodnich interesów i wartości.

Obowiązujące dziś złudzenie podpowiada, że nowoczesne państwa ewoluują w stronę czegoś w rodzaju liberalnej demokracji, a jeśli tego nie robią, to znaczy, że coś im tę ewolucję uniemożliwia. Jednak nazistowskie Niemcy były państwem nowoczesnym, a nie ma podstaw, by sądzić, że mogły się one rozwinąć w kierunku czegoś lepszego. Mogły jedynie ulec zniszczeniu. Państwem nowoczesnym był również Związek Radziecki, a osoby kształtujące zachodnią opinię publiczną podzielały wiarę Gorbaczowa, iż można go zreformować. W rzeczywistości jednak mógł on tylko upaść – rezultat, który przyspieszyła klęska w Afganistanie.

Jak na ironię Afganistan rządzony był w sposób najbardziej nowoczesny w okresie reżimu talibów. Nie wynikało to z lokalnych tradycji, lecz było skutkiem zaangażowania wywiadu pakistańskiego i saudyjskich pieniędzy. Pod wieloma względami reżim ten miał więcej wspólnego z reżimem Pol Pota niż z jakimkolwiek tradycyjnym modelem rządów islamskich. Z całą pewnością, pomijając okres okupacji radzieckiej, reżim ten był bardziej represyjny niż cokolwiek, czego kraj ów doświadczył w przeszłości. A mimo to talibom, występującym w roli obrońców niedoskonałego pokoju w stylu Hobbesa, udało się uzyskać ogólne poparcie – fakt, który należy wziąć pod uwagę, jeśli chcemy poważnie

myśleć o zachodniej strategii politycznej po wycofaniu się większości zachodnich sił sprzymierzonych. W najgorszym scenariuszu Afganistan stanie się przestrzenią anarchiczną, w której Indie, Pakistan, Rosja, Chiny i Iran rozgrywać będą swoje geopolityczne cele. Scenariusz ten zostanie zrealizowany w sytuacji braku wiarygodnego rządu, który w każdych przewidywalnych okolicznościach powinien uwzględniać również obecność talibów.

Reżim talibów zlekceważył podstawowe wartości cywilizacyjne. Kamienowanie kobiet i gejów to barbarzyństwo w czystej postaci. Nie przeszkodziło to współpracy zachodnich rządów z reżimem w latach dziewięćdziesiątych i nie powinno przeszkodzić również dzisiaj. Jak zauważyli niektórzy brytyjscy obserwatorzy wojskowi, ustanowienie skutecznego, nowoczesnego państwa wymagałoby co najmniej czterdziestoletniej okupacji. Oznaczałoby to powrót do staromodnego imperializmu, który – pomijając nawet kwestie moralne – nie jest dziś możliwy, ponieważ nie istnieją już imperialiści. Żaden kraj zachodni nie ma ani ochoty, ani funduszy na imperialistyczną misję.

Nierealistyczne myślenie cały czas kształtuje polityczne decyzje, dotyczy to również Unii Europejskiej. Unia powstała jako eksperyment związany z powojenną odbudową i przez kilka dekad odnosiła wyjątkowe sukcesy. Wprowadzenie euro zapoczątkowało unię walutową, która mogłaby trwać długo, gdyby została ograniczona do kilku bliźniaczych gospodarek. Rzeczywisty rozwój euro pozostawił po sobie utopijny relikw, którego rozpad może być już tylko kwestią czasu.

W obecnej formie euro jest przedsięwzięciem utopijnym w sensie dosłownym. O niezdolności euro do utrzymania się na rynku było wiadomo, zanim zostało ono wprowadzone. Unia monetarna pozbawiona wspólnych mechanizmów fiskalnych zawsze kończyła się fiaskiem. Niektórzy wierzyli, że dysproporcje pomiędzy gospodarkami członków Unii doprowadzą do kryzysu, z którego wyłoni się wspólny mechanizm fiskalny. Kryzys nastąpił,

udało się zapobiec katastrofie, lecz nie ma szans na stabilizację struktur europejskich. Narzucony Grecji pakiet oszczędnościowy jest nie tylko gospodarczo nieskuteczny, ponieważ zmniejszenie siły nabywczej zwiększa jedynie ciężar długu, lecz także politycznie niewykonalny. Żadna demokracja nie zaakceptuje drastycznego obniżenia poziomu życia w zamian za mglistą obietnicę wzrostu w bliżej nieokreślonej przyszłości, szczególnie gdy ów pakiet oszczędnościowy został narzucony z zewnątrz. Niezależnie od tego, co powiedzą europejscy urzędnicy, Grecja nie zdoła uregulować należności. To, co się wydarzy, zostanie opisane jako restrukturyzacja, lecz dla rynków sytuacja ta będzie wystarczająco jasna.

Rozpad strefy euro to zaledwie jeden z aspektów większego wstrząsu, który nastąpił, kiedy doszło niemal do upadku amerykańskiego systemu finansowego. Mimo że symptomy imperialnego przeliczenia się z własnymi siłami widać już było od dziesięcioleci, zmiana pozycji Stanów Zjednoczonych w świecie nastąpiła nagle. Głoszony nieustannie jeszcze kilka lat temu „konsensus waszyngtoński” dziś jest tylko krępującym wspomnieniem. Jakiegokolwiek amerykańskie roszczenia do przywództwa większość świata uznaje obecnie za zabawne. Egzemplifikacją takiego nastawienia są chińscy studenci, którzy na zapewnienie Timothy’ego Geithnera, odwiedzającego Pekin w czerwcu 2009 roku, że chińskie inwestycje w Stanach Zjednoczonych są bezpieczne, odpowiedzieli nie złością, lecz śmiechem.

Skutkiem ubocznym upadku Ameryki jest spadek znaczenia dawnego antyamerykanizmu. Żyjemy już w świecie post-amerykańskim, nie jest to jednak świat wielobiegunowy, lecz świat pozbawiony biegunów, świat kilku potęg, z których żadna nie ma autorytetu na miarę dawnego autorytetu USA. Krytycy amerykańskiej hegemonii mogą jeszcze pożałować jej zmierni, ponieważ żadne państwo nie jest dziś w stanie zapewnić stabilizacji na poziomie globalnym w takim stopniu jak USA podczas

zimnej wojny. Zmiana ta wynika po części z globalizacji, której logika polega na rozmieszczaniu władzy i zasobów z dala od Stanów Zjednoczonych. Przyspieszone tempo upadku Ameryka powinna przypisać sobie samej. Jest ono konsekwencją nieposkromionej pychy ery Busha.

Upadek Ameryki nie został jeszcze dostrzeżony przez nią samą. Świadczy to częściowo o wierze w postęp, która nigdzie nie jest zakorzeniona tak głęboko jak w Stanach Zjednoczonych, gdzie podaje się w wątpliwość nawet samą ideę upadku. Zaprzecza się więc czemuś, z czego tak wyraźnie zdawali sobie sprawę historycy rzymscy oraz Gibbon i Mommsen, a mianowicie, że cywilizacje powstają i upadają. W Ameryce każdy znak upadku postrzega się jako bodziec do postępu. Uznaje się, że gdy go rozpoznamy, proces upadku może jeszcze zostać odwrócony.

Postacią symptomatyczną pod tym względem jest Obama. Fakt, że przejął rządy, nie mając określonego programu naprawczego, i został skonfrontowany z nierozwiązywalnymi problemami, przypomina sytuację Gorbaczowa. Rzecz jasna, różnice między nimi są ogromne. Władza Obamy ma demokratyczną legitymizację, której Gorbaczow nigdy nie otrzymał, Ameryka zaś nie upadnie tak, jak upadł Związek Radziecki. Amerykański dług publiczny dopiero odbije się efektem domina na potencjale militarnym Stanów Zjednoczonych. Cokolwiek się wydarzy, USA pozostaną jedną z największych potęg na świecie, lecz pozycja Ameryki w systemie globalnym uległa nieodwracalnej zmianie. Tymczasowym skutkiem wysokiego poziomu bezrobocia, spadku dochodów, likwidacji oszczędności emerytalnych i utrzymującej się tendencji niżkowej w kierunku kryzysu może być bezsilność Obamy w konfrontacji ze zdominowanym przez republikanów Kongresem. Doprowadzi to do impasu zamykającego perspektywę sensownego radzenia sobie z deficytem. Nieznane są jeszcze skutki tych wydarzeń w średniej perspektywie czasowej, ale pojawienie się natywizmu spod znaku Tea Party jest

sygnałem ostrzegawczym przed pomieszaniem zmysłów możliwym w wypadku kolejnego kryzysu. Prezydentura Palin może dziś wydawać się koszmarem, lecz coś podobnego jest całkowicie prawdopodobne.

Amerykański kapitalizm został znacząco osłabiony, a jedyną rzeczą, która oddala widmo większego kryzysu, jest trwający proces wykupywania federalnych papierów wartościowych przez Chiny. Widać przy tym wyraźnie, że chińscy przywódcy obawiają się, iż Stany Zjednoczone dążyć będą do obniżenia ciężaru swojego zadłużenia poprzez dewaluację dolara. Co jednak Chiny mogą zrobić? Ekonomiści są pewni, że obopólne korzyści z tej współpracy zapewniają trwanie tego związku. Jego zakończenie wyrządziłoby szkody w chińskim portfelu inwestycyjnym, prowadząc jednocześnie do protekcyjnistycznej reakcji przeciwko chińskim towarom. Jeśli stosunki chińsko-amerykańskie ulegną zmianie, będzie ona polegać – jak twierdzą ekonomiści – na stopniowym dostosowywaniu się do nowej sytuacji. Zbytne liczenie się w stosunkach międzynarodowych z własnymi korzyściami jest jednak niemądre, a historia ostatnich lat nie potwierdza przekonania, że wielkie zmiany muszą zachodzić stopniowo. Bliższe normie wydają się zmiany nagłe, takie jak detronizacja Szaha, upadek Związku Radzieckiego czy implozja finansowa Stanów Zjednoczonych. Analogie z teorią ewolucji są zazwyczaj mylące, historię najnowszą lepiej opisywać w kategoriach przerywanej równowagi niż stopniowej ewolucji. Zarówno popyt na dolara, jak i świat mogą się znów zmienić bardzo szybko.

Nie jesteśmy w stanie przewidzieć biegu wydarzeń. Post-maoistyczna mieszanka komunistycznego despotyzmu z nieokiełznanym kapitalizmem może implodować. Z drugiej strony jednak może ona prowadzić do szybszego wzrostu gospodarczego niż ten będący udziałem liberalnych społeczeństw. Rosyjska gospodarka oparta na bogactwach naturalnych może załamać się pod wpływem korupcji i kryzysu demograficznego. Ale też

wyczerpywanie się światowych złóż ropy wraz z państwowym wsparciem dla rosyjskich zasobów gazu ziemnego mogą jej pomóc w ponownym umocnieniu swojej pozycji geopolitycznej na przyszłe dziesięciolecia. Postępować może nadal rozkład Unii Europejskiej wraz z towarzyszącą mu destabilizacją gospodarczą, pobudzającą etniczny nacjonalizm, ksenofobię i jad antysemityzmu. Ale też z sytuacji obecnego rozgoryczenia Unia może wyjść obronną ręką jako silniejsza (choćby nawet mniejsza) instytucja. Tego wszystkiego po prostu nie wiemy. Możemy jednak mieć pewność, że na świecie istnieć będzie wiele państw, które nie będą wyposażone w odziedziczoną opowieść o postępie – będą dynamicznie rozwijające się tyranie i upadające imperia, gospodarki oparte na wiedzy w stanie stagnacji i kulejące państwa dobrobytu, nowe mocarstwa, jak i wiele nieznanych dotąd hybryd.

Przyszłe konflikty nie będą rozgrywały się wyłącznie (ani nawet przede wszystkim) pomiędzy Zachodem a resztą świata. Nieprzemysłane słowa o zderzeniu cywilizacji przesłoniły zmieniające się układy zagrożeń. Koreę Północną, inaczej niż jakiegokolwiek państwo islamskie, da się precyzyjnie opisać jako państwo totalitarne (ci, którzy w to wątpią, powinni zadać sobie pytanie, dlaczego w Phenianie nie było żadnych demonstracji ulicznych). Korea Północna, ze swoim potencjałem nuklearnym i nieprzewidywalnym przywództwem, stanowi większe zagrożenie niż jakiegokolwiek państwo islamskie. Sytuacja zmieniłaby się, gdyby destabilizacji uległ Pakistan bądź Iranowi udało się zdobyć broń atomową. Ataki z 11 września były dziełem globalnych sieci islamistycznych, sięgających między innymi Jemenu, Somalii, Hiszpanii, Iraku, Libanu, Czeczenii, Bali i Wielkiej Brytanii, nie licząc innych państw. Islamiistyczny terroryzm stanowi poważne i trwałe zagrożenie. Mimo to zbieranina zwalczających się sekt nie przekształci globalnej sceny politycznej, niezależnie od tego, ile szkód zdoła wyrządzić krajom zachodnim i muzułmańskim.

Prawdziwie historyczną zmianę stanowi wzrost znaczenia Chin, Indii, Ameryki Łacińskiej i innych krajów wschodzących. Pod wieloma względami świat powraca do stanu autentycznej normalności, do stanu sprzed kilku stuleci, kiedy władza i energia gospodarcza były równie silne na Wschodzie i na Zachodzie. Zmiany te wciąż niosą ze sobą ryzyko.

Prawdopodobnie najtrudniejsze konflikty XXI wieku będą miały raczej charakter rywalizacji geopolitycznej niż jakiegoś zderzenia cywilizacji. Zmiany klimatyczne, wywołane w znacznym stopniu działalnością człowieka, wydają się dziś czymś rzeczywistym i najwyraźniej nabierają tempa. W połączeniu z rosnącymi niedostatkami energii, pożywienia i wody, rywalizacja o wpływy geopolityczne, znana z wcześniejszych epok, jawi się obecnie z nową wyrazistością, ma też nowych bohaterów. W czasach Wielkiej Gry uczestnikami rywalizacji były Wielka Brytania, Rosja, Japonia i Niemcy. Dzisiaj są to Indie, Chiny, Rosja i Ameryka, podczas gdy Europa pozostaje bierna, a Japonia na pozór spokojna. Najniebezpieczniejszymi konfliktami mogą się okazać wojny o bogactwa naturalne, toczone przez wyłaniające się wielkie mocarstwa.

Do nasilenia konfliktów międzynarodowych przyczyni się również reakcja ludzi na zmiany klimatyczne. Kiedy programy ograniczenia emisji dwutlenku węgla okażą się nieskuteczne – co będzie nieuniknioną konsekwencją procesu industrializacji na całym świecie – podjęte zostaną próby zminimalizowania skutków zmian klimatycznych z pomocą geoinżynierii. (Kontrolowanie klimatu jest już powszechnie stosowane w Chinach). Globalne ocieplenie to problem planetarny, a inżynieria klimatyczna wpływa na cały świat. Tymczasem wydaje się mało prawdopodobne, aby działania geoinżynierii zaczęto koordynować na poziomie globalnym. Ze względu na rozbieżne cele wielkie mocarstwa będą raczej skłonne realizować własne, niezależne projekty. Perspektywa konfliktu jest więc oczywista i nie powinno nikogo zdziwić, jeśli okaże się,

że niektóre kraje już rozpoczęły prace nad militarnym wykorzystaniem technologii służących do zmiany klimatu.

W obliczu wyzwania XXI wieku przydać się może nieco realizmu. Nie sposób liczyć na efektywne działania, dopóki nie zrozumiemy, w jaki sposób świat się właściwie rozwija. Jednak zachodnim myśleniem po zimnej wojnie nie kierowała potrzeba takiego zrozumienia. Zamiast tego oferowało ono atmosferę triumfalizmu, a ostatnio – potrzebę pokrzepienia.

Wraz z upadkiem monoteizmu świeckie kultury na Zachodzie znalazły schronienie w micie postępu. Można tylko oczekiwać, że zachodnie rządy wciąż będą podejmować daremne przedsięwzięcia, takie jak wojna w Iraku czy obecna misja w Afganistanie. Nie powinno nas również zaskoczyć pojawienie się w Europie kawiarnianego neobolszewizmu, który utrzymuje, że nowy świat można stworzyć poprzez terror, lekceważąc jednocześnie fakt, iż skutkiem każdego tego typu przedsięwzięcia była jak dotąd makabryczna farsa. Współczesne zachodnie myślenie jest mieszaniną niewzruszonej nadziei i ukrytej rozpacz. Jak napisał największy myśliciel oświeceniowy XX stulecia, sprzeczności zabronione są jedynie w logice.

Spostrzeżenie Freuda zaleca ostrożność, jeśli chodzi o szanse na bardziej realistyczny sposób myślenia. Zachodnie społeczeństwa nie są punktem docelowym rozwoju historycznego, co nie oznacza, że nie warto zdecydowanie bronić liberalnej cywilizacji. Obrona ta nie wymaga jednak świeckiej wiary w postęp, lecz trzeźwości i realizmu. Członkowie tradycyjnych wspólnot religijnych pokazali, że potrafią stanowczo przeciwstawić się nowoczesnemu barbarzyństwu. Świadczy o tym historia Solidarności. W walce w nazizmem i komunizmem z determinacją umieli działać nawet sceptycy. Niebezpieczeństwo nihilizmu nie jest skutkiem czujnego zwątpienia, lecz upadku namiastki religii.

Wiara w postęp to dzisiaj raczej wyraz strachu niż autentycznego przekonania. Pozostaje ona wszakże dominującą wiarą

zachodnich społeczeństw i bez niej będą one zgubione. Kontynuując swój odwrót, Zachód może zechcieć zachować swoje złudzenia.

przełożył Marcin Moskalewicz

Peter Sloterdijk

DOMESTYKACJA CZŁOWIEKA I EKSPANSJA SOLIDARNOŚCI

*We are such stuff the solidarities are made on*¹

Metafizyka pastoralna: odkrycie problemu domestykacji

Twierdzenie, że ludzie mogą i muszą wchodzić w relacje z samymi sobą oraz z sobie podobnymi, relacje opisywane słowami takimi, jak oswojenie, hodowla, ochrona – owo antropologiczne odkrycie o dużej doniosłości pojawiło się w ewolucji idei Zachodu dwukrotnie, w zupełnie szczególnych kontekstach, za każdym razem w momencie historycznie znaczących przełomów myślowych. Pierwszy przejaw tego zespołu wyobraźniowego łączy się z imieniem Platona. Założyciel ateńskiej Akademii, starając się uchwycić na nowo w precyzyjnych pojęciach tradycyjną praktykę wychowawców i kierujących państwem, natrafił na pewien rodzaj różnicy, która rozbija od środka istotę ludzką. Jako że w kulturach wysoko rozwiniętych ludzie nie mogą z natury swojej być tym, czym mimo wszystko z natury są, muszą zostać jednostkowo wychowani, a jako obywatele państwa – podlegać rozsądnemu

1 „Jesteśmy tworzywem, z którego wyrabia się solidarność”. Autor parafrazuje kwestię wypowiedzianą przez Prospera w *Burzy* Williama Shakespeare’a (akt czwarty, scena pierwsza), która w oryginale brzmi: „*We are such stuffe as dreames are made on*” („Jesteśmy surowcem, z którego sny się wyrabia” – przekład Stanisława Barańczaka) [przyp. red.].

kierownictwu. Wychowanie oraz przywództwo polityczne to dwa pola praktyki, na których demonstruje się szczególnie dobitnie niezdolność członka kultury wysokiej do urzeczywistniania się (a mówiąc językiem starożytnych: słuchania własnej natury) bez wskazówek innych. Próbując precyzyjniej określić funkcje pedagogiczne i państwowo-cybernetyczne, Platon odwołuje się do obrazów i analogii zaczerpniętych ze sfery pastoralnej. Pełen rozwój teorii pastoralnej Platona odnajdujemy przede wszystkim w dialogu *Polityk*. W tym kontekście napotykamy znane i wciąż jeszcze nieco skandaliczne stwierdzenie, że sztuka kierowania państwem jest „sztuką hodowli” nieopierzonych, bezrogich dwunogów czystej krwi, wraz z istotnym dopowiedzeniem, iż chodzi tu – jako że u Greków w ogóle, a u filozofów w szczególności nie może być mowy o tyranii – o dobrowolne sprawowanie nadzoru nad stadem dobrowolnie żyjących ze sobą stworzeń (Platon 2002:276e). Dla greckiego racjonalizmu charakterystyczne jest przekonanie, że człowiek wyłącznie poprzez szczególną ascezę – to znaczy system długotrwałych ćwiczeń – może zarzucić nierozsądne skłonności i wstąpić do domu rozumu. Nie ma potrzeby opisywać w tym miejscu, w jaki sposób platońska antropologia pastoralna stworzyła własną szkołę. Dzięki szeregowi przekładów i przeformułowań, zwłaszcza po jej połączeniu z nowotestamentową figurą dobrego pasterza, pozostawiła ona głęboki ślad w zachodnim zespole wyobrażeń.

Drugie odkrycie konieczności uformowania człowieka w człowieka miało miejsce w pojęciowo radykalnie odmiennych okolicznościach XIX wieku, po tym, jak Karol Darwin poprzez naturalizację historii gatunku postawił człowieka na końcu ewolucyjnego szeregu, ogłaszając tak zwanego *homo sapiens* kuzynem małej człokształtnej. Od tamtej pory tradycyjne pedagogiczne pytanie, jak z człowieka ukształtować człowieka, zostało przesłonięte przez dramat biologiczno-ewolucyjny. W miejscu napięcia pomiędzy bezrozumem i rozumem pojawił się teraz antagonizm między

dzikością i cywilizacją czy też – jeśli sięgnąć po wyrażenia mitologiczne – między siłami dionizyjскими i apolińskimi. Dopiero w tych okolicznościach mowa o domestykacji może wybrzmieć z całą powagą. Formowanie człowieka nie jest już rozumiane tylko metaforycznie jako wkroczenie do domu rozumu, trzeba pojmować je również dosłownie jako przejście ze zwierzęcej dzikości do ucywilizowanego zdomowienia. Spełnia się tu niepokojąca interwencja Fryderyka Nietzschego; jako jeden z pierwszych pojął on bowiem, że proces generacyjny rozumiany literalnie zawsze implikuje także samohodowlę i to – jak twierdził – zazwyczaj w sensie postępującej samokastracji lub samounieszkodliwienia, zgodnie z ideałem kapłańskich i antyrystokratycznych przesądów. Stąd też prowokacyjne wersy pieśni *O ncoie pomniejszającej* w trzeciej części *To rzekł Zaratustra*: „W gruncie rzeczy chcą naiwnie jednego: żeby nikt nie wyrządzał im krzywdy (...). Cnotą jest dla nich to, co czyni skromnym i potulnym: w ten sposób z wilka uczynili psa, a z samego człowieka jego najlepsze zwierzę domowe” (Nietzsche 1999:219–220). Zadowolimy się w tym miejscu stwierdzeniem, że obserwacje Nietzschego pozostają wciąż dobrze zrozumiałe; jednakże jego troski nie są już troskami współczesności. Podczas gdy autor *Zaratustry* głowi się nad problemem, jak uchronić tłumiony blask dzikości przed totalnym zwycięstwem kastrującej cywilizacji, nam nasuwa się raczej pytanie, w jaki sposób na poziomie cywilizacji położyć kres powrotowi zdziczenia.

