

LESZEK KOCZANOWICZ

LĘK NOWOCZESNY

ESEJE O DEMOKRACJI I JEJ ADWERSARZACH



UNIVERSITAS

LĘK NOWOCZESNY



Komitet redakcyjny:

**Michał Paweł Markowski, Ryszard Nycz (przewodniczący),
Małgorzata Sugiera**

Seria TAIWPN Universitas *Horyzonty nowoczesności: teoria – literatura – kultura* poświęcona jest prezentacji studiów nad tymi nurtami w literaturze, teorii, filozofii i historii kultury, których specyfikę określają horyzonty nowoczesności. W monografiach oraz zbiorach prac polskich i tłumaczonych, składających się na kolejne tomy tej serii, problematyka nowoczesności stanowi punkt dojścia, obszar centralny bądź przedmiot krytycznych odniesień i przewartościowań – pozostając niezmiennie w kręgu zasadniczych badawczych zainteresowań.

W przygotowaniu:

- Tom 88: Arthur C. Danto, *Po końcu sztuki. Sztuka współczesna i zatarcie się granic tradycji*
- Tom 89: Piotr Śniedziwski, *Melancholijne spojrzenie*
- Tom 90: Jan Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*
- Tom 91: Tomasz Falkowski, *Myśl i zdarzenie. Pojęcie zdarzenia historycznego w historiografii francuskiej XX wieku*
- Tom 92: Patrycja Cembrzyńska, *Wieża Babel. Nowoczesny projekt porządkowania świata i jego dekonstrukcja*
- Tom 93: Barbara Tuchańska, *Dlaczego prawda? Prawda jako wartość w sztuce, nauce i codzienności*
- Tom 94: *Kulturowa teoria literatury 2: Poetyki, problematyki, interpretacje*
red. Teresa Walas i Ryszard Nycz

LESZEK KOCZANOWICZ

LĘK NOWOCZESNY

ESEJE O DEMOKRACJI I JEJ ADWERSARZACH

KRAKÓW

Publikacja dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

© Copyright by Leszek Koczanowicz and Towarzystwo Autorów
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2011

ISBN 97883-242-1505-8
TAiWPN UNIVERSITAS

Redaktor naukowy
Ryszard Nycz

Opracowanie redakcyjne
Jolanta Stal

Indeks rzeczowy
Katarzyna Liszka

Projekt okładki i stron tytułowych
Katarzyna Nalepa

Na okładce
Zdjęcie własne

www.universitas.com.pl

Jednak wierzę,
Że ludy płyną jak łańcuch żurawi
W postęp...

Juliusz Słowacki, *Beniowski*

Pogański senat świadczy o tym, że
Nie umierają sprawy one!

Osip Mandelsztam, *Dekabrysta*
(przekł. Włodzimierz Słobodnik)

Wstęp

Jednym z wielu paradoksów nowoczesności jest to, że demokracja, system nierozzerwalnie z nią związany, stała się równocześnie źródłem dyskomfortu i lęku, źródłem cierpienia. Demokracja jest obietnicą wolności i emancypacji jednostek oraz równości wszystkich ludzi, obietnicą, która do końca nigdy nie może być spełniona. Nie może być spełniona, gdyż praktyka polityczna społeczeństw demokratycznych uruchamia mechanizmy wręcz zaprzeczające tym ideałom: wykluczania mniejszości przez większość i podporządkowania jednostek woli większości. Znakiem tego napięcia, wyrazem lęku demokratycznego jest proces Sokratesa – w nim w czystej formie dostrzega się starcie etyki z polityką, woli większości z poglądami jednostki. Jednocześnie jednak Sokrates mógł w ogóle o takim przeciwstawieniu się pomyśleć, i co więcej, miał prawo do wyrażenia własnego zdania – prawo, którego jego przeciwnicy też nie negowali – jedynie jako obywatel społeczeństwa demokratycznego, świadom tego, czym ono jest i kim jest w nim wolny obywatel. Napięcie między jednostką (obywatелем) a większością jest tak samo wpisane w istotę demokracji jak nieustanny spór o to, czym jest „lud”, który zgodnie z etymologiczną definicją demokracji rządzi w społeczeństwie demokratycznym. Odpowiedzi mogą i muszą być różne, gdyż w demokracji nic nie jest na zawsze ustalone, jest ona, według określenia Johna Deweya, nieustannym eksperymentem, zinstytucjonalizowaną rewolucją. Jediną stałą cechą w demokracji jest ona sama, a raczej, żeby wyrazić się precyzyjnie, przywiązanie ludzi do ideału demokratycznego. Ono tylko de-

