

UPADEK IDEI UTOPIJNYCH
NA ZACHODZIE

Idea społeczeństwa doskonałego jest marzeniem bardzo dawnym, zrodzonym czy to wskutek bolączek rzeczywistości, które skłaniają do wyobrażania sobie, jaki świat byłby bez nich – do wymyślania idealnego państwa, wolnego od nieszczęść i chciwości, niebezpieczeństw i ubóstwa, lęku, ogłupiającej pracy i niepewności – czy to z potrzeby rozmyślnego konstruowania satyrycznej fikcji, stawiającej sobie za cel krytykę świata takiego, jakim jest i zawstyżenie tych, którzy nim władają bądź tych, co zbyt bojaźliwie się na to władanie godzą. Być może jest też utopia społeczną fantazją – prostym ćwiczeniem poetyckiej wyobraźni.

Z grubsza biorąc, wszelkie utopie Zachodu zawierają te same elementy – społeczeństwo trwa w absolutnej harmonii: między jego członkami panuje pokój i wzajemna miłość, ludzie wolni są od fizycznych niebezpieczeństw, niepewności, poniżającej pracy, zazdrości i frustracji, niczego im nie brakuje, nie doświadczają niesprawiedliwości ani przemocy i żyją w ciągłej, niezmiennej jasności, w łagodnym klimacie, korzystając z dobrodziejstw nieskończonej bujnej, żywej przyrody. Podstawową cechą większości (jeśli nie wszystkich) utopii jest fakt, iż są one statyczne. Nic się w nich nie zmienia, ponieważ osiągnęły stan idealny: nie ma potrzeby zmiany ani nowości. Nikt nie pragnie odmiany warunków, w których spełniane są wszelkie ludzkie pragnienia.

Takie myślenie opiera się na założeniu, że natura człowieka jest stała i niezmienna, a jego cele to cele uniwersalne, wspólne wszystkim ludziom i nieulegające zmianie. Kiedy zostają one zrealizowane, natura ludzka osiąga całkowite spełnienie. Sama idea uniwersalnego spełnienia zakłada, iż istoty ludzkie jako takie dążą do tych samych istotnych celów, identycznych dla wszystkich zawsze i wszędzie. Gdy-

by bowiem tak nie było, utopia nie mogłaby być utopią, gdyż doskonałe społeczeństwo nie każdego by w pełni satysfakcjonowało.

Większość utopii umiejscowionych jest w odległej przeszłości: dawno, dawno temu, w złotym wieku. Tak więc Homer mówi o szczęśliwych Feakach lub niewinnych Etiopach, wśród których lubił przebywać Zeus, albo też opiewa Wyspy Błogosławione. Hezjod opowiada o złotym wieku, po którym stopniowo nadchodziły epoki coraz gorsze aż po straszne czasy, w jakich jemu samemu przyszło żyć. Platon twierdzi w *Uczcie*, że kiedyś – w dalekiej i szczęśliwej przeszłości – ludzie byli kulisci w kształcie, potem rozpadli się na pół i odtąd każda półkula stara się odnaleźć swoją drugą połowę, aby na nowo stać się okrągłą i doskonałą. Mówi także o szczęśliwym życiu na Atlantydzie, która zginęła – znikła na zawsze – na skutek jakiegoś naturalnego kataklizmu. Wergiliusz opowiada o *Saturnia regna*, królestwie Saturna, gdzie wszystko było dobre. Hebrajska Biblia mówi o ziemskim raju, w którym stworzeni przez Boga Adam i Ewa wiedli niewinne, szczęśliwe i beztrudne życie; sytuacja ta mogłaby trwać wiecznie, gdyby nie położyło jej kresu nieposłuszeństwo człowieka wobec Stworzyciela. Kiedy w zeszłym stuleciu poeta Alfred Tennyson mówi o królestwie („gdzie nie pada / Ani grad, ani deszcz, ani śnieg, ani / Wiatr nie zahuczy tam”¹), jego słowa są odbiciem długiej, nieprzerwanej tradycji, sięgającej Homerowskiego marzenia o wiecznej jasności opromieniającej bezwietrzny świat.

Oprócz poetów, którzy sądzili, że złoty wiek kryje się w przeszłości, która nigdy nie powróci, są też i tacy, co wierzą, że ma on dopiero nadejść. Hebrajski prorok Izajasz mówi nam, że „Stanie się na końcu czasów” tak, iż ludzie

swe miecze przekują na lemieszce, a swoje włócznie na sierpy. Naród przeciw narodowi nie podniesie miecza, nie będą się więcej zaprawiać do wojny [...]. Wtedy wilk zamieszka wraz z barankiem, panteira z koźlęciem razem leżeć będą [...]. Niech się rozweselą pustynia i spieczona ziemia, niech się raduje step i niech rozkwitnie! Niech wyda kwiaty jak lilie polne [...] ustąpi smutek i wzdychanie.²

Podobnie święty Paweł mówi o świecie, w którym nie będzie ani Żydów i Greków, ani mężczyzn i kobiet, ani więzów i swobody. Wszyscy ludzie będą równi i doskonali w oczach Boga.

¹ A. Tennyson, *Odejście Artura*, przeł. Z. Kubiak (przyp. red.).

² Iz 2,2,4; 11,6; 35,1, 2, 10, wg *Biblia Tysiąclecia IV* wydanie; wszystkie cytaty biblijne za tym przekładem (przyp. red.).

Wspólne wszystkim takim światom – niezależnie od tego, czy postrzega się je jako ziemski raj, czy też coś dostępnego dopiero w życiu pozagrobowym – jest to, że przejawiają one statyczną doskonałość, w której natura ludzka realizuje się ostatecznie i w pełni, a wszystko jest stałe, niezmiennie i wieczne.

Ów ideał może przybierać formy społeczne bądź polityczne – i to zarówno hierarchiczne, jak i demokratyczne. W państwie Platona obowiązuje sztywna, jednolita trójstopniowa hierarchia wynikająca z założenia, że są trzy typy ludzkiej natury, z których każdy może się w pełni zrealizować i które razem tworzą połączoną, harmonijną całość. Stoik Zenon wyobraża sobie anarchistyczne społeczeństwo, gdzie wszystkie istoty rozumne żyją w doskonałym pokoju, równości i szczęściu, obchodząc się bez jakichkolwiek instytucji. Jeśli ludzie są rozumni, nie potrzebują władzy; nie są im potrzebne państwo, pieniądze, sądy, prawa ani jakiegokolwiek zorganizowane, zinstytucjonalizowane życie. W społeczeństwie doskonałym mężczyźni i kobiety będą nosić jednakowe stroje oraz żyć w swego rodzaju komunie. Skoro oni sami są rozumni, takie też z konieczności będą wszystkie ich pragnienia. Zenon był pierwszym utopijnym anarchistą, zapoczątkowując długą tradycję, która w niespodziewany, a chwilami i gwałtowny sposób rozkwitła w naszych czasach.

Grecki świat wydał wielu utopistów, gdy tylko państwo-miasto zdradzało zaczęło pierwsze objawy upadku. Równocześnie z satyrycznymi utopiami Arystofanesa pojawił się pomysł idealnego państwa Teopompa. Euhemerus przedstawił utopię, w której szczęśliwi ludzie żyją na wyspach Morza Arabskiego, gdzie nie ma dzikich zwierząt, zimy i wiosny, wiecznie panuje natomiast łagodne, ciepłe lato, a owoce spadają z drzew wprost do ust i nie trzeba pracować. Mieszkańcy żyją w stanie nieprzerwanej błogości – na wyspach oddzielonych morzem od nikczemnego, pogrążonego w chaosie świata ludzi głupich, niesprawiedliwych i nieszczęśliwych.