Poza osławianiem: od pedagogiki do wykładni neotenii i z powrotem

Szczególny wkład xx wieku w nowy opis *conditio humana* wiązał się z przekonaniem, że kategorie teorii ewolucji nie wystarczają już, aby opisać domestykację – ani u zwierząt domowych w ogóle, ani u króla zwierząt domowych, człowieka. Kolejne generacje, które postępują za trendem domestykacji, nie podlegają

zwyczajnej presji doboru wynikającej z czysto naturalnego otoczenia. Korzystają one ze swoistego, pół naturalnie, pół kulturowo tworzonego klimatu, w którym przeżywają niekoniecznie jednostki najlepiej dopasowane do zewnętrznej natury, lecz raczej ci przedstawiciele gatunku, którzy najlepiej adaptują się do wewnętrznych stosunków: istoty te, charakteryzują się szczególną ruchliwością, wyższą zdolnością uczenia się oraz towarzyskością, a wreszcie zaletami bioestetycznymi. Naturalno-historyczne preludium dają tu stworzenia budujące gniazda, szczególnie ptaki, lecz także niektóre płazy, jak znana meksykańska salamandra, która zachowuje przez całe życie formę larwalną; oprócz tego zaś szczególnie te spośród ssaków, które są w stanie zapewnić potomstwu wysoki poziom bezpieczeństwa w gnieździe i opieki w okresie wylęgu. Biolodzy obserwują u takich stworzeń zespół cech opisywanych od końca XIX wieku za pomocą pojęcia „neotenia”, utrzymanie cech młodzieńczych (czy też za pomocą koncepcji pedomorfizmu). W tym samym polu zjawisk znajduje się trend do przyspieszania momentu narodzin, wskutek czego na świat przychodzą osobniki dalece niedojrzałe. Wszystkie te tendencje nawarstwiają się u *homo sapiens*, którego potomstwo w momencie narodzin wyróżnia się skrajną niedojrzałością. *Frühgeburtlichkeit*, „wczesnonarodzenie” człowieka – to *terminus technicus* ukuty przez Adolfa Portmanna w połowie XX wieku – pociąga za sobą nie tylko fakt, iż młodzieńcza faza w cyklu życia człowieka zostaje nadzwyczajnie wydłużona; wczesnonarodzenie prowadzi nawet do tak paradoksalnego efektu, że osobniki biologicznie rzecz biorąc „dojrzałe” wymierają, podczas gdy niedojrzałe, larwalne czy też płodowe formy osiągają monopol rozrodczy. Według Louisa Bolka, holenderskiego paleontologa, który swe dramatyczne spostrzeżenia na ten temat przedstawił już w latach dwudziestych, zgodna z duchem teorii ewolucji prawda o *homo sapiens* zawiera się w stwierdzeniu, że stanowi on gatunek kulturowo i biologicznie skutecznych płodów naczelných, które na przekór

swojej młodzieńczej, a nawet płodowej postaci tworzą grupę zdolną do rozrodu.

Z tymi uwagami o neotenicznym kondycji człowieka wiąże się trzecie odkrycie ludzkiej domestykacji, które obu poprzednim odkryciom nadaje nowe znaczenie. Wyjaśnienie tajemnicy neotenui podpira przekonanie antropologów kultury, iż człowieka już od elementarnych stadiów jego rozwoju należy postrzegać jako wytwór kultury. Fundamentalna kulturowość człowieka ukazuje się odtąd w podwójnym świetle. Z jednej strony kultura oznacza kontynuowanie biologicznego przywileju gniazda za pomocą środków cywilizacyjnych – w tym kontekście domestykacja nie jest ani wejściem do domu rozumu, ani do domu cywilizacji, lecz stopniowym przechodzeniem od bezpieczeństwa gniazda do bezpieczeństwa architektonicznego i przywilejów socjotechnicznych. Od tego czasu zauważyć można z coraz większą wyrazistością, że cała kultura funkcjonuje w sumie jak wszechobejmująca wylęgarka, która otacza należące do niej jednostki. W tym sensie wszystkie kultury są systemami solidarnymi, a wszystkie systemy solidarne – wspólnotami ochronnymi. Z drugiej strony, w świetle niniejszych rozważań staje się jasne, że *homo sapiens* podlega kulturowym regulacjom aż po swoje najgłębsze uwarunkowania popędowe. Po redukcji czysto biologicznych programów orientacyjnych, będącej rezultatem skrajnej neotenui, trzeba wyrównać straty, których *homo sapiens* doznał w wyniku brakującej odtąd wewnętrznej regulacji przez systemy instynktowne i trwałe sprzężenie środowiskowe mózgow. Kompensacja ta następuje za pomocą systemów symbolicznego kierowania, które w miejsce instynktów wprowadzają autorytety. Motyw ten rozwinął w połowie poprzedniego wieku w swych pismach Arnold Gehlen. Symboliczne systemy porządkowe zwalniają każdego młodego człowieka z nierozwiązywalnego dlań zadania, by z własnego wnętrza samodzielnie odtworzył doświadczenia i odkrycia swoich poprzedników.

Wprowadzenie koncepcji neotenu do nauki o człowieku stanowi bez wątpienia najbardziej wywrotową innowację w dziedzinie wiedzy antropologicznej od czasów Darwina. Doniosłości tego wydarzenia nie sposób na razie ogarnąć, zwłaszcza że większość dyscyplin nauk humanistycznych nie odniosła się do tej koncepcji w sposób właściwy. Decydujący może być fakt, że odkrycie neotenu pozwala dostrzec w innym świetle również takie, na pozór gruntownie przebadane zjawiska, jak wychowanie i przekazywanie tradycji. Z jednej strony za sprawą neotenu okazuje się oczywiste, że pedagogika pojawia się zawsze za późno, ponieważ nowo narodzony człowiek, ze względu na swoje wczesne narodziny, nie domaga się w pierwszej kolejności wychowania, lecz może żądać kontynuowania okresu życia płodowego za pomocą środków pozamacicznych. Z drugiej strony teoria ta pokazuje, że wychowywanie ludzi nigdy się nie skończy, ponieważ wejście do domu porządków symbolicznych będzie zawsze operacją podatną na zaburzenia. Wiedzą o tym przede wszystkim psycholodzy współczesności przestrzegający coraz częściej przed zagrożeniami związanymi z osłabieniem autorytetów symbolicznych w postmodernistycznym (pozbawionym ojców) społeczeństwie.

Naiwny pacyfizm jako odmowa współpracy w sytuacjach granicznych kultury

Powyższe uwagi powinny choć z grubsza wyjaśnić, dlaczego reprezentanci gatunku *homo sapiens* są jako tacy zawsze już produktami autodomestykacji: biologicznie poprzez ich neotenuację, kulturowo poprzez ich włączenie w wytwarzane przez siebie porządki symboliczne, etycznie na podstawie ich przynależności do organicznych systemów solidarnych. Dzięki synergii wszystkich trzech aspektów – kultury oznaczają najpierw zamknięte jednostki przetrwania, w których poszczególni ludzie trzymani są niczym w sztucznych zagrodach, ewentualnie – wylęgarkach.

Taki stan rzeczy opisywany bywał niekiedy za pomocą metafory „ludzkiego zwierzyńca” [*Menschenpark*]². Każdy „ludzki zwierzyńiec” stanowi lokalny system solidarny oraz proces generacyjny.

W świetle tych rozważań wydaje się oczywiste, że samodomestykacja to pojęcie, które streszcza przeszłość rodzaju ludzkiego. Fakt, iż *homo sapiens* istnieje wbrew swojej biologicznej niemożności – ów zagadkowy stan rzeczy można wyjaśnić jedynie za pomocą antropologii domestykacji. Równocześnie stajemy jednak w obliczu problemu ewidentnej niewystarczalności dotychczasowych metod udomawiania, osławiania i współnotawiania człowieka. Spoglądając na zadania wyższej pedagogiki gatunku, rozumiemy od razu, że dzieło cywilizacji zrealizowane zostało jedynie połowicznie. Jeśli nawet w kluczowych kwestiach ludzka domestykacja jawi się jako *fait accompli* (o ile ludzie istnieją wyłącznie w wylęgarkach własnych kultur), to dzieło cywilizowania daleko do końca. Powód tego łatwo rozpoznać. Kultury potrafią respektować domowe porządki w swoich wewnętrznych systemach solidarnych, jednakże w stosunkach zewnętrznych zadomowienie pozostaje niezakończone, ponieważ poszczególne kultury zazwyczaj nie żyją wcale pod wspólnym dachem, lecz tworzą wzajemnie sobie obce, nierzadko groźne i wrogie ośrodki. Historycznym śladem trwałego niezadomowienia w ludzkich stosunkach zewnętrznych jest wojna, która determinuje praktycznie całą historyczną egzystencję gatunku. Zawsze tłąca się możliwość wojny znajduje odzwierciedlenie w historii ksenofobii.

Definiując kultury jako jednostki zdolne do wojny, dostajemy do ręki pojęcie, które pozwala zrozumieć, w jaki sposób niezadomowienie rzuca cień także na stosunki wewnątrz kultur. Jeżeli skuteczne kultury przygotowują wojnę, ich członkowie nie mogą

2 Autor nawiązuje do swojego artykułu *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*, przeł. Arkadiusz Żychliński, „Przegląd Kulturoznawczy” 2008, nr 4, s. 40–62 [przyt. red.].

czuć się rzeczywiście bezpiecznie w zaciszu swoich domów. Ktokolwiek chciałby przewyciężyć zatrucie życia domowego przygotowaniem do wojny zewnętrznej, musi najpierw rozważyć rozszerzenie domestykacji poza obszar starszych etnicznych jednostek solidarnych. Przyczynki do takiego ruchu znaleźć można przede wszystkim we wczesnym buddyzmie, w stoicyzmie i we wczesnym chrześcijaństwie. Te trzy nauki mądrościowe (które często uznaje się mylnie za religie) są zgodnie ze swoją istotą ruchami de-domestykacji: ich założyciele wzywają naśladowców, by zerwali z dotychczasowymi systemami domowymi. Tych, którzy odwracają się od swoich dawnych wspólnot, po to, by wstąpić na drogę Dharmy, buddyzm nazywa *expressis verbis* „porzucającymi dom”; znane jest też szokujące żądanie Jezusa, żeby zgodnie z wolą Królestwa Bożego porzucić ojca i matkę; ze stoicyzmu zaś wywodzi się wymaganie etyczne, by mędrzec rozumiał siebie jako obywatela uniwersum (*kosmopolités*), a nie tylko jako członka swojej pierwotnej wspólnoty etycznej. Oczywiście w wypadku tych radykalnych programów de-domestykacji nie chodzi nigdy o powrót do stanu dzikości (jakkolwiek we wszystkich trzech ruchach występowały zjawiska eremickie), a już z pewnością nie o regresywne zerwanie z symbolicznymi porządkami narodów. Wykorzeniecie z dotychczasowych domostw służy przesiedleniu na wyższy stopień zdomowienia, które tymczasem można wyrazić jedynie poprzez symbole duchowe lub kosmiczne. W swojej istocie de-domestykacje buddyjskie, chrześcijańskie i stoickie mogą być rozumiane jako odmowa służby wojnie. Odrzucają one przynależność do wspólnot kulturowych, których istnienie opiera się na wojnie przeciwko obcym kulturom. Wojna jest dla jednostek zdomestykowanych sytuacją graniczną, która równocześnie tworzy podstawową sytuację braku domestykacji między obcymi jednostkami. W takiej perspektywie od służby wojskowej uchylić może się tylko ten, kto odrzuci współpracę z własnym kolektywem po to, by oddać się domestykacji ludzkości z dala od poszczególnych

kultur polemicznych. Na tym poziomie moralnej ewolucji da się sformułować pytanie, w jaki sposób przy udziale antropologii kulturowej doprowadzić można naiwny pacyfizm wielkich nauk mądrościowych i filozofii do postaci pacyfizmu uzasadnionego naukowo. Odpowiedź na to pytanie oferuje teoria domestykacji drugiego rzędu. Kładzie ona jednocześnie podstawy ogólnej teorii poszerzonej solidarności.

Kooperacja-przy-maksymalnym-stresie w grupach kulturowych

Rozumiemy teraz, że poszczególne kultury funkcjonują jako pierwszoplanowe domestykatory, udzielając swoim członkom ochrony ich porządku symbolicznego i materialnego. Jednocześnie jasne jest, dlaczego same domestykatory zwykle nie mogą zostać zdomestykowane: orientują się one nadal na przypadku nie-zadomowienia, na walce na śmierć i życie z obcymi kulturowo. W związku z tym fenomen kultury – w potocznym mniemaniu nie całkiem bezpodstawnie utożsamiany z konceptem „narodu” – można zredefiniować jako symbolicznie zintegrowaną populację, której członkowie kooperują ze sobą nie tylko w sytuacjach domowych, lecz także w sytuacjach walki na śmierć i życie. Poszczególne kultury stanowią zatem realnie działające jednostki przetrwania – w terminologii Heinera Mühlmanna nazwane grupami *maximal stress cooperation*. Zaletą tej definicji jest to, że daje pojęcie, dlaczego najbardziej skuteczne kultury są z reguły kulturami najbardziej zadomowionymi i wojowniczymi. W zachodnim kręgu kulturowym koronnym tego przykładem są Rzymianie, których cywilizacja zbudowała z familiaryzmu i militarizmu ogromny równoległobok. Tajemnica sukcesu kultury rzymskiej – jak i każdej innej rozwiniętej kultury militarnej – polegała na tworzeniu techniki wojennej, której zasadę można by scharakteryzować jako moralne poskramianie poważnych stres-reakcji w obliczu

zagrożenia życia. To, że ludzie w spokojnych okolicznościach zdolni są do kooperacji, nie wymaga szczególnych tłumaczeń. Natomiast fakt, iż mężczyźni kooperują w sytuacji maksymalnego stresu, czyli realizują wspólne cele także w czasie bitwy czy w obliczu śmierci: oto fenomen wymagający bardziej pogłębionych wyjaśnień. Teoria kultury pokazuje, że potrzeba do tego wielkich nakładów moralnych nakazów (kategoryczny zakaz tchórzostwa), kulturowych idealizacji (heroizm), polemogenicznych odniesień zewnętrznych (obrazy wroga) oraz przygotowania technicznego (ćwiczenia zbrojne i zbiorowy rygor).

Wszystko przemawia za tym, aby zjawisko kooperacji-przy-maksymalnym-stresie postrzegać jako klucz do skutecznego przetrwania kultur. Równocześnie przyznać trzeba, iż tego rodzaju kooperacje ukazują paradoksalność zjawiska domestykacji. Uwidacznia się to w akcie tresury, który podporządkowuje najsilniejsze procesy biologiczne – ogromne stres-reakcje – strategicznie określonym celom. Każdy, kto myśli o kontynuowaniu samodomestykacji ludzkości oraz jej integracji w poszerzające się wspólnoty solidarne, musi odnieść się do pytania, czy można przewyciężyć tradycyjne, kształtujące kulturę formy kooperacji-przy-maksymalnym-stresie.

Oswajanie dzikiego zwierzęcia kultury

Tak oto wyłania się czwarty sens samodomestykacji – a wraz z nim pewien wymiar fenomenu solidarności. Po tym, jak mowa była o oswajaniu i udomawianiu ludzi za pomocą politycznej pedagogiki, następnie – poprzez neoteniczne postaci młodzieńcze, a wreszcie – poprzez internalizację porządków symbolicznych, widoczne staje się, wraz ze zjawiskiem militarnej tresury stres-reakcji, bardzo techniczne ujęcie problemu domestykacji. Rozpatrywany z pozycji antropologicznych, pacyfizm nie może zadowolić się faktem, że rozsądne jednostki przechodzą z domostwa

rodziny, względnie narodu, do domu Boga czy Dharmy lub też przyłączają się do niewidzialnego narodu mędrców. W skrajnych wypadkach takie moralnie wymagające posunięcia prowadzą do męczeństwa, jeśli miałyby ono dostarczyć dowodu na to, że lepiej jest dać się zabić niż pozostać solidarnym z grupą kulturową, która zabija. Z punktu widzenia teorii kultury należałoby zbadać, czy tę wyjątkową formę niekooperacji z kooperatorami-przy-maksymalnym-stresie można przekształcić w powszechnie stosowaną regułę. Badanie to daje wynik pozytywny, mimo związanych z tym ogromnych trudności. Jeśli kultury rozumieć jako niezdomestykowane systemy domestykacji (ewentualnie – jako niesolidarne wobec siebie systemy solidarne), to zainteresowanie domestykacjami wyższego rzędu zostanie zaspokojone jedynie przez rewizję dotychczasowego designu kultur jako polemicznych jednostek przetrwania. W tym kontekście pojęcie solidarności zyskuje swój specyficzny transkulturowy wydźwięk.

Zgodnie z naturą rzeczy praca nad oswojeniem dzikiego zwierzęcia kultury przebiega w trzech stadiach. Pierwsze stadium zostaje osiągnięte, kiedy liczne jednostki przetrwania, za pomocą mimetycznego przybliżenia, docierają do siebie na tyle blisko, że mogą trzymać się nawzajem w szachu. Na tym etapie nie zachodzi jeszcze co prawda wewnętrzne udomowienie i demilitaryzacja, jednak wskutek wzajemnego odstraszenia możliwie staje się powstrzymywanie (*containment*)³, które stwarza przesłanki dalszego postępu procesu cywilizowania. W tym stadium stosunków między grupami etnicznymi i między państwami powstaje dyplomacja – rozumiana jako sztuka powściągliwej wrogości. Oczywiście przy takim reżimie nie sposób wykluczyć tendencji

3 Autor nawiązuje tu do amerykańskiej doktryny powstrzymywania (*containment*) z 1947 roku, która dotyczyła zahamowania ekspansji komunizmu w epoce rekonstrukcji porządku w powojennym świecie [przyp. red.].

zwrotnych, a to dlatego że w wielu miejscach obowiązuje wciąż utożsamianie kultury z jednostką przetrwania.

Logicznie rzecz biorąc, drugie stadium powstrzymywania polemogenicznych kultur polega na ich przekształceniu w systemy współzależne. Przy czym poszczególne kultury na tyle mocno uzależniają swoje żywotne interesy od wymiany z obcymi kulturowo partnerami, że można tu mówić o powstaniu jednostki przetrwania wyższego rzędu. Obecnie sytuację taką obserwujemy przede wszystkim na przykładzie ekonomicznie usieciowionych demokratycznych państw Zachodu, między którymi prawdopodobieństwo wojennych roszczeń zostało zminimalizowane. Efekt domestykacji rozpoczyna się tu od przeformatowania domniemanej jednostki przetrwania. Przekracza ona swoje dotychczasowe granice zewnętrzne, aby z dawnego wroga czy rywala uczynić kooperatora, dzięki któremu może przeżyć. Proces ten najwyraźniej uwidocznił się w historycznie wyjątkowej konstrukcji wspólnoty europejskiej, która – wychodząc z wojennego cienia, nie tak znów odległego w czasie – w fascynującym akcie samopowstrzymania przeobraziła się w polityczną jednostkę domestykacji wyższego stopnia. Nie znaczy to, że takie jednostki samopowstrzymania nie muszą zmagać się z endogenicznymi siłami dezintegrującymi. Świadczą o tym wyniki referendum na temat konstytucji europejskiej, przeprowadzonych we Francji i w Holandii w maju i czerwcu 2005 roku. Wtedy to znacząca większość głosujących dała do zrozumienia, że za miarodajną jednostkę przetrwania nadal uznają naród, nie zaś Unię Europejską. W ten sposób wyraża się głęboki resentyment przeciwko powiększaniu efektywnej wspólnoty solidarnej. Wyniki głosowania w obu tych krajach są *de facto* dogłębnie iluzoryczne, jako że już od dawna interesy przetrwania każdego z nich mogą zostać zaspokojone jedynie w wymiarze europejskim. (Źródło owej woli do iluzji kryje się w obawie przed utratą przywilejów

ekonomicznych, które ludzie woleliby traktować jako efekt pracy własnych narodów, nie zaś rezultat systemu oddziaływań między nimi).

Trzecie stadium domestykacji dzikiego zwierzęcia kultury zostałyby osiągnięte dopiero w momencie, kiedy duże, wewnętrznie zdomestykowane jednostki przetrwania, które z pomocą terminologii Samuela Huntingtona określa się mianem *civilisations* (tj. „Zachód”, „Islam”, Indie, Chiny, Afryka, Ameryka Łacińska), rozwinęłyby między sobą tak wysoki zakres zdeklarowanej współzależności, że także w swoich stosunkach zewnętrznych wykroczyłyby one poza stadium niezadomowienia. Trudno zaprzeczyć, że istnieją tendencje wskazujące taki kierunek rozwoju. Nie prowadzą one jednak poza poziom wzajemnego powstrzymywania. W równie niewielkim stopniu można zaprzeczyć, że na liniach frontu między dużymi jednostkami pojawiają się potężne konflikty – szczególnie na frontach chińsko-amerykańskim i zachodnio-islamskim. Ścierające się bloki kulturowe są dalekie od tego, aby efektywnie znaleźć się pod jednym dachem wspólnego ucywilizowania. W stosunkach zewnętrznych dużych jednostek nie może być jeszcze mowy o prawie wyłączonej katastrofy, rządzącej procesami cywilizowania na poziomie wewnętrznym. Samo zresztą powstrzymywanie zostaje co chwila zakwestionowane, także przez tragiczną podwójną rolę monopolarnego mocarstwa Stanów Zjednoczonych. Z jednej strony oddały się one bez reszty globalnej misji cywilizowania, z drugiej jednak strony kontynuują twardą regionalną politykę ochrony własnych interesów, która praktycznie zaprzecza ich własnym ideałom. USA jawi się jako przykład cywilizacji występującej zarówno jako domestykator, jak i dzikie zwierzę. W ten sposób Stany Zjednoczone dyskredytują na bardzo niebezpieczną skalę idee, których wiarygodność należałoby za wszelką cenę zachować, jeśli proces cywilizowania poszczególnych kultur ma wyjść poza poziom polemicznego powstrzymywania.

