

Tomasz Madras

Politechnika Białostocka

Etyczne podstawy polityki w systemie liberalno-demokratycznym.

Trzy głosy sceptyczne

1. Wstęp.

Jeden z tematów konferencji „Ekonomia. Polityka. Etyka IV” brzmi: „Polityka – czy może obejść się bez etyki?” Przy okazji tak postawionego pytania warto zastanowić się, czy postulat, który nie wprost jest w nim zawarty, jest w ogóle możliwy do spełnienia. Należy zastanowić się, czy możliwe jest, aby polityka posiadała oparcie w jakimkolwiek systemie etycznym. W szczególności przedmiotem rozważań niniejszego artykułu są wątpliwości co do tej możliwości w odniesieniu do współczesnej liberalnej demokracji. Zgłaszane są one zarówno przez krytyków liberalizmu z obozu szeroko rozumianego konserwatyzmu, jak i ze strony samych liberałów, coraz częściej wątpiących w powodzenie oświeceniowego projektu uniwersalnej wspólnoty etycznej ludzkości. Kwestia ta nie jest błaha. Jeśli okazałoby się, że współczesna demokracja z samej swej istoty nie może być wyposażona w aksjologiczną podstawę, pytanie o to, czy polityka może obejść się bez etyki pozbawione jest sensu.

Wobec licznych i sprzecznych ze sobą definicji polityki należy w pierwszej kolejności wyjaśnić, co mamy na myśli, gdy posługujemy się tym pojęciem. Literatura teorii polityki proponuje cały szereg różnych typów definicyjnych, z których za najważniejsze uchodzą: Arystotelesowskie rozumienie polityki jako sztuki rządzenia państwem (wspólnotą polityczną), podobne rozumienie polityki jako całości działalności ludzkiej mającej za przedmiot sprawy publiczne, polityka rozumiana jako sztuka kompromisu w rozwiązywaniu sporów pomiędzy wielkimi grupami społecznymi, konkurencyjne utożsamianie polityki z konfliktem (vide koncepcja polityczności Carla Schmitta) i rozumienie polityki jako każdego przejawu realnego sprawowania władzy. Trzymając się najpopularniejszych sądów, oraz pozostając możliwie blisko poglądom potocznym, możemy zdefiniować politykę jako formę aktywności ludzkiej, której celem jest wywieranie wpływu na funkcjonowanie państw, narodów i innych podobnych, wielkich wspólnot ludzkich [7, s. 4-15].

Polityka praktykowana przez najróżniejsze ludy i narody na przestrzeni dziejów wyglądała zupełnie inaczej w zależności od miejsca i czasu. W pewnym uproszczeniu można przyjąć, że analiza polityki współczesnej, w odniesieniu do społeczeństw Zachodu, dotyczy

systemu liberalnej demokracji – dominującej aktualnie formy ustrojowej. Wśród jego najważniejszych cech wymienia się zawsze procedury gwarantujące wolne wybory, a także inne, nie związane bezpośrednio z wyborami, ale zapewniające indywidualne wolności i prawa. Jeden z najważniejszych teoretyków demokracji, Giovanni Sartori, porównując różne możliwe sposoby rozumienia idei „władzy ludu” za najtrafniejsze uznał rozumienie demokracji jako ustroju opartego na zasadzie rządów większości ograniczonych prawami mniejszości [16, s. 39]. Korzystając z enumeracji innego znanego badacza, Roberta Dahla, można wymienić następujące cechy nowoczesnej demokracji:

- zasadę rządu przedstawicielskiego,
- wolne wybory,
- powszechne prawa wyborcze,
- wolność słowa,
- dostęp do informacji,
- swobodę zrzeszeń [1, s. 310-311; podobnie: 18, s. 20-21].

Dla odróżnienia współczesnej demokracji od innych, historycznych form, Dahl używa nazwy poliarchia. Można uznać, że jest to synonim liberalnej demokracji. W interpretacji Dahla ten system polityczny dowiódł swojej wyższości nad innymi i w nieunikniony sposób będzie rozszerzał swoje wpływy na rejony świata.

Liberalna demokracja wiąże się z pewnymi konkretnymi przekonaniem i wyobrażeniami moralnymi. Doktryną konstytuującą te przekonania jest, generalnie rzecz biorąc, liberalizm. Założenie to musi być obwarowane istotnym zastrzeżeniem. Współczesna myśl liberalna, wielowątkowa, pełna dyskusji i sporów w swoim obrębie, odchodzi od oświeceniowej pewności co do swojej absolutnej racji moralnej w relacjach z innymi formacjami cywilizacyjnymi. Jest to wpływ postmodernizmu. Mimo to, biorąc pod uwagę cechy liberalnej demokracji wskazywane przez Dahla, Sartoriego i wielu innych poważnych analityków, wyraźnie widać związek z tradycją liberalną, pochodzącą od Johna Locke’a, Johna Stewarda Milla i amerykańskich Ojców Założycieli. Obok nich należy uwzględnić również nie-liberała Jana Jakuba Rousseau. Osoba tego ostatniego jest kontrowersyjna i nie wzbudza sympatii wśród większości współczesnych liberałów, ale to on w czasach nowożytnych najdobitniej sformułował zasadę suwerenności ludu, bez której demokracja współczesna nie mogłaby być taka, jaka jest.

W potocznym odczuciu postulat etycznego uregulowania polityki oznacza zapewne przestrzeganie pewnych elementarnych zasad postępowania, uznawanych przez większość

ludzi za słuszne, bez specjalnego teoretycznego uzasadnienia. Jako przykłady wymienić można zakazy: kłamstwa, kradzieży, marnotrawienia środków publicznych, kumoterstwa i nepotyzmu, oraz nakazy (często dające się sformułować jako odwrotności zakazów): rzetelnego wypełniania urzędów państwowych, przestrzeganie prawa, stosowania się do dobrych obyczajów, etc. W dalszej części tekstu będzie mowa o źródłach tego typu „naturalnych”, czy też „oczywistych” poglądów. Fragmentaryczna i niespójna struktura potocznych wyobrażeń moralnych nie przeszkadza stosować tych zasad w większości przypadków do oceny zachowań polityków i innych podmiotów politycznych. Gdy do publicznej informacji dostaje się wiadomość o polityku przyłapanym na wzięciu łapówki, powszechne potępienie nie jest kontrowersyjne, nawet jeśli łagodzi je popularne uczucie rezygnacji wyrażające się w powiedzeniu, że „wszyscy kradną”. Potrzeba głębszego uzasadnienia zasad etycznych dostrzegana jest w sytuacjach niejasnych, granicznych, albo dotyczących spraw, w których społeczeństwo podzielone jest na dwa lub więcej obozów. Spośród takich kwestii problemowych wysuwają się na czoło (i na czołówki gazet) te najbardziej efektowne: aborcja, prawa mniejszości seksualnych, kara śmierci, obecność Kościoła w życiu publicznym, dopuszczalność używania przemocy w stosunkach międzynarodowych itp.

Według prostej definicji słownikowej etyka jest to „ogół zasad i norm postępowania przyjętych w danej epoce i w danym środowisku”, a w drugim znaczeniu – nauka o tychże zasadach (Tak podaje Słownik Języka Polskiego PWN). Jeśli pojęcie etyki ma mieć jakiegokolwiek znaczenie praktyczne, należałoby dodać, że jest to system, a zatem taki ogół norm, które posiadają jakąś wewnętrzną strukturę. Potrzeba takiej wewnętrznej spójności zasad uwidacznia się, gdy dochodzi do sytuacji konfliktu różnego typu wartości. Debaty o dopuszczalności aborcji, albo słuszności ataku na Irak w 2003 roku mogą być konkluzywne tylko wówczas, gdy istnieje jakiś moralny punkt odniesienia, pozwalający zważyć racje stron sporów. Przykładem takiego uniwersalnego systemu może być etyka chrześcijańska, jednak w świetle teorii i praktyki współczesnych państw Zachodu jest to przykład historyczny, nieadekwatny do społeczeństw akceptujących zasadę świeckości państwa.