Być może zdarzały się próby wprowadzenia utopii w życie. Uczeń Zenona, Blossius z Cumae, rzymski stoik, prawdopodobnie głosił społeczny egalitaryzm, który mógł wywodzić się od wcześniejszego komunisty Jambulosa. Zarzucano mu podżeganie do antyrzymskich buntów typu komunistycznego i był z tego powodu wnikliwie przesłuchiwany, „maglowany” przez komisję senacką, zarzucającą mu szerzenie idei wyrotowych – przypominało to dochodzenia komisji McCarthy’ego w Stanach Zjednoczonych. Podobne oskarżenia padały pod adresem Blossiusa, Arystonikosa i Gajusza Grakchusa – wszystko to kończy się wraz ze śmiercią obu

Grakchów. Te polityczne konsekwencje nie należą jednak właściwie do interesującego mnie tematu. W średniowieczu następuje wyraźny zanik utopii, może dlatego, że w myśl wiary chrześcijańskiej człowiek nie potrafi osiągnąć doskonałości wyłącznie dzięki własnym staraniom. Zbawić może go jedynie łaska boska, zbawienie zaś nie nadejdzie, póki znajduje się on na ziemi i pozostaje stworzeniem zrodzonym w grzechu. Żaden człowiek nie zdoła wznieść trwałej siedziby na tym padole łez, bo jesteśmy tu tylko pielgrzymami próbującymi wejść do królestwa nie z tego świata.

Stałym motywem przewijającym się przez myśl wszystkich utopijnych filozofów zarówno chrześcijańskich, jak i pogańskich jest założenie, iż kiedyś, dawno temu, panował stan idealny, dopiero potem nastąpiła wielka katastrofa. W Biblii jest nią grzech nieposłuszeństwa – zgubne zjedzenie zakazanego owocu; gdzie indziej mowa jest o potopie lub nikczemnych olbrzymach nawiedzających świat albo też o ludziach, którzy w swej zarozumiałości wnoszą wieżę Babel i zostają za to ukarani. Także w greckiej mitologii idealny stan zostaje zniszczony przez katastrofę. Tak dzieje się w historiach Prometeusza, Deukaliona i Pyrry czy w opowieści o puszcze Pandory – pierwotna jedność uległa rozbiciu, a dalszy ciąg historii ludzkości to nieustanna próba poskładania odłamków, by odzyskać spokój i powrócić do stanu idealnego. Ludzka głupota, nikczemność lub słabość mogą stanąć temu na przeszkodzie, mogą też na to nie pozwolić bogowie; jednakże nasze życie pojmujemy się, zwłaszcza w myśli gnostyków oraz w wizjach mistyków, jako pełne udręki starania, by złożyć rozproszone fragmenty doskonałej całości, od której zaczął się wszechświat i do której może jeszcze powrócić. Ta idea stale przenika całą myśl europejską – od samych jej początków. Leży ona u podstawy wszystkich dawnych utopii i wywarła głęboki wpływ na metafizyczne, moralne i polityczne idee Zachodu. W tym sensie utopizm – pojęcie pękniętej jedności i dążenie do jej przywrócenia – stanowi centralny wątek całej zachodniej myśli. Dlatego też użyteczna może okazać się próba ujawnienia niektórych głównych założeń, które zdają się kryć u jego podłoża.

Założenia te pozwolę sobie przedstawić w formie trzech twierdzeń, swego rodzaju trójnogu, na którym – moim zdaniem – opiera się kluczowa tradycja zachodniej myśli politycznej. Obawiam się, że za bardzo wszystko uprościłem, ale to zaledwie szkic, a nie książka, zbytnie zaś uproszczenie nie zawsze – co do tego mogę mieć tylko nadzieję – jest fałszywe. Niekiedy może wręcz wykrystalizować problem. Pierwsze twierdzenie brzmi: na wszystkie istotne pyta-

nia może być tylko jedna poprawna odpowiedź, wszystkie inne odpowiedzi są niepoprawne. Jeśli nie ma na nie odpowiedzi, pytanie nie jest tak naprawdę poważne. Na każde prawdziwe pytanie z zasady możliwe musi być udzielenie odpowiedzi, a poprawna może być tylko jedna odpowiedź. Na żadne pytanie – jeśli tylko zostało jasno sformułowane – nie może być dwóch różnych, a mimo to poprawnych odpowiedzi. Uzasadnienie poprawnej odpowiedzi musi być prawdziwe, wszystkie inne możliwe odpowiedzi muszą zaś zawierać w sobie fałsz, a ten niejedno ma oblicze. Jest to pierwsze zasadnicze założenie.

Zgodnie z drugim założeniem istnieje metoda odkrywania owych właściwych odpowiedzi. To, czy ktokolwiek ją zna – lub może znać – jest już inną kwestią, musi ona być jednak, przynajmniej teoretycznie, poznawalna pod warunkiem, że użyjemy do jej ustalenia właściwej procedury.

Zgodnie z trzecim założeniem, w tym kontekście może najważniejszym, wszystkie poprawne odpowiedzi muszą, co najmniej, być ze sobą zgodne. Wynika to z prostej, logicznej konstatacji, że jedna prawda nie może być sprzeczna z inną. Wszystkie poprawne odpowiedzi zawierają prawdy, lub się na nich opierają, toteż żadna z poprawnych odpowiedzi czy to w kwestii tego, co istnieje w świecie czy też, co powinni czynić, bądź też jacy powinni być ludzie – innymi słowy, niezależnie od tego, czy dotyczy faktów, czy też wartości (choć dla myślicieli, którzy uznają to trzecie założenie, pytania o wartości są w pewnym sensie pytaniami o fakty) nie może nigdy stać w sprzeczności z innymi. W najlepszym wypadku prawdy te logicznie z siebie wynikają, stanowiąc elementy pojedynczej, systematycznej całości. W najgorszym – są ze sobą spójne, to znaczy ułożą się w harmonijną całość. Kiedy zatem odkryjemy wszystkie poprawne odpowiedzi na wszystkie podstawowe pytania ludzkiego życia i zestawiając je razem, otrzymamy w rezultacie swego rodzaju sumę wiedzy potrzebnej, by wieść życie doskonałe – w pełni tego słowa znaczeniu.

Niewykluczone, że śmiertelnikom nie jest dane uzyskać takiej wiedzy. Może być po temu wiele przyczyn. Niektórzy chrześcijańscy myśliciele powiedzieliby, że to grzech pierworodny sprawił, że ludzie niezdolni są dostąpić tej wiedzy. A może żyliśmy w świetle takich prawd niegdyś, w Ogrodzie Edenu, przed wiekiem grzechu, potem jednak światło przygasło, gdyż skosztowaliśmy owocu z Drzewa Wiadomości, z drzewa poznania, które za karę musi za naszego ziemskiego życia pozostawać niepełne. Albo kiedyś posiadziemy tę wiedzę, za życia lub po śmierci ciała. Bądź też ludzie ni-

gdy jej nie dostąpią, może ich umysły są na to za słabe lub przeszkody stawiane przez nieustępliwą naturę zbyt wielkie. Może tylko aniołowie mogą posiadać tę wiedzę, a może jest ona dostępna jedynie Bogu. Jeśli zaś Boga nie ma, można wyrazić to samo przekonanie mówiąc, że w zasadzie taka wiedza jest możliwa, nawet jeśli nikt nigdy jej nie posiadał i prawdopodobnie nigdy nie posiadać. Odpowiedź bowiem z natury rzeczy musi być możliwa do poznania, w przeciwnym wypadku pytania nie byłyby tak naprawdę pytaniami. Powiedzieć o jakimś pytaniu, że z zasady nie ma na nie odpowiedzi, to nie rozumieć, jakiego rodzaju jest to pytanie – gdyż rozumieć naturę pytania to wiedzieć, jakiego rodzaju odpowiedź mogłaby być poprawna, choć nie jesteśmy pewni, czy jest. Wystarczy, że do pomyślenia jest zakres możliwych odpowiedzi, z których jedna musi być poprawna. Inaczej – według tego typu racjonalistycznych myślicieli – racjonalne rozumowanie prowadziłoby do nierozwiązywalnych zagadek. Skoro możliwość taką wyklucza sama natura rozumu, wynikać musi z tego, że suma (być może nieskończona) poprawnych rozwiązań wszystkich możliwych problemów złoży się w wiedzę doskonałą.