Ekspansja przestrzeni solidarnych i rozbrojenie broni populacyjnej

Przedstawione dotychczas rozważania pokazują bardzo wyraźnie jedno: istoty niewyimaginowanych wspólnot solidarnych nie uchwycimy tak długo, jak długo opowiadać będziemy mity wczesnego Oświecenia, według których myśl o solidarności nowoczesności to nic innego jak rozwinięcie przyjaźni między obywatelami do postaci globalnej wspólnoty prawnej, ewentualnie przemiana chrześcijańskich idei braterstwa w zasady praw człowieka. Podążając tą drogą, moglibyśmy nadal gonić fantomy abstrakcyjnego uniwersalizmu, które w XX wieku zmateriałizowały się w postaci reżimów komunistycznych. Naprawdę jednak solidarność pojmować trzeba jako element spajający konkretne kultury czy też ideologicznie umotywowane wspólnoty walczące. Konkretnie kultury są jednakże zawsze rzeczywistymi wspólnotami reprodukującymi, które trwają z generacji na generację i które w epoce nowoczesności podlegają szczególnej dynamice rozmnażania. Dlatego też musimy tu zwrócić uwagę na piąty sens koncepcji domestykacji. Oprócz niedostatecznie poskromionych polemicznych stosunków zewnętrznych poszczególnych kultur pilnego uregulowania wymaga także nadwrażliwy punkt ich wewnętrznej regulacji, czyli biologiczny proces reprodukcji. Również w tym względzie dzikie zwierzę kultury okazuje się bytem wymagającym domestykacji. Mówiąc wprost, oznacza to obniżenie we wszystkich kulturach liczby urodzeń do wielkości odpowiadających socjoekonomicznie kontrolowalnym warunkom życia. Wiązałoby się to z zakazem zarówno każdej formy rozmnażania biedy, jak i każdego polemicznie zorientowanego rozprzestrzeniania wojowniczości, to znaczy zjawisk, które od ponad stu lat obserwujemy w wielu krajach islamskich. Pomiędzy rokiem 1900 a 2000 populacja zwiększyła się tam ze 150 milionów do 1,2 miliarda, czyli wzrosła ośmiokrotnie. Niemalże nieuchronną tego konsekwencją stały się ogromne erupcje przemocy. Najnowsze

badania demograficzne wyraźnie wskazują na istnienie korelacji pomiędzy krytycznie wysokim poziomem narodzin a zdarzeniami o charakterze wojennym czy ludobójczym. Wskutek nadprodukcji ludzi, jawnie lub skrycie umotywowanej polemicznie, grupę ryzyka stanowią przede wszystkim młodzi mężczyźni między piętnastym a trzydziestym rokiem życia, przekraczający możliwości potencjału domestykacyjnego ich własnej kultury. Według doniesień instytutów badań strategicznych w najbliższych dwudziestu latach w świecie arabskim do dyspozycji wszystkich rodzajów działań polemicznych znajdzie się kilkaset milionów młodych mężczyzn. Należy się obawiać, że większość z nich może zostać zrekrutowana na potrzeby kodowanych religijnie programów samoeksterminacji.

W świetle tych okoliczności pytanie, czy ludzkość może zdomestykować samą siebie, a w rezultacie – zsolidaryzować się w dużej części ze sobą, należy podzielić na dwa podpytania. Pierwsze z nich brzmi: czy można oczekiwać takiego samoposkromienia w najbliższej przyszłości? Odpowiedź jest tu jednoznaczna: „Nie”. Według wszelkiego prawdopodobieństwa pierwsza połowa XXI wieku będzie przypominała ekscesy wieku XX. Straty istnień ludzkich mogą wkrótce osiągnąć niewyobrażalne rozmiary, a szkody dla kultury i moralności będą nieobliczalne. Druga część pytania dotyczy prognoz długoterminowych. Można je mimo wszystko ostrożnie oceniać jako pozytywne. Jeśli w dalszej perspektywie uda się poddać kontroli oba biologicznie eksplozywne elementy ludzkich kultur – polemofilne stres-programy i rozbuchane programy reprodukcyjne poszczególnych kultur – to procesowi globalnej samodomestykacji (inni powiedzieliby po prostu: procesowi cywilizacji) można by ostatecznie postawić korzystną prognozę. Pod presją wymogów globalnej koegzystencji solidarność między kulturami mogłaby pewnego dnia zrównoważyć nieustępliwą konkurencję między nimi.

przełożył Jacek Kołtan

Jadwiga Staniszkis

EPISTEMOLOGIE PORZĄDKU: GENEZA, ZDERZENIA I ROZPAD

Wstęp

Pierwsza dekada XXI wieku w Europie wiązała się z dwoma zjawiskami: powstaniem i korozją traktatu lizbońskiego oraz globalnym kryzysem. Traktat lizboński mógł odegrać rolę innowacyjnej, postkantowskiej metody radzenia sobie ze złożonością i wielokulturowością. Jego synkretycznej przestrzeni równoległych porządków normatywnych towarzyszyły bowiem dwa narzędzia (ekonomia norm i nowa ontologia prawa) umożliwiające stworzenie przez poszczególne państwa własnej, unikatowej kombinacji norm. Władza w ramach traktatu lizbońskiego rozumiana była trojako: jako dyktat formy (bo akceptacja równoprawności owych porządków normatywnych oznaczała zgodę na to, iż żaden z nich nie będzie traktowany jako absolutny); jako hartowskie „reguły drugiego stopnia”, dotyczące metapoziomu „rozpoznawania”, zmiany i rozwiązywania konfliktów w sferze procedur; oraz jako określanie nieprzekraczalnych standardów minimalnych, ograniczających swobodę tworzenia przez każde państwo własnej kombinacji norm. W tej ostatniej kwestii traktat lizboński nie ukrywał arbitralnego (hobbesowskiego) charakteru owej władzy, ponieważ standardy te podlegały ciągłej renegocjacji i – po odrzuceniu absolutnego charakteru któregośkolwiek z porządków

normatywnych – nie miały twardej, zobiektywizowanej podstawy. Tożsamość Unii Europejskiej i jej poszczególnych członków przypominała w tym ujęciu sformułowanie Mikołaja z Kuzy, że człowiek jest tym, co potrafi zrobić z własnych wewnętrznych napięć i sprzeczności. Tożsamość więc została określona przez „stawanie się”, a nie „bycie”.

Kryzys ekonomiczny lat 2008–2009 przyczynił się jednak do korozji owej subtelnej metody radzenia sobie ze złożonością, sieciowością i integracją. Eurogrupa, zamykająca się we własnej, bardziej homogenicznej przestrzeni, nie potrzebuje już eksperymentów ze zmienną intensywnością norm i różnymi sposobami obecności prawa. Autorytatywne państwo rozwojowe w strefie euro, elementy „państwa garnizonowego” w USA, wojskowa forma bez militarnej treści w wielu państwach azjatyckich czy reforma rolna w Chinach, dodająca energii obecnej reorientacji gospodarki chińskiej na rynek wewnętrzny i nakierowująca zmiany polityczne na społeczeństwo cywilne (choć niekoniecznie obywatelskie) – to tylko niektóre ze zmian politycznych spowodowanych przez kryzys ekonomiczny. Towarzyszą temu trzy zjawiska:

- 1) Uświadomienie sobie, że liberalizm nie radzi sobie z wielokulturowością. Zachód musi w tej sytuacji wyjść poza swój sceptyczny, zinstytucjonalizowany postsekularyzm, aby zrozumieć epistemologię samego fenomenu wiary. Jest to bowiem realność większości społeczeństw globu. Polska Solidarność ze swoją optymistyczną neotradycjonalizacją, odwołującą się do tomistycznego realizmu (z jego naciskiem na godność i sprawiedliwość), stanowi dobry przykład, na podstawie którego można pojąć pozytywną stronę związków polityki z wiarą. Widoczne obecnie zainteresowanie uczonych z Zachodu tym zjawiskiem (w tym również narracją łączącą wymiar jednostkowy ze wspólnotowym, zawartą w tradycji tomistycznej) stanowi przykład szczególnej „kontrreformacji ateistów”. Kontrreformacji wywołanej, dodajmy,

nie tyle przez ciekawość, ile przez strach płynący z bezradności liberalizmu.

2) Uświadomienie sobie, że istnienie społeczeństw nie może już być traktowane jako oczywiste. Nawet w Europie wewnętrzne pęknięcia, tworzące wrażenie, iż poszczególne segmenty zbiorowości żyją jakby w odmiennych czasach historycznych i stosują odmienne – jak je określam – „epistemologie porządku”, pozwalają wysnuć wniosek o kryzysie liberalnego modelu demokracji. Prowadzą także do przekonania, że być może skazani jesteśmy na model konsocjonalny, z elitami wyłanianymi przez poszczególne segmenty (zgodnie z ich liczebnością), próbującymi następnie określić (wynegocjować) warunki współistnienia i przekonać do nich własne zaplecze. Towarzyszy temu stopniowe zastępowanie partii politycznych przez badanie opinii społecznej i – paradoksalnie – raczej utrwalanie podziałów niż ich eliminowanie.

3) Z powyższym wiąże się kolejna, trzecia już obserwacja z okresu negocjacji traktatu lizbońskiego, iż – nawet w samej Europie – mamy do czynienia z co najmniej dwiema epistemologiami porządku. Jedna korzeniami sięga przełomu nominalistycznego (z następującym po nim ruchem myśli od Hobbesa i Locke’a do Kanta). Traktat lizboński to produkt tej właśnie tradycji intelektualnej. Druga z kolei wyrasta z realizmu przednominalistycznego w różnych jego wersjach i z silną warstwą uwspółcześnionego platonizmu.

Tej luce doświadczenia intelektualnego towarzyszy odmienne rozumienie idei kontroli, porządku i prawa. A także odmienny sposób organizowania i uzasadniania wartości. Powyższe stanowi jedną z najistotniejszych przyczyn braku zaufania i konfliktów, nawet w świecie określanym jako Zachód.

*

Najważniejsze zmiany zaczynają się w umyśle. Przeglądając stare notatki, znalazłam zapisek dotyczący wypowiedzi niezującego już znawcy Chin E.R. Hughesa z Oxfordu. Stwierdził on, za chińskim historykiem idei, Fung Yu Lanem, iż podstawowa różnica między Chinami a Zachodem polega na tym, że te pierwsze zastygły w obrazie świata stworzonym przez klasyków ponad 2500 lat temu i dopasowały do niego (to już mój komentarz) zarówno koncepcję człowieka, jak i koncepcję władzy. Natomiast Zachód (ciągnął Hughes) podobny obraz wytworzył dopiero w średniowieczu i jego dalsza historia intelektualna to nieustanne próby przewyciężenia napięć i dylematów towarzyszących owej wizji. Mówiąc to, Hughes zwrócił się do równie znakomitych kolegów: „Zresztą wiecie, o co chodzi”. Ja nie wiedziałam. Spędziłam wiele dni, obsesyjnie próbując rozszyfrować sens owej krótkiej dygresji. O jaki obraz świata chodzi? I o którą fazę europejskiego średniowiecza? I jakie są (były) w obu światach (Azji i Zachodu) konsekwencje owej kulturowo ugruntowanej ontologii? Wreszcie zrozumiałam: chodzi o wielopoziomową, pełną nieokreśloności (bo pozbawioną trwałego punktu oparcia i koncepcji Absolutu) konstrukcję świata taoizmu. Ale też świata konfucjanizmu, opartego na dyktacie formy i relatywizmie, w ramach szczególnej „metaontologii” relacji. Wymóg praktycznego funkcjonowania zgodnie z tą wizją wytworzył bowiem w Chinach trwającą do dziś koncepcję szczególnego *perpetuum mobile* władzy, bez wyraźnego centrum i jednoznacznej hierarchii. Inaczej mówiąc, chodzi o koncepcję maszynierii władzy opartej na budowaniu relacji i zarządzania nimi (w imię metawartości „harmonii” i „korespondencji”). Z utrwalonym przez rytuał relatywizowaniem zobowiązań i tego, co jest normą, do charakteru danej relacji, ale bez absolutyzowania którejkolwiek z nich. Towarzyszyła temu antropologia ufundowana na

przymusie poszukiwania własnej „takości” (*suchness*), wynikającej z niepowtarzalnego dla każdego z nas usytuowania w czasie i wielowymiarowo rozumianej przestrzeni. Przejście owej drogi wymagało odrzucenia kategorii „różnicy” i uniwersalnych standardów racjonalności. Co zresztą ułatwia dziś ludziom wychowanym w tej kulturze funkcjonowanie w świecie sieciowych procesów. Towarzysząca temu epistemologia oparta na logice wielowartościowej, paradoksie i antynomii uczyła zaś, jak funkcjonować myślowo w sytuacji permanentnego braku pewności. Doszłam do wniosku, że podobny obraz pojawił się w świecie zachodnim w późnym średniowieczu, wraz z nominalistycznym przełomem, odrzucającym wcześniejszy, podszyty platonizmem, tomistyczny realizm z jego ontologicznym uzasadnieniem porządku wartości i tak zwanymi uniwersaliami. Zrozumiałam także, iż podstawowa różnica, o której mówił Hughes, to przystosowanie całej kulturowej konstrukcji w Azji do funkcjonowania w sytuacji niepewności. Natomiast Zachód, zderzony z podobną niepewnością w ontologii nominalizmu, podjął trud przeciwny: nie przystosowania się do niepewności, ale jej wyeliminowania. Apogeum tego wysiłku znajdujemy w filozofii Kanta, uznającego, że jedynym fundamentem porządku może być przyjęcie, choćby jako założenia, tego, co przełom nominalistyczny odrzucił. Na tym polega dzisiejszy postsekularyzm.

Ten podział w sferze myślenia trwa do dziś i wyznacza odmienne strategie rozwoju i budowania instytucji. Co więcej, obecność lub brak (jak ma to miejsce w Polsce) intelektualnego doświadczenia nominalistycznego przełomu dzieli obecnie kraje Unii Europejskiej. Kulturowo ugruntowane, odmienne epistemologie porządku decydują o szansach poruszania się w świecie. Stopień korespondencji kulturowo ugruntowanej matrycy myślowej z jednej strony oraz sieciowości i złożoności z drugiej – decyduje, czy postrzegamy siebie jako żyjących w świecie chaosu czy też porządku.

O tym właśnie jest niniejszy artykuł. Zderzenie epistemologii porządku stanowi bowiem najpoważniejszy problem XXI wieku. Nie jest to po prostu zderzenie wartości, ale zderzenie ich odmiennego porządkowania i uzasadniania. A także – obecność lub brak w danej kulturze teoretycznego wymiaru, pozwalającego oswoić synkretyczny charakter przestrzeni normatywnej przez nałożenie na nią metanarracji. Takiej jak choćby azjatycka procesualność, z jej uznaniem konfliktu jako defektu myślenia. Defektu, który sprawia, że nie dostrzegamy, iż odmienność stanowisk wyraża tylko różne aspekty i stadia tego samego procesu. Tak więc podstawowym rysem XXI wieku będzie zderzenie różnych epistemologii porządku i kryzys dotychczasowej formuły „zachodniości”.

Po pierwsze Zachód, aby lepiej poruszać się we współczesnym, wielokulturowym świecie, będzie musiał na nowo zrozumieć i uszanować sam fenomen wiary (niezależnie od jej treści), i zrozumieć nie tyle jej hermeneutykę, ile epistemologię. Większość ludzi żyje bowiem w takim właśnie świecie wiary, z jej specyficzną ontologią i sposobem rozumowania. To tylko Zachód, najpierw kształtując politykę na modłę religii (aby zwiększyć perswazyjność tej pierwszej), czy – jak ostatnio – rekonstruując pewne normatywne uniwersalia wyłącznie jako „rzeczywistość założeniową”, stawał się coraz bardziej obojętny (jak pisał Leo Strauss) na „prawdę religii” jako szczególne doświadczenie poznawcze.

Po drugie, aby funkcjonować w warunkach globalnej złożoności i sieciowości, Zachód musi nauczyć się od Azji myślowego radzenia sobie z permanentną niepewnością. Wszystkie bowiem stosowane na Zachodzie ponominalistyczne strategie eliminowania niepewności z życia społecznego okazały się zawodne i niewystarczające. Te strategie sięgają od Hobbesowskiej arbitralnej władzy suwerena, ograniczającej arbitralność indywidualnych „teologii obywatelskich”, przez Locke’owskie zawierzenie wolności

jako sytuacji poznawczej – aż do różnych formuł kontraktu i społeczeństwa obywatelskiego.

Na tym właśnie polega kryzys „zachodniości” jako ścieżki rozwoju. Okazuje się bowiem, że zarówno kraje Azji, jak i nowi członkowie Unii z Europy Wschodniej mają do zaoferowania odrębne doświadczenia myślowe, pozwalające im lepiej funkcjonować w ramach globalnego matriksu (jak Chiny) albo też – jak Polska – zachować optymizm, silnie przeżywany wymiar wspólnotowy i wiarę w solidarnościową utopię, łączącą wolność, godność i sprawiedliwość. Wprawdzie epistemologia porządku odwołująca się do tomistycznego realizmu również przeżywa kryzys ze względu na swój brak korespondencji ze światem sieci, ale wciąż stanowi dobry fundament istnienia społeczeństwa – nawet wtedy, gdy słabnie gorset formujących je instytucji państwa. Zachód zaś nie dysponuje już taką narracją – uspołeczniającą, a zarazem trwale wbudowaną w kulturę.

Podsumowując: każda z wielkich epistemologii porządku ma swoje zalety i mankamenty. Tradycja Azji dobrze koresponduje ze złożonością i sieciowością oraz uspołecznia poprzez imperatyw produkowania wiedzy wymagający wychylenia się z własnej „takości” ku „innemu”. Jej defektem jest jednak przewaga zobowiązań jednostki nad jej prawami. Ponominalistyczny Zachód radzi sobie dobrze z dyktatem formy, ale strategie myślowe tej tradycji nie są w stanie podołać ogromowi niepewności związanej z globalizacją i kryzysem. Perspektywa ta nie radzi sobie również z postępującym odspołecznieniem. Ideologia liberalizmu okazuje się też bezbronna wobec wielokulturowości i fenomenu wiary. Z kolei tradycja tomistycznego realizmu lepiej odpowiada na dwa ostatnie wyzwania, ale nie pozwala na efektywne funkcjonowanie w sieci, ponieważ nie akceptuje autonomii formy.

Te odmienności są też powodem braku wzajemnego zaufania i kłopotów w komunikowaniu się i współpracy.

*

„Porządek” to nie tylko właściwość struktury, powodująca skupienie energii w celu wykonywania pracy na rzecz całości w ową strukturę ujętą. To nie tylko *biased links*, czyli nielosowe powiązania, regulowane przez normy, prawo i instytucje. To także myślowa matryca pozwalająca dostrzec sens i logikę funkcjonowania. W zależności od perspektywy poznawczej to samo zjawisko może wydawać się chaosem lub porządkiem właśnie. Kluczowe okazują się tu założenia ontologiczne określające, co uważa się za „realne”, epistemologiczne narzędzia (oparte na kulturowej tradycji i/lub wiedzy) poznawania owej rzeczywistości oraz – ich logiczna podstawa (na przykład logika dwu- lub wielowartościowa, uwzględniająca między innymi czynnik czasu). W tym sensie „porządek” jest funkcją umysłu i można mówić o epistemologii (epistemologiach) porządku, jej kulturowym zróżnicowaniu i konflikcie (nawet wewnątrz Unii Europejskiej). Można także mówić o jej narodzinach i rozpadzie.

Na przykład zastosowanie w sierpniu 1980 roku kategorii moralnych w roli języka opisu (czy raczej taksonomii) sceny publicznej nie tylko – raptownie – wytworzyło wrażenie „porządku”, ale skonsolidowało też podmiot zbiorowy: Solidarność. Dokonało się to na zasadzie lévi-straussowskiego rozumowania typu *bricolage*, gdy naładowane emocjami zbiorowe doświadczenie (ryzyko w imię wartości) uruchomiło owe wartości do roli narzędzi poznawczych, które nie tylko ukazały istotę konfliktu (dobro walczące ze złem), ale pozwoliły również wyartykułować antypolityczną utopię państwa i społeczeństwa, funkcjonujących według tego samego kodu moralnego. Taki opis świata wymagał zmiany stosunku jednostek do samych siebie (z dostrzeżeniem w sobie podmiotu moralnego) i zdynamizował camusowską rebelię z próbą obrony odzyskanej w ten sposób godności. To zaś stało się wektorem ruchu społecznego i przyczyniło do odbudowania

wspólnoty. Rozpad tej perspektywy myślowej w związku z dalszymi doświadczeniami (stan wojenny, przebieg transformacji sprzeczny z solidarnościową utopią) spowodował w konsekwencji rozpad również owej wspólnoty. To solidarnościowe doświadczenie moralne, które stało się zarazem doświadczeniem poznawczym, wpisywało się dobrze w dominującą w naszej części świata tradycję tomistycznego realizmu. W tradycji tej mamy bowiem do czynienia z ontologicznie zakorzoną (poprzez tezę o partycypacji osoby ludzkiej w Absolutcie) narracją, łączącą godność indywidualną z doświadczeniem wspólnoty („inny” obdarzony taką samą godnością i płynące stąd prawo powszechnej sprawiedliwości). Jest to bardziej język podmiotu zbiorowego (ruch, naród) niż zróżnicowanego wewnętrznie społeczeństwa. Silniej też funkcjonuje tu język naturalnych praw niż zobowiązań.

