

Andrzej Szahaj

O FUNDAMENTALIZMIE I NIE TYLKO

Artykuł niniejszy składa się z dwóch zasadniczych części. W pierwszej próbuję zidentyfikować główne elementy myślenia, które według mnie można określić mianem fundamentalistycznego. W drugiej zaś staram się wskazać na kilka przykładów rozumowań, które do fundamentalizmu prowadzić mogą lub też z niego zdają się wynikać. Tekst jest jedynie wstępnym rozpoznanem pewnej problematyki; napisany został z perspektywy filozoficznej, co oznacza, iż wiele sformułowanych w nim intuicji wymagałoby szerszej debaty z udziałem przedstawicieli innych dyscyplin, w tym przede wszystkim socjologii i psychologii społecznej.

1. Co to jest fundamentalizm?

Fundamentalizm jest zespołem przekonań wartościujących, tworzących pewną trudną do zakwestionowania konstrukcję, wyjątkowo odporną na jakąkolwiek krytyczną argumentację. Chciałoby się rzec, że fundamentalizm kreuje pewien świat, który swe ostateczne ugruntowanie znajduje w samym sobie. Punkt centralny owego wspomnianego świata fundamentalizmu stanowi Prawda. Nieistotny jest sposób dojścia do przekonania, iż się ją posiada. Jej istnienie może być zatem postrzegane jako dziedzictwo przeszłości (tradycji), owoc silnej wiary, rezultat dociekań naukowych czy filozoficznych, czy wreszcie efekt olśnienia. Ważny jest jej status. Oto bowiem jest ona w uniwersum fundamentalizmu jedna, stała, niezmienna, ostateczna i wieczna. Jej znajomość dostarcza poczucia pozbycia się wszelkich wątpliwości. Daje Pewność. Siłę do walki z wrogim otoczeniem. Nic dziwnego zatem, że traktowana jest w tym świecie jako Dobro. Jedno i ostateczne. Siła przyciągania owej Prawdy – Dobra jest tak wielka, że likwiduje wszelkie wątpliwości. Jest ona jak strumień światła w mroku, tym czarniejszym, im bardziej jaskrawym jest ono samo. Promień ten

oświetla ład, w którym wszystko ma swoje miejsce, nic nie przeszkadza niczemu, nie ma sprzeczności, konfliktów wartości, czy chaosu. W ten sposób powstaje *fundamentalistyczny mit*, który, jak każdy mit, nie dopuszcza żadnej wątpliwości, każdą bowiem traktuje jako *całkowitą* zdradę ideałów. Stąd też fundamentalista nie ma sprzymierzeńców, ma tylko wrogów; sprzymierzeniec to ktoś, kto podziela część czyichś przekonania, nie utożsamia się jednak z nimi całkowicie. Jednak właśnie owo niecałkowite utożsamianie się jest dla fundamentalisty znakiem zdrady, wychodzi on bowiem z założenia doskonałej jedności i konsekwencji obrazu świata jakiemu hołduje. W obrazie tym nie ma miejsca na tylko częściowe czy tylko warunkowe poparcie, na wahanie czy ambiwalencję. Świat na zewnątrz uniwersum fundamentalisty pozostaje dlań *zbyt ludzki* – zamazany, niejasny, wewnętrznie niespójny. Świat ów budzić może jedynie jego niechęć. Panuje w nim (z jego punktu widzenia) chaos i niepewność, sceptycyzm i pożałowania godna ambiwalencja. Jego mieszkańcy cierpią na chorobę braku pewności. Nie znają Prawdy, kontentując się jedynie prawdami, a to powoduje, że żadna nie jest w stanie pochłonąć ich bez reszty. Wahają się zatem. Wahanie takie w uniwersum fundamentalizmu uchodzi za grzech, albowiem doskonała konsekwencja, którą wyznają – przynajmniej w teorii – fundamentaliści nie dopuszcza momentów, w których pewność wyboru jest podważana przez konflikt wartości, na takowy bowiem w horyzoncie fundamentalizmu nie ma miejsca. Ponieważ jednak życie konflikt ów ze sobą niesie, fundamentaliści – w imię zachowania spójności swego stanowiska – stosują strategię moralnej ślepoty. Jednym z rezultatów takiej *moralnej ślepoty* jest okrucieństwo i nienawiść. Rzeczywiście istniejący ludzie nie zasługują bowiem na miłość. Są zbyt słabi i zbyt chwiejni.

Co mają do powiedzenia mieszkańcy niefundamentalistycznego świata w obliczu pewności fundamentalizmu, jawnie gardzącego, a wreszcie i nienawidzącego ich słabości wynikającej ze ślepoty na Dobro? Wskazują oto na brak możliwości ostatecznego i *absolutnego* ugruntowania jakiegokolwiek prawdy, na nieuchronny *konflikt wartości* zachodzący w ludzkim życiu, na częstą niemożność rozróżnienia pomiędzy absolutnym dobrem i absolutnym złem, a w końcu na niebezpieczeństwo absolutyzowania jakichkolwiek (choćby i najszlachetniejszych!) wartości, wiedząc, iż takie postępowanie musi doprowadzić do cierpienia konkretnych ludzi. Powołując się na słowa Kanta, że z „pokręconego drzewa człowieczeństwa nic prostego wyciosać się nie da”, mieszkańcy niefundamentalistycznego świata skłonni są raczej tolerować zło w imię miłości, niż zwalczać je za wszelką cenę w imię wierności dla wyabsolutyzowanych wartości. Ich świat jest mglisty, kontury rzeczy zamazane, ludzkie kroki i wybory chybotliwe i często błędne, cele zmienne, a przekonania nieostateczne. Wierząc w dobroć człowieka i jego prawo do wolnego wyboru wartości, do błędu i wahania, chcą przede wszystkim tolerancji w takim zakresie, w jakim jest to tylko możliwe. Ufając raczej ludziom niż ideom, mieszkańcy niefundamentalistycznego świata z radością przyjmują wielość i różność, nie chcąc dać się uwieść