Posunę się w tym rozumowaniu jeszcze dalej. Twierdzi się, że jeśli nie potrafimy wyobrazić sobie czegoś doskonałego, nie zdołamy zrozumieć, co znaczy niedoskonałość. Jeśli, powiedzmy, skarżymy się na warunki, w jakich żyjemy tutaj na ziemi, wskazując na konflikty, nieszczęścia, okrucieństwo, występki, na niedolę, głupotę i zbrodnie rodzaju ludzkiego, jeśli – krótko mówiąc – uznajemy nasz stan za daleki od doskonałości, jest to zrozumiałe tylko przez porównanie ze światem bardziej doskonałym. Mierząc przepaść między tymi dwoma światami orientujemy się, do jakiego stopnia nasz świat wykazuje braki. Ale jakie braki? Idea tego, czego nam zabrakło, jest ideą stanu doskonałości. To, jak sądzę, leży u podstaw myśli utopijnej, a nawet lwiej części zachodniej filozofii w ogóle. W istocie wydaje się wręcz jej centralnym zagadnieniem, począwszy od Pitagorasa i Platona.

W tym miejscu można by zapytać, gdzie należy – jeśli sprawa tak się przedstawia – szukać rozwiązań: któż jest autorytetem mogącym wskazać teorii i praktyce właściwą drogę? Co do tego (jak można się było spodziewać) nie ma na Zachodzie zgody. Niektórzy twierdzą, że prawdziwe odpowiedzi można znaleźć jedynie w świętych tekstach albo w słowach natchnionych proroków bądź księży – autorytetów w interpretowaniu tych tekstów. Inni odmawiają prawomocności objawieniu, nakazom lub tradycji i przekonują, że prawdziwych odpowiedzi dostarcza tylko rzetelna wiedza o natu-

Gdyby rzeczywiście wiedzieli, co jest dla nich dobre, nie działaliby destruktywnie, nie popełnialiby czynów, które muszą doprowadzić do klęski ich sprawcy przez zniweczenie prawdziwych jego celów jako istoty ludzkiej i zahamowanie odpowiedniego rozwoju jego zdolności i możliwości. Występek, zbrodnia, niedoskonałość, nie-szczęście – wszystko to wyrasta z niewiedzy, umysłowego lenistwa lub zamętu. Taka ignorancja może być podtrzymywana przez nikczemników, którzy sypią innym piaskiem w oczy po to, by ich zdominować i którzy często stają się ostatecznie ofiarami własnej propagandy.

„Cnota to wiedza” oznacza, że jeśli się wie, co dla człowieka jest dobre, nie można – będąc istotą rozumną – żyć inaczej, jak tylko w sposób mogący spełnić wszelkie pragnienia, nadzieje, modlitwy i aspiracje. Dlatego właśnie nazywa się je nadziejami. Odróżnianie rzeczywistości od złudzeń, tego, co będzie prawdziwym spełnieniem człowieka od tego, co tylko pozornie spełnienie obiecuje – oto poznanie i ono tylko go zbawi. To właśnie pojemne Platońskie założenie (niekiedy w jego ochrzczonej, chrześcijańskiej formie), ożywia wielkie utopie renesansu, wspaniałą fantazję More’a, *Nową Atlantyde* Bacona, *Miasto Słońca* Campanelli i kilkanaście chrześcijańskich utopii XVII wieku, spośród których najlepiej znana jest ta autorstwa Fénelona. Absolutna wiara w racjonalne rozwiązania oraz rozmnożenie się utopijnych wizji :o charakterystyczne cechy pewnej fazy kulturowego rozwoju zarówno w starożytnych Atenach, jak i włoskim renesansie, Francji XVIII wieku i kolejnych dwóch stuleciach, występujące również obecnie, nie tylko znamionujące niedawną bądź odległą przeszłość. Nawet wczesne opowieści podróżników, które miały otworzyć ludziom oczy na różnorodność ludzkiej natury, a tym samym obalić przekonanie o jednakich ludzkich potrzebach (i w konsekwencji o istnieniu jednego, ostatecznego lekarstwa na całe zło), często zdawały się mieć skutki odwrotne. Na przykład odkrycie „dzikusów” w lasach Ameryki przedstawiano jako dowód na istnienie podstawowej ludzkiej natury, tak zwanego człowieka naturalnego, o naturalnych potrzebach, które występowałyby wszędzie, gdyby ludzi nie zdeprawowała cywilizacja i sztuczne, stworzone przez nich instytucje. Są one skutkiem błędu lub nikczemności księży, królów i innych żądnych władzy ludzi dopuszczających się wobec naiwnych mas wielkich oszustw po to, by mieć nad nimi przewagę i wyzyskiwać ich pracę. Pojęcie szlachetnego dzikusa stanowi część mitu o nieskałanej czystości natury ludzkiej – niewinnej, żyjącej w zgodzie z otoczeniem i samą sobą, zniszczonej dopiero przez kontakt z zepsu-

ciem kultury miast Zachodu. Przekonanie, że gdzieś (czy to w realnym, czy wymyślonym społeczeństwie) człowiek żyje w swoim stanie naturalnym, do którego wszyscy powinniśmy powrócić, stanowi samo jądro teorii prymitywistycznych. Pojawia się ono w różnych zawaolowanych formach w każdym anarchistycznym czy populistycznym programie ostatnich stu lat; wywarło też głęboki wpływ na marksizm oraz liczne młodzieżowe ruchy o radykalnych i rewolucyjnych celach.

Jak już powiedziałem, wszystkim tym poglądom i ruchom wspólna jest myśl, że istnieją prawdy uniwersalne – prawdziwe zawsze i wszędzie dla wszystkich ludzi – i że prawdy te znajdują swój wyraz w uniwersalnych zasadach, takich jak prawo naturalne stoików i średniowiecznego Kościoła oraz prawników renesansu. Niepodporządkowanie się tym zasadom prowadzi do występków, nie-szczęścia i chaosu. To prawda, że wobec tej idei zgłaszano liczne wątpliwości. Czynili to na przykład niektórzy sofisci i sceptycy starożytnej Grecji, a także Protagoras, Hippiasz, Karneades i Pyrron, Sekstus Empiryk, a w późniejszych czasach Montaigne i XVII-wieczni pirroniści, przede wszystkim zaś Monteskiusz, który uważał, że różne sposoby życia są odpowiednie dla ludzi w różnych środowiskach i klimatach, o odmiennych tradycjach i obyczajach. Konstatacja ta wymaga jednak doprecyzowania. To prawda, że sofisci cytowani przez Arystotelesa „sądzą, że [...] ogień płonie i u nas, i u Persów, gdy natomiast w tym, co sprawiedliwe, widzą zmienność”³ i że Monteskiusz uważa, iż w zimnym klimacie trzeba nosić ciepłe ubrania, a lekkie w gorącym, jak również, że obyczaje Persów nie są odpowiednie dla mieszkańców Paryża. Ta obrona różnorodności zawsze sprowadza się do dowodzenia, że w różnych warunkach różne środki okazują się najskuteczniejsze do realizacji podobnych celów. Jest tak nawet w przypadku znanego ze swojego sceptycyzmu Dawida Hume’a. Żaden tych niedowiarków nie zaprzeczał, że główne ludzkie cele są dla wszystkich jednakie, nawet jeśli niekoniecznie muszą być one ustanowione *a priori*: wszyscy ludzie potrzebują jedzenia i picia, schronienia i bezpieczeństwa, wszyscy chcą płodzić potomstwo, wszyscy pragną społecznych kontaktów, sprawiedliwości, pewnego zakresu wolności, sposobów autoekspresji i tym podobnych. Środki do osiągnięcia tych celów mogą się różnić zależnie od kraju bądź epoki, ale same

³ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1134^b 26, przekł., oprac. i wstęp D. Gromska, PWN, Warszawa 1956, s. 186 (przyj. red.).

cele – bez względu na to, czy teoretycznie poddające się zmianom, czy nie – pozostają niezmienione. Wskazuje na to wyraźnie znaczne „rodzinne podobieństwo” społecznych utopii, tak tych z czasów starożytnych, jak i tych współczesnych.