Odmienne przeżywanie idei „porządku” (a co za tym idzie: relacji między jednostką a zbiorowością) wynika ze stosowania odmiennych epistemologii porządku – w tym różnych kulturowo ugruntowanych założeń ontologicznych co do istoty rzeczywistości i natury człowieka. Tak więc w taoizmie nie ma kategorii „Absolutu”, a punkt wyjścia stanowi kulturowy imperatyw „myślenia o myśleniu”, z zobowiązaniem jednostki do przejścia myślowej drogi (i odrzucenia narzędzia poznawczego, jakim jest kategoria „różnicy” i logiczny dualizm) w celu rozpoznania własnej, unikatowej „takości”. Aby później, w imię kolejnego imperatywu, czyli „produkcji wiedzy”, wychylić się niejako ku innym „takościom” (z ich niepowtarzalnymi perspektywami poznawczymi) i dostrzec odmienne od postrzeganych przez siebie aspekty problemu. Tak więc „produkcja wiedzy” produkuje również społeczeństwo.

Z kolei w ponominalistycznej kulturze Zachodu, odrzucającej tomistyczny realizm, epistemologia porządku łączy się z uznaniem wielu, nieredukowalnych do siebie poziomów rzeczywistości (z dostrzeżeniem autonomii formy, negowanej w realizmie).

Odrzuca też istnienie uniwersaliów (także w sferze aksjologii) i akceptuje nieuchronną w tej sytuacji (co dostrzegają już Hobbes) arbitralność władzy. Dynamikę budowania „porządku” wyznaczają w tej sytuacji trzy procesy: 1) syzyfowy trud doskonalenia prawa i instytucji, aby zbliżyć do siebie poziomy realności; 2) próby ograniczenia arbitralności władzy czy to przez umowę społeczną, czy stopniową demokratyzację suwerena, czy też heglowskie społeczeństwo obywatelskie z dobrowolnym uznaniem konieczności państwa i prawa, czy wreszcie kantowskie „założenie” uniwersaliów, ale już bez ich absolutyzowania (kontynuowane do dziś w postsekularyzmie); 3) pielęgnowanie locke’owskiej, liberalnej wizji wolności jako sytuacji poznawczej, czyniącej „niemożliwe możliwym” i pozwalającej połączyć w wyobraźni niesprowadzalne do siebie wymiary realności. Towarzyszyło temu utrwalanie kapitalistycznej kultury kontraktu, opartej na budowaniu relacji i ich kultuwowaniu w ramach przyjętych na siebie zobowiązań. W tym ujęciu, jak widać, źródłem „porządku” staje się człowiek (czy to przez „założenia”, czy kontrakt i zobowiązania), a nie (jak w realizmie stanowiącym w Polsce wciąż żywe dziedzictwo) związek dwóch bytów (osoby ludzkiej i Absolutu).

Status jednostki w zasygnalizowanej tu tradycji Zachodu jest, paradoksalnie, równocześnie silniejszy (ze względu na indywidualizm, kontraktualność i postulat wolności) i słabszy niż w tradycji realistycznej. Brak bowiem mocnego, wykraczającego poza nią samą, „ontologicznego” ugruntowania jej praw. Ma ona za to więcej zobowiązań i jest mocniej uwarunkowana przez to, co „społeczne”. Podobnie zresztą dzieje się w Azji, gdzie zachodzi jeszcze wyraźniejsze zrelatywizowanie zobowiązań charakterem relacji, a praw – indywidualnym w ich ramach statusem.

Każda z owych odmiennych epistemologii porządku zakorzeniona jest w innej tradycji kulturowej i cechuje się odmienną użytecznością w dzisiejszym świecie z jego złożonością i sieciowością. Jeśli tradycja realizmu (i towarzysząca jej epistemologia

porządku wychodząca od ontologicznie ugruntowanej godności) była bardzo dobrym narzędziem buntu i budowania ruchu protestu, to jej użyteczność jako narzędzia pozwalającego dostrzec logikę zglobalizowanego świata (czy choćby Unii Europejskiej), z nowymi formami władzy – jest już znacznie mniejsza. Dwie pozostałe perspektywy wydają się w tym względzie znacznie lepszymi narzędziami, pozwalają bowiem odwzorować porządek tam, gdzie my dostrzegamy wyłącznie chaos.

Podam tylko jeden przykład: Unia Europejska oraz propozycja kontroli i integracji zawarta w traktacie lizbońskim. Jest to niewątpliwie dokument wyrosły z ponominalistycznej epistemologii porządku. I to nie tylko dlatego, że Karta Praw Podstawowych traktuje różne systemy wartości w sposób „założeniowy”, jako równoprawne (co odbiera któremukolwiek z nich walor absolutności) i porządkuje je na zasadzie synkretyzmu, a nie hierarchii czy „realistycznej” narracji. Także tożsamość Unii Europejskiej (oraz istota integracji) określana jest w traktacie lizbońskim inaczej niż dyktuje esencjonalna, podmiotowa, ontologia „realistyczna”: należałoby wręcz mówić o przejściu do ontologii relacji. To one bowiem określają miejsce i szanse. Można tu mówić o trzech wymiarach owej unijnej konstrukcji: 1) wspólnej dla wszystkich przestrzeni, czyli wyjściowego, zawierającego napięcia, repertuaru norm, ograniczonego przez wciąż renegotjowane warunki brzegowe; 2) wspólnych narzędzi poruszania się w tej przestrzeni (tzw. ekonomia norm i nowa ontologia prawa, umożliwiająca jego obecność z różną intensywnością); 3) indywidualnych kombinacji owych norm i prawa, tworzonych przez poszczególne kraje. Tworzonych, dodajmy, z użyciem owych narzędzi oraz fragmentów wyjściowego („teoretycznego”) repertuaru i w ramach ściśle określonych warunków brzegowych, choć bez ukrywania arbitralności tego zabiegu. Relacji „całość–część” nie da się już wyrazić w esencjonalnym, realistycznym języku hierarchii i podmiotów, bo jest to sytuacja niejako równoległych rzeczywistości,

z indywidualnymi kombinacjami cech charakteryzujących całość. Wspólne pozostają tylko: wyjściowe pole owych cech – norm i wartości – oraz narzędzia i granice tworzenia z nich indywidualnych kombinacji. Można tu dostrzec spontanicznie wprowadzane elementy logiki wielowartościowej (synkretyzm, czynnik czasu), ponieważ w regulowanych sieciowo procesach sekwencja procedowania pełni funkcję hierarchii, *ad hoc* tworząc *biased links*, czy też nastawienie na produkowanie wiedzy poprzez liberalizm międzyproceduralny, a nie dotyczący podmiotów. Przykładem może tu być propozycja równoczesnego zalegalizowania i użycia dwóch odmiennych metod liczenia głosów, czyli pierwiastka z populacji oraz podwójnej większości, aby lepiej zrozumieć istotę konfliktu w danej sprawie.

Niezdolność do postrzegania tego trybu operacji przez kraje, które nie przeszły przełomu nominalistycznego, jest uderzająca. W ich wypadku doświadczenie chaosu (lub braku porządku) łączy się z niedopasowaniem „realistycznej”, kulturowo ugruntowanej epistemologii do sytuacji, w której nie ma już systemu, a występuje jedynie złożoność i sieciowo regulowane procesy. Niekiedy jednak wrażenie chaosu wiąże się z rozpadem samej tradycji. Widać to choćby na przykładzie wydarzeń wokół krzyża pod pałacem prezydenckim w Warszawie. Sprawa ta bowiem daleko wykroczyła poza ramy wydarzenia politycznego. Moim zdaniem ważniejsze są tu elementy pełzającej i powierzchownej, spóźnionej rewolucji nominalistycznej z desubstancjalizacją krzyża traktowanego (nawet przez część kleru) już wyłącznie jako znak nabierający znaczenia przez kontekst, czyli przez charakter przestrzeni, w której funkcjonuje. Wprowadza to nie tylko moment autonomii formy (zrywający z realistycznym związkiem esencji i formy), ale i ostry podział przestrzeni. Tak właśnie na Zachodzie zaczynała się reformacja. W tej sytuacji obecny podział polskiego społeczeństwa wyraża nie tyle konflikt wartości na tej samej płaszczyźnie, ile odmienne przeżywanie

idei porządku, inne uzasadnianie tych samych wartości, a nawet odmienną koncepcję osoby ludzkiej, jej praw i zobowiązań. Można powiedzieć, że poszczególne segmenty społeczeństwa żyją niejako w różnych epokach historycznych, ponieważ mamy tu do czynienia z powierzchownym i pastiszowym (także pod presją Unii Europejskiej) imitowaniem przez pewną część polskiego społeczeństwa przełomu nominalistycznego sprzed wieków, bez towarzyszącego temu dyskursu filozoficznego i teologicznego, podczas gdy reszta społeczeństwa bezpieczniej czuje się w równie powierzchownie przeżywanym perspektywie „realistycznej”. Ostrość wzmacnianego przez media konfliktu uniemożliwia synkretyczne połączenie obu perspektyw. Wcześniej wydawało się to (i było) możliwe i wiązało się z ateoretycznym przeżywaniem świata w naszej, w sumie wiejskiej, kulturze. Takie ateoretyczne przeżywanie świata pozwala bowiem na oportunistyczne stępienie kątów pojęć i tolerowanie sprzeczności, z rozumowaniem typu *bricolage* (tak zasłużonym w czasie Solidarności) umożliwiającym *ad hoc* klasyfikację i taksonomię zacierającą wcześniejszy obraz i nieodwołującą się do liniowej dynamiki sensów.

Innym, tym razem strukturalnie uwarunkowanym, powodem rozpadu „porządku” (a wraz z nim – poczucia wspólnoty) w krajach postkomunistycznych jest pogłębiająca się luka między zasadami funkcjonowania przestrzeni instytucjonalnej z jednej strony i przestrzeni prywatnej – z drugiej. O ile bowiem do tej ostatniej wciąż można stosować esencjonalną ontologię podmiotową, o tyle tę pierwszą da się zrozumieć tylko poprzez optykę ontologii relacji (gdzie właściwą jednostką analizy jest charakter relacji między elementami zdekonstruowanych podmiotów). Przykładem może tu być odpowiednia dla danego kraju kombinacja norm i sposobów obowiązywania unijnego prawa, czy też stopień korespondencji między wstrzelonymi z zewnątrz procedurami i instytucjami a stadium rozwoju danej gospodarki. Brak owej korespondencji prowadził do „przemocy strukturalnej”

i poważnych problemów z kształtowaniem się kapitału krajowego. Stosowanie owej optyki wymaga wiedzy i, w wypadku społeczeństw pozostających w kręgu tradycji realistycznej, wchodzi w kolizję z epistemologią porządku kulturowo przez ową tradycję uwarunkowaną. Efektem powstania owej luki jest coraz bardziej kurczący się, choć nadal istniejący, „porządek” sfery prywatnej (wciąż rozumiałej za pomocą tradycyjnych pojęć) i coraz większy myślowy chaos w odniesieniu do usieciowionej sfery publicznej. Aby zrozumieć sposób funkcjonowania tej ostatniej, konieczne jest bowiem przejście do ontologii relacji ponieważ to relacje są ową realnością, która ma zdolność „stania się przyczyną”. Czyli siłą sprawczą. Innym aspektem owej zwiększającej się luki jest fakt, że tylko w sferze prywatnej można podjąć próbę zabsolutyzowania określonego systemu wartości. W sferze publicznej (regulowanej przez Unię Europejską) obowiązuje już postsekularny synkretyzm, nie tylko odrzucający silne, ontologiczne zakorzenienie norm moralnych, ale niejako instytucjonalizujący sceptycyzm. Różne, kolidujące ze sobą systemy norm i wartości traktuje się bowiem jako równoprawne, co uniemożliwia zabsolutyzowanie jednego z nich i pozwala tylko na poszukiwanie ich optymalnej (najbliższej własnej tradycji) kombinacji. Oba wspomniane wcześniej aspekty owej luki (w sferze ontologii i aksjologii) powodują, że tylko nieliczni potrafią stworzyć wizję porządku, stosując równocześnie dwie odmienne optyki (strategie poznawcze). Innym pozostaje skupienie się na lokalności i najmniejszych ogniwach społeczeństwa (rodzina, krąg znajomych). Albo próba nieraz historycznego odwołania się do symboli, które w przeszłości pozwalały zintegrować przestrzeń prywatną i publiczną (to również było jednym z powodów obrony krzyża).

W ten sposób „porządek” to nie tylko instytucjonalne sprzężenia skupiające energię i zapobiegające multiplikacji zakłóceń, ale również problem konceptualizacji i – ogólnie – kompetencji poznawczych.

Dramat naszego kręgu kulturowego, odwołującego się wciąż do ontologii realistycznej (nie było u nas przecież przełomu nominalistycznego w jego wymiarze filozoficznym i teologicznym), polega na tym, że wszystko to, co pozwoliło zrekonstruować podmiotowość zbiorową (odwołanie się do „praw” wynikających z ontologicznego zakorzenienia takich wartości jak „godność” i „sprawiedliwość” oraz odbudowanie poczucia wspólnoty wokół buntu w imię tych wartości), utrudnia dziś zrozumienie zasad, którymi kierują się państwo, gospodarka i Unia Europejska, powiązane niemi sieciowych regularności procesów i stanowiące już nie system, a złożoność. Bez zrozumienia owych sieciowych zasad synkretyzmu i ontologii relacji trudno zaś pojąć, na czym polega dziś władza i jak bronić interesów kraju w przestrzeni międzynarodowej. W perspektywie realistycznej (podmiotowej) wciąż przecenia się moment polityczny (międzynarodowy), a nie docenia się instytucjonalnych wyzwań związanych z imperatywem walki o kontrolę nad samym sobą (między innymi o eliminowanie przemocy strukturalnej, wprowadzającej z zewnątrz procedury i standardy nieodpowiednie dla stadium rozwoju danej gospodarki czy państwa). Utrudnia to formowanie kapitału w skali danego kraju, przeorientowując jego zasoby na rzecz pracy dla rynku o skali i z czasu historycznego, z którego pochodzą owe procedury i standardy. O pozycji danego kraju decyduje dziś instytucjonalnie relacja (korespondencja lub jej brak), a nie decyzje czy żądania polityczne. Aby to dostrzec, trzeba jednak zrezygnować z optyki realistycznej z jej esencjonalną perspektywą i zastosować (ponominalistyczną) ontologię relacji, wprowadzając dodatkowo czynnik czasu. Kluczowa jest tu bowiem także odpowiednia sekwencja instytucjonalna. Jak widać, chodzi już nie tylko o ontologię, ale i o logiczny fundament epistemologii: konieczne okazuje się wprowadzenie elementów logiki trójwartościowej.

W związku z powyższym uważam, że o szansach poszczególnych krajów postkomunistycznych w Unii Europejskiej (i na arenie

globalnej) decyduje nie tylko ich potencjał gospodarczy, ale też zdolność pokonania owej myślowej luki. Kraje, które – jak państwa bałtyckie – otarły się chociaż, przez Szwecję, o nominalizm z jego procesualnością, naciskiem na syzyfowy trud budowania korespondencji między poziomami i świadomością autonomii formy, są lepiej myślowo wyposażone niż kraje takie jak Polska, silnie zakorzenione w tradycji realistycznej. Tym bardziej że tradycja ta została zrewitalizowana w momencie walki z komunizmem w 1980 roku.

Postępujący rozpad owej tradycji, nie tylko z powodu jej widocznej nieadekwatności jako operacyjnego (choć już nie długofalowego) narzędzia poruszania się w świecie złożoności i sieciowości, ale także pod presją zinstytucjonalizowanego sceptycyzmu ponominalistycznej Unii Europejskiej, zwiększa wrażenie chaosu. Nie pojawia się bowiem nowa epistemologia porządku, ale tylko jej wyrwane z kontekstu pastiszowe elementy (jak owa próba zmiany ontologicznego statusu krzyża, jego desubstancjalizacji i potraktowania wyłącznie jako znaku, z sensem i wagą uzależnionymi od kontekstu i charakteru przestrzeni, w której został umiejscowiony). Jedynym ratunkiem jest wiedza. Willard V. Quine stwierdził kiedyś w *Filozofii logiki*, że przejście do logiki wielowartościowej (i zaakceptowanie związanej z tym zmiany narzędzi epistemologicznych, a ja dodam, że i koncepcji „porządku”, „kontroli”, „integracji”) musi zostać poprzedzone świadomą zmianą założeń ontologicznych. Innymi słowy, zmianą koncepcji tego, co „realne” w sensie zdolności, jak mówią Chińczycy, „stania się przyczyną”. W książce *Antropologia władzy* opisałam konsekwencje zmiany takich założeń na poziomie Unii Europejskiej i – w efekcie – zmiany samej formuły władzy oraz integracji, z wprowadzeniem narzędzi koordynacji znanych z krajów, gdzie kulturowo funkcjonuje logika trójwartościowa z jej ontologizacją czasu. Zmiana ta wiązała się z faktem, że administracyjna hierarchia unijnej biurokracji ostatecznie zrezygnowała z prób

opanowania sieci i ujednoczenia złożoności (czyli – przekształcenia jej w system), wypracowując w zamian metodę usieciowienia samej siebie. Globalny kryzys spowodował, jak pokazałam, częściowy powrót do ontologii esencjonalnej (podmiotowej), co było możliwe ze względu na zamykanie się Eurogrupy w bardziej jednorodnej w wymiarze wartości i stadium rozwoju przestrzeni „Piętnastki”. Traktat lizboński, mimo późniejszych, pokrzyżowanych deformacji w trakcie wprowadzania go w życie, pozostał jako trwały rezultat, stanowiący ślad owej quine’owskiej zmiany założeń ontologicznych i – w efekcie – zmiany formuły władzy i jej podstaw logicznych.

Ta ewolucja intelektualna na poziomie biurokracji europejskiej pogłębia jeszcze wspomnianą wcześniej lukę między Unią Europejską a typowym u nas (opartym na ontologii realistycznej) myśleniem o porządku. Trwanie przy takim myśleniu wzmacniają jeszcze „ograniczone” (według określenia Basila Bernsteina) kompetencje językowe, z ich brakiem wycucia poziomu „meta”. A na tym poziomie skupia się obecnie i władza, i integracja, odmiennie zresztą rozwiązując powstałe tu problemy. W Unii Europejskiej na poziomie Komisji Europejskiej (i państw) obserwujemy dworkinowską interpretację otwartej, nienormowanej koordynacji w wypadku kolizji synkretycznie uporządkowanych norm, podczas gdy na poziomie poszczególnych segmentów administracji mamy do czynienia z hartowską, ściśle sformułowaną „metaregulacją” i proceduralizacją pokazującą, jak zachować się w razie takiej kolizji, jak dokonywać zmian i jak rozpoznawać (czytaj: „klasyfikować”) nowe sytuacje.

I tu właśnie lokuje się władza „całości” (Unii Europejskiej) nad „częścią” (poszczególne państwa). Ta, widoczna w traktacie lizbońskim, podwójna (gdyż odwołująca się do dwóch sprzecznych zasad) epistemologia porządku w Europie Zachodniej kontynuuje myślenie o władzy, które ukształtowało się w okresie przełomu nominalistycznego i później (Hobbes, Locke, Kant),

w toku usuwania dylematów spowodowanych przez wnoszoną przez nominalizm nową ontologię społecznej rzeczywistości. Obecnie w traktacie lizbońskim podejście to dopełniano uznaniem procesualności zjawisk i wprowadzeniem tak zwanej ontologizacji czasu. Tylko to umożliwi na przykład zrozumienie takich zjawisk, jak funkcja sekwencji procedowania, która w swej władczej roli zastępuje w sieciach dawne hierarchie: to sekwencja tworzy bowiem owe *biased* (ukierunkowane, obciążone, nienaturalne i nielosowe) powiązania.

W sytuacji gdy realistyczna konceptualizacja świata pasuje już tylko do przestrzeni prywatnej, zmieniają się również dylematy egzystencjalne, przed którymi staje człowiek. Wcześniej w tej tradycji głównym problemem był „podejrzany” status takiej wartości jak „wolność”. Z jednej strony bowiem to ona tworzy moralną rangę czynu, z drugiej jednak – wchodzi w kolizję z „naturalnym” statusem „praw”. Obecnie, w ramach ponominalistycznej perspektywy patrzenia na aksjologię i prawo, kluczowy wydaje się inny dylemat. Kontraktualność zobowiązań, likwidacja uniwersaliów i zmiana uzasadnienia praw (obecnie zakorzenionych w naturze człowieka, a nie w jego partycypacji w innym bycie, czyli w Absolucie) z jednej strony wzmacnia indywidualizację, ale z drugiej osłabia pozycję jednostki, choćby wobec władzy. Jej prawa nie są już obiektywnie umocowane, lecz raczej traktuje się je jak kantowskie założenia i poddaje renegotiacjom i reinterpretacjom. Brak też realistycznej narracji porządkującej owe prawa, z wyprowadzaniem sprawiedliwości z godności.

Mimo tych zmian także dziś istnieje zawiła relacja między religią i władzą. Obie bowiem zgadzają się z założeniem o amoralnym charakterze „konieczności”. Dla katolicyzmu opartego wciąż na tomistycznym realizmie stwarza to zresztą problem filozoficzny: realistyczna wykładnia ma przecież trudność z zaabsorbowaniem i „konieczności”, i „wolności”. Każda władza nadal uzurpuje sobie prawo do określania tego, co „konieczne” (bezalternatywne),

i do kontrolowania sfery znajdującej się niejako poza osądem moralności. Sygnalizowany wcześniej brak kontroli nad nowymi formami władzy, wymykającymi się potocznej epistemologii porządku, zwalnia dziś władzę z konieczności nawiązywania do owej dialektyki konieczności i wolności. Obecnie władza staje się coraz bardziej niewidzialna, ponieważ wymyka się potocznej percepcji lub sprowadza się do dyktatu formy. Jak wspomniana wcześniej przemoc strukturalna, dyskretnie narzucająca danemu krajowi racjonalność szerszej skali i innej fazy rozwoju niż jego własna. Tylko czasem wraca się do dyktatu mocy, najrzadziej zaś – do dyktatu idei. W tej ostatniej sferze kluczowa staje się jednak nie tyle treść, ile ontologiczny status danej idei (krzyż, który jest już tylko znakiem) i sposób jego uzasadniania. Nie odrzuca się wartości – a jedynie inaczej się je uzasadnia. Na tym właśnie polega między innymi owa deontologizacja praw takich jak godność czy sprawiedliwość, dziś słabszych niż dawniej, w ich poprzedniej realistycznej interpretacji. Synkretyzm i sieciowość uczą oportunistów jedynie w stosunku do „wewnętrznych” racjonalności, odnoszonych do założeń danego dyskursu czy ogniwa sieci. Kantowski „rozum praktyczny” działa dziś zazwyczaj przez przekształcenie pojęć i sensów, czyniąc z nich już tylko znak czy metaforę, których nie trzeba brać dosłownie. Są to operacje pasjonujące intelektualistów, ale demoralizujące zwykłych ludzi, tych, którzy stykają się wyłącznie z efektami takich zabiegów. Paradoksalnie, dziś właśnie w tym kierunku idzie również interpretacja Locke’owskiej koncepcji wolności jako sytuacji poznawczej: nie tyle głęboki namysł i iluminacja, ile odejście od poważnego traktowania pojęć i od wzięcia za nie pełnej odpowiedzialności. To także burzy porządek społeczny i wspólnotę, korodując zaufanie.