wykluczającej dyskusję i rozmowę Pewności. Wolą raczej rozmawiać niż się pouczać, szanować swą odrębność niż doszukiwać się pożądanego i jedyne go wzorca istnienia. Cenią sobie cierpienia niepewności i wahania, bojąc się *psychy* wynikającej z poczucia, że posiada się Prawdę. Zdają sobie sprawę, że: „Pojęcie prawdy pojawia się nie z troski o własną rację, tylko z chęci odmówienia racji innemu. W odniesieniu do rozmowy oznacza to, że argument prawdy pojawia się wtedy, kiedy partner rozmowy przeistacza się w przeciwnika – osobę, którą chce się pognać, zdezwawować, upokorzyć. (...) Pojęcie prawdy wyłania się nie z pragmatyki porozumienia, ale z pragmatyki walki; jeśli idzie tu o zgodę, to tylko pośrednio – przede wszystkim idzie o pokonanie i upokorzenie, a jedyna zgoda w dyskursie prawdy do pomyślenia to uznanie przez pokonanego wyższości zwycięzcy. Prawda jest niepodzielna, a przeto dzieli – na mądrych i głupich, znających się na rzeczy i ignorantów”¹.

Fundamentalisci nie bardzo chcą jednak wierzyć, że można żywić wątpliwości tam, gdzie wedle nich wszystko jest jasne. Stąd też mają silne wewnętrzne *poczucie misji*. Chcą pomóc wydobyć się z stanu niepewności, wahania i ambiwalencji tym, którzy nań „cierpią”. Jednakże słowa, ich zdaniem, nie zawsze tu wystarczą. Mrok jest zbyt gęsty, bagno wahania zbyt głębokie. Na (nie)szczęście jest państwo i jego aparat. Można go użyć do naprostowania ścieżek sceptyków i błędzących. Nie potrzeba do tego wiele. Wystarczy prawo. Zmusi ono każdego, aby uznał konieczność bezwzględnego obowiązywania pewnych wartości i przekonań. W imię Dobra, oczywiście.

Mieszkańcy niefundamentalistycznego świata powiadają, że w ten sposób upokarza się ludzi i zniewala. Z wdzięcznością przyjmują słowa Ernesta Gellnera: „Pojęcie praw człowieka, tak jak rozumie się je współcześnie na Zachodzie, zakłada z góry pewien rodzaj teologicznej *zastony ignorancji*, przyjmuje ono jako warunek istnienia tych praw to, że ostateczna prawda nie jest dana nikomu. Nasza umowa społeczna opiera się na założeniu, że w sferze publicznej podzielimy sceptycyzm, a nie pewność jakiegoś przekonania. Stowarzyszymy się nie tylko bez użycia przemocy, ale i bez dogmatu. Założeniem podstawowym jest, że nikt nie może sobie rościć praw do posiadania prawdy, a zatem nie może narzucać swej wersji tej ostatniej innym”².

¹ Z. Bauman, R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska *Humanista w ponowoczesnym świecie*, Zysk, Poznań 1998, s. 70. Takie podejście do prawdy charakteryzuje pewną odmianę fundamentalizmu, a mianowicie integrizm. Jak powiada ks. Michał Rychert, „Postawę integrystyczną cechuje szczególnie stosunek do prawdy, jakieś jej urzeczowienie i przekonanie, że się ją posiada. *Zawłaszczenie prawdy* (podkr. A.S.) pozwala stworzyć prosty i bardzo wygodny obraz rzeczywistości. Jeśli do tego doda się militarny język (mówi się o trwającej walce, atakach zła, potrzebie obrony), to w efekcie otrzymamy obraz świata podzielonego na dwa obozy. Na tych co posiadają prawdę, i tych co jej nie mają. Na tych co „są z nami”, prawdziwych katolików i patriotów, i na obcych, złych, nieprawdziwych”, ks. M. Rychert *Integrizm*, „Gazeta Wyborcza”, 10–11 lipca 1997, s. 19.

² Niestety nie udało mi się zidentyfikować źródła tego cytatu. Ze względu jednak na trafność wyrażonej w nim myśli zdecydowałem się zachować go w tekście.

Jednakże ich nadzieje na honorowanie przez fundamentalistów cichej umowy nowoczesnego Zachodu są płonne. Fanatyzm, stary towarzysz fundamentalizmu, nie uznaje żadnych granic ideologicznej ingerencji i politycznej dominacji. Na nic lekcje historii, na nic dziesiątki pouczających eksperymentów społecznych, których złe skutki były aż nadto widoczne. Jeżeli życie nie pasuje do ideologicznego schematu, tym gorzej dla życia. W ten właśnie sposób rodzi się *paternalizm*, przekonanie, że wie się lepiej od innych na czym winno polegać dobre życie, a co za tym idzie – ma się prawo do pouczania o tym tych, którzy tego nie wiedzą. Wszyscy bowiem powinni (czy nawet – *muszą*) wiedzę tę podzielać. *Manichejska wizja świata* charakterystyczna dla każdego fundamentalizmu nie pozwala na stosowanie żadnych półcieni, ukazywanie ambiwalencji wyborów etycznych i światopoglądowych, konfliktu wartości i wynikającej z tego niemożności zaspokojenia ich wszystkich naraz. „Kto nie z nami ten przeciw nam!” oto typowe zawołanie fundamentalistów, wyrażające przekonanie, że świat jest areną nieustającej walki dobra ze złem, zaś w posiadaniu całego dobra jesteśmy *tylko my*³. Nie ma takiego zakątka, takiej sfery ludzkiego życia, czy to prywatnej czy publicznej, gdzie nie toczyłby się bój o wszystko, gdzie nie ważyłyby się losy całej wojny. Dla fundamentalisty *walka* jest naturalnym stanem życia. W walce tej nie spocznie on, dopóki jego wartości nie staną się dominujące⁴.