W niniejszym artykule przedstawione zostaną trzy głosy krytyczne, poddające w wątpliwość zasadność samozadowolenia zwolenników ładu liberalno-demokratycznego, opartego na projekcie cywilizacyjnym Oświecenia. Trzej autorzy, o których mowa, reprezentują różne stanowiska i różne formacje ideologiczne. Pierwszy z nich, Eric Voegelin, jest autorem kontrowersyjnej i oryginalnej tezy o gnostyckim charakterze współczesnych

ideologii politycznych. W świetle jego argumentacji i specyficznej nomenklatury zarówno totalitarne nazizm i komunizm, jak i postoświeceniowy liberalizm, jawią się jako współczesne emanacje herezji gnostyckiej, w prostej linii pochodzące z teologii XII-wiecznego mistyka, Joachima z Fiore. Druga z przedstawionych niżej postaci to Alasdair MacIntyre, zaliczany do nurtu komunitarian. Skupia się on na ukazaniu amoralności współczesnej polityki jako efektu niepowodzenia etycznego projektu Oświeceniowego. W efekcie zniszczenia starego, arystotelejsko-chrześcijańskiego ładu i po bezskutecznych próbach zastąpienia go czymś nowym doszło, jak stwierdza, do utraty świadomości związku i spójności pomiędzy poszczególnymi, obowiązującymi w świadomości potocznej do dziś zasadami. John Gray, trzeci z bohaterów niniejszego tekstu, jest liberałem. Paradoksalnie, Gray odrzuca wiarę w możliwość skonstruowania uniwersalnego systemu wartości i związaną z nią zasadą tolerancji, a proponuje w zamian akceptację pluralizmu i tzw. liberalizm modus vivendi, który według niego wywodzi się z tradycji Hobbesowskiej. Wszystkie trzy stanowiska, choć są zupełnie różne od siebie, łączy przekonanie o fałszywości popularnego przekonania o istnieniu uniwersalnej, naturalnej i racjonalnej etyki, czy też moralności, stanowiącej podstawę systemu politycznego liberalnej demokracji, a które egzemplifikuje się np. w koncepcji praw człowieka. Jeśli Voegelin, MacIntyre, lub Gray ma rację, postulat oparcia współczesnej polityki na jakimkolwiek systemie etycznym nie ma szans na realizację, przynajmniej w ramach dominującej współcześnie formacji ustrojowej.

2. Liberalizm jako gnoza polityczna wg. Erica Voegelina.

Eric Voegelin urodził się w 1901 roku w Kolonii. Studiował w Wiedniu, w 1938 roku wyemigrował do Stanów Zjednoczonych Ameryki, gdzie znalazł stały angaż w mało znanym uniwersytecie stanowym w Baton Rouge w Luizjanie. W latach 50. powrócił do Niemiec i przez dziesięć lat pracował w Monachium, a następnie powrócił do Ameryki, wiążąc się z uniwersytem Stanford w Kalifornii. Najważniejszą pracą Voegelina jest *Order and History* – wielotomowe dzieło, mające w zamierzeniu autora być całościowym opisem intelektualnej historii człowieka Zachodu, a z mniejszych warto wymienić książki m. in.: *Nowa nauka polityki* (1952, wydanie polskie w tłumaczeniu Pawła Śpiewaka 1992) i *Science, politics and gnosticism* (1959). Zmarł w Stanford w 1985 roku [8, s. 127-128]. Najśłynniejszym i najbardziej charakterystycznym elementem filozofii politycznej Voegelina jest teza, że większość współczesnych doktryn politycznych, oraz związanych z nimi ruchów politycznych ma charakter gnostycki. Pozytywizm, socjalizm, liberalizm, komunizm, czy nazizm są według

niego różnymi przejawami gnozy politycznej, która rozwinęła się jako herezja chrześcijaństwa. W konsekwencji wyobrażenia etyczne nowoczesności są oderwane od prawdziwej natury człowieka, ponieważ wynikają z błędnych i naiwnych marzeń współczesnych gnostyków o raju na ziemi.

Termin gnoza (gnosis) dosłownie oznacza wiedzę, a w kontekście historii religii wiedzę o transcendentnym bogu, porządku świata i zbawieniu człowieka. Historycznie rzecz biorąc zjawisko wierzeń gnostyckich jest niemal tak stare, jak chrześcijaństwo. Gnostycy funkcjonowali w Starożytności jako ruchy heretyckie wyłamujące się z ortodoksji chrześcijańskiej. Istotą sporu gnozy z chrześcijaństwem był status wiary, którą gnostycy uważali za gorszą i możliwą do zastąpienia przez bezpośrednie, rozumowe i iluminacyjne poznanie boskości. Zasadnicza dla stanowiska gnostyków była teza o zniewoleniu człowieka w doczesnym kosmosie i doketyzm, czyli traktowanie ciała jako więzienia dla ducha (pneume; stąd ludzie oświeceni, posiadacze wiedzy prawdziwej, nosili miano pneumatyków), z którego należało się uwolnić [15, s. 60]. Dzieje współczesnej gnozy zaczynają się, według Voegelina, od mistycznej i millenarystycznej myśli Joachima z Fiore (zm. 1202), znanego przede wszystkim z tezy, że po epokach Ojca i Syna nadejdzie trzecia epoka, Ducha, w której – w historii doczesnej – wypełni się Królestwo Boże na ziemi. Według Voegelina jakościową zmianą w procesie rozwoju gnostycyzmu była radykalna immanentyzacja eschatologicznych pragnień człowieka. Począwszy od Joachima, poprzez Lutera, purytanów angielskich i całe Oświecenie filozofia polityczna Zachodu ewoluowała w kierunku przekształcenia chrześcijańskiej wizji zbawienia po śmierci w immanentyzowaną, czyli sprowadzoną wyłącznie do wymiaru doczesnego, koncepcję samozbawienia człowieka. Sześć cech gnostycyzmu wymienił Voegelin. Są to:

1. Radykalne niezadowolenie gnostyków z zastanej sytuacji.
2. Wiara, że niedoskonałość świata zastanego wynika z faktu, że jest on źle zorganizowany. Gnostycy odrzucają hipotezę o niedoskonałości człowieka, zatem wina nieadekwatności musi leżeć po stronie kosmosu.
3. Wiara w możliwość zbawienia od zła świata.
4. Przekonanie, że porządek bytu będzie mógł ulec zmianie w procesie historycznym.
5. Wiara w to, że zmiana porządku bytu przynależy do możliwości działania ludzkiego, a zatem samozbawczy akt może dokonać się wysiłkiem człowieka.

6. Przekonanie, że wiedza (gnosis) jest narzędziem, dzięki któremu dokonane zostanie zbawienie ludzkości od zła tego świata. Wiedza ta jest centralnym punktem całego systemu gnostyckiego [20, s. 297-298].

W czasach nowożytnych gnostycyzm przybierał różne formy, których wspólną cechą była, jak to określił Voegelin, „radykalna immanentyzacja chrześcijańskiego eschatonu”. Kolejne przejawy gnozy to immanentyzacja teologiczna (przykłady Kanta i Condorseta), aksjologiczna (More i jego Utopia) i aktywistyczna (Comte, Marks i ich współcześni epigoni), a do ruchów gnostyckich Voegelin zalicza m. in. progresywizm, pozytywizm, psychoanalizę, komunizm i faszyzm [20, s. 299]. W zaskakujący sposób autor Nowej nauki polityki zestawiał doktryny powszechnie uznawane za sprzeczne ze sobą. „Nawet pobieżna znajomość Joachimowych symboli – pisał – ich późniejszych odmian i połączeń z polityczną apokalipsą Trzeciego Rzymu, wyraźnie pokazuje, że nowa eschatologia głęboko wpłynęła na strukturę współczesnej polityki. To dzięki niej ukształtowała się symbolika, za pomocą której zachodnie społeczeństwa odczytują sens swojej egzystencji, a zwolennicy jednej z wersji wyznaczają sposób artykulacji wewnętrznej społeczeństw, jak też całej światowej sceny politycznej” [21, s. 112].

Nurty współczesnej myśli politycznej i filozoficznej: utilitaryzm, liberalizm, pragmatyzm i marksizm, zaliczał Voegelin do szeroko rozumianego pozytywizmu. Błędem Comte i jego naśladowców (często nieświadomi swojego podobieństwa), który wynikał z zarażenia gnostycką chorobą, było odrzucenie transcendencji jako części świata prawdziwego. XIX-wieczna myśl uznała wierzenia religijne za przejawy niedojrzałości człowieka. Pozytywizm zakładał, że uda się opisać świat wyłącznie za pomocą instrumentarium nauk przyrodniczych i ścisłych, a przede wszystkim bez odniesień metafizycznych. Chrześcijaństwo jawiło się pozytywistom jako wstydlivy atawizm, który kiedyś, w wiekach dziecięctwa ludzkości, potrzebny był do w miarę znośnego bytowania w tajemniczym, niezrozumiałym świecie [8, s. 128-130].

Pomimo oficjalnego materializmu istotną cechą pozytywizmu było jego strukturalne zakorzenienie w tradycji chrześcijańskiej. Według Voegelina doktryna ta i związane z nią ruchy polityczne dziedziczyły chrześcijańską koncepcję zbawienia. W nowej, zeświecczonej wersji doskonałość miała być jednak dostępna w „tym świecie”, innego wszak nie było. Pochodną tego były projekcje raju na ziemi, w tym najbardziej radykalna z nich – Marksowski komunizm. Życie ludzkie, w chrześcijaństwie zawsze podporządkowane celowi zewnętrznemu wobec tego świata, miało udoskonalić się hic et nunc dzięki wysiłkowi intelektualnemu samej ludzkości. Nowa nauka, wyposażona w pozytywistyczne

instrumentarium, miała zastąpić wiarę. „Śmierć Boga – pisał Voegelin – jest kardynalnym celem Gnozy, zarówno antycznej, jak i nowoczesnej” [23, 247-248].