Sprawność ekspertów i ludzi służb specjalnych (dzisiaj znów się mobilizujących, a przygotowywanych jeszcze w czasach komunizmu do „zarządzania innowacjami”) paradoksalnie wiąże się z faktem, że nie uczestniczyli oni w sposób autentyczny w buncie

roku 1980, który rewitalizował tomistyczną, realistyczną antropologię. Nie doświadczyli więc potem syzyfowego trudu łączenia wolności i sprawiedliwości. Znajdowali też łatwiej kontakt z ekspertami i politykami z Zachodu, nie nosili bowiem piętna neotradycjonalizacji. Poza tym w swojej imitacyjnej „nowoczesności” chętnie podporządkowywali się rygorom przemocy strukturalnej.

Ta oś podziału istnieje do dziś. I być może owa odmienność perspektywy intelektualnej (w tym hołdowanie odmiennej epistemologii porządku, a nie tylko interesom własnego odmiennego zaplecza wyborczego) stanowi główny rys wpływający na charakter dyskursu publicznego w Polsce. Poszczególne segmenty tak zwanej „publiczności” instynktownie, kierując się również zmysłem estetycznym, podążają za jednym z obozów. Z kolei tak zwane „masy”, wyczuwając, że karnawał „buntu mas” (karnawał, w którym świadome, iż przegrały rewolucję, próbowały w rewanżu narzucić elitom chociaż swój sposób problematyzowania świata) już się skończył, zanurzyły się z powrotem w chaosie poznawczym. Jak przed rokiem 1980. Dzisiaj przyczyny są jednak inne, choć w obu wypadkach szukać ich należy w sferze ontologii. O ile komunizm był heglowskim „pozorem” (różnym od własnej „rzeczywistości założeniowej”, ale niezdolnym do odrzucenia jej dysfunkcyjnego języka – pisałam o tym w *Ontologii socjalizmu*), o tyle w wypadku postkomunizmu, wchłoniętego przez globalną logikę i struktury unijne, jest to powiększająca się luka między ontologią relacji oraz aksjologią świata instytucji a wciąż esencjonalną, realistyczną ontologią bezpośredniego doświadczenia. Dla większości społeczeństwa ów pierwszy świat pozostaje niewyraźny i niezrozumiały, ponieważ wymyka się potocznej epistemologii porządku. W to miejsce wkracza chaos. Ten rozpad sensu schodzi coraz niżej: na przykładzie konfliktu wokół krzyża widać bowiem, że mamy do czynienia z pełzającym, powierzchownym, pastiszowym, nie do końca świadomym samego siebie atakiem nominalistycznej wizji świata.

Istnieje wszakże jedna podstawowa różnica w porównaniu z chaosem poznawczym okresu komunizmu (przewyciężonym w czasach pierwszej Solidarności na zasadzie *bricolage* poprzez działania uaktywniające kategorie moralne do roli języka opisu sceny publicznej i poprzez sięgnięcie do „wartości dodanej” mitu). Dziś znacznie silniejsza wydaje się indywidualizacja, gdyż jednostki znalazły oparcie w sobie: nie tyle myślowe, ile dzięki doświadczeniu własnej zaradności i zdolności przetrwania. Po drugie, nie ma już – jak w komunizmie – ideologii próbującej nadać sens chaosowi. Jest tylko puste słowo klucz: „normalność”.

Możliwość manewru zaś (szczególnie w kraju peryferyjnym, poddanym przemocy strukturalnej) jest tak mała, że nawet stare powiedzenie „konserwatyści próbują ochronić ludzi przed czymś, gdy liberałowie – umożliwić im coś” też już nie pasuje. Być może więc pozostaje nam tylko trud kształtowania wymiaru lokalnego i prywatnego i kierowanie się wskazaniem estetycznymi (Herbertowska „kwestia smaku”), a także skupienie się na pomnażaniu i upowszechnianiu wiedzy (aby pomóc ludziom w opanowaniu myślowego chaosu) oraz budowa innowacyjnych instytucji, które mogłyby ograniczyć przemoc strukturalną.

Zakończenie: Czy tradycja może być „nowoczesna”?

Kluczowa dla funkcjonowania w XXI wieku, obok zdolności podejmowania wyzwań współczesności w ramach własnej „czaso-przestrzeni” (czyli uniknięcie przemocy strukturalnej), jest jednak zwyczajna zdolność funkcjonowania jako społeczeństwo, a nie coraz bardziej sfragmentaryzowany agregat jednostek. Narastająca obojętność wobec innych, wynikająca z niezdolności zrozumienia współzależności, ale też z zaniku społecznej zasady dobra wspólnego i żywo przeżywanej godności osoby ludzkiej, przechodzi stopniowo w obojętność wobec siebie i zanik społecznego wymiaru doświadczenia siebie jako podmiotu moralnego.

Dotyczy to także społeczeństw pozornie „nowoczesnych”. Tak bowiem właśnie zdiagnozowano stan społeczeństwa holenderskiego po Srebrenicy. Odstąpienie żołnierzy od obrony powierzonych im opiece cywilów (co tych ostatnich skazało na pewną rzeź) wstrząsnęło społeczeństwem holenderskim. Nie potrafiło ono jednak stawić czoła owej sytuacji w wymiarze intelektualnym i podjąć refleksję na własny temat. Skończyło się jedynie na – przejściowej – zmianie sympatii wyborczych.

Z tej perspektywy nasza tradycja tomistycznego realizmu, z ontologicznie umocowaną i zgeneralizowaną zasadą niezbywalnej godności (dzięki partycypacji osoby ludzkiej w Absolucie) wydaje się bardziej użyteczna w przeżywaniu wspólnotowego – a zarazem moralnego – wymiaru egzystencji. Także w sytuacji współczesnych zagrożeń. Tym bardziej że zasada ta płynnie przechodzi w wymiar społeczny poprzez nakaz sprawiedliwości, z silnie przeżywanymi prawami. Takie kulturowo uwarunkowane przeżywanie związku między jednostką a społeczeństwem sprawdza się szczególnie w sytuacjach kryzysowych. Brak w nim jednak azjatyckiego komponentu wzajemnych, codziennych zobowiązań w ramach poszczególnych relacji czy też zachodniej kultury kontraktu, która stała się fundamentem aksjologicznym kapitalizmu.

Kluczowa dla „nowoczesnego” charakteru społeczeństwa jest dziś jednak zdolność budowania instytucji i tworzenia prawa odpowiadającego złożoności i sieciowości współczesnego świata. Tu najbardziej użyteczne wydaje się zachodnie, ponominalistyczne wyczucie autonomii formy i wyłącznie „wewnętrznego” (odnoszącego się do przyjętych założeń) pojmowania „racjonalności” i „prawdy”. Podejście to, poszukując sposobów ograniczenia arbitralności władzy (nieuchronnej po nominalistycznym wyeliminowaniu tak zwanych uniwersaliów), przyjęło dziś formę zinstytucjonalizowanego sceptycyzmu, odwołującego się do popularnej wykładni neokantyzmu. Normy moralne traktuje on jako hipotetyczne założenia, konieczne do utrzymania porządku, ale

wybyte „realistycznego”, mocnego, ontologicznego zakorzenienia i absolutnego charakteru. Dziś najpełniejszym „nowoczesnym” przykładem takiego podejścia są traktat lizboński i Karta Praw Podstawowych z ich synkretyczną równorzędnością i równouprawnieniem różnych systemów normatywnych, odrzucającym – co za tym idzie – absolutyzację któregośkolwiek z nich. Każdy kraj może stworzyć w tym polu (w ramach standardów minimalnych, wspólnych dla wszystkich) własną kombinację z odmienną intensywnością obecności poszczególnych norm.

Tak konstruowany porządek, odwołujący się do „ekonomii norm”, wymyka się jednak epistemologii porządku naszej realistycznej tradycji, charakteryzującej się silnym podkreśleniem „naturalnych” praw i ich określonego sposobu hierarchizowania i uzasadniania. Zderzenie z ową ponominalistyczną formułą porządku pozostawia więc wrażenie chaosu.

Ta kulturowo ugruntowana luka epistemologiczna jest dzisiaj najważniejszą cechą myślowej sytuacji Polaków. Cechą zmuszającą do zastanowienia się nad „nowoczesnością” lub „nienowoczesnością” tradycji. Integracja Polski z prawną i instytucjonalną przestrzenią Unii Europejskiej powoduje, że nawet w codziennym doświadczeniu nie można obronić się przed wrażeniem braku „porządku” i przed trudnością zrozumienia sensu. Na przykład zrozumienie podstawowego dla przebiegu (i kosztów) transformacji zjawiska przemocy strukturalnej, kiedy w pokomunistyczną pustkę niejako wstrzelono instytucje i procedury z innej fazy rozwoju niż nasza (utrudniając formowanie kapitału krajowego i przeorientowując zasoby na rzecz pracy dla rynków szerszej skali), wymaga wprowadzenia pojęcia „korespondencji” między poziomami. Wymaga także podejścia procesualnego, z uwzględnieniem zagadnienia odpowiedniej instytucjonalnej sekwencji i fenomenu „dyktatu formy”. Takie podejście jest jednak obce naszej realistycznej epistemologii porządku. Rozpada się również przestrzeń normatywna. Okazuje się bowiem, że w wymiarze

publicznym można jedynie co najwyżej optymalizować kombinację norm, ale już nie absolutyzować któryś z systemów normatywnych. To ostatnie da się przeprowadzić wyłącznie w wymiarze indywidualnej biografii. Dla zwykłych ludzi stanowi to problem poznawczy i wyzwanie moralne, każące zastanowić się, co dzisiaj znaczy wspólnota. Dla elit władzy, które też nie rozumieją ponominalistycznej zachodniej epistemologii porządku, jest to również źródło trudności w poruszaniu się w strukturach unijnych i bronieniu w nich interesów Polski.

Owa epistemologiczna luka stanowi więc problem. Ale czy oznacza to, że jesteśmy, przez samą tradycję, „nienowocześni”? Musimy przecież pamiętać, że to właśnie ta „realistyczna” tradycja, z jej narracją wiążącą godność ze sprawiedliwością, umożliwiła w 1980 roku przekroczenie komunistycznej alienacji i odtworzenie tkanki społecznej, z przeżywaniem siebie w kategoriach zbiorowego podmiotu i zdolnością zbiorowego działania. I choć dziś trudno jest za pomocą myślowych narzędzi owej tradycji poruszać się w świecie sieci i budować codzienne współdziałania, to być może stanowi ona wciąż jedyną skuteczną podstawę myślowego funkcjonowania w warunkach fundamentalnych zagrożeń. Wyprowadzone z tej tradycji marzenie, aby połączyć wolność ze sprawiedliwością i godnością, pozostaje u nas wciąż żywe i może stać się myślowym drogowskazem tam, gdzie kończą się ideologie. A szacunek dla samego fenomenu wiary (i brak nowoczesnego sceptycyzmu) może ułatwić kontakty z innymi kulturami: to przecież tylko Polska broniła w Unii Europejskiej wyznawców islamu i rozumiała ich oburzenie po pojawieniu się karykatur muzułmańskiego proroka. Zresztą, jak już wspominałam, najciekawsze zjawiska w sferze myślenia w dzisiejszej Polsce dotyczą właśnie pełzającego wchodzenia w codzienne życie elementów nominalistycznej ontologii. Konflikt w sprawie krzyża dotyczył bowiem także jego ontologicznego statusu: czy jest on tylko „znakiem”, jak uczy nominalizm (jego sens zależy

wówczas od charakteru przestrzeni, w której został umieszczony), czy – jak uczy „realizm” (dominujący wciąż w naszej tradycji) – jego sens powinien być pojmowany w sposób dosłowny, a podział przestrzeni stanowi nadużycie. Konflikt o burki w przestrzeni publicznej (ale też – proces odwrotny – kontekstualizacja, w imię kontroli, niektórych praw cywilnych oddawanych szariatowi, mimo że chodzi o obywatelki Wielkiej Brytanii) to problem dzielący dziś społeczeństwa zachodnie. Nasza tradycja stawia nas, paradoksalnie, po stronie znacznie większego szacunku i tolerancji dla indywidualnych przekonań. Jesteśmy tu bliżsi otwartej, liberalnej tradycji republikanizmu amerykańskiego niż opresyjnej, administracyjnej, poświeceniowej metodzie podziału przestrzeni społecznej na publiczną i prywatną, stosowanej w niektórych krajach Europy Zachodniej.

Scott Lash

MORALNOŚĆ I SOLIDARNOŚĆ. CHIŃSKA GOSPODARKA RELACYJNA

To, co chcemy rozumieć przez „relacyjność”, która w istotny sposób określa kulturą logikę współczesnego chińskiego – a być może nie tylko chińskiego – kapitalizmu, zostało wyrażone przedstawione w książce François Julliena *Dialogue sur la morale*. Jej pierwotny tytuł mówi nam znacznie więcej: *Fonder la morale – Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*. Jest to w istocie dialog pomiędzy Mencjuszem a dwoma filozofami Oświecenia, Rousseau i Kantem. W centrum uwagi pozostaje jednak Mencjusz, tworzący sto pięćdziesiąt lat po Konfucjuszu, sto lat przed dojściem do władzy dynastii Han, w połowie IV wieku p.n.e., w Okresie Walczących Królestw¹. Nie rządzi wówczas żadna dynastia i panuje anarchia. Jest to epoka Stu Szkół filozoficznych², toczy się nieustanna debata, trwa niekończący się agon. Mozi argumentuje na rzecz altruizmu, a inni filozofowie (jakże odlegli od mędrców) – na rzecz etyki własnej korzyści. Stawką

-
- 1 Okres Walczących Królestw (475–221 r. p.n.e.) to jeden z najbardziej płodnych okresów w historii Chin. W jego wyniku nastąpił rozwój cywilizacyjny i kulturowy związany z narodzinami najważniejszych szkół filozoficznych i ukształtowaniem nowych form życia społecznego i politycznego, które odcisnęły swoje piętno aż do początków XX wieku. Zwieńczeniem tego okresu było zjednoczenie królestw w chińskie imperium [przyp. red.].
 - 2 Rozwój filozofii w starożytnych Chinach w okresie VI–III wieku p.n.e. określane jest mianem epoki Stu Szkół. Wówczas rozwinęły się najważniejsze koncepcje starożytnej filozofii chińskiej, takie jak konfucjanizm, taoizm, motizm i legalizm [przyp. red.].

jest los idei prowadzenia debaty oraz pojęcia prawdy. W owych czasach Chiny znajdują się najbliżej Zachodu i Grecji. Chińska myśl zaczyna funkcjonować w rejestrze filozofii. Mencjusz bierze udział w ówczesnych dyskusjach, jednak ostatecznie sprzeciwia się samej idei dyskusowania oraz centralnej pozycji prawdy. Angażuje się w dyskurs krytyczny wobec samego dyskursu, w antydialektyczną dialektykę. Na przekór filozofii współczuje mędrcom i ich mądrości. Wraca myślami do minionej epoki dynastycznej stabilności. Jednocześnie kieruje się, rzecz jasna, w stronę nauk Konfucjusza. Twierdzi, że nie liczy się prawda, lecz postępowanie.

Podczas gdy nowoczesna etyka zachodnia jest indywidualistyczna i porusza się w przestrzeni codzienności, podstawy moralności w Chinach wydają się wirtualne i kolektywne, w pewnym sensie intersubiektywne. Ta „intersubiektywność”, a nawet więcej: pierwotna solidarność, jest raczej wirtualna niż rzeczywista. Wykracza ona poza doświadczenie *dao*, które samo znajduje się poza doświadczeniem, zachowując jednocześnie skuteczność. Ważna jest w niej relacyjność, synowska pobożność, będąca cnotą w konfucjanizmie. Ale u źródeł tej synowskiej pobożności, na poziomie głębszym i bardziej wirtualnym niż ona, znajduje się podstawowa i najważniejsza cnota humanitarności. I to właśnie ona, raczej niż indywidualizm czy relacje człowiek–Bóg bądź człowiek–Chrystus, jest sednem relacyjnej moralności Mencjusza. Relacyjność ta ma, moim zdaniem, kluczowe znaczenie dla funkcjonowania w chińskiej sferze gospodarczej. Owa główna i podstawowa cnota humanitarności jest kwestią *renyi* (仁義), które oznacza także „prawość”. Jednak inaczej niż cechująca jednostki prawość chrześcijańska, prawość *renyi* jest właściwością relacji, gdzie samo *ren* znaczy „humanitarny”. Znak 仁 (*ren*) składa się z klucza³ 亠 (*ren*) znajdującego się po lewej stronie i oznaczającego

3 Termin „klucz” (w jęz. chińskim *bushou*, 部首) w odniesieniu do znaków chińskich oznacza komponent semantyczny, względnie każdy komponent znaku chińskiego [przyj. red.].

„człowieka”, „osobę”; podczas gdy klucz 二 (*er*)⁴ po prawej stronie sygnalizuje, że chodzi o dwie osoby, a więc wskazuje już na relacyjność.

Nie chodzi tu oczywiście o etykę Kantowską, opartą na zasadach, lecz o coś zupełnie przeciwnego. Moralność Kantowska opiera się na rozumie, natomiast działaniem etycznym w ujęciu Mencjusza nie rządzą żadne zasady. Nie ma ono związku z jakimś modelem czy ideałem. Z jednej strony pozostaje silnie związane z sytuacją, w której się znajduje. Nie opiera się więc na żadnej normatywności, lecz zanurza się głęboko w faktyczność, w rzeczywistość życia codziennego. W tym też sensie jest ono – jak zauważył Marcel Granet – skuteczne. Skuteczne mogą być nie tylko symbole kulturowe, lecz także postępowanie. Postępowanie to nie jest jednak utylitarne, nie jest też kwestią bólu i przyjemności w znaczeniu empirycznym. Jak zauważył Jean-François Lyotard, jeśli myśl chińską uznać za skuteczną, to myśl zachodnia wyda się bardzo nieskuteczna. I czy to nie właśnie ze względu na brak skuteczności, na niemożliwość jej urzeczywistnienia, Hegel skrytykował transcendentálną etykę Kanta, przyjmując punkt widzenia *Sittlichkeit*? Niezależność od zasad oznacza jednocześnie, że postępowanie zanurzone jest w terażniejszości. Polega na znajdowaniu sobie miejsca, gdy tylko nadarzy się okazja. Nie oznacza to po prostu oportunistu, lecz także dostrzeganie szerszego kontekstu, niezależnie od zasad moralnych, ale z uwzględnieniem sytuacji innych. Można powiedzieć, że przypomina to etykę sytuacyjną Rollo Maya czy podmiot usytuowany Seyli Benhabib. Chodzi o to, by skorzystać z okazji, by dostrzec szerszy kontekst, ale także – by stać się integralną częścią rozwijającej się sytuacji, skłonności rzeczy i czasu (Wang Hui). Jeśli Rousseau wychodzi od empirycznej litości, to Kant, polemizujący z empiryzmem brytyjskiej filozofii

4 W jęz. chińskim 二 (*er*) oznacza „dwa” [przyj. red.].

zmysłu moralnego, abstrahuje od bólu i przyjemności i zastanawia się, w jaki sposób rozum mógłby ustanowić obowiązek mający charakter *a priori* i determinujący wolę.

Podążając za Granetem, Jullien także skupia się wyraźnie na skuteczności. Jednym z pierwszych uczonych francuskich, który zrecenzował jego *Treatise on Efficacy. Between Western and Chinese Thinking* (w „Le Monde” w 1997 roku) był Lyotard. Skuteczność w ujęciu Julliena wiąże się z wzorcami słabiej niż ma to miejsce u Graneta – przedstawiciela socjologii durkheimowskiej. Lyotard zauważa, że tak pojęta skuteczność sytuuje się w opozycji do nieskutecznej myśli Zachodu. Być nieskutecznym znaczy pozostawać w sferze czystej wiedzy, w sferze odciętej od tego, co Lyotard nazywa chińskim „praktycznym empiryzmem” Julliena. Wiedza zamieszkująca obszar oddzielony od natury codzienności sprzyja koncepcji działania opartej na rozróżnieniu środków i celów, w której cele uznawane są za idealne dobro. W takim ujęciu wiedza znajduje się w sferze idealnej, czy inteligibilnej, a codzienność – w obszarze materialności. W istocie model oparty na rozróżnieniu środków i celów stanowił standard socjologii działania od Maxa Webera do Talcotta Parsonsa. Myśl chińska przeciwstawia mu brak działania, nie-działanie Laozi, *wuwei* (無為) będące podstawową zasadą taoizmu. *Wei* (為) oznacza tu także przyczynę, wskazując, że poprzez zrozumienie własnego postępowania zrywamy z ciągiem przyczynowo-skutkowym. Postępowanie nie jest bowiem oparte na rozróżnieniu środków i celów. Myśl chińska nie uznaje faktu, że cel uświęca środki. W rzeczywistości nie występuje tu w ogóle problem uprawomocnienia, inaczej niż na przykład u Habermasa w jego aktach mowy czy u Webera w jego legitymizacji różnych form władzy. Zamiast tego legitymizację zapewnia samo działanie. Albo inaczej: samo działanie oznacza legitymizację. Wydaje się to zbieżne z ideą *Legitimation durch Verfahren* Niklasa Luhmanna i Lyotarda, to znaczy legitymizacji, którą zapewnia samo

wykonanie działania, samo określone postępowanie. Zamiast działania opartego na słabo zakorzenionych środkach i celach, przyjmowanych jako przyszłe ideały działającego, mamy do czynienia ze skutecznością, z – jak to nazywa Jullien – „przekształceniem”. Działanie jest głośne, zakłóca spokój. Jako jego odległy prekursor jawi się bohater zachodniego eposu, którego czyny są heroiczne, hałaśliwe i oznaczają wtargnięcie w codzienność. Na takim wtargnięciu bohatera w codzienność – na wtargnięciu outsidera w rodzaju Clinta Eastwooda w życie osiadłej wspólnoty w westernach – opiera się wiele zachodnich opowieści i narracji filmowych. W języku chińskim nie mówi się o działaniu i wtargnięciu, lecz o postępowaniu. Zamiast działać, mędrzec zanurza się głęboko w sytuację. Nie tworzy idealnych modeli przyszłości, mających porządkować jego teraźniejszość, lecz żyje chwilą. A zatem skuteczność tkwi w chwili. Zamiast dokonać wtargnięcia z zewnątrz, sytuujemy się wewnątrz, próbując wyczuć skłonności odsłaniających się rzeczy. Stajemy się oportunistami. Roztropność polega na dokonaniu interwencji z prądem, którym płyną rzeczy. A w *dao* wszystko płynie. Jak kurtyzana wyprzedzamy swoim działaniem pragnienia księcia. Pozwalamy naturze świata i własnej naturze biec zgodnie z naturalną koleją rzeczy. Nie przypuszczamy frontalnego ataku na rzeczywistość, zarówno na wojnie, jak i w odniesieniu do wiedzy, lecz krążymy dookoła rzeczy w danej sytuacji. Nie sprzeczamy się, lecz zakreślamy pole widzenia, uzyskując tym samym szerszy ogląd sytuacji. Jak pielący chwasty i spulchniający glebę ogrodnik. Jeśli filozof jest „strażnikiem bycia”, to mędrzec – pisze Lyotard – jest „ogrodnikiem stawania się” (*étant*). Wkracza, zanim sytuacja dojrzeje, kiedy możliwości są wciąż największe. Obejmuje całą sytuację. Na tym polega skuteczność. Skuteczność wiąże się ze skutkiem, ale – jak zauważa Lyotard – jest to „skutek bez przyczyny”, skutek, który nie pochodzi od przyczyny. Pełnia skuteczności, to znaczy najbardziej skuteczne odsłanianie, przychodzi zamiast tego z drogi, z *dao*. *Dao* i myśl chińska stanowią

księgę przepisów koordynujących pełnię odślaniania skutków. Myśl chińska nie składa się z zasad czy przyczyn, lecz z przepisów, z czegoś w rodzaju algorytmów, będących – jak to określa Lyotard – „przepisami na skuteczność” (Lyotard 1997:22).