Prawdą jest też, że nieco cięższy cios tym założeniom zadał Machiavelli, wyrażając wątpliwości co do tego, czy jest możliwe, nawet teoretycznie, połączenie chrześcijańskiego poglądu na życie (zakładającego wyrzeczenia i pokorę) z możliwością zbudowania i trwania silnej i wspaniałej republiki, która od swych władców i obywateli nie wymagałaby ani pokory, ani wyrzeczeń, lecz wyłącznie cnót pogańskich: odwagi, żywotności, pewności siebie i – w wypadku rządzących – zdolności do bezlitosnego, pozbawionego skrupułów i okrutnego działania, jeśli wymaga tego racja stanu. Machiavelli nie rozwinął w pełni implikacji tego konfliktu ideałów – nie był zawodowym filozofem – ale to, co powiedział, wywoływało wielki niepokój u niektórych jego czytelników na przestrzeni czterech i pół wieku. Ogólnie rzecz biorąc jednak, kwestia, którą podniósł, była przeważnie ignorowana. Kościół uznał jego dzieła za niemoralne i potępił je. Nie brali ich poważnie także moralistyczni i polityczni myśliciele reprezentujący główny nurt myśli zachodniej w tej dziedzinie.

Do pewnego stopnia, jak sądzę, Machiavelli wywarł wszakże pewien wpływ na Hobbesa, Rousseau, Fichtego, Hegla, niewątpliwie też na Fryderyka Wielkiego, władcę Prus, który zadał sobie trud opublikowania oficjalnej repliki na poglądy Machiavellego. Najwyraźniej jego oddziaływanie widać w wypadku Nietzschego i tych, którzy ulegli jego wpływom. Przeważnie jednak najbardziej niewygodne założenie przyjęte przez Machiavellego, że pewne cnoty – czy więcej – nawet pewne ideały mogą do siebie nie przystawać, co przeczyło podkreślanemu przeze mnie twierdzeniu, iż wszystkie prawdziwe odpowiedzi na istotne pytania muszą być ze sobą zgodne, pomijano milczeniem. Nikt nie palił się zmierzyć z możliwością, iż chrześcijańskie i pogańskie odpowiedzi na pytania dotyczące kwestii moralnych i politycznych są równie poprawne przy takich, a nie innych przesłankach, z których wychodzą, i że owe przesłanki nie są jawnie fałszywe, a tylko zupełnie odmiennie, i że nie ma żadnego nadrzędnego kryterium, które umożliwi wybór pomiędzy tymi całkowicie sprzecznymi wartościami lub ich pogodzenie. Dla tych, którzy uważali się za chrześcijan, ale pragnęli oddać cesarzowi, co cesarskie, był to pogląd dość kłopotliwy. Ostry rozdział życia prywatnego od publicznego czy polityki od moralności nigdy nie funkcjonuje dobrze. Obie dziedziny roszczą

sobie prawo do zbyt wielu obszarów. Był to – i wciąż może być – dręczący problem, któremu, jak to często bywa w takich wypadkach, ludzie niezbyt chętnie stawiają czoła.

Założenia te podważano w jeszcze innej perspektywie. Są to, po wtwarzam, założenia prawa naturalnego: natura ludzka jest statyczna i w swej istocie niezmienna, jej cele są wieczne, stałe i wspólne wszystkim ludziom zawsze i wszędzie i mogą zostać poznane – a może także osiągnięte – przez tych, którzy posiadli odpowiednią wiedzę. Gdy wraz z reformacją – a po części jako jej skutek – w XVI wieku pojawiły się na zachodzie i północy Europy nowe państwa narodowe, niektórzy prawodawcy zaangażowani w formułowanie i obronę roszczeń i praw tych królestw, w większości reformatorzy, czy to sprzeciwiający się władzy Kościoła rzymskiego czy to – w niektórych wypadkach – centralistycznej polityce króla Francji, zaczęli dowodzić, że prawo rzymskie, będące rzekomo uniwersalną wyrocznią, nic dla nich nie znaczy. Nie byli przecież Rzymianami, lecz Frankami, Celtami, wikingami, i mieli swoje własne tradycje: frankijską, bawarską, skandynawską. Żyli w Langwedocji i od niepamiętnych czasów mieli swoje langwedockie obyczaje. Czymże był dla nich Rzym? We Francji byli potomkami frankijskich zwycięzców, ich przodkowie podporządkowali sobie Galo-Rzymian. Odziedziczyli własne frankijskie, burgundzkie lub helweckie prawa i tylko te chcieli wyznawać. Prawo rzymskie nie miało z nimi żadnego związku, żadnego dla nich zastosowania. Niech sobie Włosi będą posłuszni Rzymowi, ale dlaczego Frankowie, Teutoni czy potomkowie piratów-wikingów mieliby respektować jakiś jeden uniwersalny, obcy im kodeks prawny? Różne narody to różne korzenie, różne prawa, różne ludy, różne społeczności i różne ideały. Każdy naród ma swój sposób życia – jakim prawem miałby dyktować go innym? Takiego prawa nie ma na pewno papież, którego roszczenia do władzy duchowej reformatorzy odrzucali. Tak oto przysł czar jednego świata, jednego uniwersalnego prawa, a w konsekwencji także jednego celu dla wszystkich ludzi, zawsze i wszędzie. Doskonałe społeczeństwo, które frankijscy wojownicy, a nawet ich potomkowie postrzegali jako swój ideał, mogło się bardzo różnić od utopijnej wizji mieszkańców Italii czy to starożytnej, czy współczesnej, i w niczym nie przypominać wyobrażeń Hindusa, Szweda bądź Turka. Tak pojawiło się przerażające widmo relatywizmu, a wraz z nim zanikać zaczęła wiara w samo pojęcie powszechnie uznawanych celów – przynajmniej w sferze społecznej i politycznej. Po pewnym czasie zrodziło się też poczucie, że idea uniwersum możliwego do zaakceptowania przez wszystkie społeczności o odmiennych korze-

niach, tradycjach, charakterze, poglądach, pojęciach, kategoriach i sposobie życia może w sobie zawierać nie tylko błąd historyczny czy polityczny, ale także logiczny.

I znowu implikacje tego nie zostały w pełni dostrzeżone, głównie być może wskutek niezwykłego triumfu, jaki w tych właśnie czasach święciły nauki przyrodnicze. W rezultacie rewolucyjnych odkryć Galileusza, Newtona oraz prac innych geniuszy matematyki, fizyki i biologii świat zewnętrzny poczęto postrzegać jako jednolity kosmos, w którym – by posłużyć się najbardziej znanym przykładem – przez zastosowanie stosunkowo nielicznych praw ruch i pozycja każdej cząsteczki materii mogą zostać precyzyjnie określone. Po raz pierwszy możliwe stało się zorganizowanie chaotycznej masy danych w jeden spójny, doskonale uporządkowany system. Dlaczegoż więc te same metody nie miałyby z równym powodzeniem znaleźć zastosowania w sprawach ludzkich: w moralności, polityce, organizacji społeczeństwa? Dlaczego zakładać, że ludzie przynależą do jakiegoś porządku spoza systemu przyrody? Dlaczego nie miałoby się do problemów ludzkich stosować to, co zdaje egzamin w odniesieniu do przedmiotów materialnych, zwierząt, roślin, minerałów, w zoologii, botanice, chemii, fizyce i astronomii – we wszystkich nowych naukach, które znakomicie dawały się ujednoczyć i przechodziły od hipotez na temat obserwowanych faktów i wydarzeń do sprawdzalnych naukowych wniosków, tworząc wspólnie spójny, naukowy system? Dlaczegoż by nie można stworzyć nauki bądź nauk o człowieku i w ten sposób dostarczyć rozwiązań równie jasnych i pewnych, jak te uzyskiwane przez nauki badające świat zewnętrzny?