Z owej swoistej etyki walki z otoczeniem z góry identyfikowanym jako wrogie (bez wroga fundamentalizm nie mógłby się obejść) wynika typowe dla fundamentalizmu pojmowanie swej postawy jako wymagającej obrony w *każdej* sytuacji, zamykania się w getcie lub postępowanie wedle syndromu „obleżonej twierdzy”. To ostatnie z kolei owocuje *podejrzliwością*, która skierowana jest także (a może nawet przede wszystkim) pod adresem własnych szeregów, gdzie ze szczególną zaciekłością tropi się zdrajców i heretyków.

Jak już wspomniałem, zwolennik fundamentalizmu przyjmuje często rolę paternalistycznego nauczyciela – Wielkiego Prawodawcy, tym bezwzględniejszego, im bardziej w grę wchodzi dążenie do doskonałości. „Ponieważ to ja znam jedyną drogę wiodącą do rozwiązania wszystkich problemów człowieka,

³ „Fundamentalista jest daltonistą z wyboru. Uznając tylko biel i czerń, zapewnia sobie proste widzenie świata. Jest zawsze w posiadaniu prawdy. Nie potrzebuje jej szukać, zgłębiać, rozróżniać stopni jej pewności. Na żadnym z tych stopni nie doznaje więc rozterki czy wahania, nie nachodzą go wątpliwości”, ks. Jan Kracik *Chrześcijaństwo wobec pokusy fundamentalizmu*, „Znak” 1998, nr 3, s. 14.

⁴ „Najważniejsza jest dyscyplina i jednomyślność, gdyż od nich zależy wynik boju. Bo też w pobożnych pismach o fundametalistycznej orientacji pobrzmiwają często tony militarne. Mowa tam ciągle o zmaganiu się czy walce z, obronie przed, oporze wobec, o służbie opisywanej w poligonowym stylu, tudzież o strategii i podstępach wroga, czernionego wszędzie sadzą piekielną. *Bez wroga zaś fundamentalisci żyć nie potrafią* (podkr. A.S.), jako że wtedy musieliby przestać zwalczać, a zacząć budować, co i mniej efektywne, i bardziej męczące, a do tego wymagające kooperacji z myślącymi nieco odmiennie”. Ibidem, s. 9.

to wiem którądy poprowadzić karawanę ludzkości, a jako że wy nie wiecie tego, co ja, zatem, jeśli chce się cel osiągnąć, nie wolno pozostawić wam wolności wyboru, nawet w najwęższym zakresie". W ten sposób – jak powiada autor powyższej charakterystyki – Izaak Berlin: „Żywego człowieka poświęca się na ołtarzu abstrakcji: narodu, Kościoła, partii, klasy, postępu, sił historii”⁵. Rzeczywisty człowiek – niedoskonały, chwiejny, niekonsekwentny i błędzący – nie interesuje fundamentalisty. Jego obchodzi Człowiek w Ogóle. To w imię tegoż wyimaginowanego człowieka (często – Nowego Człowieka) cierpieć mają ludzie. Lecz jeśli tego wymaga czystość jakiejś Idei, dobro konkretnego człowieka się nie liczy. Tym bardziej, że nie wiadomo, jakimi obiektywnymi kryteriami je mierzyć.

A wszak to właśnie Obiektywności i Jedności pożąda fundamentalista, gdy tymczasem w niefundamentalistycznym świecie tak wiele jest różnych systemów wartości, którym ludzie skłonni są hołdować. Wielość owa irytuje fundamentalistę, jest ona bowiem widomym znakiem braku akceptacji Prawdy. Tam bowiem, gdzie w grę wchodzi Prawda, nie ma miejsca na odmiennosc punktów widzenia, rozterki duszy czy hamletyczne wątpliwości cechujące np. intelektualistów. Dlatego też fundamentalizm jest często antyintelektualny (choć sam stworzony przez intelektualistów) i populistyczny. Odwołuje się do zdrowego rozsądku, intuicji „szarego człowieka”, oczywistości świata i jednoznaczności sądu „moralnej większości”. Kocha łatwe dychotomie i proste zrównania, jak np. relatywizm – nihilizm, wahanie – słabość charakteru, ambiwalencja – moralna ślepotą. Czując siłę wynikającą ze swej pewności, jak pilny ogrodnik (by posłużyć się znaną metaforą Zygmunta Baumana), który dba przede wszystkim o to, aby ścieżki nie pozarastały chwastami, tak samo i on zadbać musi, aby w kulturze (ogrodzie) nie szerzył się relatywizm (chwast), aby wszelka ambiwalencja (zgnilizna) została zeń usunięta, jeśli trzeba – siłą. Tak jak ogrodnik nie może pozostawić w swym ogrodzie enklaw chwastów bojąc się, że ich nasiona niesione wiatrem skażą czystość całego ogrodu, tak i fundamentalista nie może zgodzić się na etyczną i światopoglądową prywatność, na jakąkolwiek neutralność. Nie ma miejsca na neutralność, gdy wszystko jest jasne. Oznaczałaby ona wtedy przystanie na zło. A fundamentalista, jako rycerz Prawdy – Dobra przystać nań nie może. Pozostaje więc walka.