Klasyczny liberalizm Voegelin umieszcza w porządku chronologicznym jako jeden z momentów poprzedzających powstanie systemów totalitarnych, które są najdoskonalszą realizacją gnostyckiego projektu Postępu. Liberałowie przyczynili się do immanentyzacji życia społecznego we wszystkich jego przejawach, czego efektem jest bliska im idea samozbawienia. Jakkolwiek różne odmiany liberalizmu przyjmowały odmienne wizje racjonalnej autokreacji (Kantowska autonomia, utilitaryzm Benthama i Milla, Teoria sprawiedliwości Rawlesa, ideologia wolnego rynku neoliberalistów – żeby wymienić tylko te najważniejsze), wszystkie obiecywały skuteczność samozbawczych wysiłków [24, s. 147]. W efekcie, paradoksalnie, liberalizm jednocześnie przyczynił się do niesłychanego przyspieszenia rozwoju cywilizacyjnego Zachodu i do jego upadku. „Jeżeli nie zrozumiemy, na czym polegają owe doświadczenia stanowiące żywy rdzeń immanentystycznej eschatologii – pisze autor Nowej nauki polityki – nie będziemy w stanie uchwycić wewnętrznej logiki rozwoju zachodniej myśli politycznej, od średniowiecznego immanentyzmu poprzez humanizm, oświecenie, progresywizm, liberalizm, pozytywizm do marksizmu. Intelktualne symbole, tworzone w różnych odmianach gnostyckiej spekulacji, często wchodzą ze sobą w konflikty, a poszczególne typy gnostyków będą się wzajemnie zwalczać. Łatwo sobie wyobrazić, jak będzie oburzony humanistyczny liberał, gdy się dowie, że jego immanentystyczna teoria znajduje się tylko o krok od marksizmu” [21, s. 118].

Zwolennicy liberalnej demokracji, mniej lub bardziej związani z doktryną polityczną liberalizmu, wykazują główne cechy wskazane przez Voegelina jako gnostyckie, choć w kilku przypadkach tylko w ograniczony sposób. Przede wszystkim tylko umiarkowanie zgłaszają niezadowolenie ze status quo, a także nie stawiają wprost tezy, że wiedza jest narzędziem melioracji ludzkości. Zwraca na to uwagę Ryszard Legutko w artykule z 1999 roku: „Podstawą do odrzucenia tezy Voegelina – pisze Legutko – jest pogląd, iż liberalizm, jak żaden inny kierunek polityczny, jest pozbawiony przesłania o zbawczej roli wiedzy, a zwłaszcza zbawczej roli liberalnych idei. Jest on w swej istocie – jak twierdzą jego zwolennicy – raczej minimalistyczny w swych wymaganiach wobec świata, człowieka, czy instytucji, a nie maksymalistyczny” [9, s. 26]. Mimo to umieszczenie przez Voegelina liberalizmu wśród współczesnych ruchów gnostyckich jest zasadne przynajmniej o tyle, że zgadza się z przyjętą przez niego siatką pojęciową, a przede wszystkim z jego rozumieniem zjawiska gnostycyzmu. Liberalizm demokratyczny z pewnością wierzy, że sens aktywności politycznej jednostek i

organizacji ludzkich polega na naprawianiu zła tego świata. W sobie samym widzi też nadzieję na realizację tego zamierzenia. Według G. Sartoriego „liberalizm ograniczył absolutną i dowolną władzę, przełamał rozpacz wyrażoną w pytaniu: kto kontroluje rządzących? i uwolnił ludzi od strachu przed Księciem; w rzeczywistości, wybawił ich również od rabunku i strachu (strachu przed siłą, rzecz jasna). Liberalizm pod jeszcze jednym względem odniósł unikatowy sukces: jest to jedyny plan działań w historii, który celom zapewnił środki” [16, s. 469]. I liberalizm, i idea demokratyczna, wyrosły ze sprzeciwu wobec zastanej rzeczywistości i projekt liberalno-demokratyczny dziedziczy ten aktywizm po XIX-wiecznych przodkach. Nie ma jednak, na własne szczęście, dynamiki dawnych radykałów.

Eric Voegelin dowodzi, że poszczególne elementy teologii Joachima z Fiore funkcjonują do dziś, tylko pod zmienionymi postaciami. Jak zostało już powiedziane, najbardziej radykalną artykulację znalazły w XX-wiecznych totalitaryzmach, ale ich ślady można dostrzec również na poprzedzających je etapach rozwoju gnostycyzmu, również w liberalizmie. Voegelin wyodrębnił cztery symbole, które stanowiły podstawowy szkielet wizji Joachima. Są to: Trzecie Królestwo – epoka następująca po dwóch wcześniejszych, a mająca przynieść duchowe spełnienie ludzkości; Dux e Babilone, symbol wodza, przywódcy trzeciej epoki, takiego, jakim według Joachima był Chrystus dla drugiej, a w epoce sekularyzacji przyjmującego postać nadczłowieka jako uniwersalnego symbolu człowieka zwyciężającego niedoskonałość natury; prorok – trzeci symbol, oznaczający tego, który przygotowuje ludzkość do przyjęcia wiedzy prawdziwej, z Joachimem jako protoplastą, którego nieświadomie naśladowają współcześni intelektualiści; braterstwo autonomicznych osób – symbol czwarty, urzeczywistniany w momencie tryumfu trzeciego królestwa, w postaci zsekularyzowanej objawiający się w demokratycznej wierze w suwerenność ludu i Marksowskiej wizji zaniku państwa i polityki.

„Trzecie Królestwo” nie oznacza już dosłownego końca państwa, ale przybiera postać postpolityki, w której funkcje podmiotów politycznych są ograniczone do zadań administracyjnych. Przynajmniej pozornie spory polityczne przestają dotyczyć etycznych fundamentów ładu politycznego. Wąskie ramy dyskursu wyznacza jedna dominująca ideologia, a jej sukces jest tym bardziej wyraźny, im bardziej szerzy się wiara w to, że nie jest ona ideologią. Jest to świat z wizji Fukuyamy, który pisał: „W ostatnich latach wyraźnie zwycięża pogląd o wyższości liberalnej demokracji, która kolejno pokonała rywalizujące z nią monarchię dziedziczną, faszyzm i w końcu komunizm, nad innymi ustrojami politycznymi. Co więcej, może ona wyznaczyć „ostatnią fazę ideologicznej ewolucji ludzkości”, a tym samym

ukonstytuować „ostateczną formę rządu”, która stanowić będzie rzeczywisty „koniec historii”. Tylko liberalna demokracja nie jest obciążona fundamentalnymi wadami, sprzecznościami wewnętrznymi, oraz niedostatkami racjonalności, czyli tym, co wiodło dawne ustroje do nieuchronnego upadku” [3, s. 9]. Należy jednak zastrzec, że zjawisko postmodernizmu przynajmniej werbalnie przełamuje trynitarny podział, który u Joachima miał postać epok Ojca, Syna i Ducha, a u Comte’a teologii, metafizyki i nauki. Jest to efekt autorefleksji kontynuatorów projektu Oświeceniowego, którzy dostrzegli porażkę przynajmniej co do racjonalnego wytłumaczenia moralności.

W systemie liberalnej demokracji szczególne znaczenie ma symbol ludu. Zgodnie ze wskazaniami liberałów należałoby go pojmować jako zbiorowość autonomicznych jednostek, ale w praktyce dyskursu politycznego nie da się uniknąć pojmowania narodu, ludu, czy też społeczeństwa, jako istoty zbiorowej. Przekonanie o tym, że lud jest jedynym źródłem władzy, oddaje konstytucja RP w której czytamy, że „władza zwierzchnia należy do Narodu” (art. 4. ust. 1). W tym sformułowaniu brzmi echo Umowy społecznej. Rousseau traktował społeczeństwo jako wspólnotę, a nie amalgamat niezależnych jednostek. „Twierdzą – pisał Rousseau – że od zwierzchnictwa, polegającego jedynie na sprawowaniu woli powszechniej, nie można odstąpić i że zwierzchnik, będący istotą zbiorową, może być reprezentowany tylko przez siebie samego” [14, s. 26]. Tak rozumiana wspólnota wolnych i równych obywateli odpowiada czwartemu symbolowi Joachima z Fiore.