cyduje, że demokracja przy całej swej proteuszowej zmienności wciąż pozostaje demokracją. Przywiązanie to jednak nigdy nie będzie równo odpłacone, nie tylko dlatego, że jest to los każdego ludzkiego pragnienia, ale też dlatego, że samo istnienie demokracji zakłada hiatus między ideałem a praktyką, między systemem instytucji demokratycznych a demokratycznymi formami życia jednostek. Demokracja jest więc systemem społecznym, w którym jednostki wciąż muszą się zmagać z tą niejednoznacznością, życie w nim wymaga dokonywania nieustannych wyborów, stąd pojawiający się wciąż na nowo gest odrzucenia demokracji, którego źródła tkwią chyba głębiej niż w opisanym sugestywnie przez Ericha Fromma mechanizmie ucieczki od wolności. Możliwość odrzucenia demokracji nie tkwi bowiem w takich czy innych okolicznościach historycznych, ale w samej naturze demokracji. Dowodzi tego przekonywająco Claude Lefort, wskazując na pokusę wypełnienia „pustego miejsca”, wokół którego zbudowany jest system demokratyczny. Wypełnia je totalitaryzm, stając się remedium na lęk demokratyczny, dzięki temu, że wprowadza iluzję jedności i obiecuje przejrzystość relacji politycznych. Demokracji trzeba jednak bronić wraz z nieodłączną od niej neurozą demokratyczną, nie dlatego, że jest ona najlepszym z najgorszych ustrojów, ale dlatego, że jest najlepszym. By jednak bronić demokracji, musimy odpowiedzieć na trudne pytanie, czego bronimy, broniąc demokracji. Odpowiedź może być równie eluzywna, jak sama demokracja, jednak musi być udzielona. Udzielając jej, chciałbym odwołać się do koncepcji Corneliusa Castoriadis, który uważał, że projekt demokratyczny jest nieodłącznie związany z autonomią jednostki. Idea ta, choć tak dobitnie sformułowana przez francuskiego filozofa, pojawia się jednak w różnych poglądach na demokrację. Jej zwolennicy, na przykład amerykańscy pragmatyści John Dewey i George Herbert Mead, kładą nacisk na to, że demokracja powinna sprzyjać wolności i rozwojowi jednostki. System polityczny, który nie spełnia takiej emancypacyjnej funkcji, może być rządem oświeconych elit czy tyranią większości, ale nie demokracją.

Wszystkie eseje, które składają się na tę książkę, krążą właśnie wokół pytania o emancypacyjną funkcję demokracji. W nie-

których rozdziałach, jak *Etyka demokracji* czy *Marks dla naszych czasów*, stawiam to pytanie wprost, w innych dotykam tej kwestii, analizując przeżywanie, doświadczanie demokracji. Nowoczesność sprawiła, że sfera polityczna stała się jedną z głównych, a może nawet najważniejszą dziedziną, w której rozgrywa się dramat ludzkiej egzystencji. Ten nierozzerwalny spłot estetyki, etyki i polityki lepiej chyba niż naukowe teorie przedstawiają dzieła sztuki, dlatego również do nich odwołuję się w wielu miejscach.

Książka ta zawdzięcza wiele uwagom formułowanym przez moich kolegów, tym bardziej że pierwsze wersje niektórych jej fragmentów były publikowane w czasopismach bądź przedstawiane na konferencjach. Wszystkim osobom, które przyczyniły się do jej ostatecznego kształtu, chciałbym złożyć podziękowania.

Szczególnie ważna przy ostatecznej redakcji tekstu była dla mnie pomoc dr. Rafała Włodarczyka, który przeczytał cały manuskrypt i sformułował wiele niezwykle cennych uwag, a także pomógł mi ustalić ostateczną wersję tytułu. Dziękuję też za cenne uwagi prof. Andrzejowi Szahajowi.

Mojej żonie Dorocie jestem wdzięczny za cierpliwość oraz wsparcie przez cały czas pracy nad książką.

Kajaani–Wrocław, wrzesień 2010

1. Polityka między nawykiem a wyobraźnią

PASCAL: POTĘGA NAWYKU I DWOISTOŚĆ NATURY CZŁOWIEKA

Blaise Pascal w znanym fragmencie *Myśli*, przekonawszy swego wyobrażonego oponenta, iż warto zakładać się o istnienie Boga, podejmuje się również odpowiedzi na jego skargę, w której ten żali się, że choć rozum prowadzi go do wiary, namiętności nie pozwalają się w niej zanurzyć:

Chcesz iść ku wierze, a nie znasz drogi; chcesz się uleczyć z niedowiarstwa i żądasz leku; dowiaduj się u tych, którzy byli spętani jak ty, a którzy teraz zakładają się o wszystko, co mają; to ludzie znający drogę, którą chciałbyś iść; wyleczeni z choroby, z której ty chciałbyś się uleczyć. Naśladuj sposób, od którego oni zaczęli: to znaczy czyniąc wszystko tak, jak gdyby wierzyli, biorąc wodę święconą, słuchając mszy itd. W naturalnej drodze doprowadzi cię to do wiary i ogłupi cię¹.