Fundamentalista nie honoruje podziału na to, co polityczne i na to, co pozapolityczne, w ten sposób otwierając sobie drogę do zawłaszczania państwa i prawa dla swojej opcji światopoglądowej. Nie pojmuje on państwa jako *dobra wspólnego* tych, którzy się różnią w swych wizjach światopoglądowych, filozofi-

⁵ I. Berlin *O dążeniu do ideału*, przeł. M. Tański, w: tegoż *Dwie koncepcje wolności*, wyb. i red. J. Jedlicki, Res Publica, Warszawa 1991, s. 38–39. W sprawie paternalizmu zob. też: R. Sartorius (red.) *Paternalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1983; J. Kleinig *Paternalism*, Manchester University Press, Manchester 1983.

cznych czy moralnych. Dla niego każdy pluralizm jest wyrazem niedoskonałości, ideałem zaś jedność. Państwo zaś i prawo ową jedność ma wyrażać⁶. Stąd też typowe dla fundamentalizmu pożądanie „państwa prawdziwościowego”, gdzie możliwość niezgody i sporu zostałyby wyeliminowana z praktyki publicznej debaty. W ten sposób jednak wyeliminowana została sama zasada demokratyczna.

Na fundamentalizm nie ma monopolu żadna z tradycyjnie wydzielanych części politycznego i ideowego spektrum. *Każda* idea może być wyznawana na sposób fundamentalistyczny lub niefundamentalistyczny. *Fundamentalizm zatem nie tyle zależy od treści danej doktryny, co raczej od sposobu, w jaki jest ona wyznawana.* Możemy mieć zatem fundamentalizm na lewicy i fundamentalizm na prawicy. Fundamentalizm religijny i antyreligijny. Fundamentalizm scjentystyczny i antyscjentystyczny. Banalem jest stwierdzenie, że fundamentalizmy będą wykazywać cechy podobne, choć ideowo wszystko powinno je różnić. Cechy te dostrzegalne są głównie na poziomie języka, jakiego się używa. Język zdradza fundamentalistę. Na szczęście często swym działaniem fundamentalista zdradza swój język. Staje się na powrót cierpiącym człowiekiem, niedoskonałym i błędzącym.

Fundamentalizm a problem prawdy i demokracji

Dyskurs fundamentalistyczny spleciony jest ściśle z dyskursem dotyczącym prawdy, wolności, autonomii i demokracji. O kwestiach prawdy wspominałem już wcześniej. Nie ma fundamentalizmu bez przekonania, że jest się w posiadaniu takowej. Nie oznacza to jednak wcale, że przekonanie owo musi z konieczności owocować postawą fundamentalistyczną. Jest tak tylko wtedy, gdy pragnie się ową prawdę (a właściwie Prawdę) uczynić podstawą ładu społecznego, w taki sposób, żeby nawet ci, którzy jej nie podzielają, byli *zmuszeni* do stosowania się doń. Nie jest zatem fundamentalistą człowiek jakiegokolwiek żarliwej wiary dopóki nie chce jej narzucać innym przy pomocy bogatych środków z arsenału społecznego, prawnego, politycznego czy kulturowego przymusu. Można zatem zaryzykować twierdzenie, iż sprawa fundamentalizmu ściśle wiąże się z kwestią rozdziału tego, co prywatne od tego, co publiczne. Fundamentalista rozdziału tego nie honoruje. Nie oznacza to jednak wcale, że każda próba rozciągnięcia jakiejś doktryny światopoglądowej na sferę publiczną musi być utożsamiana z przejawem fundamentalizmu. Każdemu wolno bowiem organizować się w stowarzyszenia i organizacje, które w *ramach społeczeństwa obywatelskiego* kultywowałyby pewne wybrane wartości. Sęk jedynie w tym, że fundamentalista nie chce zadowolić się możliwością działania

⁶ W tym sensie za wzór podejścia fundamentalistycznego może służyć książka ks. Felixa Sarda Salvany *Liberalizm jest grzechem*, przeł. Z. Bereszyński, Wydawnictwo WERS, Poznań 1995.

w tej sferze. Żąda czegoś więcej: podporządkowania całego życia społecznego wyznawanym przez siebie wartościom. Żądanie to *implicite*, a czasami *explicite* zakłada *negację pluralizmu* możliwości istnienia wielości prawd, przekonań, wyznań itd., które pozostają ze sobą często w sprzeczności bądź których hierarchia pozostaje ze sobą w sprzeczności. U jego podłoża leży najczęściej przekonanie o prymacie Prawdy nad innymi wartościami, w tym przede wszystkim wolnością. Przekonanie to z kolei przybiera czasami formę postawy antydemokratycznej: po co nam demokracja, jeśli wiemy czym jest Prawda i pozostaje jedynie wprowadzenie jej w życie? Czyż demokracja nie jest *de facto* prawem do błędnego urządzenia życia jakiejś wspólnoty? Czy większość może decydować o sprawach dobra i zła, prawdy i fałszu? Tym, których trapią takie pytania postawa fundamentalistyczna jawi się jako sama-przez-się-zrozumiała. Dla nich nie demokracja, ale autorytet związany z posiadaniem Prawdy winny decydować o charakterze całego życia jakiejś wspólnoty. W tym kontekście właśnie pojawiają się wspomniane idee państwa prawdziwościowego⁷. Wydaje się, że typowe dla dyskursu fundamentalistycznego zacieranie różnicy pomiędzy sferą moralności a sferą polityki, „chorobliwe splątanie się dyskursu moralnego z dyskursem politycznym” – jak sytuację tę nazwał Andrzej M. Kaniowski⁸, próby wprowadzenia na miejsce publicznej etyki reguł i procedur etyki Prawdy, czyli zastępowania „etyki, w której formalna reguła ma pierwszeństwo w stosunku do treści, gdyż to nie normatywna treść uzasadnia regułę (prawidło), lecz reguła (prawidło) pozwala dopiero uzasadnić normatywną treść”⁹ etyką substancjalną pojmowaną w duchu jakiejś określonej opcji światopoglądowej, mogą zagrozić demokracji.