Była to nowatorska, rewolucyjna i nader przekonująca propozycja, którą oświeceniowi myśliciele, zwłaszcza we Francji, przyjęli z naturalnym entuzjazmem. Z pewnością uzasadnione było przypuszczenie, że naturę ludzką można obserwować, analizować i badać tak, jak inne organizmy i formy ożywionej materii. Program wydawał się prosty: trzeba naukowo sprawdzić, z czego składa się człowiek i czego potrzebuje do rozwoju i spełnienia pragnień. Kiedy już się ustali, kim jest i jakie ma potrzeby, zada się następne pytanie: jak te potrzeby można zaspokoić? Później zaś dzięki odpowiednim wynalazkom i odkryciom należy zrealizować ludzkie pragnienia i w ten sposób osiągnąć jeśli nawet nie całkowitą doskonałość, to w każdym razie stan daleko szczęśliwszy i bardziej racjonalny od obecnego. Dlaczego dotąd tego nie osiągnięto? Bo głupota, uprzedzenia, przesady, ignorancja, namiętności zaćmiewające umysł, chciwość, strach i żądza dominacji oraz towarzyszące im barbarzyń-

stwo, okrucieństwo, nietolerancja i fanatyzm doprowadziły do godnej ubolewania sytuacji, w której ludzie już nazbyt długo zmuszeni są żyć. Niedostrzeżenie – nieuniknione bądź rozmyślne – tego, co występuje w świecie, pozbawiło człowieka wiedzy koniecznej do lepszego życia. Tylko wiedza naukowa może nas ocalić. Jest to fundamentalna doktryna francuskiego Oświecenia, wielkiego wyzwalającego ruchu, który wyeliminował wiele okrucieństw, przesądów, niesprawiedliwości i przejawów obskurantyzmu.

Z czasem ta wielka fala racjonalizmu doprowadziła do nieuniknionej reakcji. Wydaje mi się faktem historycznym to, że ilekroć racjonalizm posuwa się dostatecznie daleko, pojawia się wobec niego swego rodzaju emocjonalny opór, ostry sprzeciw mający swe źródło w tym, co w człowieku irracjonalne. Tak stało się w Grecji w IV i III wieku p.n.e., kiedy wielkie sokratejskie szkoły stworzyły swoje wspaniałe systemy racjonalistyczne. Rzadko kiedy, jak informują nas badacze greckich kultów, religie oparte na misteriach, okultyzm, irracjonalizm i wszelkiego rodzaju mistycyzm przeżywały tak wielki rozkwit, jak wówczas. Po potędze i surowości rzymskiego prawa, jednego z największych osiągnięć ludzkiej cywilizacji, oraz wielkiej prawno-religijnej strukturze starożytnego judaizmu, przyszła namiętna, emocjonalna reakcja, której kulminacją były narodziny i triumf chrześcijaństwa. W późnym średniowieczu z podobną reakcją spotkały się wielkie logiczne konstrukcje tworzone przez scholastyków. Nie inaczej było podczas reformacji. I wreszcie po triumfie naukowego ducha na Zachodzie, dwa wieki temu powstał potężny przeciwstawiający się temu ruch.

Przyszedł głównie z Niemiec, trzeba więc powiedzieć co nieco o panującej tam w owym czasie sytuacji społecznej i duchowej. W XVII wieku, nawet przed zniszczeniami wojny trzydziestoletniej, kraje niemieckojęzyczne ustępowały (z przyczyn, do omówienia których brak mi kompetencji) pod względem kultury swym sąsiadom zza Renu. W ciągu całego tego stulecia Francja dominowała we wszelkich sferach życia tak duchowego, jak i materialnego. Jej siła militarna, organizacja społeczna i gospodarcza, myśliciele, uczeni i filozofowie, doskonałość dzieł malarzy, kompozytorów, poetów, dramaturgów i architektów – wszystko to stawiało ją na czele Europy. Może to poniekąd usprawiedliwiać Francuzów, którzy i wówczas, i potem utożsamiali cywilizację jako taką z własną kulturą.

Istotnie w XVII wieku wpływ Francji osiągnął bezprzykładne rozmiary, ale w innych krajach zachodnich także nastąpił rozkwit kultury – na pewno było tak w Anglii pod koniec epoki elżbietań-

się na uznawaniu indywidualności, która może nigdy nie zostać wyczerpująco opisana, a tym bardziej zanalizowana. Tak samo jest ze zrozumieniem kultur, epok, społeczności, tego, do czego dążą, co czują, co je trapi, co tworzą, jak wyrażają i postrzegają same siebie, jak myślą i działają.

Ludzie łączą się w grupy, bo są świadomi tego, co ich łączy, czyli więzów wynikających ze wspólnego pochodzenia, języka, ziemi, zbiorowego doświadczenia. Te więzy są niepowtarzalne, nieuchwytnie i ostateczne. Kulturowe granice są dla ludzi naturalne, są rezultatem wzajemnego oddziaływania ich wewnętrznej istoty, środowiska i historycznego doświadczenia. Grecka kultura jest niepowtarzalnie i nieskończenie grecka. Indie, Persja, Francja są tym, czym są, a nie czymś innym. Mamy nasze własne kultury, które są niewspółmierne. Każda jest taka, jaka jest i każda ma niezmierną wartość – tak jak dusze w oczach Boga. Eliminować jedną dla dobra drugiej, podbijać społeczeństwa i niszczyć cywilizacje, tak jak czynili to wielcy zdobywcy, to popełniać potworną zbrodnię przeciwko prawu do bycia sobą, do życia w myśl własnych idealnych wartości. Jeśli wygna się Niemca i każe mu osiedlić się w Ameryce, będzie nieszczęśliwy. Będzie cierpiał, gdyż ludzie mogą czuć się szczęśliwi i funkcjonować swobodnie jedynie wśród tych, którzy ich rozumieją. Być samotnym to być wśród ludzi, którzy nie wiedzą, o co ci chodzi. Wygnanie, odosobnienie oznacza znalezienie się wśród ludzi, których słowa, gesty, charakter pisma są nam obce, których zachowanie, reakcje, uczucia, instynktowne odruchy, myśli, radości i cierpienia są odmienne od naszych, a wykształcenie, poglądy, styl i jakość życia nie mają z naszymi nic wspólnego. Jest wiele rzeczy wspólnych wszystkim ludziom, ale nie one liczą się najbardziej. Tym, co ludzi indywidualizuje – czyni ich tymi, kim są, umożliwia porozumienie – jest właśnie to, co nie jest im wspólne. Różnice, cechy szczególne, niuanse, indywidualny charakter są właściwe wszystkim.

Jest to doktryna nowatorska. Herder postrzega różnice kulturowe, kulturową istotę oraz samą ideę historycznego rozwoju zupełnie inaczej niż Wolter. Tym, co czyni Niemców Niemcami, jest – jego zdaniem – fakt, że sposób, w jaki jedzą i piją, wymierzają sprawiedliwość, piszą poezję, odprawiają obrzędy religijne, rozporządzają własnością, wstają i siadają, przyrządzają jedzenie, noszą ubrania, śpiewają, toczą wojny, porządkują życie polityczne zdradza pewien wspólny narodowy charakter, cechę jakościową, wórzec, który jest wyłącznie niemiecki i który odróżnia ich działania od analogicznych działań Chińczyków czy Portugalczyków. Żadna

z tych kultur ani żaden z tych narodów nie jest dla Herdera lepszy od innych – są po prostu różne. A ponieważ są różne, dążą do odmiennych celów. Na tym polega zarówno ich narodowy charakter, jak i wartość. Wartości i cechy charakteru nie są współmierne: schemat oceny, który zakłada przykładanie jednej miary, jest dla Herdera świadectwem ślepoty, niedostrzegania tego, co czyni ludzkie istoty ludzkimi. Niemcy nie mogą stać się szczęśliwi usiłując przekształcić się we Francuzów drugiej kategorii. Islandczycy nie będą uszczęśliwieni żyjąc w Danii, a europejscy emigranci w Ameryce. Ludzie mogą rozwinąć w pełni swoje zdolności jedynie żyjąc tam, gdzie urodzili się ich przodkowie, mówiąc swoim językiem, żyjąc w ramach kultury i obyczajów ich społeczeństwa. Jednostki nie tworzą siebie same: przychodząc na świat, trafiają do określonej tradycji, przede wszystkim językowej, która kształtuje ich myśli, uczucia i której nie mogą odrzucić ani zmienić. To ona nadaje formę ich życiu wewnętrznemu. Cechy wspólne wszystkim ludziom nie wystarczają naturze poszczególnego człowieka lub narodu do zrealizowania się w pełni, to bowiem w równym stopniu zależy także od określonych właściwości danego miejsca, czasu i kultury, do których człowiek przynależy. Ignorowanie bądź usuwanie tych cech oznacza zniszczenie zarówno ludzkiej duszy, jak i ciała. „Jestem tu nie po to, by myśleć, lecz by czuć, żyć!”. Dla Herdera każde działanie, każda forma życia, ma swój wzór różny od wzoru wszystkich innych działań i form życia. Naturalną odrębną całością jest dlań to, co nazywa *das Volk*, naród. Jego głównymi elementami konstytutywnymi są ziemia i język, nie zaś rasa, kolor skóry czy religia. To właśnie głosił Herder przez całe życie – był bądź co bądź protestanckim pastorem – niemieckojęzycznym społeczeństwem.