Oczywiście słowa francuskiego myśliciela należy odczytywać w kontekście przeprowadzonego przez niego podziału na „porządek rozumu” i „porządek serca”. To, czego nie możemy

¹ Blaise Pascal, *Myśli*, przekł. Tadeusz Boy-Żeleński, IW PAX, Warszawa 1972, fragment 451, s. 198.

pojąć rozumem, możemy pojąć sercem i, jak wiadomo, w tym ostatnim porządku toczy się najważniejsza gra naszego życia – gra o to, czy osiągniemy zbawienie. Okazuje się przy tym, że największym sojusznikiem serca jest nawyk, że nasze przekonania sytuują się w pogardzanej przez Kartezjusza sferze naszego ciała–automatu.

jesteśmy tyleż automatem co duchem; stąd pochodzi, że dowodzenie nie jest jedynym narzędziem przekonywania (...) Dowody przekonują jedynie rozum; najsilniejsze i najskuteczniejsze dowody tworzy zwyczaj; on urabia automat, który pociąga za sobą ducha bez jego wiedzy [podkr. moje – L.K.]².

Duch podąża za automatem, ciało narzuca swe zwyczaje rozumowi. Co więcej, francuski myśliciel podkreśla, że zwyczaj czyni nas tym, czym jesteśmy:

Kto wykazał, że jutro będzie dzień i że pomrzemy? A cóż jest, w co byśmy powszechniej wierzyli? Zwyczaj tedy przekonywa nas o tym; on to czyni tyłu chrześcijan, on czyni Turków, pogan, rzemiosło, żołnierzy itd.³

W konsekwencji Pascal przyjmuje, że:

Trzeba tedy zmusić do wiary dwie nasze części składowe: ducha przez dowody, które wystarcza ujrzeć raz w życiu, i automat przez nawyk, nie pozwalając mu się przechylić ku przeciwnej stronie⁴.

Próżno zatem oczekiwać, by nasze życiowe decyzje podlegały władaniu rozumem; przeciwnie, „rzeczy stają się prawdą lub fałszem według strony, z której się je ogląda”⁵. Pascal dostrzega wyraźnie to, co umykało wielu teoretykom polityki – że nasze postawy, decyzje kształtowane są poza rozumem, że decyzje są podjęte, nim je sobie uświadomimy. Potrafi wskazać, w jaki

² Tamże, fragment 470, s. 203.

³ Tamże.

⁴ Tamże, fragment 470, s. 204.

⁵ Tamże, fragment 472, s. 204.

sposób jesteśmy kształtowani, ale też jak sami siebie możemy kształtować. Z jednej strony, wpływa na nas społeczeństwo, które oddziałuje na nasze ciało—automat poprzez zwyczaj, z drugiej, wola nasza sprawia, że możemy sami na sobie dokonać tych samych zabiegów, jakie czyni z nami zwyczaj. Nasze ciało i nasze sposoby oddziaływania na niego, „praktyki siebie”, by użyć wyrażenia Michela Foucaulta, stanowią w obu przypadkach *locus* sił oddziałujących na umysł. Oddziałując w ten sposób na ciało, nie zapieramy się rozumowi, bowiem: „Ostateczny krok rozumu to uznać, że istnieje nieskończona mnogość rzeczy, które go przerastają; wątpli jest, jeśli nie dosięga tej świadomości”⁶. Niewątpliwie francuski filozof przyjmuje, że czucie, odruchy serca są też sposobem poznania. Stwierdzenie takie tworzy barierę dla potencjalnego relatywizmu i, przynajmniej w intencji Pascala, powinno dowieść wyższości wiary chrześcijańskiej. Zwyczaj nas kształtuje, czyni z nas Turków, pogan, żołnierzy, ale „Chrześcijanie mają w porównaniu z poganami więcej: wiarę otrzymaną przy chrzcie”⁷.

Wiara stanowi oczywiście szczytowy punkt poznania przez czucie, ale niejako po drodze do niej serce i instynkt utwierdzają w nas podstawowe zasady, na których opiera się rozum. Rozum pojawia się jako proteza instynktu i nie przypadkiem Pascalowi wyrывa się okrzyk: „Dałby Bóg, abyśmy go, przeciwnie, nigdy nie potrzebowali i abyśmy znali wszystkie rzeczy instynktem i uczuciem!”⁸ Czy jednak istnieje oczywiste przejście od poznania świata instynktem do wiary? Odpowiedź musi być negatywna: wszyscy akceptujemy, że są trzy wymiary w przestrzeni i że liczby są nieskończone, ale istnienie Boga bez żadnych wątpliwości czują jedynie ci, „którym Bóg dał religię z pocucia serca”⁹. Dla tej pewności trzeba zatem „czegoś więcej” niż dla pewności dotyczącej podstaw funkcjonowania świata. Potrzebna jest

⁶ Tamże, fragment 466, s. 202.

⁷ Tamże, fragment 470, s. 203.

⁸ Tamże, fragment 479, s. 206.

⁹ Tamże, fragment 479, s. 207.