Paul Ricoeur wszedł w dialog z Jullienem w związku z książką *Du „temps”. Éléments d’une philosophie du vivre*, różniącą się od jego własnej, obszernej pracy *Czas i opowieść*. W *Du „temps”* Jullien niejako ujmuje czas w cudzysłów, zapraszając myśl zachodnią do zakwestionowania swojego o nim wyobrażenia. W języku chińskim istnieje z jednej strony trwanie (*shijian*), a z drugiej – chwila (*shihou*). Nie ma tu natomiast opakowania zawierającego je oba, inaczej niż u nas, na Zachodzie, gdzie zakładamy, że istnieje coś takiego jak czas abstrakcyjny. Podążając ponownie za argumentacją Graneta, Jullien przeciwstawia zachodnią koncepcję czasu – idei pór roku w Chinach, zachodnie oczekiwanie – chińskiej dostępności, zachodnie ogłuszające wtargnięcie wydarzenia – wschodniemu spokojnemu i nieustannemu przechodzeniu, zachodnią niefrasobliwość – wschodniemu zatroskaniu, czas, który przemija – czasowi, który łączy się z klimatem, dramatyzację stosunków temporalnych – cichemu trwaniu. Ricoeur zwraca uwagę na punkty odniesienia zachodniej koncepcji czasu, takie jak prymat przemijania w Arystotelesowskiej koncepcji czasu, a więc na czas jako numeryczne następstwo, na rozróżnienie pomiędzy dwiema chwilami, dzięki któremu możemy pomyśleć o istnieniu czasowego odstępu (Ricoeur 2003:219). Wskazuje też na neopłatońską, przeżywaną terażniejszość świętego Augustyna – która sama dzieli się na terażniejszość przeszłości, terażniejszość przyszłości i terażniejszość terażniejszości – będącą wyrazem szczególnego napięcia między rozciąganiem i zawężaniem czasu. Ricoeur zdaje sobie sprawę z różnicy między czasem zachodnim, czasem analizowanym w jego pracy *Czas i opowieść*, a czasem chińskim, polegającym na ciągłym ruchu tam i z powrotem, na odradzaniu się bez początku i zakończenia, gdzie życie nie jest

rozpięte pomiędzy początkiem a końcem, gdzie nie ma „pomiędzy” (Ricoeur 2003:217). Bez Boga-stwórcy oraz życia po śmierci początek i koniec stają się mniej istotne. Tak rozumiany czas odnarratywizowuje, czy byłby to czas Newtonowski, czy też egzystencjalny dramat bycia i czasu. Chodzi zatem o to, że czas opuszcza domenę mnie-podmiotu w Chinach, gdzie dostępny jest już nie tyle podmiot, ile ruch tam i z powrotem samego czasu. Czas przestaje być okolicznością istotną dla mnie-podmiotu i moich projektów, a staje się kwestią sytuacji. Jest to prawdziwy czas okolicznikowy, czas, który się zawsze rozwija, czas „sytuacji chwilowej”. Ricoeur nie zgadza się z Jullienem, że myśl chińska jest zupełnie niekonwencjonalna. Jego zdaniem sama refleksyjność języka oraz związany z nią kosmopolityzm różnych form rozumienia, jak również możliwość przekładu sprawiają, że wyłaniająca się współcześnie uniwersalność staje się możliwa, do czego przyczynia się sposób, w jaki Jullien potrafi myśleć myśl chińską po francusku.

Ważniejsza wydaje się nam kwestia postępowania; kwestia – używając określenia Webera – etyki religii światowych. Należy zapytać, o jaką etykę tutaj chodzi, a także: jak owa etyka wpływa na logikę kapitalizmu – logikę wymiany handlowej – i jak ją odmienia. Jest to z pewnością kwestia zarówno postępowania, jak i działania; tego, jak przeżywamy nasze życie. Tak oto Jullien w książce poświęconej moralności powieła rozważania Webera dotyczące wewnątrz- i zewnątrzświatowej etyki religijnej. Sprawiedliwość powinna stanowić swego rodzaju wynagrodzenie za prawość. Chrześcijanie, zwracając uwagę na fakt, że na tym świecie sukces osiągają często osoby nikczemne, a nie prawe, przyjmują, iż istnieje także inny świat. Żydzi z kolei oczekują nadejścia mesjasza i sprawiedliwości rozumianej jako odkupienie czy zbawienie na tym świecie. W Chinach nie ma ani zbawienia, ani odkupienia. To zestawienie religii immanentnych z transcendentnymi stanowi być może główny wątek klasycznej pracy Talcotta

Parsonsa *The Structure of Social Action*. Czy dzisiaj sprawy mają się inaczej? Skąd powinniśmy wziąć naszą etykę gospodarczą? Z jednej strony mamy do czynienia z faktycznym indywidualizmem, z drugiej – z immanentną relacyjnością. Z jednej strony z normatywną i regulatywną (a w rzeczywistości: decydującą) powinnością, z drugiej – z pobudzającą faktycznością. Zakładają one zupełnie różne relacje pomiędzy tym, co nadmysłowe, a tym, co zmysłowe. Dlatego antynomia praktycznego rozumu prowadzi Kanta do założenia konieczności istnienia Boga oraz przeciwstawienia naszego świata doświadczenia – innemu, wyłącznie nadmysłowemu światu, którego nie możemy doświadczać. Pośrednikiem sprawiedliwości musi być tutaj Bóg. Dla Mencjusza sprawiedliwość musi być wewnątrzświatowa i na dłuższą metę stanowić nagrodę dla prawego księcia. Tak wygląda to w pracach Julliena, gdzie prawość jest skuteczna już na tym świecie. Tym samym wracamy do Graneta. Skuteczność jego wzorca jest zawsze wewnątrzświatowa. W istocie skuteczność okazuje się zawsze wewnątrzświatowa, a nieskuteczność zewnątrzświatowa, czy to platońska, czy judeochrześcijańska.

Chodzi tu nie tylko o naszą etykę gospodarczą, ale także o trendy ekonomiczne wynikające z oddzielenia od siebie dwóch światów: nadmysłowego i zmysłowego. Zestawienie Kanta-Rousseau z chińską, quasi-konfucjańską etyką i duchem kapitalizmu jest wielce wymowne. Przede wszystkim dlatego że Kant daje nam model socjologicznej koncepcji działania. Po pierwsze działanie to jest indywidualistyczne, po drugie zaś – znacząco racjonalistyczne (a nie empirystyczne). Dlatego Weber wyróżnia cztery typy działań. Najważniejsze są działania racjonalne ze względu na cel oraz działania racjonalne ze względu na wartości. Trzeci typ to działania tradycyjne. Działania tradycyjne są empirycystyczne w tym sensie, że uzasadnia je ostatni dostępny przypadek empiryczny. Jednak działania racjonalne ze względu na *Zweck* i *Wert* są racjonalne nie tylko w tym znaczeniu, że nie

są irracjonalne czy pozbawione sensu. W rzeczywistości działanie tradycyjne jest rozsądne, a nie irracjonalne, choć nie w sensie empirycznym, lecz dlatego że pozostaje głęboko zakorzenione w tym, co nadzmysłowe. Okazuje się to tym ważniejsze, że racjonalność celowa Webera opiera się na założeniach marginalistycznej i neoklasycznej ekonomii i jest z nimi w pełni spójna. W naszym rozumieniu tego rodzaju etyki konfucjańskiej chodzi o to, że relacyjny model postępowania w gospodarce stanowi bezpośrednią krytykę działania gospodarczego opartego na ekonomii neoklasycznej, w którego skuteczność można wątpić ze względu na jego zasadniczą abstrakcyjność i przyjęte założenia. W każdym razie Kant – co zauważa Cassirer – w początkach swej refleksji nad rozumem praktycznym, w swojej krytyce moralnej i etycznej został całkowicie uwiedziony przez *volonté générale* Rousseau. Szybko jednak rozczarował się empiryzmem i zależnością od tego, co zmysłowe, związaną z przyjętym przez Rousseau założeniem, iż podstawę moralności wyznaczają litość i współczucie. Fakt, że litość u Rousseau wywodzi się ze skłonności, oznacza, iż może w niej chodzić o korzyść. Kant, który w większym stopniu niż Rousseau jest filozofem Oświecenia, wymaga, aby wolę moralną determinował wyłącznie rozum, bez żadnego empirycznego odnośnika. Uwikłanie się w empiryczne uczucie litości bądź wstydu oznaczałoby skażenie działania korzyścią. Tak więc, podczas gdy Rousseau opiera swoją etykę na uczuciach, na skłonnościach ludzkiej natury, wiążących się z tym, co empiryczne i zmysłowe, Kant nie zwraca uwagi na naturę i zmysły, lecz na obowiązek *a priori*. Właśnie dlatego *Krytyka praktycznego rozumu* mówi o „czystym rozumie praktycznym”, a nie o rozumie empirycznym. Kant zestawia czystą wolę praktyczną z wolą empiryczną. Z kolei Jullien nie wypowiada się wcale na temat tej drugiej. Chińska moralność relacyjna jest natomiast osadzona w intersubiektywności, czy też w diadzie, w której A i B są tak bardzo ze sobą splecione, że nie można już dostrzec ich indywidualnych

podmiotowości. Wola empiryczna – a użycie woli oznacza, że Kant odnosi się do sfery moralności, etyki i praktyki – odpowiada modelowi wiedzy przedstawionemu w *Krytyce czystego rozumu*, wiedzy, która jest zawsze empiryczna. Kant upiera się, że nawet w matematyce – zarówno w geometrii, jak i w odniesieniu do liczby – obecny jest element naoczności lub zmysłowości, czy to w przestrzenności figury czy w czasowości liczby.

Jednak w etyce zagrożona wydaje się czysta wola praktyczna. Wspólne pytanie Kanta i Rousseau dotyczy tego, co determinuje wolę (Jullien 1996:37–38). Przejdźmy do Mencjusza, rozprawiającego o księciu, który z litości sprzeciwia się zarżnięciu krowy i który zaryzykowałby własne życie, aby uratować dziecko, które wpadło do kopalnianego szybu. Tutaj, podobnie jak u Rousseau, mamy do czynienia z tym, co empiryczne czy zmysłowe. U Rousseau jednak litość to podstawa, na której zasnada się moralność. Z kolei u Mencjusza litość jest jedynie empirycznym korelatem podstawy moralności, którą stanowi *ren* (仁), implikowana intersubiektywność. Choć *ren* nie jest empiryczne, to jej skutkiem okazuje się empiryczna litość. Chodzi tu o zaletę czy cnotę, która jest niewidzialna i której nigdy nie doświadczamy. Jako cnota jest ona czymś wirtualnym i jest „generatorem” empirycznej litości oraz wstydu. Takie są podstawy etyki i moralności w Chinach. Podstawy te nie wydają się zatem transcendentalne, jak w wypadku imperatywu Kanta, ani empiryczne i faktyczne, jak w wypadku litości Rousseau. Są raczej czymś wirtualnym, co swoją energią generuje litość empiryczną; wirtualnym w takim sensie, w jakim cnota w taoizmie – *de* (德) ze szkoły *daode* (道德)⁵ – jest zawsze niewidzialna i wirtualna. *Ren* (仁) jako humanitarność i *renyi* (仁義) jako prawość czy współczucie

5 Chodzi tu o naukę taoizmu opartą na kanonicznej *Księdze drogi i cnoty* (*Daodejing*), która powstała najprawdopodobniej na początku III wieku p.n.e. [przyp. red.].

wskazują na źródło solidarności, którą stanowią pierwotne i naturalne więzi międzyludzkie.

Jullien zauważa, że dla Mencjusza i tradycji konfucjańskiej (224 r. p.n.e. – 1900 r. n.e.) oznacza to zasadniczo naturę ludzką i ludzkość jako prawość, a nie jako coś empirycznego. Owa prawość nie bierze się z tego, czego doświadczamy, lecz z głębi nas samych. Chodzi przy tym nie o imperatyw, czy nawet pierwotnie zbiór obowiązków, lecz o coś, co jest naturalne. Oznacza to, że podczas gdy Rousseau opiera moralność na naturze empirycznej, myśl chińska opiera ją na naturze immanentnej. Co więcej, zdaniem Rousseau w stanie natury jesteśmy jednostkami, wedle myśli chińskiej zaś – jesteśmy ze sobą powiązani. Istnieje zatem pierwotna relacyjność. Związki ekonomiczne mają w Chinach charakter relacyjny, podobnie jak własność. Niektórzy twierdzili, że prawa własności nie są w Chinach wyraźnie określone. Jednak znacznie precyzyjniej będzie powiedzieć, że są one wspólne i zachodzą na siebie. Są także częściowo immanentne, to znaczy nie w pełni zrealizowane. Jako nie w pełni zrealizowane, transakcje, umowy i własność pozostają zasadniczo kwestią procesu, a jako takie – jak zobaczymy – znajdują się zawsze w procesie.

Ta cnota relacyjnej ludzkości również w Chinach okazuje się kwestią sumienia. Sumienie to nie jest zmysłowe, nie jest doświadczane. Czym jest sumienie? Jest ono *benxin* (本心) lub *liangxin* (良心), gdzie *xin* (心) oznacza „serce” bądź „umysł” czy „psyche” (psychologia to *xinlixue*, 心理学), *ben* (本) zaś oznacza „korzeń”, „źródło”. Dochodzimy tutaj do sedna relacyjności, którą mam na myśli. Jak utrzymuje Mencjusz, zachodzi ona pomiędzy sumieniami, pomiędzy korzeniami sumień. Jednak podczas gdy na Zachodzie mówimy o słuchaniu „głosu sumienia”, głosu, którym przemawia Bóg, w Chinach sumienie nie ma głosu. Nie istnieje tu Bóg osobowy, taki jak w judaizmie, chrześcijaństwie, islamie czy tradycji zaratustriańskiej. W zamian mamy do czynienia

z *tian* (天)⁶. Mówi się o *tiandao* i *tiancheng*, jak również o *tianming* – Zwierzchnictwie Nieba⁷. Zamiast głosu Boga – Zwierzchnictwo Nieba. *Tian* nie jest głosem, lecz czymś, co pobudza i reguluje porządek rzeczy. Moje sumienie jest prawe dzięki Zwierzchnictwu Nieba (Jullien 1996:53–54).

Człowiek relacyjny w sposób naturalny żyje w solidarnym społeczeństwie. W Grecji klasycznej Arystoteles pisał o *zoon politikon*, człowieku jako zwierzęciu politycznym, które rodzi się, aby żyć w społeczeństwie. Skoro naturą człowieka jest *zoon politikon*, wówczas greckie miasto-państwo nie musi opierać się na prawie. Jeśli w starożytnej Grecji państwo powstaje jako rozwinięcie cnót *zoon politikon*, to rzymski system prawny wydaje się niepotrzebny. Rzeczywiście Konfucjusz postrzegał państwo jako proste rozwinięcie moralności *dao*, *yin* i *yang*, a także humanitarności, zapośredniczone przez rytuały norm postępowania (Jullien 1996:62–63). W ten sposób jednak nie powstaną instytucje, nie powstanie społeczeństwo obywatelskie. Nawet jeśli mamy do czynienia z pierwotną solidarnością, to nie prowadzi ona do społeczeństwa obywatelskiego. Instytucje, społeczeństwo obywatelskie i konstytucje nie wykształciły się na podstawie Arystotelesowskich założeń na temat *zoon politikon*. Założenia te doprowadziły natomiast do powstania innego rodzaju państwa

6 *Tian* to bezosobowa siła utożsamiana w pierwotnej religii chińskiej z naturą, boskością, niebem, a w późniejszym okresie dynastii Zhou także ze źródłem prawa moralnego i przeznaczeniem. Wieloznaczność tego terminu, jak i innych terminów starożytnej myśli chińskiej, wynika z odmiennego stosunku tej tradycji do określania znaczeń terminologicznych, które są odczytywane nie poprzez definicje, lecz relacyjnie, czyli w odniesieniu do innych zjawisk [przyp. red.].

7 Określenie *tiandao* (天道) oznacza „prawo Natury” (względnie „prawo Nieba”), a określenie *tiancheng* (天成) używane jest na oznaczenie zjawisk, które miałyby zostać stworzone przez Naturę (względnie Niebo). Zwierzchnictwo Nieba (*tianming*, 天命), jedna z centralnych koncepcji władzy u początków dynastii Zhou, odnosi się z kolei do wyobrażeń o przyznanym przez Niebo mandacie władzy cesarza, który określany był mianem Syna Nieba. Mandat ten nie opierał się jednak na nieodwracalnym boskim nadaniu, lecz na prawości władcy, którego władza, w wypadku niewłaściwego jej sprawowania, mogła zostać uchylona przez Niebo [przyp. red.].

oraz konstytucji znacząco różnej od konstytucji nowożytnych. Konstytucje w starożytnej Grecji były konkretne, a nie formalno-proceduralne jak konstytucje zachodnie, które opierają się na swego rodzaju hobbesowskiej umowności. W odniesieniu do nich nie zakłada się naturalnego *zoon politikon*, lecz przyjmuje, że człowiek to jednostka kierująca się własną korzyścią, potrzebująca ochrony przed innymi, podobnymi do niej, lecz silniejszymi jednostkami. Wynika z tego umowa, która ustanawia państwo, instytucję własności, umowy prawne i nowożytnie konstytucje. Chińskie założenia dotyczą zatem solidarności w stanie natury, podczas gdy rodowód zachodniej moralności i indywidualizmu sięga zapewne judeochrześcijańskich założeń o upadku człowieka. Bóg stworzył człowieka dobrym, lecz popadł on w niełaskę. Stąd także doktryna grzechu pierworodnego i zewnątrzświatowość tradycji judeochrześcijańskiej. Oznacza to, że „energii kulturowej” nie należy na tym świecie inwestować w innych ludzi, lecz w Boga zapośredniczonego przez Jezusa Chrystusa oraz w tamten świat. Ogólnie rzecz biorąc, w religii chińskiej bóg wcale nie stworzył człowieka. U Konfucjusza i Mencjusza początek świata wyznaczają najstarsze królestwa. Nie ma też końca świata ani odkupienia przez mesjasza czy życia po śmierci. Pochodną tego jest poświęcanie energii drugiemu człowiekowi i relacyjność. Problem polega jednak na tym, że o ile relacyjność ta sprawdza się we współczesnej chińskiej ekonomii, o tyle nie jest ona funkcjonalna w sytuacji rządów prawa, demokracji i społeczeństwa obywatelskiego. Z tego powodu kulturowa logika immanencji i relacyjności może prowadzić do wykształcenia się pustych instytucji politycznych i do nieobecności demokracji i społeczeństwa obywatelskiego. Podstawy moralności są na Zachodzie głęboko prywatne. Dlatego nie istnieje społeczna czy kulturowa więź między ludźmi. Zastępuje ją więź z Bogiem i ze światem, który ma dopiero nadejść. Stwarza to prywatne podstawy dla struktury porządku publicznego opartego na umowie; dla tego, co

Jullien nazywa „instrumentalizmem politycznym”, który porządkuje nasze instytucje i prawo. W Chinach, dzięki konfucjańskiej *Księdze etykiety i ceremonii (Yili, 儀禮)*, zamiast prawa mamy ukształtowaną społecznie moralność: z jednej strony owe rytuały (*li*), z drugiej – normy prawne, *fa* (法). W tym drugim wypadku istnieje tylko pustka i aparat państwowy.

przełożył Marcin Moskalewicz

Jacek Kołtan

POSŁOWIE: JAKA SOLIDARNOŚĆ PRZYSZŁOŚCI?