Jeśli jednak tak jest, jeśli doktryna francuskiego Oświecenia – a w istocie podstawowe zachodnie założenie, o którym już mówiłem: że wszystkie prawdziwe wartości są niezmiennie, ponadczasowe i uniwersalne – wymaga tak drastycznego zrewidowania, oznacza to, że w samej idei społeczeństwa doskonałego tkwi coś zdecydowanie błędnego. Owego podstawowego błędu nie znajdziemy wśród argumentów, które zwykle wysuwano przeciwko utopijnym ideałom – że takiego społeczeństwa nie uda się stworzyć, gdyż ludzie nie są na to dostatecznie mądrzy, wprawni ani cnotliwi, że nie nabędą potrzebnej do tego wiedzy, że zabraknie im stanowczości czy też, że będąc skażeni grzechem pierworodnym, nie mogą dostąpić doskonałości na tym świecie. Błąd zachodniej doktryny leży gdzie indziej. Idea jednolitego, doskonałego społeczeństwa całego rodzaju ludzkiego musi być wewnętrznie sprzeczna, ponie-

waż *Valhalla*⁴ Niemców z konieczności różni się od ideału przyszelego życia Francuzów, raj muzułmanów nie przypomina rajy żydów ani chrześcijan, a w społeczeństwie, w którym Francuz osiągnęłyby harmonijne spełnienie, Niemiec mógłby się udusić. Jeśli jednak jest tyle typów doskonałości, ile typów kultury, każdy zaś ma własny zestaw wartości, oznacza to, że sama teza zakładająca możliwość istnienia jednego doskonałego społeczeństwa jest logicznie niespójna. To, jak sądzę, jest punktem wyjścia współczesnego ataku na pojęcie utopii i utopię jako taką.

Potężnym bodźcem dla tego nowego i z gruntu rewolucyjnego *Weltanschauung*⁵ stał się romantyzm niemiecki, który wiele zawdzięcza wpływom filozofa Fichtego. Dla młodego Friedricha Schlegela, Tiecka czy Novalisa wartości etyczne, polityczne i estetyczne nie są dane obiektywnie, to nie stałe gwiazdy utrwalone na jakimś platońskim firmamencie, wieczne i niezmiennie, które ludzie mogą odkryć jedynie dzięki zastosowaniu odpowiednich metod – metafizycznego wglądu, naukowych badań, filozoficznego wywodu lub boskiego objawienia. Wartości powstają za sprawą twórczej ludzkiej jaźni. Człowiek jest istotą obdarzoną nie tylko rozumem, ale przede wszystkim wolą. Wola jest przejawem twórczego działania człowieka. Nowy model ludzkiej natury pojmowany jest przez analogię z nową koncepcją twórczości artystycznej, nieskrępowanej już obiektywnymi regułami zaczerpniętymi z wyidealizowanej uniwersalnej natury (*la bella natura*) ani wiecznymi prawdami klasycyzmu, prawa naturalnego czy boskiego prawodawcy. Widać to bardzo jasno, jeśli porówna się doktryny klasyczne (nawet takich późno neoklasycznych, niejako platońskich teoretyków, jak Joshua Reynolds czy Jean-Philippe Rameau) z tymi, które formułowali ich romantyczni przeciwnicy. Reynolds w swoim słynnym wykładzie na temat Wielkiego Stylu głosi, że jeśli małuje się króla, trzeba kierować się koncepcją królewskości. Dawid, król Izraela, mógł być w rzeczywistości człowiekiem marnej postury i mieć fizyczne ułomności, nie wolno go jednak tak malować. Ponieważ był królem, należy przedstawić go jako postać królewską. Królewskość jest wieczną, niezmienną właściwością, wspólną i powszechnie akceptowaną przez wszystkich ludzi zawsze i wszędzie. Podobnie jak platońska „idea” znajduje się poza zasięgiem empirycznego oka, nie zmienia się wraz z upływem czasu, ani nie

⁴ Gród Wotana, gdzie poległ w boju wodzą żywot pośmiertny; tutaj – raj (przyp. red.).

⁵ niem. – światopogląd (przyp. red.).

zależy od punktu widzenia. Zadaniem malarza lub rzeźbiarza jest przeniknąć przez zasłonę pozorów, pojąć istotę czystej królewskości i przelać ją na płótno, wcielić w kamień, drewno bądź jakikolwiek materiał wybrany przez artystę. Podobnie Rameau był przekonany, że zadaniem kompozytora jest używanie dźwięków do ujawniania harmonii – wiecznych matematycznych proporcji ucieleśnionych w naturze rzeczy, w wielkim kosmosie – niedostępnej dla uszu śmiertelników, a mimo to dostarczającej wzorca dla porządku i piękna muzycznych akordów tworzonych (czy raczej odtwarzanych, naśladowanych) przez natchnionego artystę, który robi to najlepiej, jak potrafi.

Inaczej myśleli ci, na których wpływ miała doktryna romantyczna. Malarz tworzy, a nie kopiuje. Nie naśladuje. Nie stosuje się do prawideł – on sam je tworzy. Wartości się nie odkrywa, ale się je stwarza. Nie odnajduje, lecz powołuje do istnienia aktem wyobraźni, twórczej woli, tak samo jak kreuje się dzieło sztuki, politykę, plany czy modele życia. Tylko czyja ma to być wyobraźnia, czyja wola? Fichte mówi o jaźni, o *ego*. Utożsamia je z transcendentnym, nieskończonym światem-duchem, którego jednostka ludzka jest jedynie czasoprzestrzennym, śmiertelnym wyrazem, ograniczonym jądrem, swoją realność wyprowadzającym z ducha, by z nim doskonaląc tę jedność, do której dąży. Inni utożsamiali jaźń z jakimś odmiennym ponadjednostkowym duchem lub siłą: z narodem, prawdziwą jaźnią, której jednostka jest tylko elementem; z ludem (bliski tego jest Rousseau) czy państwem (jak widzi rzecz Hegel); z kulturą bądź z *Zeitgeist*⁶ (koncepcja wykpiwana bezlitośnie przez Goethego w *Fauście*); z klasą ucieleśniającą postępowy pochod historii (jak u Marksa) lub innym jeszcze, równie nieuchwytnym ruchem, siłą lub grupą. Owo tajemnicze źródło tworzy i przekształca wartości, zgodnie z którymi mam postępować, albowiem – jako że jestem (w najlepszym i najprawdziwszym wymiarze) narzędziem Boga, historii, postępu czy narodu – uznaję je za swoje. W ten sposób przerwana zostaje cała wcześniejsza tradycja, w której prawda i piękno, szlachetność i niegodziwość, to, co słuszne i to, co niesłuszne, obowiązek, grzech i ostateczne dobro były niezmiennymi, idealnymi wartościami, wiecznymi i takimi samymi dla wszystkich ludzi. W dawnej formule *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*⁷ jedyny problem polegał na tym, jak je

⁶ niem. – duch czasu (przyp. red.).

⁷ łac. – to, co zawsze, to, co wszędzie, to, co dotyczy wszystkich (przyp. red.).

poznać, a znając – wprowadzać je w życie bądź ich uniknąć; jak czynić dobro i wystrzegać się zła.