Zauważmy teraz, że kwestia poruszona przez Kaniowskiego w powyższym cytowanym tekście ma absolutnie kapitalne znaczenie dla zrozumienia relacji pomiędzy etyką a polityką, prawdą a wolnością. Idzie o to, czy zgodzimy się na

⁷ Zob. cytaty z artykułów prasowych lansujących ideę państwa prawdziwościowego oraz znakomitą polemikę z nią samą w: J. Tischner *W krainie schorowanej wyobraźni*, Znak, Kraków 1997, zwł. s. 175–205; tenże *Nieszczęsny dar wolności*, Znak, Kraków 1996, rozdz. *Powiewy religii politycznej*. Zob. też skrajne krytyki liberalizmu omówione w: J. Gowin *Kościół po komunizmie*, Znak, Kraków 1995, s. 190–191, a także rozsądną ich krytykę ibidem. W sprawie wyższości prawdy nad wolnością oraz konieczności bezwzględnego prymatu tej pierwszej w życiu społecznym i politycznym zob. też: C. Michalski *Powrót człowieka bez właściwości*, Warszawa 1997, gdzie na s. 309 czytamy: „(...) prawda przeżywana, realizowana przez daną wspólnotę ludzką jest *jedynym* (podkr. A.S.) realnym fundamentem trwałego ładu społecznego”. Gruntowną i świetnie uzasadnioną krytykę takiego podejścia oraz bardzo przekonującą obronę *etosu* demokracji liberalnej przeprowadza Ernst-Wolfgang Bockenforde w książce *Wolność – państwo – Kościół*, Kraków 1994, zob. część I. Co ciekawe, czyni to z wnętrza tej samej tradycji, do której odwołuje się np. Michalski, tzn. tradycji filozofii chrześcijańskiej, co potwierdza jedynie banalny fakt, iż w tradycji tej nie ma zgody co do oceny liberalizmu i demokracji liberalnej.

⁸ A.M. Kaniowski „O politycznej doniosłości wyobrażeń moralnych i chorobliwym splątaniu dyskursu moralnego z dyskursem politycznym w dzisiejszej Polsce” (maszynopis).

⁹ Ibidem.

to, aby kształtować nasz wspólny *polityczny los* w trakcie swobodnej debaty publicznej ujętej w pewne ramy proceduralne, czy też uznamy, że istnieje jakaś instancja stojąca poza wszelkimi procedurami, która ma prawo rozstrzygać o owym losie. Inna sprawa, że nie chodzi o jakiegokolwiek procedury, lecz jedynie te, które są związane z nowoczesną demokracją liberalną. Jej przeciwnik może jednak od razu postawić pytanie, dlaczego właściwie mamy pozostawać wierni im, a nie jakiejs etyce nieproceduralnej? I tu ponownie pojawia się sprawa pluralizmu. Jeśli uznamy za Rawlsem, że „(...) odmienność rozumnych, całościowych doktryn filozoficznych, religijnych i moralnych odnajdywana w nowoczesnych społeczeństwach demokratycznych nie jest jedynie historyczną przypadłością, która może wkrótce przeminąć, jest ona trwałą cechą kultury demokracji”¹⁰, to nie pozostanie nam nic innego jak zaakceptować demokrację jako najskuteczniejszy sposób pokojowego uzgadniania celów społecznych i politycznych w warunkach pluralizmu; jeśli jednak uznamy ów pluralizm bądź to za element przemijający, bądź też z doktrynalnych względów niepożądany, zgodnie choćby ze słowami Wojciecha Chudego, że: „Pluralizm jest faktem kulturowym, lecz nie celem kultury. Celem dla kultury jest jedność oparta na wartości prawdy”¹¹, to wtedy możemy (choć rzecz jasna wcale nie musimy) tęsknić do jakichś rozwiązań niedemokratycznych, jako lepiej odpowiadających założonej wizji świata. Demokracja jest bowiem potrzebna tam właśnie, gdzie w grę wchodzi wielość, odmienność, niezgoda, spór. Jak powiada Wolfgang Welsch: „Demokracja jest formą organizacyjną nie dla konsensu, lecz dysensu roszczeń i praw. Jej konsensualna podstawa – która oczywiście ma i której potrzebuje (jest ona skodyfikowana w podstawowych prawach) odnosi się właśnie do podstawowego prawa różnicy i wielości i stara się zagwarantować, aby to podstawowe prawo nie było naruszane w imię jakiegokolwiek jedności i aby nie zagradzały mu drogi skutki bezprawia”¹².

Fundamentalizm jest sposobem wyznawania jakiejs doktryny światopoglądowej, który często pociąga za sobą utożsamienie jednostki ze wspólnotą. Nikt nie jest samotnym fundamentalistą. Fundamentalistą jest się w imię wartości wspólnoty, dla wspólnoty i po to, aby we wspólnocie tej odnaleźć siebie. Wspólnota wyznająca wartości na sposób fundamentalistyczny dostarcza ciepła i oparcia. Nie jest to chłodna wspólnota poszanowania reguł gry – bezosobowych procedur. Jest to wspólnota złączona często poczuciem misji, posiadania tajemnej wiedzy, która innym jest niedostępna (element gnostyczny jest wyraźnie widoczny w każdym fundamentalizmie). Jej członkowie nie

¹⁰ J. Rawls *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1984, s. 36 (wyd. polskie: J. Rawls *Liberalizm polityczny*, przeł. Adam Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998 (cyt. w tłumaczeniu autora – *przyp. red.*).