Nie ma już społeczeństwa, jakie znaliśmy. Nasze wyobrażenia o społecznym świecie coraz bardziej oddalają się od rzeczywistości codziennego doświadczenia. Wciąż jednak posługujemy się dotychczasowymi pojęciami, tak jakbyśmy nie dostrzegali radykalnych kulturowych konsekwencji kryzysu, który nie sprowadza się przecież wyłącznie do wymiaru ekonomicznego. Trudności z opisem sytuacji, której powagę odsłonił kilka lat temu krach gospodarczy, przypominają opowieść pewnego znanego aktora odpowiadającego na pytanie o warsztat sztuki scenicznej. Przestrzegał on przed – dość powszechnym w zbiorowych wyobrażeniach – rozumieniem działania aktorskiego jako udawania zachowań z prawdziwego życia. Według niego sztuka aktorska nie polega na tym, że się gra, udając gesty, postawy i zachowania. Prawdziwe aktorstwo polega na stawaniu się, a zatem kreatywnym stosunku do sytuacji, w których człowiek się znajduje. Taka konfrontacja aktorska składa się według niego z czterech momentów doświadczenia. Pierwsze dwa to słu chać oraz mieć skojarzenie. Pochłaniają one zdecydowaną część energii i ukazują aktora w trudnej konfrontacji z nieprzewidywalną rzeczywistością. Trzeci moment, czyli odpowiedzieć – to reakcja na dwa poprzednie. Moment czwarty, zamykający,

zaskakuje najbardziej – podkreśla bowiem pasywny kształt doświadczenia i związaną z nim konieczność zakwestionowania pewników, według których odczytujemy naszą sytuację. Brzmi on: nie wiedzieć, co dalej. Każdy z tych momentów, ostatni zaś w szczególności, zmusza do poszukiwań, każe pozostawić za sobą dotychczasową wiedzę i umiejętności, za pomocą których przyswajaliśmy sobie świat, w którym żyjemy.

Sytuacja kulturowa, w której się znaleźliśmy, przypomina ostatni moment aktorskiej sytuacji scenicznej. Po dekadach opowieści o stanie kryzysu społeczeństw to właśnie ten moment zasługuje na szczególną uwagę.

Nie wiedzieć, co dalej

Nasze współczesne doświadczenie dalekie jest od niedawnych jeszcze opisów tradycyjnego doświadczenia hermeneutycznego, w którym człowiek przyswajał sobie świat poprzez poszerzanie własnego horyzontu rozumienia. Wykraczając poza to, co nazbyt bliskie, obejmował refleksją coraz szersze kręgi, tak że horyzonty tego, co nowe, nieznanne, naturalnie stapiały się z przyswojonym już przez niego światem. Przeobrażenia współczesności zmuszają nas do określenia naszej sytuacji jako sytuacji nie tyle hermeneutycznej, ile raczej hermetycznej.

Nasze doświadczenie nie jest doświadczeniem ogarniania coraz szerszej perspektywy, lecz zderzania się z innymi perspektywami, które nie dają się sprowadzić do wspólnego mianownika. Nasze horyzonty nie stapiają się z horyzontami innych światów. Wręcz przeciwnie, jako permanentnie rozłączone, zmuszają do pozostawienia za sobą postromantycznej wizji wspólnoty porozumienia. Przeszłość i terażniejszość spotykają się i rozmiągają w nieustannym napięciu między dotychczasową wiedzą a tym, czego wiedzieć nie możemy i nie będziemy mogli. Zderzamy się z własną ignorancją, która nie pozwala nam wykroczyć poza to,

co już nazbyt dobrze znane. Nasza sytuacja jest zatem sytuacją konfrontacji z permanentną niewiedzą, przy czym niewiedza ta nie jest niezagospodarowanym obszarem, który znajduje się w zasięgu naszych kognitywnych możliwości. Jest wprost przeciwnie: nie wiemy, ponieważ nie jesteśmy w stanie wiedzieć, przewidywać, a także oczekiwać tego, że przyszłe wydarzenia przybiorą kształt znany z przeszłości.

Figura wędrowca, charakterystyczna dla tradycyjnej hermeneutyki Gadamera, z jego *Prawdy i metody* (1993 [1960]), przestała opisywać nasze doświadczenie kulturowe. Nie jesteśmy już wędrowcem, który – wspinając się na szczyty – poszerza horyzont tego, co widoczne. Figurą współczesnego doświadczenia jest raczej skoczek znajdujący się w coraz to nowych, zupełnie nieznanym mu miejscach. To zatem nie fuzja różnych horyzontów interpretacyjnych, lecz raczej konfuzja w konfrontacji z permanentną innością buduje nasze podstawowe doświadczenie. Zamiast poszerzania (*extension*) własnego horyzontu natrafiamy na napięcie (*tension*) między światem naszych dotychczasowych odniesień a światami, z którymi przyszło nam się zetknąć. Kolidują i konflikt, nie zaś dialog i porozumienie stanowią pierwszy, choć z pewnością nie ostatni moment tego doświadczenia. Oto zatem elementarna sytuacja hermetyczna, w którą wpisane jest życie indywidualne i zbiorowe w społeczeństwach zglobalizowanego świata.

„Stawanie się” i „niewiedza” – te dwa wspomniane już pojęcia stanowiły kluczowe elementy opisu ostatnich dwóch dekad XX wieku, określanym mianem modernizacji refleksyjnej (por. Beck, Giddens, Lash 2009 [1994]). Pierwsze z nich ukazało, jak dalekiej redefinicji uległy formy życia społecznego i politycznego, oraz otworzyło nam oczy na posttradycyjne modele życia indywidualnego i wspólnotowego. Od tej pory to właśnie wymiar autopojetyczny uświadomił nam potencjał kształtowania nowych tożsamości przez podmioty społeczne. Pojęcie „niewiedzy” odsłoniło

z kolei nieunikniony element społeczeństw zaawansowanych technologicznie – konfrontację z permanentnym ryzykiem, będącym ciemną stroną przeobrażeń modernizacyjnych. O życiu w społeczeństwie ryzyka i niepewności przypomniła nam wystarczająco dobitnie wywołana falą tsunami katastrofa elektrowni nuklearnej w Fukushima. Czy kulturowo jesteśmy zatem nadal dziećmi zdobyczy procesów modernizacyjnych, klucząc między przestrzeniami kreacji własnych tożsamości a niemożnością przewidywania konsekwencji naszego unowocześnienia?

Świat postspołeczny

Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie musi być odmowna. Druga dekada nowego tysiąclecia z konsekwencjami krachu ekonomicznego stała się bowiem nie tyle kolejnym etapem rozwoju refleksyjnej nowoczesności, ile raczej coraz bardziej radykalnym z nią zerwaniem. Nie spełniły się obietnice twórczego samozniszczenia epoki przemysłowej, połączone z indywidualizacją obywateli i wzrostem społecznego samokrytycyzmu. Nasilenie się obywatelskiej autonomii działania jako przeciwności dla zinstytucjonalizowanego świata polityki nie przełożyło się na narodziny nowych aktorów społecznych. Wyzwolenie od tradycyjnych form kulturowych – świadome bądź bezwolne – nie doprowadziło do poczucia większej podmiotowej samokontroli i świadomości, które pozwoliłyby racjonalnie ograniczać negatywne efekty procesów modernizacyjnych. Stało się coś wręcz przeciwnego – znaleźliśmy się w świecie, w którym instytucje polityczne oraz globalne korporacje finansowe i multimedialne poszerzyły możliwości kontroli społecznej, rejestrując i przewidując dzięki zaawansowanym technologiom każde niemal słowo i działanie obywateli. Ich najlepszym przykładem była afera Snowdena. Ukazała ona skalę aktywności amerykańskiej National Security Agency, której totalizująca działalność przekroczyła najśmielsze

podejrzenia związane z kontrolą międzynarodowych przepływów strumieni informacyjnych.

Znaleźliśmy się w sytuacji postspołecznej. Na nieoczywistość tezy o istnieniu społeczeństwa i dezintegrację poszczególnych segmentów systemu społecznego zwraca uwagę Jadwiga Staniszkis, stwierdzając, że głównym wyzwaniem staje się w takiej sytuacji wykształcenie kultury, która poradzi sobie z odmiennością doświadczanych porządków społecznych. Najważniejszym elementem tej kultury wydaje się akceptacja niepewności, która wynika ze zderzenia z tym, co (czasem radykalnie) inne. Z kolei Iwan Krastew pokazuje na przykładzie tradycyjnych figur wyborcy, czytelnika, podatnika i żołnierza, jak dalekiej redefinicji uległy elementarne formy życia społecznego i jak szybko utraciły one swoją polityczną legitymizację. Nie oznacza to oczywiście – w prostym sensie – że społeczeństwo nie istnieje, lecz że działania aktorów społecznych nie przekładają się na nowe formy wspólnotowego życia, które składałyby się w większe całości i uzasadniały swoje istnienie. Żyjemy raczej w świecie, w którym obywatele pozbawieni tożsamości politycznych, próbują dziś konstruować ich nowe postacie.

Globalny system ekonomiczny wyemancypował się ze świata społecznego, uzyskując całkowitą autonomię i uzależniając od siebie instytucje oraz aktorów społecznych na niespotykaną dotąd skalę. W wyniku kryzysu instytucje te nie uległy reorganizacji, lecz destrukcji (por. Touraine 2013). Nawet jeśli stwierdzenie to wydaje się w pierwszym momencie nazbyt dramatyczne, trzeba przypomnieć, że kryzys albo bezpośrednio pozbawił instytucje i aktorów społecznych legitymizacji, albo też stał się katalizatorem utraty ich prawomocności. Sam zaś kapitalizm finansowy, który generując nowe bańki spekulacyjne, doprowadzał do kolejnych kryzysów, ukazuje się jako tracący swój innowacyjny potencjał. Inwestowanie w innowacje zastąpiono kumulowaniem kapitału, także poprzez globalne przepływy finansowe. Koronnym

przykładem jest tu jedna z najdroższych marek świata – koncern Apple, który zamiast podjąć się ryzyka inwestycyjnego, koniecznego do utrzymania innowacji technologicznych, w pierwszej połowie 2013 roku zgromadził na swoich kontach rekordową sumę 145 miliardów dolarów – sumę, za którą mógłby wykupić kilku konkurujących z nim w branży gigantów.

Koncern Apple jest zresztą klasycznym przykładem funkcjonowania autonomicznej przestrzeni kapitałowej, która odseparowała się szczerlnie od systemu społecznego. Ta amerykańska firma nie tylko zminimalizowała koszty produkcji, rezygnując z pracy swoich rodaków na rzecz taniej siły roboczej z Chin, ale też wyeliminowała zobowiązania fiskalne wobec własnego kraju. Aby podzielić się dywidendą z akcjonariuszami, firmie Apple bardziej opłacało się zaciągnąć pożyczkę w spektakularnej akcji sprzedaży obligacji korporacyjnych niż wypłacić pieniądze przechowywane na zagranicznych kontach. Dzięki temu unikowi koncern przekazał ponaddziesięciokrotnie mniej podatku do budżetu państwa. Ten i wiele innych przypadków relacji między sferą ekonomiczną a sferą życia społecznego pokazuje dobitnie, jak dalece ta druga została zdominowana przez rozwijającą swoją autonomię przestrzeń kapitału.

Jakie to ma konsekwencje dla interpretacji momentu kulturowego, w którym się znajdujemy? Hermetyczność naszej sytuacji stała się bogatsza o nowe znaczenia: nie jest już wyłącznie niewiedzą wynikającą z ryzyka wytwarzanego przez nowoczesność. Kryzys ekonomiczny odsłonił jej radykalniejszy kształt: nie wiemy, co dalej, przede wszystkim dlatego że wyczerpały się dotychczasowe formy życia społecznego, a ich miejsca nie wypełniły jeszcze nowe treści. Sytuacja ta przybiera dziś inny kształt, niż miało to miejsce w wypadku modernizacji refleksyjnej, której estetyczny wymiar Scott Lash opisywał w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych. Jeśli wówczas na jej emocjonalną mozaikę świata społecznego składały się ryzyko, niepewność

i troska, to kryzysowe doświadczenia ostatnich lat wysunęły na pierwszy plan przede wszystkim konfuzję, konflikt i oburzenie. To właśnie te fenomeny zdominowały psychopolityczny krajobraz współczesności. Na echa wspomnianych przeobrażeń wskazuje John Gray, podkreślając nagłość zmian kulturowych zmuszającą nas do pożegnania się z wyznawaną jeszcze niedawno wiarą w postęp i ostateczną konwergencję, której wyrazem była teza o końcu historii. Także Pierre Manent podkreśla kres pewności w ludzkie siły, który był nieodzownym elementem procesów nowoczesności. Gianni Vattimo zaś w odpowiedzi na pytanie o to, czym moglibyśmy wypełnić pustkę po dotychczasowych epistemologicznych i politycznych pewnikach naszego świata, oznajmia na wskroś hermetycznie – „nie wiem”.

Mgnienia solidarności

Czas takich paradygmatycznych zmian sprzyjał w dziejach Europy stawianiu pytań o nowe formy solidarnościowych działań obywateli. Słowo „solidarność” rozbłysło w najnowszej historii Europy ze szczególną siłą właśnie w okresach kryzysu. W wieku XIX stało się słowem kluczem francuskich solidarystów, poszukujących nowej formy porządku społecznego i politycznego po wielkiej rewolucji. Podchwyczone przez robotników na przełomie XIX i XX wieku dało wyraz potrzebie wyzwolenia klasowego. Po drugiej wojnie światowej stało się zasadą budowania socjaldemokratycznego porządku społecznego i ekonomicznego. Na początku lat osiemdziesiątych w Polsce skupiło nadzieje ludzi na uwolnienie społeczeństwa spod autorytarnego reżimu. Polska Solidarność stanowiła nie tylko ruch związkowy czy też ruch wyzwolenia narodowego, ale przede wszystkim – jak stwierdzał jej badacz Alain Touraine – ruch uwolnienia społeczeństwa (Touraine 2010 [1982]). Pozwolił on obywatelom odzyskać poczucie sprawstwa i stworzył przed

nimi możliwość dostrzeżenia siebie jako rzeczywistych aktorów, od których zależy nowa organizacja życia społecznego.

Sytuacja w Europie Środkowo-Wschodniej po upadku reżimów komunistycznych zmieniła się jednak zasadniczo, a słowo „solidarność” szybko utraciło swój blask. W wyniku rewolucji roku 1989 kraje tej części kontynentu nie stały się polem eksperymentalnym ani dla nowych form życia gospodarczego, ani też dla nowej formuły rządów demokracji przedstawicielskiej. Ich głównym celem okazała się implementacja czy też – jak zauważa Iwan Krastew w eseju *Demokracja nieufnych* (2013) – imitacja świata gospodarki i polityki zachodnich sąsiadów, określana wówczas mianem „dążenia do normalności”. Polityka antypolityki, którą opozycjoniści środkowoeuropejscy zainicjowali w latach siedemdziesiątych, manifestując potrzebę budowy alternatywnej kultury politycznej wobec autorytarnego stylu uprawiania rządów, rychło ustąpiła miejsca postpolityce. To bowiem technokratycznie zorganizowane partie polityczne oraz globalny kapitalizm szybko zaczęły definiować ramy życia codziennego mieszkańców krajów obciążonych dziedzictwem komunizmu. Konserwatywne marzenie o końcu historii, który nastąpić miał po upadku komunizmu, naznaczone było istotnym błędem. Wiązał się on, jak zauważa Krastew, z ignorancją wobec napięć, które rodzą się na styku kapitalizmu i demokracji próbującej legitymizować swoje instytucje. Niewątpliwe sukcesy ustrojowej transformacji kraje postkomunistyczne musiały przypłacić utratą energii społecznej. Ta bowiem zamiast znaleźć ujście w kreowaniu nowych form życia publicznego, znalazła je na ulicy w ruchach protestu lat dziewięćdziesiątych, co ujawniło trudności w kształtowaniu kultury społeczeństwa obywatelskiego.

Słowo „solidarność”, dołączając do słownika terminów nadużywanych w życiu politycznym i debatach publicznych, obciążone zostało łatwym sentymentalizmem i postromantycznym wyobrażeniem o wspólnocie budowanej wokół powszechnego

porozumienia. Stopień nadużycia tego terminu jest dziś zresztą zadziwiający: do solidarności wzywają zarówno politycy, którym projekt europejskiej wspólnoty wymyka się z rąk, jak i globalni bankierzy, którzy – co z nieskrywanym sarkazmem zauważyła Shlomo Avineri – doprowadziwszy do kolejnego załamania rynków, oczekują od rządów państw narodowych solidarnej pomocy. Banki bowiem, zgodnie z akceptowaną politycznie optyką, są dostatecznie duże, żeby nie pozwolić im upaść. Prosta konsekwencja tej perspektywy: uznanie milionów obywateli podatników opłacających skutki gospodarczego załamania za wystarczająco małych, aby nie musieć się nimi przejmować – mówi wiele o rozłożeniu sił w postspołecznym świecie.

Dzisiejsze nadużywanie terminu „solidarność” nie wydaje się wynikiem ekspansji więzi solidarności, lecz raczej wyrazem jej wyjątkowo silnie odczuwanego deficytu. Tęsknimy za poczuciem bliskości, przynależności i związanego z nimi bezpieczeństwa, a tęsknotom tym towarzyszy niepewność odnośnie do kształtu przyszłości. W wyniku reorganizacji pracy w świecie przemysłowym zniknęły tradycyjne miejsca wytwarzania więzi zaufania i współpracy, które Zygmunt Bauman określa mianem „fabryk solidarności”. Przeobrażenia kultury pracy, w której dominującymi zjawiskami stały się konkurencyjność i samodzielność, doprowadziły do zaniku naturalnych umiejętności kooperacyjnych. Menedżer stojący przed nieustannym zadaniem organizowania i prowadzenia pracy zmieniających się w krótkim czasie zespołów nie ma możliwości, aby budować głęboką kulturę współpracy. Pracownik zaś, zobowiązany do maksymalizacji efektywności własnej pracy, nie może pozwolić sobie na gest pomocy koledze z sąsiedniego boksu w korporacyjnym molochu.

W świecie radykalnego przyspieszenia i permanentnej cyrkulacji pracowniczej miejsce kooperacji zastępuje „udawana solidarność”. Składają się na nią zachowania, które można stosować do każdego wymienialnego współpracownika, w zmieniających się

okolicznościach i kulturowych kontekstach. Ta kultura organizacji pracy zdominowana została przez patos profesjonalizacji działań, przywództwa lidera, zaufania do zespołu, zarządzania zasobami oraz menedżerskiego coachingu. To, że za tą retoryką przesady, dominującą w kulturze organizacji, kryje się „triumf pustki” (por. Alvesson 2013) i nieproduktywne modele kooperacyjne, nie zmienia faktu, iż okazała się ona wyjątkowo efektywna w osłabianiu społecznych praktyk współbycia.

Analizy Richarda Sennetta w fascynującym studium *Razem. Rytuały, zalety i zasady współpracy* (2013 [2012]) pokazują dobitnie, jak głęboki wpływ na krajobraz naszej codzienności miały zarówno wspomniane instytucjonalne, jak i kulturowe metamorfozy ostatnich dziesięcioleci. Praca Sennetta uświadamia także, iż w świecie pozbawionym fabryk „produkujących” więzi społeczne – masowe mobilizacje w rodzaju robotniczego zrywu ze Stoczni Gdańskiej stają się po prostu niemożliwe. Nie oznacza to, że bezpowrotnie utraciliśmy zdolność współpracy, lecz raczej że kultura kształtuje jednostki o znacznie przytępionych zdolnościach koegzystowania. Poczynając od rosnących nierówności społecznych w ostatnich dekadach XX wieku, a kończąc na światach kształtowanych bardziej przez tożsamość (przynależność etniczną, podobieństwo stylów życia etc.) niż różnicę, żyjemy zanurzeni w kulturze, która jedynie z wielkim trudem potrafi poradzić sobie z doświadczeniem inności i w twórczy sposób pomagać w przekraczaniu granicy między tym, co swoje, i tym, co obce. Jeśli solidarność pojmiemy za Sloterdijkem jako system immunologiczny, dzięki któremu poszczególne kultury wypracowują mechanizmy kontroli szkód i obrażeń związanych z przekraczaniem sfery tego, co własne, to nasz dzisiejszy, złożony społecznie świat wymaga nowych praktyk, które pozwolą na eksperymentowanie w obszarach granicznych. Takie kulturowe ćwiczenia nie tylko powinny mieć na celu zaakceptowanie sytuacji, w których poczucie nieswojości jest nieodzownym

elementem naszego doświadczenia. Powinny także umożliwić instytucjonalizację dobrych nawyków, wyrabianych w trakcie takich kulturowych treningów.

Stajemy się dziś świadkami nowych ekspresji solidarności w postaci ruchów mobilizacji społecznej, które przedefiniowały uznawane dotąd za oczywiste ramy kultury politycznej. Wielka fala ruchów społecznych w Afryce Północnej, europejskie mobilizacje gniewu w rodzaju hiszpańskiego ruchu Indignados, a także protestów Oburzonych w wielu krajach Europy są przykładami buntu przeciwko niemocy społeczeństw, jeśli chodzi o realne kształtowanie życia politycznego. Pokazują one wyraźnie potencjał kooperacji i zdolności mobilizacyjnych odosobnionych i pozbawionych dotąd głosu tych jednostek i grup, które z globalnej sieci cyberprzestrzeni uczyniły naturalną sferę komunikacji. Jedną z bardziej widocznych jej odsłon stał się ruch Occupy Wall Street, który za pomocą sloganu „99% to my” manifestował poziom niesprawiedliwości społecznej i któremu udało się przewyciężyć własną niemoc i stać się (na chwilę) nowym aktorem społecznym. Fakt, iż fale oburzenia znikają w takim samym tempie, w jakim się rodzą, świadczy dobitnie o tym, że znajdujemy się nadal w miejscu, z którego nie widać jeszcze kształtu przyszłości. Termin „Anonymous” jest tu jednym ze słów kluczy obrazujących strategię budowy własnej, wciąż kruchej tożsamości nowego aktora na postspołecznej scenie. Skrywanie przez protestujących niewypracowanej jeszcze twarzy-tożsamości za pomocą masek uśmiechniętego Guya Fawkesa staje się symptomatycznym obrazem czasu przejścia, którego doświadczamy. Tłumy zebrane pod nazwą „Bezimienny” pokazują dobitnie, że słowo „solidarność” stało się pustym miejscem, domagającym się wypełnienia nowymi sensami. Być może, dyskomfort związany z poczuciem, że nie wiemy, co dalej, pozwoli nam dostrzec, iż przekraczamy właśnie granice świata, do którego przyzwyczailiśmy się nazbyt dobrze?

BIBLIOGRAFIA

Alvesson Mats (2013), *The Triumph of Emptiness: Consumption, Higher Education and Work Organization*, Oxford: Oxford University Press.

Beck Ulrich, Giddens Anthony, Lash Scott (2009), *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, przeł. Jacek Konieczny, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Benedykt XVI (2006), *Deus caritas est*, Kraków: Znak.