Jeśli jednak te wartości nie są dane z góry, lecz wytworzone zostały przez moją kulturę, naród lub klasę, będą różniły się od wartości powstałych w innej kulturze, innym narodzie, innej klasie. Wartości nie są uniwersalne i mogą ze sobą kolidować. Jeśli zaś wartości stworzone przez Niemców różnią się od wartości stworzonych przez Portugalczyków, a wartości starożytnych Greków są inne niż wartości współczesnych Francuzów, wówczas relatywizm (głębszy niż wszystko, co głosili sofiści, Monteskiusz lub Hume) zniszczy jednolite moralne i intelektualne uniwersum. Arystoteles – stwierdza Herder – jest „ich”, Leibniz – „nasz”. Do nas, Niemców, przemawia Leibniz, a nie Sokrates czy Arystoteles. Arystoteles był wielkim myślicielem, ale nie możemy do niego powrócić, jego świat nie jest naszym światem. Kilkadziesiąt lat później orzeczono, że jeśli moje prawdziwe wartości są wyrazem mojej klasy (burżuazji), a nie ich klasy (proletariatu), to teza – że wszystkie wartości (wszystkie prawdziwe odpowiedzi na pytania) dają się ze sobą pogodzić – nie może być słuszna. Moje wartości nieuchronnie będą kolidować z twoimi, gdyż wartości mojej klasy nie są wartościami twojej. Tak jak wartości starożytnych Rzymian nie są tożsame z wartościami współczesnych Włochów, tak też etyka świata średniowiecznego chrześcijaństwa nie jest etyką świata liberalnych demokracji, nade wszystko zaś świat robotników nie jest światem ich pracodawców. Pojęcie dobra wspólnego całego rodzaju ludzkiego opiera się na kardynalnym błędzie.

Myśl, że istnieje niebiańska, krystaliczna sfera, na którą nie ma wpływu świat przemian i pozorów, w której matematyczne prawdy oraz moralne i estetyczne wartości tworzą doskonałą harmonię podtrzymywaną przez niezniszczalne logiczne ogniwa, została teraz zarzucona, a przynajmniej zlekceważona. Tkwi to w samej istocie romantyzmu, którego skrajnym wyrazem jest uznanie jednostkowej osobowości za twórcę jej własnego świata. Znajdujemy się w świecie buntowników występujących przeciw konwencji, świecie wolnych artystów, satanicznych banitów, Byronowskich wyrzutków, „bladego i rozgorączkowanego pokolenia” wysławianego przez niemieckich i francuskich pisarzy romantycznych początku XIX wieku, porywczych prometejskich bohaterów, którzy odrzucają prawa swojego społeczeństwa, zdecydowani na przekór wszystkiemu dążyć do samorealizacji i swobodnej autoekspresji.

Był to może wyjątkowo jaskrawy, a niekiedy wręcz historyczny typ romantycznego zaabsorbowania samym sobą, ale jego istota

i korzenie, z jakich wyrasta, nie znikły wraz z cofnięciem się pierwszej fali romantyzmu, lecz stały się przyczyną ciągłego niepokoju czy wręcz lęku obecnego w europejskiej świadomości takiej, jaką pozostała ona po dziś dzień. Jasne jest, że teza o harmonijnym (choćby tylko w teorii) rozwiązaniu problemów ludzkości, a zatem także samo pojęcie utopii nie da się pogodzić z przedstawianiem ludzkiego świata jako ścierania się ze sobą wciąż nowych i nieustannie kolidujących ze sobą aktów woli czy to indywidualnej, czy zbiorowej. Podejmowano próby powstrzymania tej niebezpiecznej fali. Hegel, a po nim Marks starali się powrócić do racjonalnego schematu dziejów. Obaj mówili o pochodzie historii – stałym wznoszeniu się rodzaju ludzkiego od barbarzyństwa do racjonalnej organizacji. Przyznawali, że historia jest ciągiem walk i konfliktów, te jednak ostatecznie zostaną rozwiązane. Są one spowodowane szczególną dialektyką samorozwoju ducha-świata bądź postępu technologicznego, który prowadzi do podziału pracy i walki klas. Owe „sprzeczności” to czynniki nieodzowne do posuwania się naprzód aż do osiągnięcia harmonijnej całości, ostatecznego roztopienia różnic w jedność, pojmowanej czy to jako niekończący się postęp ku celowi transcendentnemu (jak u Hegla), czy to jako możliwe do ustanowienia racjonalne społeczeństwo (jak u Marksa). Dla tych myślicieli historia jest dramatem, w którym zmagają się zaciekli rywale. Dramat ten obfituje w straszliwe cierpienia, konflikty, bitwy, zniszczenia, potworne krzywdy, ale ma, musi mieć, szczęśliwe zakończenie. Dla utopijnych myślicieli należących do tej tradycji szczęśliwym zakończeniem jest wiecznie radosne, promiennie statyczne i wolne od konfliktów społeczeństwo, które pojawi się po zaniku państwa i zniknięciu wszelkiej ustanowionej władzy. W tej pokojowej anarchii ludzie staną się rozumni, chętni do współpracy, cnotliwi, szczęśliwi i wolni. Mamy tu do czynienia z próbą wzięcia tego, co najlepsze z obu światów: uwzględnia się nieuchronny konflikt, wierzy się jednak, że jest on wprawdzie nieunikniony, lecz tylko przejściowo, jest etapem na drodze do całkowitego samospełnienia się rodzaju ludzkiego.

Mimo to – za sprawą wyzwania rzuconego przez irracjonalistów – pozostają wątpliwości. Na tym właśnie polega kłopotliwe dziedzictwo romantyzmu. Stało się ono częścią współczesnej świadomości pomimo licznych wysiłków, by je wyeliminować, obejść dookoła lub zbyć jako objaw pesymizmu burżuazji zdającej sobie sprawę z nieuchronnie zbliżającej się klęski, lecz niezdolnej stawić jej czoła. Od tamtego czasu „odwieczna filozofia” – z jej niezmiennymi obiektywnymi prawdami, opartymi na dostrzeganiu

wiecznego porządku pod chaosem pozorów – została zepchnięta do defensywy w obliczu ataków relatywistów, pluralistów, irracjonalistów, pragmatyków, subiektywistów i niektórych empirystów. Wraz z jej upadkiem koncepcja doskonałego społeczeństwa, wywodząca się z tej wielkiej jednolitej wizji przestała być przekonująca. Odtąd ci, którzy wierzą w możliwość społecznej doskonałości, oskarżani są przez swoich przeciwników o próbę narzucania sztucznego porządku opierającej się temu ludzkości, o usiłowanie wpasowywania istot ludzkich jak cegieł w obmyśloną z góry konstrukcję, wpychania ich do Prokrustowego łoża i dokonywania wiwisekcji na żywych ludziach, w imię jakichś fanatycznie wyznawanych ideałów. Stąd protesty – i antyutopie – Aldousa Huxleya, Orwella czy Zamiatina (w Rosji w początkach lat dwudziestych), którzy kreślą przerażający obraz bezkonfliktowego społeczeństwa, gdzie różnice między jednostkami są – tak dalece jak tylko to możliwe – eliminowane, a przynajmniej zredukowane, a wielobarwny wzór różnorodnych ludzkich temperamentów, skłonności, ideałów – krótko mówiąc, strumień życia – zostaje brutalnie zuniformizowany i wciśnięty w społeczny oraz polityczny kaftan bezpieczeństwa. W imię jakiejś monistycznej teorii, marzenia o doskonałym, statycznym porządku krzywdzi się i okalecza – a w końcu także zabija – ludzi. Oto jądro protestu przeciwko ujednociającemu despotyzmowi, który w przeczuciu Tocqueville’a i J.S. Milla grozi ludzkości.