¹¹ W. Chudy *Katolik na arenie współczesnego społeczeństwa*, „Arcana” 1997, nr 3, s. 157.

¹² W. Welsch *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 253.

poszukują indywidualnej autonomii, lecz raczej poczucia przynależności. Wspólnota fundamentalistyczna daje poczucie pewności wynikające z wzajemnego utwierdzania się w swych przekonaniach, wymuszone urojoną, bądź rzeczywistą wrogością otoczenia. Jednostka nie musi sama, boleśnie i po omacku, rozwiązywać swych problemów egzystencjalnych i światopoglądowych. Wspólnota wyposaża ją w gotowy zestaw odpowiedzi na wszelkie pytania. Jednostka może w tej sytuacji uciec od wolności, zrzec się swej autonomii na rzecz poczucia bezpieczeństwa, jakie daje zakorzenienie w ciepłej wspólnocie. Dodajmy jednak od razu, że o ile o zaletach myślenia niefundamentalistycznego na płaszczyźnie politycznej czy społecznej w ostateczności rozstrzyga praktyka polityczna, o tyle nie ma żadnego niestronniczego, nietnocentrycznego sposobu, aby równie skutecznie poddać ocenie wartość autonomii jej dobrowolnego zrzeczenia się. Wartość autonomii nie jest bowiem wcale oczywista sama przez się. Jest to skłonność, umiejętność, cecha wynaleziona, historyczna, która upowszechniła się jako pewien ideał godny pożądania w wyniku szeregu przygodnych mutacji kulturowych¹³. Wybór autonomii jest zatem jednym z możliwych wyborów i nie sposób udowodnić, że jest to wybór z jakichś całkowicie obiektywnych względów lepszy niż wybór zależności. Choć można powziąć przypuszczenie, że gdy mówimy już o *wyborze* sprawa wydaje się w pewnym sensie przesądzona. Nawet wybór zależności będzie w jakimś sensie autonomiczny, albowiem będzie wyborem. Autonomia stanowi fragment pewnej szerszej (europejskiej, nowoczesnej) narracji, która może być porównywana w całości z jakąś inną narracją. Gdy dochodzi do takiego porównania nie istnieje żaden niestronniczy sposób jego rozstrzygnięcia. Wszystko co pozostaje to przytaczanie kolejnych argumentów i opowieści na rzecz każdej z wchodzących w grę narracji. Przy czym strony sporu mogą raczej liczyć na gwałtowną konwersję swych przeciwników, niż na jakieś stopniowe dochodzenie do uzgodnienia perspektyw. Te ostatnie różnią się bowiem zbyt radykalnie w kwestii tego czym jest „dobre życie” i „dobre społeczeństwo”. I znowu wniosek do jakiego zmierzam będzie sugerował, że nie ma niczego niestosownego w wyrzeczeniu się autonomii dopóty, dopóki akt ten nie pociąga za sobą chęci *zmuszenia* innych, aby i oni swej autonomii się wyrzekli i podporządkowali *bezkrytycznie* władzy jakiegoś autorytetu¹⁴. Ponownie zatem sprawą kluczową dla identyfikacji postawy fundamentalistycznej będzie rozróżnienie

¹³ Zob. na ten temat niesłychanie drobiazgowo i wyczerpująco studium J.B. Schneewinda *The Invention of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

¹⁴ Sprawa autonomii jest bardzo skomplikowana i nie sposób zamknąć jej w kilku słowach. Tu powiem zatem tylko, że opowiadam się za autonomią, która może być pojmowana zgodnie z Arystotelesowską metaforą sternika. Autonomia jest wtedy nie tyle całkowitą wolnością od zewnętrznych wpływów i ingerencji (*autarkią* wedle pojęć Arystotelesa), lecz raczej umiejętnością krytycznego namysłu nad nimi. Przy podejściu takim nie ma np. sprzeczności pomiędzy autonomią a akceptacją jakiegoś autorytetu. Ważny jest jedynie sposób, w jaki się to dokonuje. Przekonującą argumentację na rzecz pojęcia autonomii w zgodzie z metaforą sternika rozwija Thomas May w książce *Autonomy, Authority and Moral Responsibility*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1998.

prywatne/publiczne. Mocne przekonania – prywatne, bądź podzielane przez jakąś partycularną wspólnotę, stają się podstawą postawy fundamentalistycznej wtedy, gdy występuje wraz z nimi chęć do czynienia ich fundamentem ładu społecznego wbrew tym, którzy myślą inaczej, czy tym bardziej – z pominięciem demokratycznych procedur stanowienia woli powszechnej. Zauważmy skądinąd, że nawet te ostatnie nie muszą skutecznie chronić przed wprowadzeniem jakiejś fundamentalistycznej opcji w życie, co przykład zwycięstwa faszyzmu w Niemczech dobitnie ukazał. Nie ma lepszego zabezpieczenia przed fundamentalizmem niż kultura polityczna, w ramach której *nie-do-pomyślenia* będzie chęć zmuszenia innych do przyjęcia własnej opcji światopoglądowej, ignorowanie praw jednostki i mniejszości do różnienia się.