W demokratycznym ideale samoświadomego społeczeństwa pojawia się zrekonstruowana wizja nadczłowieka (superman), pełniącego funkcję wodza nowego eonu. „Jako główne typy nadczłowieka – pisał Voegelin – możemy wyróżnić progresywnego nadczłowieka Condorceta, (który nawet wierzył w wieczne życie ziemskie), pozytywistycznego nadczłowieka Comte’a, komunistycznego nadczłowieka Marksa i Dionizyjskiego nadczłowieka Nietzschego” [20, s. 303]. Cechą wspólną wszystkich typów jest uniwersalność wyróżnionej osoby, która nie jest ograniczona do konkretnej jednostki, ale stanowi, w pewnym sensie, nowy gatunek człowieka. Cechy nadnaturalne, czyli przełamujące dyktat przyrodzonych ułomności istoty ludzkiej, mają być dostępne dla wielu, choć nie koniecznie dla mas. W sytuacji, w której liberalno-demokratyczni gnostycy pokonali najbardziej radykalne formy gnozy aktywistycznej, wyartykułowane w XX-wiecznych totalitaryzmach, objawia się istota liberalizmu jako gnostyckiej herezji w odmianie progresywności. Lud, stanowiący centrum etyki demokratycznej, ma na drodze ewolucyjnego samodoskonalenia osiągnąć stan całkowitej autonomii.

Radykalna immanentyzacja chrześcijańskiego eschatonu owocuje wizjami raju na Ziemi, który człowiek ma sobie stworzyć sam. Lud, jako autonomiczna wspólnota wolnych i równych, staje się zbiorowym nadczłowiekiem. Ludzkość uzyskuje więc status istoty boskiej. Wszelkie decyzje moralne mają być przejawem woli człowieka. Zespół przekonań składających się na doktrynę nowoczesnej poliarchii wypełnia pustkę po odrzuconej teologii chrześcijańskiej. Zgodnie z interpretacją Voegelina gnoza, w postaci liberalizmu, staje się teologią polityczną społeczeństw Zachodu. „Przy całym bogactwie odmian – czytamy w Nowej nauce polityki – gnostyckie doświadczenie jest rdzeniem przebóstwienia człowieka, ponieważ człowiek, który sięga po to doświadczenie, nadaje sobie boskie znamiona i tym samym zastępuje wiarę w sensie chrześcijańskim silniejszym uczestnictwem w boskości” [21, s. 117-118].

Wszystkie symbole Joachima z Fiore stanowią, według Voegelina, artykulację cywilizacyjnych ambicji człowieka Zachodu. Jest to swego rodzaju bunt przeciwko brakowi sensu doczesności. Chrześcijańska teologia wymaga zgody na nierówny dualizm rzeczywistości doczesnej i rzeczywistości transcendentnej, z których ta pierwsza, jak sama nazwa wskazuje, jest niedoskonała, bo tymczasowa. Historia nie posiada więc immanentnego sensu, czyli eidosu. Ten istnieje tylko jako zbawienie, spełnia się poza naturą. „Joachimowy dux – pisze autor Nowej nauki polityki – powstaje z napięcia pomiędzy rozwijającą się cywilizacją a ideą upadku, podczas gdy Platoński król powstaje z napięcia pomiędzy rzeczywistym politycznym upadkiem a nową substancją duchową. W konsekwencji Joachimowa wizja znajduje swoje wypełnienie w reprezentantach cywilizacyjnej dumy i wyznawcach immanentnej doskonałości społeczeństwa, od postępowców z XVIII wieku, przez Comte’a, Marksa i Millę, aż do Lenina i Hitlera” [22, s. 246].

Voegelin nie odrzucał a priori żadnej formy ustrojowej i nie twierdził, że demokracja jest z gruntu zła. Wskazywał na chorobę, która uniemożliwiała formułowanie sądów etycznych opartych o realność ludzkiej egzystencji. Gnostycki charakter XIX i XX-wiecznych ideologii nadawał im kształt quasi-religijny. Rozbrat między założeniami teoretycznymi liberalnej demokracji a faktycznym efektem jej praktykowania skutkuje pomieszaniem pojęć i mitologizacją języka. Język współczesnych polityków staje się coraz bardziej czarodziejski. „Trudności – pisze Voegelin – będą pokonywane za pomocą magicznych operacji w świecie snu, takich, jak: potępienie przeciwnika za niemoralność, deklaracja własnych intencji, odwołanie się do opinii ludzkości, nazywanie wroga agresorem, zakazanie wojen, podjęcie propagandy na rzecz pokoju światowego czy światowego rządu i tak dalej. Tego rodzaju

intelektualne i moralne zepsucie sprawia, że społeczeństwa zaczyna ogarniać niesamowita, upiorna aura szpitala dla obłąkanych, czego doświadczamy obecnie w czasach kryzysu Zachodu” [21, 155-156]. Jeśli interpretacja Voegelina jest słuszną, to współczesna, zeświecczona teologia polityczna jest fałszywą religią, która utrzymuje dyskurs polityczny w permanentnym zakłamaniu.

3. Niepowodzenie projektu Oświecenia według Alasdaira MacIntyre’a.

W latach 70. XX wieku w Stanach Zjednoczonych i w Wielkiej Brytanii narodził się nowy ruch intelektualny nazwany później komunitaryzmem. Katalizatorem okazała się książka Johna Rawlsa pt. Teoria Sprawiedliwości, uznawana powszechnie za najważniejszą pracę współczesnego liberalizmu, przynajmniej w jego amerykańskiej wersji. Komunitaryzm powstał jako głos krytyczny, reakcja na propozycję Rawlsa. Najważniejsze postacie tego nurtu to Michael Sandel (autor książki pt. Liberalizm a granice sprawiedliwości), Charles Taylor (Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej), Michael Walzer (Spheres of Justice) a także Alasdair MacIntyre. Komunitarianie nie stanowią jednolitej grupy, bywają traktowani zarówno jako pewien (odmienny od Rawlsa) typ liberałów, jak i krytycy liberalizmu. Wyłamują się z klasycznego podziału na lewicę i prawicę. W ramach komunitaryzmu możemy wyróżnić trzy orientacje ideowo-filozoficzne: liberalną (Sandel i Taylor), konserwatywną (MacIntyre) i socjaldemokratyczną (Walzer) [19, s. 118]. Poszczególni przedstawiciele komunitaryzmu różnią się między sobą znacznie, łączy ich jednak niezgoda na radykalną deontologizację polityki, którą implikuje liberalizm proceduralny. Mówiąc w skrócie, komunitarianie twierdzą, że nie da się oprzeć moralności na jakimkolwiek racjonalnym fundamencie bez odwołania do tradycji wspólnoty, w której ta moralność ma obowiązywać.

Alasdair MacIntyre jest Szkotem, urodził się w 1928 roku, a większość życia spędził w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych. Najważniejsze dzieła w jego dorobku to Dziedzictwo cnoty (1981), Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność? (1988) i Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych (1990), które układają się w cykl nazywany czasem projektem Dziedzictwa cnoty. Jako filozof MacIntyre przeszedł niezwykłą intelektualną ewolucję, od sympatyka marksizmu do katolickiego tomisty. Co więcej, przez większą część życia starał się łączyć ze sobą chrześcijańską teologię i doktrynę Marksa. Ze względu na te inspiracje Adam Chmielowski, autor wprowadzenia do polskiego wydania Dziedzictwa cnoty stwierdza, że jest dłużnikiem zarówno Karola Marksa, jak i św. Tomasza

[10, s. XIII]. Koniec tej drogi znajduje się jednak znacznie bliżej Summy teologicznej niż Kapitału. „Późny” MacIntyre uznał ostatecznie tomizm za najdoskonalszą kontynuację etyki Arystotelesa. Co więcej, zalecił go jako jedyne remedium na nieadekwatność zachodniej nowoczesności. Dodać należy, że ta diagnoza stawia MacIntyre’a zarówno w opozycji do liberalizmu Johna Rawlsa, jak i do postmodernizmu.