– jak wiadomo, Pascal idzie tu w ślady św. Augustyna – łaska, którą obdarzyć może nas jedynie Bóg.

Jeżeli popatrzymy na te stwierdzenia autora *Myśli* jako na pewną filozofię społeczną, to pojawia się nierozstrzygalny dylemat. Z jednej strony, mamy do czynienia z obrazem społeczeństwa, którym rządzi nawyk czy zwyczaj, a prawie wszystkie nasze społeczne opinie i zachowania są mu podporządkowane. W *Myślach* w wielu miejscach rozsiane są uwagi, które ujawniają konwencjonalną naturę społeczeństwa i jego instytucji. Oczywiście jest jednak, że od tych konwencji nie ma, na tym przynajmniej poziomie, ucieczki; różnice mogą pojawiać się jedynie w formach i stopniach ucisku, w rozziwieniu między opinią a siłą. Przypomnijmy niektóre charakterystyczne fragmenty:

Tak jak moda rozstrzyga o wdzięku, tak i o sprawiedliwości¹⁰.

Władza zbudowana na opinii i urojeniu panuje czas jakiś i ta władza jest łagodna i kapryśna; władza siły panuje ciągle. Opinia jest jakoby królową świata, ale siła jest jego tyranem¹¹.

Tyrania zasadza się na żądzy panowania, powszechnej i wykraczającej poza swój zakres¹².

Pascal jest bystrym obserwatorem społeczeństwa, pozbawionym złudzeń co do mechanizmów jego funkcjonowania i instytucji przez nie tworzonych. U źródeł jego sceptycyzmu leży przekonanie o ułomności natury ludzkiej. Uleganie zwyczajowi, opinii, zbytne zaufanie rozumowi są właśnie tego dowodem.

Z drugiej strony jednak, wielkość człowieka polega na jego jedności z Bogiem, na zdolności dojścia sercem do prawd najbardziej istotnych. Koncepcja dwoistości natury ludzkiej w filozofii Pascala była oczywiście wielokrotnie komentowana. Dla naszych rozważań kluczową sprawą jest jednak to, jak obie strony natury człowieka przekładają się na jego funkcjonowanie spo-

¹⁰ Tamże, fragment 237, s. 111.

¹¹ Tamże, fragment 243, s. 112.

¹² Tamże, fragment 244, s. 112.

łeczne i na działanie społeczeństwa, które jest przez niego tworzone. Niemniej jednak Pascal nie wydaje się zainteresowany przekładem antropologicznych rozważań na praktykę społeczną. Z jednej strony, mamy opis społeczeństwa, jego polityki jako szeregu kierowanych nawykiem działań; z drugiej zaś, indywidualną doskonałość moralną, którą można osiągnąć dzięki łasce danej przez Boga. Wydaje się, że sfera polityczna była dla Pascala z natury swej przeżarta korupcją i co więcej – korupcja ta w jakimś stopniu potrzebna była po to, by tym bardziej, na modłę Augustyńskiego zła uwypuklającego dobro, ujawnić możliwości religii indywidualnej, która pozwala człowiekowi przekroczyć społeczne uwarunkowania. W obszarze społecznym dominuje bowiem nawyk, zwyczaj, i chyba nie jest możliwe, by życie społeczne i wyrastająca z niego polityka mogły stać się czymś więcej.

POLITYKA NAWYKU I POLITYKA EGZYSTENCJI

Pascaliańska wizja polityki i w ogóle życia społecznego przedstawia te sfery jako obszary kapryśnych i przypadkowych wyborów dyktowanych przez przygodne okoliczności zewnętrzne („Mój przyjacielu, urodziłeś się z tej strony góry; słuszne jest tedy, aby twój starszy brat wziął wszystko”¹³) i nawyk. Wątpliwe jest, czy z tej perspektywy istnieje jakakolwiek możliwość „uprawiania polityki” jako świadomej działalności. Nie można się przeciwstawić kontyngentnemu charakterowi polityki, człowiek może doskonalić się duchowo poza tym społecznym obszarem i tam osiągać wyzwolenie z przygodności. Życie społeczne nie może być też sferą, w której dochodzi się do prawdy; znaleźć ją można jedynie w wewnętrznych poszukiwaniach pewności. Pascal różni się jednak od innych mistyków tym, że docenia rolę nawyku w utrwalaniu osiągniętej rozumem czy sercem pew-

¹³ Tamże, fragment 232, s. 110.

ności. Cóż więc pozostaje ze sfery społecznej poza chaosem nawyków? Chyba jedynie coś w rodzaju „zarządzania nawykami”, dbania o to, by polityka otwierała przestrzeń, w której może dokonywać się indywidualna przemiana. Przytoczona wyżej definicja tyranii, ale też obrona jansenizmu w *Prowincjałkach* świadczą dobitnie o takim właśnie zaangażowaniu Pascala.