Wspominałem już wcześniej o roli Prawdy w podejściu fundamentalistycznym. Pora teraz, aby do kwestii tej wrócić jeszcze raz i rozważyć relację pomiędzy prawdą a wolnością, albowiem jej zrozumienie ma kluczowe znaczenie dla uchwycenia specyfiki myślenia fundamentalistycznego. Rozpatrzmy teraz słowa autora, który wprawdzie do ideologów fundamentalizmu zaliczony być nie może, niemniej jednak wyraża idee, które w obozie fundamentalistycznym chętnie są podchwytywane. Idee te skierowane są przeciwko pewnemu wyobrażeniu liberalizmu, które to wyobrażenie może być traktowane jako główna „figura wroga” w podejściu fundamentalistycznym. Autor ów powiada: „Egzemplifikując trzeba powiedzieć, że prawdziwie ludzka, godna człowieka wolność jest wolnością dla prawdy i dobra, a nie przeciw prawdzie i przeciw dobru, jest dla sprawiedliwości i dla miłości, a nie przeciw sprawiedliwości i przeciw miłości. Wolność nie zastąpi innych wartości – jest jedną z nich, nawet nie pierwszą, gdyż tą jest prawda. Ideologia liberalizmu zapoznaje ów organiczny związek wolności z wartościami pozytywnymi, ideowymi, etycznymi. Tylko obiektywne i trwałe wartości nadają sens wolności człowieka, poza tymi wartościami i wbrew tym wartościom nie ma wolności – jest tylko autodegradacja moralna człowieka jako osoby. (...) Społeczność może przetrwać jedynie na bazie nienaruszalnych, fundamentalnych wartości i norm etycznych, co nieuchronnie wymaga świadomego i dobrowolnego podporządkowania własnych interesów dobru społecznemu, dobru wspólnemu. Wolność jednostki jest prawem, dobrem, ale nie jest dobrem absolutnym, nieograniczonym, wymaga przewidzianych zwykle prawem ograniczeń, bez prawdy i bez etosu nie ma wolności przeżywanej personalnie”¹⁵. Można by się zgodzić, że „prawdziwie ludzka, godna człowieka wolność jest wolnością dla prawdy i dobra, a nie przeciw prawdzie i dobru” pod warunkiem, że uznamy, iż owa prawda i dobro są wybierane autonomicznie przez jednostkę, a nie narzucane z góry przez tych, którzy rezerwują dla siebie prawo określania czym owa prawda i dobro miałyby być. Liberalizm nie jest też rzeczą jasną przeciwko miłości czy sprawiedliwości.

¹⁵ Ks. S. Kowalczyk *Dylematy współczesnej koncepcji wolności*, „Filozofia” 1995, nr, 24, s. 46.

Liberalizm jest doktryną światopoglądową i polityczną, w której zakłada się prawo każdego do kochania tego, co chce kochać. Zapewnia on więc jednostce prawo do autonomicznego wyboru obiektu miłości. Co do sprawiedliwości zaś, to trzeba powiedzieć, że liberalizm jest żywotnie nią zainteresowany, jako że oprócz wolności stanowi ona główną wartość liberalizmu. Tyle tylko, że sprawiedliwość liberalizm pojmuje na sposób proceduralny, a nie substancjalny, wychodząc z założenia, że tylko proceduralne podejście do sprawiedliwości daje jednostkom równe szanse na dochodzenie swych praw. Kowalczyk ma najwyraźniej na względzie jakąś taką prawdę, dobro, miłość i sprawiedliwość, które nie miałyby być obiektem swobodnego wyboru czy akceptacji jednostek, lecz raczej czymś, co jednostki te byłyby *zmuszone* zaakceptować, a co on rzecz jasna z góry zna. *Tylko* przy takim założeniu jest sens mówić, że liberalizm jest przeciwko prawdzie, dobru, miłości czy sprawiedliwości. Jest to rozumowanie oparte na typowo fundamentalistycznej zasadzie; jeśli ktoś nie chce akceptować tego, co ja uznaję za prawdę itd., jest przeciwko prawdzie w ogóle. Stąd już tylko krok, aby odsądzać liberałów (i wszystkich innych w jakiś sposób nie spełniających założonego wzoru myślenia) od czci i wiary, oskarżając ich o relatywizm czy wręcz nihilizm. Nawiasem mówiąc, oskarżenia o relatywizm mają tylko wtedy sens, gdy możliwy jest całkowity obiektywizm, zarówno w pojmowaniu wartości moralnych, jak i wszelkich innych. Gdy jednak uznamy, że owo roszczenie sobie całkowitego obiektywizmu nie jest niczym innym, jak tylko *wynoszeniem jakiegoś partykularyzmu do rangi obiektywizmu*, to musimy pożegnać się z samą ideą Obiektywizmu¹⁶. Idea takiego Obiektywizmu zakłada, że można uciec od miejsca i czasu, unieść się ponad ziemię, aby niezainteresowanym okiem spoglądać z Boskiego Punktu Widzenia na ziemski padół¹⁷. Jeśli jednak przyjmiemy, a mamy ku temu masę dobrych racji, że nasz los jest zawsze związany z danym momentem historycznym, daną kulturą i językiem, to nie pozostaje nic innego jak dać sobie spokój z przywoływaniem idei Obiektywności, a zatem i oskarżeniami kogokolwiek o relatywizm. Najwyższa pora, aby wyjść poza fałszywą i wykreowaną mocą fundamentalistycznego wyobrażenia dychotomię: absolutyzm – nihilizm. Rację ma Robert Dahl pisząc: „Uznanie, że dociekania moralne nie prowadzą do odkrycia obiektywnych i absolutnych praw moralnych nie zmusza nas do uznania skrajnie przeciwstawnego poglądu, zgodnie z którym dyskurs moralny ma charakter wyłącznie subiektywny, arbitralny, jest dziedziną, w której decyduje tylko gust, a nie odwołanie się do rozsądku i doświadczenia. Między tymi dwoma skrajnymi stanowiskami jest miejsce na argumentację odwołującą się do rozsądku i ludzkiego doświadczenia”¹⁸.