Kluczowym zagadnieniem interesującym MacIntyre’a było oświeceniowe uzasadnienie moralności. Autor Dziedzictwa cnoty doszedł do wniosku, że wszelkie dotychczasowe próby realizacji powyższego zadania okazały się nieudane, a w konsekwencji należy przyjąć do wiadomości niepowodzenie projektu cywilizacyjnego, jakim było Oświecenie. Przede wszystkim MacIntyre zauważa, że sam problem był w historii filozofii europejskiej zupełnie nowy. Przed XVII wiekiem nie istniała moralność jako autonomiczna, samodzielna dziedzina, niezależna od teologii, estetyki i teorii prawa. Dopiero w XVII i XVIII wieku pojawił się intelektualny klimat do usamodzielnienia się moralności. Oczywiście kwestią stało się uzasadnienie sądów etycznych, skoro po odrzuceniu autorytetu tradycji i metafizycznych objawień zabrakło sankcji, na które powoływały się poprzednie pokolenia. Kolejne wielkie projekty wypełnienia luki w tej dziedzinie stworzyli, według MacIntyre’a, David Hume, Immanuel Kant i Søren Kierkegaard. Projekt Hume’a (a także podobny doń Diderota) da się streścić w zdaniu, że sądy moralne są wyrazem uczuć i namiętności ludzkich. Autor Traktatu o naturze ludzkiej uważał, że w ludziach istnieje naturalna sympatia do drugiego człowieka, a zatem mamy skłonność do tego, aby raczej postąpić dobrze, a nie źle. Źródłem poszczególnych sądów moralnych mogą być uczucia, a nie rozum [10, s. 106]. W przeciwieństwie do Huma, Kant dowodził racjonalności moralności. Wnioskował zatem, że jest ona taka sama dla wszystkich racjonalnych istot. Zdolność do jej przestrzegania posiadają wszyscy, potrzebna jest tylko wola. Każdy rozumny człowiek może i powinien przyswoić sobie jednolite zasady moralności, które Kant zawarł w swoich słynnych imperatywach [11, s. 253-255]. Mimo różnic, Hume i Kant zgadzają się co do pierwotnego założenia, że moralność opiera się albo na mocy namiętności, albo rozumu. Ten dylemat trafnie przedstawił Kierkegaard w dziele pt. Albo-albo. Kierkegaard wprowadził do filozofii moralności zjawisko arbitralności. Uważał, że człowiek musi dokonać wyboru między postawą estetyczną (opartą na namiętnościach) i etyczną (opartą na rozumie). Wybór racjonalny między tymi dwoma stanowiskami jest niemożliwy, gdyż bez uprzedniego wyboru postawy nie jesteśmy w stanie dokonać wyboru. Innymi słowy, sama decyzja o tym, aby posłużyć się rozumem, oznaczałaby istnienie uprzedniej woli (decyzji) preferencji racjonalności nad

uczuciami. Ostatecznie więc każda decyzja moralna, o ile rozumiemy to pojęcie zgodnie z intencjami Oświecenia, ma u swoich podstaw arbitralną, pozaracjonalną wolę, która nie da się logicznie wytłumaczyć [10, s. 90-91].

Współczesne poglądy moralne, o ile w ogóle próbuje się je jakoś uzasadnić, opierają się najczęściej na autorytecie dwóch źródeł, które według MacIntyre'a są fikcjami. Są to: zasada użyteczności i prawa człowieka. Fikcja utilitaryzmu, czyli filozofii moralnej opartej na zasadzie użyteczności, wiąże się z niemożnością uargumentowania postulatu największego szczęścia możliwie największej liczby istot. Mimo optymizmu twórców klasycznego utilitaryzmu, Jeremiego Benthama i Jamesa Milla, wkrótce okazało się, że poszczególnych rodzajów przyjemności nie da się porównywać ze sobą bez jakichś z góry określonych wzorców dobrego życia, oraz że podstawowej tezy o maksymalizacji szczęścia powszechnego nie da się w żaden logiczny sposób połączyć z naturalnym dążeniem do szczęścia osobistego [10, s. 133]. Drugą fikcją, szczególnie ważną dla dyskursu politycznego XX wieku jest według MacIntyre'a, koncepcja praw naturalnych. W przeciwieństwie do starej, stoickiej i chrześcijańskiej doktryny prawa naturalnego, w XVII wieku zaczęto formułować prawa w sensie podmiotowym jako przynależne każdemu człowiekowi z natury, nie związane z jakimikolwiek obowiązkami. W ten sposób narodziła się idea praw człowieka, która jest przecież fenomenem względnie młodym. MacIntyre stwierdza, że XVIII-wieczni filozofowie twierdzili czasem, że posiadanie przez ludzi pewnych naturalnych uprawnień, to fakt oczywisty. Dzisiaj, gdy taka odpowiedź zdecydowanie nie wystarcza, wciąż brak zadowalających argumentów. „W Deklaracji Praw Człowieka Narodów Zjednoczonych z 1949 roku – pisze MacIntyre – nie podaje się żadnych racji na rzecz przekonania o istnieniu takich praw i od tamtego momentu praktyka niepodawania żadnych powodów uzasadniających jakiegokolwiek stwierdzenia moralne jest w ONZ skrupulatnie przestrzegana. Ostatni obrońca takiego rodzaju praw, Ronald Dworkin przyznaje, że istnienia takich praw nie można udowodnić, ale stwierdza, że z faktu, iż jakiegoś twierdzenia nie można udowodnić, nie wynika, że nie jest ono prawdziwe. To prawda, ale takiego argumentu można równie skutecznie używać do obrony twierdzeń o istnieniu jednoroźców i czarownic” [10, s. 141].

Świadom niepopularności swojej interpretacji, MacIntyre twierdzi stanowczo, że oświeceniowe i poświeceniowe próby odnalezienia uzasadnień dla sądów moralnych zakończyły się porażką. Nie spełniły się nadzieje filozofów, którzy chcieli w naukach moralnych osiągnąć taki postęp, jakiego świadkami były nauki przyrodnicze, czy techniczne. Nie da się stwierdzić, żeby człowiek XX-wieczny był bliżej opisaną strukturą jakiejś

uniwersalnej etyki ludzkości, niż jego XVIII-wieczny przodek. Wysiłki racjonalistów, utylitarystów i pozytywistów przypominają raczej dreptanie w miejscu. Porównując kondycję badań nad etyką w końcu XIX i w końcu XX wieku MacIntyre zwraca uwagę na znaczącą różnicę. Nasi antenaci zakładali jeszcze, że wszystkie wykształcone jednostki akceptują jedną zasadniczą koncepcję racjonalności. „My – stwierdza MacIntyre – uczestniczymy w kulturze, której cechą podstawową jest obecność, oraz, do pewnego stopnia, wzajemna debata skonfliktowanych alternatywnych koncepcji racjonalności” [12, s. 47]. Postęp wiedzy ludzkości w zakresie dziedzin szczegółowych, takich jak medycyna, inżynieria, geologia, fizyka czy chemia kontrastuje z filozofią moralności, która nie tylko nie przybliżyła nas do wytłumaczenia struktury sądów wartościujących, ale jest areną coraz większej niepewności i coraz większego pesymizmu.

Konsekwencją niepowodzenia wszystkich uzasadnień moralności proveniencji oświeceniowej jest, paradoksalnie, swoboda kształtowania dyskursu publicznego według woli i bieżących potrzeb jego uczestników. Dzieje się tak, ponieważ konkurencyjne stanowiska nie dadzą się porównać za pomocą jednego systemu wartości. Dotyczy to również sporów czysto politycznych. Według interpretacji MacIntyre’a trzy motywy powtarzające się we współczesnych debatach to odwołanie się do praw, protest, oraz demaskacja przeciwnika. W rzekomo racjonalnej debacie protest polega na wyrażaniu subiektywnych preferencji co do komentowanej rzeczywistości, znajduje więc zrozumienie tylko wśród tych, którzy podzielają z autorem protestu jego wersję racjonalności interpretacji moralności. Podobnie rzecz ma się z odwołaniem do rzekomo uniwersalnych praw, o czym była mowa wyżej. Nic więc nie stoi na przeszkodzie wzajemnej demaskacji ukrytych motywów arbitralnej woli i pożądania przeciwstawnych stron sporów. Wszyscy uczestnicy współczesnych debat etycznych: neoliberałowie, socjalliberałowie, neomarksieści etc. posługują się własnymi racjonalnościami. Ujawnianie arbitralności – twierdzi autor Dziedzictwa cnoty przywołując tezę Zygmunta Freuda – zawsze może być obroną przed ujawnieniem takiej arbitralności w nas samych. Uczestnictwo w debacie, która zachowuje pozory racjonalności, w nieunikniony sposób oznacza uwikłanie we wzajemne manipulacje [10, s. 145].

MacIntyre twierdzi, że współczesne debaty moralne są nierozstrzygalne. Wobec nieskuteczności uzasadnień moralności, nowoczesne praktyki i wypowiedzi moralne kształtowane są w duchu emotywizmu. Jest to pogląd głoszący że etyczny namysł i wynikające z niego postanowienia mają jedynie charakter ekspresji subiektywnych doznań i

uczucie jednostki [11, s. 329]. Dominacja tego metaetycznego założenia skutkuje powszechnym występowaniem adekwatnych typów osobowościowych. Każdy spór prowadzony przez ludzi wyznających (świadomie, lub nieświadomie) emotywizm natychmiast okazuje się niemożliwy do racjonalnego rozstrzygnięcia, skoro argumenty obu stron są tylko wyrazami ich indywidualnych preferencji. Przykładowo, dyskusja pomiędzy zwolennikiem i przeciwnikiem prawa do stosowania aborcji z punktu widzenia emotywizmu polega na tym, że ten pierwszy deklaruje indywidualną, subiektywną akceptację wolnego wyboru kobiety w sprawie życia jej płodu, natomiast ten drugi wyraża równie indywidualną i subiektywną opinię, że nie należy na to pozwalać. W takiej sytuacji można poddać kwestię woli większości społeczeństwa wyrażonej w jakimś głosowaniu, albo, jakby wołał zwolennik aborcji, zezwolić na podejmowanie indywidualnych decyzji przez każdego człowieka. Można zapewne znaleźć jeszcze jakieś inne rozwiązanie. Problem w tym, że obie wskazane wyżej praktyki nie mają nic wspólnego z etyką, rozumianą jako system sądów o tym, jak należy, a jak nie należy czynić (a nie chaotyczny zbiór przygodnych konwencji) [10, s. 146 i nast.].