Dwie kwestie z prac Pascala zasługują przy tym na szczególną uwagę. Po pierwsze, pojawia się w nich fundamentalny dla nowoczesnej polityki problem napięcia między pluralizmem opinii a przekonaniem o słuszności jednej z nich, tej, którą sami podzielamy. Pascal, zdając sobie sprawę z konwencjonalnego charakteru polityki, jednocześnie, z oczywistych względów, nie chce na tę samą płaszczyznę sprowadzać wiary chrześcijańskiej. Wiara na jej najgłębszym poziomie rządzi inne reguły, które dotyczą egzystencji jednostek, a nie wymiaru społecznego. W konsekwencji polityka jest z natury swej ułomna, bowiem w niej nie może zrealizować się wiara, egzystencja jednostki rozgrywa się poza sferą społeczną. A zatem, po drugie – implikacją filozofii Pascala jest radykalne oddzielenie problemów egzystencjalnych od politycznych, co sprawia, że polityka jest jedynie iluzoryczną formą kryjącą prawdziwy dramat egzystencji. Do tego, by takie oddzielenie egzystencji i polityki było możliwe, niezbędna była zmiana koncepcji państwa.

W tej samej prawie epoce powstają, jak wiadomo, koncepcje polityczne, w których formułowane są zręby ideologii nowoczesnego państwa. Państwo przestaje być inkarnacją wyższego i wiecznego bytu, a staje się bytem *per se*, który w sobie samym musi znaleźć uzasadnienie swego istnienia. Takie rozumienie roli państwa sprawia, że relacja między jednostką a państwem niezwykle się komplikuje. Komplikacja ta przebiega w dwóch kierunkach – *Myśli* Pascala wskazują na jedną z możliwości: rozdzielenie sfery polityki i egzystencji. W tym samym czasie pojawia się jednak inna koncepcja tej relacji, w której wybory polityczne, działalność polityczna stają się jednocześnie miejscem wypełniania się egzystencji, formułowania ocen własnego życia.

Wybitna jednostka może narzucić swą wolę państwu i jednocześnie w samym tym przewyciężeniu przeciwności uzyskać potwierdzenie swej siły. W rozdziale *Księcia* mówiącym o tym, ile zależy od losu, Niccolò Machiavelli pisze:

ludzie w różny sposób zdążają do celu, jaki każdy ma przed sobą, to jest do sławy i bogactwa, jeden oględnie, inny gwałtownie, jeden przemocą, inny podstępem, jeden cierpliwie, inny niecierpliwie – a każdy tymi różnymi sposobami może tam dojść¹⁴.

Polityka jest więc wyrazem tendencji, która jest nieodłączna naturze ludzkiej, a polega na dążeniu do sławy i bogactwa. Niemniej jednak nie można oczywiście spłycać rozważań włoskiego myśliciela i sprowadzać ich jedynie do katalogu sposobów pozwalających zdobyć i utrzymać władzę. Losy księcia i losy państwa są ze sobą nierozzerwalnie związane, książę jest inkarnacją kraju, nad którym panuje, i jego „techniczne” decyzje dotyczące takich czy innych posunięć politycznych nieuchronnie przekładać się muszą na wybory egzystencjalne, które zadecydują o przyszłości zarówno władcy, jak i jego państwa. Książę w takim samym stopniu narzuca ludowi swoje przywództwo, jak i jest od niego zależny. Traktat Machiavellego pełen jest obserwacji o tych wzajemnych zależnościach, jak na przykład wtedy, gdy zauważa:

Przeto przezorny książę powinien obmyśleć sposób, aby obywatele zawsze i w każdej okoliczności odczuwali potrzebę jego rządu, wtedy stale mu będą wierni¹⁵.

Ostateczna ocena władcy jest w oczach włoskiego myśliciela determinowana zarówno przez skuteczność jego działań, czyli poprzez to, na ile był w stanie ochronić i rozszerzyć suwerenność państwa, jak i poprzez to, na ile jego działalność była wyrazem cnoty.

¹⁴ Niccolò Machiavelli, *Książę*, przekł. Czesław Nanke, PIW, Warszawa 1984, s. 111.

¹⁵ Tamże, s. 65.

W rozdziale *O tych, którzy przez zbrodnie doszli do władzy* książęcej Machiavelli rozważa dwa życiorysy. Jednym z nich jest Agatokles Sycylijszy, który zdobył i utrzymał władzę dzięki licznym zbrodniom, ale też ocalił i rozszerzył suwerenność Sycylii. Ocena Agatoklesa jest więc niezwykle złożona:

Zapewne nie można nazwać dzielnością mordowania obywateli, zdradzania przyjaciół, braku wierności, człowieczeństwa i bogobożności; takimi sposobami można zdobyć władzę, ale nie chwałę. Atoli gdy się weźmie pod uwagę tę dzielność Agatoklesa, z jaką narażał się i zwalczał niebezpieczeństwa, i tę wielkość jego umysłu, z jaką znosił i zwyciężał przeciwności, nie widzi się przyczyny, dla której miałby być uważany za niższego od któregoś z znakomitych wodzów. A jednak jego dzika srogość i nieludzkość w połączeniu z niezliczonymi zbrodniami nie pozwalają go sławić na równi ze znakomitymi mężami. Nie można przeto szczęściu i cnocie przypisywać tego, czego dokonał bez jednego i drugiego¹⁶.