W czasach współczesnych ścierają się ze sobą dwa niemożliwe do pogodzenia poglądy. Pierwszy jest wyrażany przez tych, którzy wierzą, że istnieją wieczne wartości obowiązujące wszystkich ludzi i że jak dotąd nie zostały one rozpoznane i wprowadzone w życie dlatego, iż ludziom brak moralnych, intelektualnych bądź materialnych zdolności potrzebnych do osiągnięcia tego celu. Może na poznanie tych wartości nie pozwalają nam prawa samej historii: jedna z interpretacji tych praw powiada, iż to walka klas tak wypaczyła nasze wzajemne stosunki, że zamknęła ludziom oczy na prawdę, a tym samym uniemożliwiła racjonalną organizację ludzkiego życia. Ale dokonał się już wystarczający postęp, by niektórzy zdołali dostrzec prawdę. W końcu uniwersalne rozwiązanie stanie się jasne dla wszystkich, a wtedy skończy się prehistoria, a zacznie prawdziwa historia ludzkości. Tak twierdzą marksiści, a także inni socjalistyczni i optymistyczni prorocy. Nie uznają tego ci, którzy głoszą, że ludzkie charaktery, zdolności, poglądy i pragnienia wykazują trwałe różnice i że uniformizacja zabija. Ludzie mogą żyć pełnią życia jedynie w społeczeństwie o otwartej struk-

turze, w której różnorodność jest nie tylko tolerowana, lecz wręcz mile widziana i popierana. Najwszechstronniejszy rozwój ludzkich możliwości dokonać się może tylko w społeczeństwach, w których istnieje szerokie spektrum opinii – swoboda tego, co J.S. Mill nazywał „eksperymentowaniem w życiu” – gdzie panuje wolność myśli i słowa, a poglądy i opinie ścierają się ze sobą. W takich społeczeństwach dopuszcza się spory, a nawet konflikty, choć obowiązują zasady, które pozwalają je kontrolować i zapobiegać destrukcji i przemocy. Podporządkowanie się jednej ideologii, choćby najrozumniejszej i przemawiającej do wyobraźni, odbiera ludziom wolność i pozbawia ich życiowej energii. To właśnie być może miał na myśli Goethe, kiedy po przeczytaniu *Systemu przyrody* Holbacha (jednego z najsłynniejszych dzieł XVIII-wiecznego francuskiego materializmu, sugerującego swego rodzaju racjonalistyczną utopię) oświadczył, że nie rozumie, jak ktokolwiek mógłby akceptować tak szare, mroczne i martwe przedsięwzięcie – pozbawione barwy, życia, sztuki, człowieczeństwa. Dla zwolenników owego zabarwionego romantyzmem indywidualizmu liczy się nie wspólny fundament, lecz różnice; nie jedność, ale wielorakość. W ich oczach pragnienie jedności – uzdrowienia rodzaju ludzkiego przez przywrócenie utraconej niewinności i harmonii, powrotu od rozbitej na kawałki egzystencji do wszechogarniającej całości – jest infantylnym i niebezpiecznym urojeniem; zniesienie różnorodności czy nawet konfliktów w imię uniformizacji to, ich zdaniem, obrócenie wniwecz samego życia.

Te doktryny nie dają się ze sobą pogodzić. Zwalczają się od wieków, a w swych współczesnych postaciach zdominowały dziś ludzkość, wciąż równie antagonistyczne: organizacja przemysłowa przeciwko prawom człowieka, biurokratyczne przepisy przeciwko „robieniu swojego”, dobre rządy przeciwko autonomii, bezpieczeństwo przeciwko wolności. Niekiedy pewne postulaty przekształcają się w swoje przeciwieństwa: żądania demokracji bezpośrednio zmieniają się w prześladowanie mniejszości, środki mające zapewnić społeczną równość niszczą suwerenność jednostki i tłumią indywidualny geniusz. Równolegle ze ścieraniem się wartości trwa odwieczne marzenie: jest – musi być – ostateczne panaceum na wszystkie ludzkie bolączki. Znalezienie go jest możliwe i kiedyś to nastąpi – czy to na drodze rewolucji, czy to środkami pokojowymi. A wtedy wszyscy ludzie, lub przynajmniej ich przeważająca większość, będą szczęśliwi i cnotliwi, mądrzy, dobrzy i wolni. Jeśli zaś taki stan można osiągnąć, to raz osiągnięty będzie trwał już zawsze, bo jakież człowiek przy zdrowych zmysłach mógłby pra-

gnąć powrotu do nieszczęścia ludzi błędzących po pustyni? A skoro jest to możliwe, żadna cena nie jest zbyt wysoka, by za to zapłacić. Żadne prześladowania, żadne okrucieństwo, żaden ucisk nie są zbyt wielkie, jeśli tylko za tę cenę da się osiągnąć ostateczne zbawienie wszystkich ludzi. Takie przekonanie daje przyzwolenie na zadawanie cierpienia innym pod warunkiem, że czyni się to z czystych, bezinteresownych pobudek. Jeśli jednak uważa się tę doktrynę za iluzję – choćby dlatego, że pewne ostateczne wartości mogą być ze sobą sprzeczne, a samo pojęcie idealnego świata, w którym dają się pogodzić, jest pojęciowym (a nie tylko praktycznym) niepodobieństwem – wówczas najlepiej chyba starać się utrzymać pewną, z konieczności chwiejną równowagę między różnymi dążeniami różnych grup ludzi, by przynajmniej powstrzymać ich od prób pozabijania się nawzajem i – na ile to możliwe – od wyrażania sobie nawzajem krzywdy, a skłaniać do współczucia i wzajemnego zrozumienia – choć nigdy nie będzie to współczucie i zrozumienie całkowite. Nie jest to jednak *prima facie*⁸ program zbyt ekscytujący. Liberalne przykazanie zalecające mechanizm mający zapobiec zadawaniu przez ludzi sobie nawzajem zbyt wielkich cierpień i dające każdej ludzkiej grupie dość miejsca na realizowanie jej idiosynkratycznych, niepowtarzalnych, partykularnych celów tak, by nie kolidowało to z celami innych, to nie porywający okrzyk bojowy, zdolny skłonić ludzi do poświęceń, męczeństwa czy heroicznym wyczynów. Przyjęcie tego programu mogłoby wszakże zapobiec niszczeniu się nawzajem i w rezultacie ocalić świat. Immanuel Kant, człowiek nader daleki od irracjonalizmu, zauważył kiedyś, że „z pokrzywionego drzewa człowieczeństwa nie da się wyciosać nic prostego”. Z tego też powodu nie jest możliwe – nie tylko w praktyce, ale i w teorii – żadne doskonałe rozwiązanie ludzkich problemów, a każda zdecydowana próba znalezienia takiego rozwiązania doprowadzi prawdopodobnie do cierpienia, rozczarowania i porażki.

⁸ łac. – na pierwszy rzut oka (przyp. red.).

GIAMBATTISTA VICO I HISTORIA KULTURY

Od dawien dawna ludzie zajmowali się badaniem własnej przeszłości. Kierowali się przy tym wieloma motywami. Niektóre z nich omówił w swym słynnym eseju Nietzsche: są to duma, potrzeba gloryfikacji osiągnięć plemienia, narodu, Kościoła, rasy, klasy lub partii. Mogło też ludźmi powodować pragnienie wzmocnienia więzów solidarności w danym społeczeństwie – „Wszyscy jesteśmy synami Kadmosa” – albo wiara w święte tradycje plemienia: tylko nasi przodkowie dostąpili objawienia prawdziwych celów życia, dobra i zła, tego, co słuszne i co niesłuszne, tego, jak powinno się żyć i jakich zasad przestrzegać. Związane z tym było także poczucie zbiorowej wartości: potrzeba poznania i nauczania innych rozumienia, jakiego rodzaju społeczeństwem jesteśmy i byliśmy, jaka jest struktura związków, przez które wyraża się nasz kolektywny geniusz i dzięki którym może działać.

Jest także podejście etyczne: historia nie skąpi nam autentycznych przykładów – i uosobień – cnoty i nikczemności, dostarcza żywych ilustracji, co należy robić, a czego unikać, ukazuje galerię portretów bohaterów i łotrów, mędrców i głupców, tych, którym się powiodło i tych, którzy ponieśli klęskę. Tutaj historię postrzega się przede wszystkim jako szkołę moralności (tak na przykład twierdził Leibniz) lub eksperymentalnej polityki (jak sądził Joseph de Maistre i zapewne Machiavelli).

Są i tacy, którzy w historii szukają pewnego wzoru, pewnej prawidłowości, stopniowej realizacji kosmicznego planu, dzieła Boskiego Stwórcy. Stworzył on nas i wszystko, co istnieje, w jakimś uniwersalnym, ukrytym przed nami celu. Ukrytym być może dlatego, że jesteśmy na poznanie go za słabi, zbyt grzeszni lub głupi, niemniej realnym i niezmiennym; o zarysach dostrzegalnych (choć