Jałowość oświeceniowych i postoświeceniowych wysiłków na rzecz uzasadnienia moralności trafnie zdiagnozował Fryderyk Nietzsche. Według niego nie istnieje w ogóle prawda jako taka, można jedynie mówić o prawdach zależnych od określonych punktów widzenia. Każdy z nich może mieć różne reguły racjonalności, dlatego nie da się stworzyć etyki uniwersalnej. Badania etyczne muszą mieć inny cel niż ten, który stawiali sobie starzy filozofowie. MacIntyre nazywa Nietzschego genealogiem, ponieważ według niego można jedynie badać genealogię, czyli pochodzenie różnych sądów moralnych. Mają one zawsze źródło w jakichś partykularnych sytuacjach i interesach. Zarówno etykę chrześcijańską, jak i oświeceniowe koncepcje moralności Nietzsche uważał za kłamliwe kajdany obyczajowe, narzucane wszystkim przez ludzi słabych i leniwych, w celu zachowania własnego, nikczemnego sposobu życia. Według MacIntyre'a Nietzsche jest patronem nowoczesności, ponieważ pierwszy odkrył bezradność Oświecenia i przygotował grunt do rozwoju emotywizmu. Do takiego stanu rzeczy można ustosunkować się dwojako. Po pierwsze można przyznać rację Nietzschemu i postmodernistom, odrzucić wiarę w jakikolwiek uniwersalny porządek etyczny i przyjąć postawę estety. W takim wypadku trzeba pogodzić się z tym, że nie da się racjonalnie wartościować zjawisk i zachowań ludzkich. Zgodzić się, że w polityce wewnętrznej i w stosunkach międzynarodowych decyduje tylko siła i przemoc, a w najlepszym razie wola większości niespętana żadnymi ograniczeniami. MacIntyre proponuje drugie rozwiązanie. Można, jak twierdzi, przyjąć, że nie należało w ogóle rozpoczynać

Oświecenia, a w poszukiwaniu ładu etycznego musimy cofnąć się do wzgardzonych ongiś źródeł.

Analizując różne sposoby wyjaśniania przekonań moralnych Hume'a, Diderota, Kanta, utilitarystów i Kierkegaarda, MacIntyre zwraca uwagę, że chociaż ich metody są zupełnie różne, zbiór zasad, który starają się oni wszyscy wytłumaczyć, jest praktycznie taki sam. Bez względu na deklarowaną filozofię wszyscy oni zgadzają się, że godne potępienia są kradzieże, zabójstwa, krzywoprzysięstwa, zdrady itp. Trudno uznać to za przypadek, że ci różni ludzie wykazywali zbliżone poglądy o tym, co dobre, a co złe. Jest to efekt zakorzenienia w tradycji, którą Oświecenie próbowało odrzucić. „Dotrzymywanie przyrzeczeń, – pisze autor Dziedzictwa cnoty – mówienie prawdy, dobra wola, wyrażone w formie dających się uogólnić zasad moralnych, Kierkegaard pojmuje w bardzo uproszczony sposób; człowiek etyczny, gdy już raz dokonał swojego wyboru, nie ma wielkich problemów interpretacyjnych. Spostrzegłszy to zrozumiemy zarazem, że Kierkegaard stara się zaoferować nowe praktyczne podstawy dla tradycyjnego, odziedziczonego z przeszłości sposobu życia. Być może to właśnie połączenie nowatorstwa i tradycji jest powodem niekoherencji stanowiska Kierkegaarda. Z pewnością natomiast [...] właśnie to głęboko niespójne połączenie tego, co nowe, z tym, co odziedziczone z tradycji, jest logiczną konsekwencją oświeceniowego projektu dostarczenia racjonalnych podstaw dla moralności oraz jej uzasadnienia” [10, s. 95-96]. Tym wspólnym dziedzictwem jest etyka chrześcijańska, która według MacIntyre'a stanowi kontynuację projektu zainicjowanego ongiś przez Arystotelesa.

Z arystotelesowskiego i tomistycznego punktu widzenia nie istnieje forma badania filozoficznego, która nie miałaby implikacji praktycznych, tak, jak nie istnieje takie badanie praktyczne, które nie posiadałoby filozoficznych założeń. Wszystkie sądy o tym, jak w danej sytuacji należy postąpić, związane są więc z jakąś konkretną ideą dobrego życia. Dotyczy to zarówno zasad kardynalnych, dotyczących wszystkich ludzi, jak i indywidualnych wyborów konkretnych osób we właściwych tylko im sytuacjach. „Tak więc sąd – pisze MacIntyre w Trzech antagonistycznych wersjach dociekań moralnych – ‘to a to jest dobrem dla wszystkich ludzi na mocy natury’ zawsze jest sądem faktualnym, który, gdy jakiś człowiek rozpozna jego prawdziwość, skłania tego człowieka ku owemu dobru. Sądy wartościujące są rodzajami sądów faktualnych dotyczących celowych i formalnych przyczyn działań członków konkretnego gatunku” [12, s. 169-170]. Sądy wartościujące są wspólne przynajmniej w obrębie jednej cywilizacji, ponieważ etyka jest wspólnym dorobkiem wielu pokoleń filozofów i teologów. W tym miejscu MacIntyre odkrywa komunitarystyczny charakter swojego

stanowiska. Wszelkie poglądy moralne związane są z przynależnością do konkretnej wspólnoty ludzkiej, w ramach której są praktykowane. Wynikają z podzielanej przez wspólnotę idei dobrego życia. W kulturze europejskiej jest to ideał chrześcijańskiej świętości, którego zapowiedzią była już według MacIntyre'a Arystotelesowska eudajmonia, a który został najdoskonalej opisany przez Św. Tomasza z Akwinu . Tak więc próba skonstruowania teorii sprawiedliwości z pominięciem tradycji była, według MacIntyre'a, z góry skazana na niepowodzenie. Częściowo można przyznać rację Nietzschemu. Jednak poza moralną fikcją Oświecenia i skrajną negacją Nietzschego istnieje trzecia droga, którą właśnie zalecał MacIntyre.

4. Liberalizm modus vivendi Johna Graya.

W przeciwieństwie do Voegelina i MacIntyre'a John Gray (ur. 1984 w Anglii) uważa się i uważany jest za liberała. Jednak jego intelektualna wędrówka po manowcach doktryny liberalnej zaprowadziła go daleko od głównego nurtu. Szczególnie ciężko zaklasyfikować jego najnowsze poczynania, związane z zainteresowaniem kwestiami ekologii i praw zwierząt. Gray znany jest jednak głównie z koncepcji redefinicji liberalizmu, której on sam nadał nazwę liberalizmu modus vivendi, co da się przetłumaczyć jako sposób współistnienia. Trafną nazwą jest też liberalizm postmodernistyczny. Najważniejszą pracą Graya dotyczącą wspomnianej rekonstrukcji jest książka pt. Dwie twarze liberalizmu (2000, wydanie polskie 2001), w której porównuje klasyczny liberalizm z pluralizmem, czyli doktryną modus vivendi, której ojcem chrzestnym jest Thomas Hobbes.

Interpretacja zastanej kondycji Zachodu zbliża Graya do konserwatystów. Uważa on, że tradycja oświeceniowa wyczerpała już swoje możliwości, nie spełniła pokładanych w niej nadziei i nie będzie już w stanie udzielić satysfakcjonującej odpowiedzi w kwestii etycznych podstaw ładu politycznego. Jednak w przeciwieństwie do, na przykład, MacIntyre'a, Gray nie próbuje cofnąć biegu historii i powrócić do filozofii i teologii sprzed XVII wieku. Zgodnie z paradygmatem postmodernistycznym konstatuje po prostu, że wielkie metanarracje filozoficzne skończyły się, a nieuniknioną konsekwencją tego jest przygodność naszych poglądów, wiedzy i norm. „Nasza sytuacja – twierdzi Gray – jest paradoksalną sytuacją ludzi ponowoczesnych, których samopojmowanie jest kształtowane przez liberalne formy życia, ale bez legitymizujących je mitów, które za sprawą filozoficznych dociekań zostały rozwiane” [4, s. 8]. W ten sposób człowiek naszej cywilizacji staje się niejako osierocony z uzasadnień pozwalających mu dotąd zachowywać dobre samopoczucie. Według Graya nie mamy

wyboru i musimy zaakceptować ten stan rzeczy. Udawanie, że jest inaczej, byłoby oszukiwaniem samego siebie [13, s. 96-97].