Opowieść ta skontrastowana jest z życiorysem Oliverotto da Fermo, który również skalał się zbrodniami, ale nie był w stanie utrzymać zdobytego państwa i ostatecznie został stracony. Morałem tej opowieści są często cytowane słowa o złym i dobrym posługiwaniu się okrucieństwami:

Dobrze użytymi mogą nazwać się te (jeżeli o złem wolno powiedzieć, że jest dobrem), które popełnia się raz jeden z konieczności, dla ubezpieczenia się, nie powtarza się ich później, a które nadto przynoszą możliwie największy pożytek poddanym¹⁷.

Obie te historie i wynikający z nich morał są tylko przykładami rozważań, jakich wiele znajdziemy w pracy włoskiego filozofa, a które dotyczą skomplikowanych związków między egzystencjalnym spełnieniem księcia, dobrem rządzonego przez niego państwa i etycznym odniesieniem dokonywanych przez niego wyborów moralnych. Każda z tych sfer rozważana może być osobno, ale dopiero nakładając je na siebie, można pokusić

¹⁶ Tamże, s. 59–60.

¹⁷ Tamże, s. 61.

się o całościową ocenę władcy. Okrucieństwa są złe moralnie, ale mogą okazać się niezbędne dla ocalenia suwerenności państwa, podobnie jak dobroć może być dla niej zgubna.

Jeżeli popatrzymy na politykę opisywaną w książce Machiavellego z pozycji księcia, to nieustannie musi się on konfrontować z dylematami moralnymi wynikającymi z napięcia między dobrem państwa a wymogami etycznymi. W tym napięciu leży prawdziwy sens jego egzystencji. Można chyba bez wielkiej przesady powiedzieć, że dla księcia Machiavellego polityka jest tożsama z egzystencją; wszystkie inne relacje, jakie mieć może zwyczajny człowiek, są dla niego irrelewantne. Takie utożsamienie polityki z egzystencją oznacza oczywiście zmianę rozumienia polityki. Nie jest już ona „zarządzaniem nawykami”, ale staje się twórczą działalnością bliską sztuce. Rządzą nią wszak podobne mechanizmy autokreacji, potwierdzania tożsamości poprzez kreatywną działalność. To działalność, która jest właściwie bez reguł, lub ściślej mówiąc, jej reguły, które chciał pokazać Machiavelli, stanowią raczej kanwę pozwalającą tworzyć księciu swe własne i niesprowadzalne do niczego dzieło. W jakimś więc sensie dzieło włoskiego myśliciela można rozpatrywać jako paralelę traktatów o sztuce, w których, jak choćby w książce *O malarstwie* Leonego Battisty Albertiego, wskazywano na reguły tworzenia coraz doskonalszych obrazów rzeczywistości w malarstwie. W obu przypadkach – sztuki i polityki – znajomość reguł nie przesądza, rzecz jasna, o doskonałości dzieła. Jest ono jako obraz, rzeźba czy państwo wyrazem geniuszu twórczej jednostki.

REWOLUCJA I POLITYKA EGZYSTENCJI

W tym samym mniej więcej okresie pojawia się i inna wersja polityki egzystencji, która jest konsekwencją radykalnych ruchów religijnych. Michael Walzer w swej znanej książce o rewolucji świętych tak określa jej specyfikę:

Tematem tego eseju nie jest jednakże racja stanu, Kościół narodowy lub idea suwerenności. Dotyczy on innej z tych zaskakujących innowacji szesnastowiecznej historii politycznej: pojawienia się organizacji rewolucyjnych i ideologii radykalnej. Rewolucja jako fenomen polityczny i jako rodzaj umysłowej i moralnej dyscypliny jest w obu przypadkach powiązana oczywiście ściśle z powstaniem nowoczesnego państwa. Jednak idea, że szczególnie, wybrana i zorganizowana grupa ludzi mogłaby odegrać twórczą rolę w świecie politycznym, niszcząc ustalony porządek i przekształcając społeczeństwo zgodnie ze Słowem Bożym lub planami ich współtowarzyszy, nie pojawia się w żaden sposób w myślach Machiavellego, Lutra czy Bodina. W ustanawianiu państwa ci trzej myśliciele polegali wyłącznie na księciu, niezależnie od tego, czy wyobrażali go sobie jako awanturnika, chrześcijańskiego zarządcę czy biurokratę z urodzenia. Wszyscy inni ludzie pozostawali poddanymi, skazanymi na polityczną bierność. Była to jednak niekompletna wizja, ponieważ w rzeczywistości rewolucyjna aktywność świętych i obywateli odgrywała równie ważną rolę w formowaniu nowoczesnego państwa, jak suwerenna władza książąt. W Szwajcarii, holenderskich Niderlandach, Szkocji, a przede wszystkim w Anglii i później we Francji stary porządek był w końcu obalony nie przez absolutnych władców lub w imię racji stanu, ale przez grupy politycznych radykałów, którzy kierowali się nową i rewolucyjną ideologią¹⁸.