Gadamer Hans-Georg (1993), *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. Bogdan Baran, Kraków: Inter Esse.

Huntington Samuel Paul (1968), *Political Order in Changing Societies*, New Haven and London: Yale University Press.

Jullien François (1996), *Fonder la morale. Dialogue de Mencius avec un philosophe des Lumières*, Paris: Grasset.

Jullien François (1998), *Dialog sur la morale*, Paris: Livre de Poche.

Jullien François (2001), *Du „temps”. Éléments d'une philosophie du vivre*, Paris: Grasset.

Jullien François (2004), *The Treatise on Efficacy. Between Western and Chinese Thinking*, transl. Janet Lloyd, Honolulu: University of Hawaii Press.

Kant Immanuel (1984), *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Jerzy Gaflecki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Kant Immanuel (1986), *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Krastew Iwan (2013), *Demokracja nieufnych. Eseje polityczne*, przekł. Michał Sutowski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

[Księga etykiety i ceremonii] *The I-li, Or Book of Etiquette and Ceremonial* (1917), przeł. John Clendinning Steele, London: Probsthain & Co.

Laozi (1987), *Tao-Te-King, czyli Księga Drogi i Cnoty*, przeł. Tadeusz Żbikowski, „Literatura na Świecie”, nr 1, s. 3–72.

Lasch Christopher (1997), *Bunt elit*, przeł. Dobrosław Rodziewicz, Kraków: Platan.

Leonard Mark (2005), *Why Europe Will Run the 21st Century*, London: Fourth Estate.

Luhmann Niklas (2001), *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lytard Jean-François (1997), *François Jullien, une pensée de biais*, „Le Monde”, no 16233, 4 avril.

Mill John Stuart (1999), *O wolności*, przeł. Amelia Kurlandzka, Warszawa: Wydawnictwo Akme.

Nietzsche Friedrich (1999), *To rzekł Zaratustra: książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. Sława Lisiecka, Zdzisław Jaskuła, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Parsons Talcott (1968), *The Structure of Social Action*, New York: The Free Press, London: Collier-Macmillan.

Platon (2002), *Sofista, Polityk*, przeł. Władysław Witwicki, Kęty: Antyk.

Quine Willard Van Orman (2002), *Filozofia logiki*, przeł. Barbara Stanosz, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Rawls John (2009), *Teoria sprawiedliwości*, przeł. Maciej Panufnik, Jarosław Pasek, Adam Romaniuk, przekład przejrzał i uzupełnił Sebastian Szymański, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Ricoeur Paul (2003), *Note sur du „temps”. Éléments d'une philosophie du vivre*, w: T. Marchaise (éd.), *Dépayser la pensée*, Paris: Les Empêcheurs de penser en ronde, s. 211–223.

Ricoeur Paul (2008), *Czas i opowieść*, t. 1–3, przeł. Małgorzata Frankiewicz, Jarosław Jakubowski, Urszula Zbrzeźniak, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Rorty Richard (1999), *Solidarność czy obiektywność?*, w: tegoż, *Obiektywność, relatywizm, prawda. Pisma filozoficzne*, przeł. Janusz Margański, t. 1, Warszawa: Fundacja Aletheia.

Sennett Richard (2013), *Razem. Rytuały, zalety i zasady współpracy*, tłum. Jan Dzierzgowski, Warszawa: Wydawnictwo Muza.

Sloterdijk Peter (2008), *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*, przeł. Arkadiusz Żychliński, „Przegląd Kulturoznawczy”, nr 4, s. 40–62.

Sorrell Martin (2009), *The Pendulum Will Swing Back*, „Financial Times”, April 8.

Staniszkis Jadwiga (2006), *Ontologia socjalizmu*, Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.

Staniszkis Jadwiga (2009), *Antropologia władzy. Między Traktatem Lizbońskim a kryzysem*, Warszawa: Prószyński i S-ka.

Touraine Alain (2010, współautorzy: Strzelecki Jan, Dubet François, Wieviorka Michel), *Solidarność. Analiza ruchu społecznego 1980–1981*, przeł. Andrzej Krasiński, Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności.

Touraine Alain (2013), *Po kryzysie*, przekł. i postowie Marcin Frybes, Warszawa: Oficyna Naukowa.

NOTY O AUTORACH

(w nawiasach kwadratowych podano daty polskich wydań publikacji)

SHLOMO AVINERI (ur. 1933), izraelski filozof i politolog związany z Uniwersytetem Hebrajskim w Jerozolimie, wykładał między innymi na London School of Economics w Londynie i na uniwersytetach w Yale, Oksfordzie oraz Budapeszcie. Był dyrektorem generalnym w Ministerstwie Spraw Zagranicznych w gabinecie Icchaka Rabina. Avineri zajmuje się historią syjonizmu, filozofią społeczną, komunizmem i postkomunizmem, a także kwestiami tożsamości i integracji społecznej. Znaczną część badań poświęcił myśli Hegla i Marksa oraz politycznym teoriom syjonistów. Współpracuje z izraelskim dziennikiem „Haaretz”, w którym publikuje komentarze polityczne. Autor między innymi: *Hegla teoria nowoczesnego państwa* (1972 [2009]), *The Making of Modern Zionism* (1981), *Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism* (1985), *Communitarianism and Individualism* (współautor: Avner de-Shalit, 1992), *Europe's Century of Discontent* (współautor: Zeev Sternhell, 2003), *Herzl: Theodor Herzl and the Foundation of the Jewish State* (2014).

JOHN GRAY (ur. 1948), brytyjski filozof polityki, pisarz i publicysta, uczeń Isaiaha Berlina i Michaela Oakeshotta. Pracował między innymi na Uniwersytecie Harvarda i na uniwersytetach w Oksfordzie oraz Yale; emerytowany profesor myśli europejskiej na London School of Economics. W latach osiemdziesiątych

Gray uznawany był za jednego z czołowych myślicieli brytyjskiej Nowej Prawicy i apologetę rządów Margaret Thatcher, zafascynowanego myślą Friedricha Augusta von Hayeka. Od lat dziewięćdziesiątych jest zdecydowanym krytykiem doktryny neoliberalnej. W swoich pracach zwraca szczególną uwagę na niebezpieczeństwa nowych utopii społecznych i globalnego kapitalizmu. W Polsce wydano między innymi jego *Liberalizm* (1986 [1994]), *Dwie twarze liberalizmu* (2000 [2001]), *Al-Kaida i korzenie nowoczesności* (2003 [2006]), *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach* (2002 [2003]), *Czarna msza: apokaliptyczna religia i śmierć utopii* (2007 [2009]). Ostatnio opublikował *The Silence of Animals: On Progress and Other Modern Myths* (2013).

JACEK KOŁTAN (ur. 1977), filozof i politolog. Doktorat z filozofii społecznej obronił na Freie Universität w Berlinie. Stypendysta niemieckiej fundacji KAAD i visiting scholar amerykańskiego CUA. Kieruje Wydziałem Myśli Społecznej w Europejskim Centrum Solidarności w Gdańsku. Jest organizatorem cyklu wykładów publicznych „Gdańskie Wykłady Solidarności”, poświęconych problemom społecznym współczesnej Polski i Europy, a także redaktorem serii wydawniczej „Idea solidarności”. Jego zainteresowania badawcze skupiają się na współczesnej teorii społecznej i politycznej, historii idei solidarności, nowych ruchach społecznych, a także hermeneutyce i antropologii. Jest autorem m.in. *Der Mitmensch. Zur Identitätsproblematik des sozialen Selbst ausgehend von der Frühphilosophie Martin Heideggers und Karl Löwiths* (2012) oraz współredaktorem *Obywatele ACTA* (2014).

IWAN KRASREW (ur. 1965), bułgarski politolog, filozof i analityk spraw międzynarodowych. Stypendysta wielu zagranicznych uczelni (między innymi St. Antony's College w Oksfordzie, Collegium Budapest, uniwersytetu we Fryburgu czy Instytutu

Remarque'a na Uniwersytecie Nowojorskim). Wykłada na Uniwersytecie Środkowoeuropejskim w Budapeszcie i w Instytucie Nauk o Człowieku w Wiedniu. Jest prezesem zarządu Centrum Strategii Liberalnych w Sofii, członkiem Zarządu Europejskiej Rady Spraw Zagranicznych (ECFR) oraz członkiem Rady Międzynarodowego Instytutu Studiów nad Bezpieczeństwem IISS w Londynie. Krastew jest autorem m.in.: *Shifting Obsessions: Three Essays on the Politics of Anticorruption* (2004), *Anti-American Century* (współautor: Alan McPherson, 2007), szeroko dyskutowanego raportu *Widmo Europy wielobiegunowej* (współautor: Mark Leonard, 2010 [2011]), *Demokracja nieufnych. Eseje polityczne* (2013 [2014]) oraz *Democracy Disrupted. The Politics of Global Protests* (2014). Krastew jest też redaktorem naczelnym „Foreign Policy Bulgaria” i redaktorem związanym z „Europe’s World”.

MARCIN KRÓL (ur. 1944), filozof polityki i historyk idei, uczeń Leszka Kołakowskiego. Jest profesorem i dziekanem Wydziału Stosowanych Nauk Społecznych i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego, a także publicystą i tłumaczem wielu prac dwudziestowiecznej humanistyki. Założyciel i wieloletni redaktor naczelny pism „Res Publica” i „Res Publica Nowa”. Był aktywnym działaczem opozycyjnym, uczestnikiem protestów studenckich w marcu 1968 roku, a także sygnatariuszem Listu 59. Jako zaangażowany działacz Solidarności został członkiem Komitetu Obywatelskiego oraz uczestniczył w obradach Okrągłego Stołu w 1989 roku. W swojej twórczości odnosi się do polskiej tradycji romantycznej, a także historii liberalizmu. Wydał między innymi: *Konserwatyści a niepodległość* (1985), *Liberalizm strachu czy liberalizm odwagi* (1996), *Romantyzm – piekło i niebo Polaków* (1998), *Patriotyzm przyszłości* (2004), *Bezradność liberałów. Myśl liberalna wobec konfliktu i wojny* (2005), *Czego nas uczy Leszek Kołakowski* (2010) oraz *Europa w obliczu końca* (2013).

SCOTT LASH (ur. 1945), amerykański profesor socjologii i kulturoznawstwa związany z Goldsmiths College na Uniwersytecie Londyńskim, w którym pełni funkcję dyrektora Centrum Studiów Kulturowych. Zajmuje się problemami globalizacji, nowoczesności i tożsamości. Kieruje kompleksowymi projektami badawczymi poświęconymi wpływom nowych technologii na społeczeństwo. Jego książki zostały przetłumaczone na piętnaście języków. Do najbardziej znanych prac należą: *The End of Organized Capitalism* (współautor: John Urry, 1987), *Sociology of Postmodernism* (1990), *Economies of Signs and Space* (współautor: John Urry, 1994), *Modernizacja refleksyjna* (współautorzy: Ulrich Beck, Anthony Giddens, 1994 [2009]), *Critique of Information* (2002), *Globalny przemysł kulturowy. Medializacja rzeczy* (współautorka: Celia Lury, 2007 [2011]), *Intensive Culture: Religion and Social Theory in Contemporary Culture* (2010) oraz *China Constructing Capitalism. Economic Life and Urban Change* (współautorzy: Michael Keith, Jakob Arnoldi, Tyler Rooker, 2014).

PIERRE MANENT (ur. 1949), francuski filozof polityki i historyk idei. Był asystentem Raymonda Arona w Collège de France. Obecnie jest profesorem w Wyższej Szkole Nauk Społecznych (EHESS) w Paryżu, a także wykładowcą w Boston College. Badacz francuskiej tradycji liberalnej, w swoich dociekaniach poświęca wiele uwagi rozwojowi myśli politycznej, formom organizacji życia politycznego oraz patologiom systemów społecznych – oligarchii i tyranii. Jeden z twórców i redaktorów kwartalnika „Commentaire”, najważniejszego pisma francuskiej myśli liberalnej. Do jego najbardziej znanych prac należą: *Tocqueville et la nature de la démocratie* (1982), *Intelektualna historia liberalizmu* (1987 [1990]), *La Cité de l’homme* (1994), *Modern Liberty and Its Discontent* (1998), *Racja narodów. Refleksje na temat demokracji w Europie* (2006 [2009]), *Przemiany rzeczy publicznej. Od Aten do całej ludzkości* (2010 [2014]).

PETER SLOTERDIJK (ur. 1947), niemiecki filozof i krytyk kultury. Jest rektorem Akademii Sztuk Pięknych w Karlsruhe, wykłada również w Akademii Sztuk Pięknych w Wiedniu. W swojej filozofii wiąże wątki antropologiczne z problemem nowych technologii, stając się krytykiem tradycji humanizmu, a w ostatnich latach podejmuje krytykę współczesnych form życia politycznego. Swoimi filozoficznymi wystąpieniami wywoływał wiele kontrowersyjnych debat publicznych poświęconych między innymi posthumanizmowi i reformie państwa socjalnego. Jest znaną postacią niemieckich mediów, w których współprowadził popularny program „Das Philosophische Quartett”, prezentujący dyskusje na najistotniejsze tematy życia intelektualnego Europy. Do jego ważniejszych prac należą: *Krytyka cynicznego rozumu* (1983 [2008]), tryptyk *Sphären* (1998–2004), *Pogarda mas. Szkic o walkach kulturowych we współczesnym społeczeństwie* (2000 [2003]), *Kryształowy pałac* (2005 [2011]), *Gniew i czas. Esej polityczno-psychologiczny* (2006 [2011]), *Gorliwość Boga. O walce trzech monoteizmów* (2007 [2013]) *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice* (2009 [2014]), *Die nehmende Hand und die gebende Seite* (2010), *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit* (2014).

JADWIGA STANISZKIS (ur. 1942), polska socjolożka. Wykłada w Instytucie Studiów Politycznych PAN, na Uniwersytecie Warszawskim, a także w Wyższej Szkole Biznesu w Nowym Sączu. Była ekspertką Solidarności podczas strajków w Stoczni Gdańskiej w 1980 roku. Zajmuje się teorią polityki, socjologią ekonomiczną, a także problemami transformacji ustrojowej, postkomunizmu i globalizacji. W najnowszych badaniach skupia się na słabości instytucji państwowych, zmianie paradygmatu procesu integracji europejskiej oraz zjawisku postpolityki. Jej książki tłumaczono i wydawano między innymi w Rosji, Stanach Zjednoczonych i Japonii. Odznaczona Krzyżem Komandorskim Orderu Odrodzenia Polski (2006) oraz Nagrodą Fundacji na Rzecz Nauki

Polskiej (2004). Do jej najważniejszych prac należą: *Samoograniczająca się rewolucja* (1984 [2010]), *Ontologia socjalizmu* (1988), *The Dynamics of the Breakthrough in Eastern Europe: The Polish Experience* (1991), *Postkomunizm* (2001), *Władza globalizacji* (2003), *Antropologia władzy. Między Traktatem Lizbońskim a kryzysem* (2009), *Zawładnąć. Zarys procesualnej teorii władzy* (2012).

GIANNI VATTIMO (ur. 1936), włoski filozof i polityk. Wykłada na uniwersytecie w Turynie, gdzie jest profesorem estetyki i teorii filozofii. Był także profesorem wizytującym na uniwersytetach amerykańskich (między innymi w Yale i Los Angeles). Jako uczeń Luigiego Pareysona twórczo rozwinął wątki hermeneutyczne filozofii Fryderyka Nietzschego i Martina Heideggera. Jego koncepcję „myśli słabej” cechuje antymetafizyczne i antyuniwersalistyczne nastawienie, które wykorzystuje on także do reinterpretacji tradycji chrześcijańskiej. Vattimo aktywnie uczestniczy w europejskim życiu politycznym zarówno jako poseł do Parlamentu Europejskiego, jak i uczestnik debat publicznych. Do jego ważniejszych prac należą: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (1963), *Poesia e ontologia* (1968), *Koniec nowoczesności* (1985 [2006]), *Społeczeństwo przejrzyste* (1989 [2006]), *Przyszłość religii* (współautor: Richard Rorty, 2005 [2010]), *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo* (współautor: René Girard, 2006), *After the Death of God* (współautor: John D. Caputo, 2007).

INDEKS OSÓB

- Alvesson Mats 148
Apel Karl-Otto 44
Arnoldi Jakob 158
Aron Raymond 29, 158
Arystoteles 14, 130, 136
Augustyn z Hippony, święty 45, 48,
130
Avineri Shlomo 147, 155
Bacon Francis 29, 31
Barth Karl 40
Bauman Zygmunt 147
Beck Ulrich 141, 158
Bell Daniel 56
Bell Gertrude 69, 70
Benedykt xvi (Joseph Ratzinger),
papież 47
Benhabib Seyla 127
Benjamin Walter 49
Berlin Isaiah 155
Bernstein Basil 115
Blake William 19
Bolk Louis 86
Bonaparte Napoleon zob. Napo-
leon I Bonaparte
Brandt Willy 22
Breżniew Leonid Iljicz 17
Bush George Walker 23, 70, 76
Caputo John D. 160
Cassirer Ernst 133
Comte Auguste 65
Constant Benjamin 7
Darwin Charles 84, 88
Descartes René (Kartezjusz) 29, 31
de-Shalit Avner 155
Dewey John 43
Diczew Iwajło 58
Eastwood Clint 129
Fawkes Guy 149
Freud Sigmund 80
Fukuyama Francis 67
Fung Yu Lan 102
Gadamer Hans-Georg 141
Gehlen Arnold 87
Geithner Timothy 75
Gibbon Edward 76
Giddens Anthony 141, 158
Girard René 160
Goethe Johann Wolfgang 35
Gorbaczow Michał Siergiejewicz
73, 76

- Granet Marcel 127, 128, 130, 132
Gray John 145, 155, 156
Guizot François 30
Habermas Jürgen 44, 128
Hayek Friedrich August von 156
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 14,
19, 20, 127, 155
Heidegger Martin 43, 45, 46, 160
Herbert Zbigniew 119
Herder Johann Gottfried von 19
Hitler Adolf 59
Hobbes Thomas 9, 48, 73, 101, 104,
108, 115
Hughes Ernest Richard 102, 103
Huntington Samuel Phillips 54, 95
James William 43
Jan, święty 35
Jezus Chrystus 35, 37, 38, 90, 126, 137
Jullien François 125, 128–136, 138
Kant Immanuel 15, 26, 38, 101, 103,
115, 117, 125, 127, 132–134
Kartezjusz zob. Descartes René
Keith Michael 158
Keynes John Maynard 53
Kołakowski Leszek 157
Kołtan Jacek 156
Konfucjusz 125, 126, 136, 137
Krstew Iwan 143, 146, 156–157
Król Marcin 157
Laozi (Lao-cy) 128
Lasch Christopher 57
Lash Scott 141, 144, 158
Lassalle Ferdinand 20
Leonard Mark 62, 157
Locke John 101, 104, 115, 117
Luhmann Niklas 128
Lury Celia 158
Lyotard Jean-François 127–130
Manent Pierre 145, 158
Marx Karl Heinrich 15, 53, 65, 68,
155
May Rollo 127
Mazzini Giuseppe 18, 19
McPherson Alan 157
Mencjusz 125–127, 132, 134, 135, 137
Metternich Klemens Lothar von 18
Mikołaj z Kuzy 100
Mill John Stuart 14, 65
Mommsen Christian Matthias Theo-
dor 76
Mozi (Mo Di) 125
Mühlmann Heiner 91
Napoleon I Bonaparte, cesarz Fran-
cuzów 72
Nietzsche Friedrich 37, 39–41, 43–45,
85, 160
Oakeshott Michael 155
Obama Barack 41, 72, 76
Palin Sarah 77
Pareyson Luigi 160
Parsons Talcott 128, 131, 132
Paweł z Tarsu, święty 35
Platon 48, 83, 84
Pol Pot (właśc. Saloth Sar) 73
Portmann Adolf 86
Quine Willard Van Orman 114

- Rawls John 15
Reagan Ronald 21, 56
Reza Szah Pahlawi 77
Ricoeur Paul 130, 131
Rooker Tyler 158
Rorty Richard 44, 160
Rousseau Jean Jacques 20, 125, 127, 132–135
Ruini Camillo, kardynał 40
Saddam Husajn (właśc. Saddam Hussajn Abd al-Madżid al-Tikriti) 70, 72
Sennett Richard 148
Shakespeare William 83
Sloterdijk Peter 148, 159
Snowden Edward 142
Sokrates 38
Sorrell Martin 54
Spencer Herbert 65
Stalin Józef (właśc. Iosif Wissarionowicz Dżugaszwili) 16, 70
Staniszkiś Jadwiga 143, 159–160
Sternhell Zeev 155
Strauss Leo 104
Szah zob. Reza Szah Pahlawi
Thatcher Margaret 15, 56, 156
Tocqueville Alexis de 13, 14
Touraine Alain 143, 145
Treitschke Heinrich von 19
Trocki Lew Dawidowicz (właśc. Lew Dawidowicz Bronstein) 70
Urry John 158
Vattimo Gianni 145, 160
Wang Hui 127
Weber Max 128, 131–133
Wittgenstein Ludwig 43

Projekt graficzny i typograficzny: Eurydyka Kata, Rafał Szczawiński | Pracownia
Okładka: Eurydyka Kata i Rafał Szczawiński na podstawie projektu Janusza
Górskiego

Zdjęcie na okładce przedstawia projekt obiektów autorstwa Anny Oparkowskiej
i Pauliny Zosiak

Recenzja naukowa: prof. dr hab. Leszek Koczanowicz, prof. dr hab. Tomasz
Szkudlarek

Współpraca redakcyjna: Piotr Szwocha

Konsultacja sinologiczna: Klaudyna Figaszewska

Redakcja i korekta: Stanisław Danecki

Skład i łamanie: Eurydyka Kata, Rafał Szczawiński | Pracownia

Indeks osób: Tomasz Szramke, Stanisław Danecki

Druk i oprawa: Zakład Poligraficzny NORMEX, Gdańsk

Copyright © 2014 by Europejskie Centrum Solidarności

Wydanie pierwsze

Wydawca:

Europejskie Centrum Solidarności

plac Solidarności 1, 80-863 Gdańsk

tel. (058) 767 79 71, fax (058) 767 79 78

e-mail: ecs@ecs.gda.pl

www.ecs.gda.pl

ISBN 978-83-62853-09-0