Co więcej, Gray demaskuje fikcję naturalności praktyk wolnorynkowych, które dla wielu pokoleń liberałów dawało poczucie uniwersalności własnego światopoglądu. Historia dowodzi jednak czegoś przeciwnego. To wolny rynek, abstrahując nawet od jego zalet i wad, jest stanem wyjątkowym, sztucznym wytworem polityki niektórych państw. Historycznie rzecz biorąc zwyczajną praktyką jest rynek poddany ograniczeniu i kontroli. W tej sprawie Gray idzie o wiele dalej. Dowodzi bowiem, że prawdziwym efektem tzw. liberalizmu gospodarczego jest degeneracja społeczeństwa. Według Graya w normalnym, demokratycznym państwie wolny rynek ma zawsze krótki żywot. Powoduje zbyt duże koszty społeczne, aby zaakceptowało go społeczeństwo demokratyczne. „W Stanach Zjednoczonych – czytamy w *Po liberalizmie* – wolny rynek przyczynił się do kryzysu społecznego o skali nieznanej w żadnym innym rozwiniętym kraju. Rodzina jest w Ameryce słabsza niż gdziekolwiek indziej. Jednocześnie porządek społeczny utrzymywany jest dzięki polityce masowego stosowania kary pozbawienia wolności. Żaden inny rozwinięty, uprzemysłowiony kraj – z wyjątkiem postkomunistycznej Rosji – nie stosuje więzienia jako środka kontroli społecznej na taką skalę jak Stany Zjednoczone. Wolny rynek, zniszczenie rodziny i wspólnot oraz stosowanie sankcji karnych jako ostatecznej broni przeciw rozpadowi społecznemu to zjawiska powiązane ze sobą” [4, 425].

Pomimo postmodernistycznego pesymizmu Gray nie porzuca liberalizmu. Generalnie rzecz biorąc, wyraża satysfakcję z osiągnięć cywilizacyjnych Zachodu. Problem, przed jakim staje Gray, polega więc na tym, aby wypracowane przez społeczeństwa Zachodu rozwiązania systemowe zachowały swoje walory, ale ich filozoficzne uzasadnienie zastąpione zostało czymś zupełnie innym. Mówiąc obrazowo, Gray chce zachować konstrukcję wznoszonej przez pokolenia budowli, wymieniając „tylko” jej fundamenty. „Pozostaje nam – stwierdza – historyczne dziedzictwo liberalnego społeczeństwa obywatelskiego. Jest to złożona struktura praktyk i instytucji, obejmująca system oparty na prywatnej lub grupowej własności, rządy prawa, konstytucyjne albo tradycyjne ograniczenia kompetencji władz oraz prawne i moralne tradycje indywidualizmu, który jest matrycą życia moralnego i politycznego w znanej nam postaci” [4, s. 46]. Te praktyki i instytucje stanowią o bogactwie Zachodu, które warto zachować, mimo zdemaskowania ich etycznych uzasadnień jako mitów.

Prezentując swoją wersję liberalizmu Gray zaczyna od konstatacji, że istnieją dwie sprzeczne ze sobą odmiany tej doktryny. Pierwsza z nich to liberalizm konsensusu i

tolerancji. Zakłada on, że istnieje pewien dający się racjonalnie opisać system norm i wartości, takich jak wolność, indywidualizm, bezpieczeństwo, własność itp. Integralną częścią takiego pomysłu na wspólnotę polityczną jest tolerancja, rozumiana jako prawo do autokreacji wszystkich ludzi. Jedynym ograniczeniem pomysłowości jednostki w jej poszukiwaniu własnej drogi do szczęścia jest wolność innych. Tacy liberałowie jak Locke, Kant, Mill, Hayek i Rawls gorąco pragnęli obdarzyć dobrodziejstwami wolności wszystkich ludzi, o tyle oczywiście, o ile nie kłuci się to z zasadą, o której mowa w poprzednim zdaniu. Mimo to wszyscy oni wierzyli, że różne sposoby życia da się jakoś porównać i że w dziedzinie życia społecznego istnieje jeden najlepszy model porządku. Tym najlepszym z możliwych systemów politycznych miał być, oczywiście, liberalizm.

Druga, o wiele mniej wpływowa tradycja liberalizmu rozpoczyna się nie od Johna Locke'a, ale od Thomasa Hobbesa, a jego kontynuatorami byli Hume, Berlin i Oakeshott. Jest to właśnie liberalizm pluralistyczny, który nie poszukuje najlepszego sposobu współżycia społecznego, ale zadowala się zachowaniem pokoju pomiędzy różnymi konkurencyjnymi pomysłami na dobre życie. „Ideał *modus vivendi* – czytamy w *Dwóch twarzach liberalizmu* – wyraża przekonanie, że istnieje wiele form życia, w których ludzie mogą się spełnić. Pośród nich są też takie, których wartość jest nieporównywalna. Tam, gdzie konkurują ze sobą takie sposoby życia, żaden z nich nie jest najlepszy. Ludzie hołdujący odmiennym sposobom życia nie muszą wcale zgadzać się ze sobą. Mogą się po prostu od siebie różnić” [5, s. 13]. Gray twierdzi, że nie jest to ani relatywizm, ani sceptycyzm. Nie rezygnuje bowiem w ogóle z wartościowania. Różne zjawiska można ze sobą zestawiać i wskazywać, które w danym przypadku są lepsze, a które gorsze. Istnieją cnoty uniwersalne, nazwane przez Graya gatunkowymi, które po prostu uznawane są powszechnie. Istnieją też uniwersalne formy zła, takie, jak morderstwo, tortury, poniżenie i niewolnictwo. Jednak z faktu ich występowania nie należy wyciągać zbyt daleko idących wniosków. Choć wiadomo, że lepsze jest społeczeństwo, w którym ludzie są lepiej zabezpieczeni przed złem, nie istnieje idealny model ładu społecznego gwarantujący ochronę przed wszystkimi zagrożeniami. Podobnie nie istnieje jeden model zapewniający maksymalny poziom wolności, równości, dostatku i bezpieczeństwa. Według Graya te wartości bardzo często wchodzą ze sobą w konflikt i nie istnieje żadne racjonalne i uniwersalne kryterium wyboru, gdy trzeba jakiś rodzaj dobra poświęcić na rzecz drugiego. Wojna może być jedynym remedium na zło dziejące się w innym kraju, wolność słowa musi być ograniczana w stosunku do zwolenników rasizmu i faszyzmu, a ograniczenie wolności gospodarczej może być narzędziem w walce z nędzą. „Dla

Rawlsa, tak jak i dla Ronalda Dwornika, Fridericha A. Hayeka i Roberta Nozicka – pisze Gray – filozofia polityczna jest częścią filozofii prawa – częścią, która dotyczy sprawiedliwości i podstawowych praw. [...] Myśliciele owi utrzymują, że konflikty między dobrami i sposobami życia mogą zostać rozwiązane dzięki zapoznaniu się z treścią wymogów sprawiedliwości czy też praw. Ale wymogi sprawiedliwości i prawa mogą wchodzić ze sobą w konflikt i w istocie tak się dzieje. I nie chodzi tu tylko o to, że wymogi jednego prawa mogą kolidować z wymogami innego. Niedające się ze sobą pogodzić wymogi mogą wynikać z jednego i tego samego prawa. Nie istnieje jeden racjonalny sposób rozwiązywania konfliktów. Prawda ta ma doniosłe konsekwencje. Oznacza, że idealny system liberalny jest niemożliwy” [5, s. 26].

Liberalizm pluralistyczny odrzuca ambicje budowania uniwersalnej cywilizacji. Takie pojęcia, jak demokracja i prawa człowieka muszą zmienić swoje znaczenie. Według autora Dwóch twarzy liberalizmu są one tylko użytecznymi narzędziami w realizacji zasady *modus vivendi*. Stanowią pewne umowne konstrukcje, które wymyślono w określonym miejscu i czasie, i które przydają się do rozwiązywania sporów pomiędzy różnymi sprzecznymi wartościami. Nie mają jednak wymiaru uniwersalnego. Radykalnie zostają obniżone aspiracje myśli politycznej. Celem wysiłków ustrojotwórczych człowieka jest tylko to, abyśmy się wzajemnie nie pozabijali. Według Graya historia świata dowodzi, że zasada pokojowego współżycia społecznego wcale nie musi wiązać się z demokracją i tradycyjnie rozumianym liberalizmem. Przeciwnie, wielokrotnie zdarzało się, że zupełnie niedemokratyczne państwa dawały swoim obywatelom (albo poddanym) znaczny zakres ochrony przed uniwersalnymi formami zła. Najbardziej wyrazistym przykładem tolerancji i pokoju w systemie innym, niż liberalna demokracja, którym posługuje się Gray, jest system *milletów* w Imperium Osmańskim. *Millety* były wspólnotami etniczno-religijnymi. System *milletów* nie przyznawał równych praw niemuzułmanom, ani nie zapewniał ochrony wyznawcom religii niemonoteistycznych. Mimo to dawał szeroki zakres autonomii i kolektywnej wolności dla licznych grup, np. chrześcijan, które były w zamian zobowiązane do lojalności wobec państwa. Mimo oczywistej sprzeczności z zasadami liberalizmu, system ten pozwalał zachować pokój, gwarantował wolność religijną wyznawcom innej wiary, niż rządzący i chronił różnorodność religii [5, s. 175].