W oczywisty sposób tak uprawiana polityka była polityką egzystencji, działania polityczne włączone były w całość przeżycia religijnego, czyli w ich przypadku w całość egzystencji.

Polityka przez moment była dążeniem do celów religijnych, jej celem była radość – chociaż jedynie radość duchowa – (...) i nawet najbardziej trzeźwy i obowiązkowy ze świętych musiał ją jakoś odczuwać¹⁹.

Jednak, jak podkreśla Walzer, zapal ten nie był jedynie prywatną pasją, był emocją kolektywną, która nakładała na świętych bezosobową dyscyplinę. Jednocześnie „Sumienie uwalniało świętych ze średniowiecznej bierności i feudalnej lojalności, ale nie

¹⁸ Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard University Press, Cambridge–London 1965, s. 1–2.

¹⁹ Tamże, s. 12.

zachęcało do włoskiej indywidualistycznej polityki frakcji i intryg²⁰.

Walzer widzi w pojawieniu się radykalnej polityki świętych jednocześnie wynik i realizację pierwszej fazy nowoczesnej polityki. Wśród wymienianych przez niego czynników, takich jak: pojawienie się wolnych ludzi, świecka koncepcja postępu, przemiana funkcji rodziny oraz pragmatyczna i amoralna koncepcja polityki najpełniej sformułowana przez Machiavellego – ten ostatni okazuje się stanowić najbardziej interesującą obserwację w kontekście moich rozważań.

Wyczerpujące i często nużące rozważania księży i świętych dotyczące tego, czy takie lub inne środki polityczne mogą być prawomocnie użyte przez chrześcijan miały dramatyczny efekt: namiętne dążenie do władzy było zamienione w kolektywne i kierowane sumieniem przedsięwzięcie, a diabelskie badanie polityki w bożą naukę²¹.

Zatem radykalna polityka motywowana jest pewnym projektem ideologicznym, który przenosi najważniejsze momenty decyzji egzystencjalnych w sferę polityki. W odróżnieniu od obdarzonego łaską wiary czy szukającego samotnie Boga człowieka Pascala kalwińscy święci w kolektywnej działalności zmieniają świat po to, by osiągnąć cele wynikające z przeżycia religijnego, które jest osią ich egzystencji.

Polityka egzystencji jest w tym przypadku oczywiście czym innym niż pragnienie władzy i wielkości księcia Machiavellego. Nie chodzi wszak o to, by zapewnić suwerenność i wielkość państwa, ale o to, by uczynić państwo bardziej sprawiedliwym i bardziej zbliżonym do boskiego planu. W obu wariantach jednak polityka nie jest zarządzaniem nawykiem, jest pracą twórczą, pracą wyobraźni, która musi być przekuta na konkretne działania. Ekstatyczne uniesienia religijne i skrupulatne studiowanie Biblii stają się podstawą akcji, która niejako z konieczności staje się akcją polityczną.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 15.

Walzer sugeruje, że wzór ten odnosi się do wszelkiej polityki radykalnej, która nie chce być jedynie rodzajem *Realpolitik*, ale której znakiem będzie utożsamienie doświadczenia politycznego z doświadczeniem egzystencjalnym. Oczywiście w historii pojawią się różne odmiany tej polityki, ale za każdym razem odniesione one będą do przeżycia przez jednostkę swego istnienia, które stapiając się z pragnieniem naprawy i zmiany świata, staje się polityką.

INSTYTUCJE, NAWYKI, EGZYSTENCJA

Trzecim wymiarem, który pojawia się w nowoczesnym rozumieniu polityki, jest wymiar instytucjonalny. Odkrycie, że kształt społeczeństwa może być tworzony dzięki aktywności jednostek czy wybranych grup tego społeczeństwa, skłoniło teoretyków do rozważań, czy da się zaprogramować ustroj idealny, a jeśli jest to niemożliwe, czy przynajmniej da się wykazać, że któraś z organizacji społeczeństwa jest lepsza od pozostałych. Pytania takie pojawiają się już oczywiście w starożytnej Grecji i nowożytna myśl polityczna szeroko odwołuje się do tych debat, jednak istotną różnicę wprowadzają tu indywidualizm ery nowożytnej i spluralizowanie poglądów w sferze będącej następstwem reformacji. Tolerancja, prawa jednostki, suwerenność i władza ludu staną się tematami dyskutowanymi bez ustanku przez teoretyków, publicystów i polityków. W dysputach tych wykuwał się kształt demokracji liberalnej, który znalazł swój dobitny wyraz w dwóch rewolucjach – amerykańskiej i francuskiej.