Świat, który opisuje Gray, jest światem pluralistycznym w podwójnym znaczeniu. Po pierwsze, mamy do czynienia z klasycznym pluralizmem w perspektywie globalnej. Polega on na tym, że odmienne kultury i cywilizacje rozwijają się autonomicznie. Co więcej, tylko niektóre z nich akceptują zasadę *modus vivendi*. Zachodzi koegzystencja państw liberalnych i

nieliberalnych. Żadna ze stron nie powinna, według Graya, zakładać własnej uniwersalności. Jednak, jak zauważa Krzysztof Pieliński, Gray może popaść w błąd, który sam wytyka klasycznym liberałom, ponieważ zakłada, że pluralizm kultur jest powszechnym ideałem rozwoju społecznego. Po drugie, Gray projektuje sytuację wewnętrzną nowoczesnych społeczeństw liberalnych. W nich jednak wciąż ma dominować liberalny system polityczny, który przecież Gray afirmuje. Z jednej strony zakłada, że pewne wypracowane przez ostatnie kilka stuleci konwencje, np. prawa człowieka, są użyteczne i godne pielęgnowania. Z drugiej strony radzi nam wyrzec się nadziei i wiary, że te „świętości” liberalizmu dadzą się jakoś racjonalnie uzasadnić [13, s. 115]. „Zamiast myśleć o wartościach liberalnych jako o powszechnie obowiązujących, możemy myśleć o liberalizmie jako o projekcie pogodzenia roszczeń wartości pozostających ze sobą w konflikcie. Jeśli uczynimy to, celem filozofii liberalnej nie będzie już osiągnięcie złudnego powszechnego konsensusu, lecz wypracowanie *modus vivendi*” [5, s. 56-57]. Etyka liberalizmu w czasach postmodernizmu może być tylko umowna.

5. Zakończenie.

Trzy zaprezentowane wyżej stanowiska trzech wybitnych myślicieli politycznych wyrażają wątpliwość co do pryncypiów postoświeceniowego ładu politycznego liberalnej demokracji. Każdy z nich broni jakiejś formy etyczności polityki, ale zgadzają się co do tego, że dotychczasowy system nie da się uzasadnić w zadowalający sposób. Czy możliwe jest zatem oparcie praktyk politycznych na jakimkolwiek rozsądnym systemie etycznym? W każdym razie należy wziąć pod uwagę argumenty sceptyków. Powtarzające się wątki to: wyczerpanie się projektu Oświecenia, rozumianego jako próby przebudowy zarówno społeczno-politycznych instytucji, jak i intelektualnych i duchowych fundamentów cywilizacji europejskiej; fałszywość pewnych uniwersalnych praw kształtujących wyobrażenia i praktyki nowoczesnych społeczeństw, takich, jak prawa człowieka; potrzeba redefinicji etycznych podstaw ładu politycznego.

Według Erica Voegelina przyczyn kłopotów nowożytności należy szukać w bardzo dawnej przeszłości. Tkwimy, jak twierdzi, w starym błędzie, który doprowadził do „immanentyzacji eschatonu”, czyli wiary, że da się stworzyć idealny świat. Alasdair MacIntyre konstatuje kres nowoczesności, a jedyną nadzieję na naprawę świadomości etycznej ludzi Zachodu widzi w reaktywacji jakiejś nowej formy scholastyki. John Gray, największy optymistą spośród tych pesymistów, proponuje jedynie zrezygnować z nadmiernych ambicji i

ograniczyć się do doraźnej troski o względnie bezkonfliktowe współistnienie różnorodnych ludzi i wspólnot w pluralistycznym świecie. Ponowoczesność, która dla MacIntyre'a była niczym trafienie z deszczu do rynny, według Graya jest całkiem rozsądną alternatywą. Jeśli Gray ma rację, liberalizm ma przyszłość. Tyle tylko, że jego patronatem będzie nie tylko Hobbes, ale i Fryderyk Nietzsche. W przedmowie do polskiego wydania Dziedzictwa cnoty MacIntyre radzi nam dobrze rozważyć dylematy etyczności polityki we współczesnym społeczeństwie. „Polscy czytelnicy Dziedzictwa cnoty w 1996 roku – pisze autor – będą bez wątpienia skłonni odrzucać tego rodzaju ujęcie nowoczesności, podobnie jak uczynili to czytelnicy amerykańscy i brytyjscy w roku 1981. Jednakże czytelnicy polscy mają dokładnie taki sam interes w rozstrzygnięciu zagadnienia, czy główne twierdzenia Dziedzictwa cnoty są prawdziwe czy fałszywe, jak i ci wcześniejsi czytelnicy mojej książki. Kultura polska również została ukształtowana głównie przez rozległy zbiór czynników wywodzących się z francuskiego, niemieckiego i szkockiego Oświecenia – mam na myśli filozofów tak rozmaitych jak Stroynowski, Staszic czy Kołłątaj – oraz przez rozmaite polskie reakcje na te wpływy. To jednak nie wszystko; albowiem w otwarciu na dominujące na Zachodzie sposoby myślenia i praktyki, które nastąpiło po upadku imperium sowieckiego, dostrzec można gotowość do przyjmowania takich właśnie stanowisk, wobec których Dziedzictwo cnoty jest szczególnie krytyczne. Jeżeli więc diagnoza współczesnej nam nowoczesności, zawarta w Dziedzictwie cnoty, jest do pewnego stopnia prawdziwa, wówczas jej tezy muszą – przynajmniej w pewnej mierze – dotyczyć także nowoczesności polskiej” .

Bibliografia:

1. Robert Dahl, Demokracja i jej krytycy, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.
2. Stanisław Filipowicz, Demokracja. O władzy iluzji w królestwie rozumu, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.
3. Francis Fukuyama, Koniec historii, Zysk i S-ka, Poznań 1996.
4. John Gray, Po liberalizmie, Aletheia, Warszawa 2001.
5. John Gray, Dwie twarze liberalizmu, Aletheia, Warszawa 2001.
6. Marta Zimniak-Hałajko, Jurij Hałajko, Przygody gnozy według Erica Voegelina, „Przegląd Filozoficzny” nr 2/2003.
7. Andrew Heywood, Politologia, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006
8. Ryszard Legutko, Eric Voegelin: polityka i transcendencja, „Znak” nr 9-10/1985, ss. 126-146.

9. Ryszard Legutko, Gnoza polityczna: Besancon i Voegelin, [w:] Gnoza polityczna, red. Jan Skoczyński, Księgarnia Akademicka, Kraków 1999.
10. Alasdair MacIntyre, Dziedzictwo Cnoty, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
11. Alasdair MacIntyre, Krótka historia etyki: historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
12. Alasdair MacIntyre, Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Encyklopedia, Genealogia, Tradycja, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2009.
13. Krzysztof Pieleński, John Gray i liberalizm normatywnej siły faktu, [w:] Wokół liberalizmu, red. K. Pieleński, Studia Politologiczne vol. 7, Warszawa 2004, ss. 96-116.
14. Jean Jacques Rousseau, Umowa społeczna, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.
15. Kurt Rudolph, Gnoza, Wydawnictwo PLATAN, Kraków 2003.
16. Giovanni Sartori, Teoria demokracji, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
17. Ryszard Skarżyński, Koncepcja gnozy Erica Voegelina, [w:] Gnoza polityczna, J. Skoczyński (red.), Kraków 1998.
18. Charles Tilly, Demokracja, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
19. Marcin Tobiasz, Czy wspólnota liberalna jest możliwa? Słów kilka o komunitarystycznej krytyce liberalizmu i pewnym projekcie Michaela Walzera, [w:] Wokół liberalizmu, red. Krzysztof Pieleński, Studia Politologiczne vol. 7, Warszawa 2004, ss. 117-142.
20. Eric Voegelin, Ersatz Religion, [w:] E. Voegelin, Modernity without restraint, University of Missouri Press, Columbia & London 2000.
21. Eric Voegelin, Nowa nauka polityki, Aletheia, Warszawa 1992.
22. Eric Voegelin, Platon, Teologia Polityczna, Warszawa 2009.
23. Eric Voegelin, Science, politics, and gnosticism, [w:] E. Voegelin, Modernity without restraint, University of Missouri Press, Columbia & London 2000.
24. Adam Wielomski, Filozofia polityczna Erica Voegelina, „Arcana” nr 29, 1999.