Nie będę, rzecz jasna, omawiał tej dyskusji, jako że jest dobrze opisana i wielokrotnie komentowana. Zatrzymać chciałbym się tylko na jednym z jej głosów, rozważaniach Dawida Hume'a dotyczących tego, czy polityka stać się może nauką²². Odpowiedź

²² Dawid Hume, *Czy polityka może być nauką?*, w: tegoż, *Eseje z dzie-*

na to pytanie zależy od rozstrzygnięcia innej kwestii, mianowicie tego, „czy między różnymi formami rządu zachodzi istotna różnica, czy też każda forma może być dobra lub zła w zależności od tego, czy jest dobrze lub źle stosowana”²³. W swym krótkim eseju Hume, zgodnie z duchem epoki, rozważa różne relacje między jednostkami a instytucjami, wskazując, że ze stosunków tych wyprowadzić można wnioski co do przyszłości krajów w zależności od tego, jak skonstruowane są prawa w danym państwie. Szkocki filozof podaje przykład praw szlachty w Polsce i Wenecji, pisząc:

W rządzie weneckim stan szlachecki w całości ma całkowitą władzę w swym ręku, a poszczególny szlachcic ma tylko tę władzę, jaką otrzymał od całości. W rządzie polskim każdy szlachcic dzięki feudalnym prawom ma dziedziczną władzę nad swymi wasalami, natomiast stan szlachecki jako całość ma tylko tę władzę, jaką otrzymuje za zgodą swych członków²⁴.

Każdy z tych ustrojów prowadzi w konsekwencji do innych rezultatów, które można określić *a priori*. Porównanie wypada oczywiście na korzyść systemu weneckiego, w którym „Cała szlachta będzie tworzyć jeden stan, a cały lud – drugi, bez tych prywatnych sporów i nienawiści, które sięją wokół zagładę i nieszczęście”²⁵. Porównanie to jest jednym z przykładów, które prowadzą Hume’a do stwierdzenia, że „w polityce istnieją pewne prawdy ogólne, których nie zmienia ani usposobienie, ani wychowanie poddanych czy panującego”²⁶. Zatem ostateczny wniosek, jaki płynie ze „sceptycznych rozważań”, przeważa szalę na rzecz instytucji.

dziny moralności i literatury, przekł. Teresa Tatarkiewicz, oprac. i wstępem opatrzył Władysław Tatarkiewicz, PWN, Warszawa 1955, s. 12–27.

²³ Tamże, s. 12.

²⁴ Tamże, s. 14.

²⁵ Tamże, s. 15.

²⁶ Tamże, s. 16.

Przy najlepszej konstytucji, która każdemu nakłada hamulec nieugiętych praw, łatwo wykryć dobre lub złe intencje ministra i osądzić, czy osobisty jego charakter zasługuje na miłość czy nienawiść²⁷.

Cnoty Brutusa i Katona nie zdołały ocalić republiki rzymskiej, bo zły był system instytucji. Co więcej, przedłużyły one jej agonię i spowodowały niepotrzebne cierpienia, jak twierdzi szkocki filozof. Ostrze krytyki Hume'a zwraca się więc przeciw republikanizmowi jako przekonaniu, że najważniejsze są cnoty obywatelskie, natomiast kształt rządu jest sprawą drugorzędną. Jego stanowisko można rozumieć jako wyraz liberalizmu, tej tendencji w nowoczesnej myśli politycznej, która kładzie nacisk właśnie na instytucje i prawa, a nie cnoty czy przeżycia. Hume wydaje się zgadzać z Pascalem w tym, że psychika jednostki, jej pasje i doświadczenia nie mają znaczenia dla polityki. Polityka jednak jest dla każdego z nich czymś innym. Dla Pascala – nawykiem, ślepym obyczajem, jeszcze jednym dowodem „nędzy człowieka” bez Boga, dla Hume'a – konieczną formą organizacji społeczeństwa. Szkocki filozof nie lekceważy polityki, widzi w niej naukę, która doprowadzić może do stworzenia możliwie doskonałego społeczeństwa na tyle, na ile pozwala natura ludzka.

Stanowisko to częściowo łączy jego poglądy z radykalną polityką świętych. Podobnie jak oni, chce on tak przekształcić instytucje i prawa, by zbliżyć się mogły do pożądanego wzoru, i podobnie jak oni uważa, że jest to możliwe. Jako sceptyk nie pragnie jednak spełnienia w polityce marzeń o doskonałym świecie przepelnionym wolą Boga, jego ideał raczej dotyczy harmonii społecznej, równowagi, która może być osiągnięta wtedy, gdy pozbedziemy się przesądów dotyczących wartości ustrojów, gdy dostrzeżemy, w jaki sposób każdy z nich może stać się bliski doskonałości.

Można więc w polityce uważać za pewnik mający powszechną ważność, że najlepszy rząd monarchiczny, arystokratyczny i demokratyczny tworzą

²⁷ Tamże, s. 27.