¹⁶ Pisałem o tym w tekście *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, „Teksty Drugie” 1997, nr 6.

¹⁷ Zob. H. Putnam *Realism with a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1992, s. 114.

¹⁸ R. Dahl *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Zak, Kraków 1995, s. 99.

Rację ma Kowalczyk, gdy powiada, że „wolność nie zastąpi innych wartości”, ale też nikt nie twierdzi chyba, że uczynić to może. To co się twierdzi, zasadnie jak miemam, to tyle jedynie – powtórzę – że wolność jest warunkiem zaistnienia innych wartości. Dlatego też Kowalczyk nie ma racji powiadając, że „(wolność nie jest wartością pierwszą), gdyż tą jest prawda”. Prawda uzyskiwana czy przyjmowana w warunkach braku wolności jest jedynie karykaturą samej siebie. W tej sytuacji wypada zauważyć, że to jednak wolność musi wyprzedzać każdą prawdę. Można chcieć, aby prawda wyprzedzała wolność tylko wtedy, gdy zakłada się, że wolność może zagrażać prawdzie. A sądzi się tak wtedy, gdy nie chce się swojej prawdy poddać testowi konkurencji innych prawd. Rację ma Andrzej M. Kaniowski pisząc: „(...) pozostaje kluczowy problem, związany z wymiarem politycznego współistnienia ze sobą skądinąd ułomnych istot ludzkich, spośród których jedne mają niezachwiane przeświadczenie, iż są w posiadaniu prawdy, ale są też i inne, które albo nie mają takiego przeświadczenia, albo prawda, która *im* się jawi, odbiega jakoś od tej prawdy, którą zdają się żyć *inni*. Warto na marginesie zauważyć, że owa prawda transcendująca partykularność i faktyczność jest przedmiotem zabiegów poznawczych realizowanych przez istoty, które nie są uniwersalne i transcendentne, lecz są osadzone w konkretnych partykularnych warunkach (...). Można i należy zapytać (...) o *sposób przekonywania się* o owej prawdzie, w tym wypadku o prawdach dotyczących współżycia ludzi ze sobą oraz dotyczących współistnienia we wspólnocie politycznej. Czy rzeczywiście, należy więc zapytać, możemy sobie dziś wyobrazić inne rozwiązanie kwestii „współżycia w prawdzie”, aniżeli te, które – podobnie jak dyskurs naukowy – polega na poddawaniu intersubiektywnemu, społecznemu sprawdzaniu oferowanych prawd, czyli przez publiczne ścieranie się konkurencyjnych interpretacji i weryfikowanie prawd głoszonych na temat form i sposobów realizowania przez człowieka swego życia w wymiarze doczesności?”¹⁹. Być może stawianie prawdy przed wolnością jest wynikiem strachu przed tym, czy prawda ta obroni się w konfrontacji z innymi prawdami, być może zaś wyrazem niechęci do wolności jako takiej. Ci w każdym razie, którzy nie chcą rościć dla swojej prawdy statusu Prawdy winnej obowiązywać wszystkich bez wyjątku, z radością przystaną na prymat wolności nad prawdą (przynajmniej w *życiu politycznym* danej wspólnoty), wiedząc, że prymat prawdy nad wolnością najczęściej kończy się ograniczeniem tej drugiej. Powiedziałbym zatem, że powoływanie się na prawdę jako przeciwwagę dla „tylko demokracji” jest zabiegiem ideologicznym, jeśli nie idą za nim konkretne wskazówki, przy spełnieniu których to procedur dostępnych dla wszystkich, ktoś mógłby ją uzyskać. O ile mi wiadomo, nie dysponujemy jak dotąd powszechnie akceptowanym kryterium prawdy, takim zatem, które byłoby niekontrowersyjne, ponadlokalne, transkulturowe czy transhistoryczne.

¹⁹ A.M. Kaniowski *O politycznej doniosłości...*, op. cit.

W tej sytuacji mówienie o prawdzie winno być uzupełniane zawsze przywołaniem zasad dyskursu, który do jej otrzymania prowadzi. Jednak i to, rzecz jasna, nie rozwiązuje naszych trudności, albowiem nie ma żadnych takich dyskursów, których zasady nie byłyby poddawane w wątpliwość. Lepiej zatem pojęcia prawdy używać bardzo ostrożnie i oszczędnie.

Powiada Kowalczyk: „Tylko obiektywne i trwałe wartości nadają sens wolności człowieka, poza tymi wartościami i wbrew tym wartościom nie ma wolności – jest tylko autodegradacja moralna człowieka jako osoby”. Sprawy są jednak trochę bardziej skomplikowane, niż to się naszemu autorowi wydaje. Sens wolności człowieka może nadawać wiele bardzo różnych spraw, takich jak poszukiwanie, niepokój, tęsknota, ambiwalencja, dramat niespełnienia i wiele innych rzeczy nie mieszczących się w kategoriach „obiektywnych i trwałych wartości” (nawiasem mówiąc, *kto miałby decydować o tym, co jest obiektywne i trwałe?*). Nadto, i to jest może rzecz najważniejsza, *wolność jest wartością samą w sobie*. Zgoda, że nie należy jej absolutyzować i zrównywać np. z samowolą (lekcja Hegla), ale też trzeba umieć ją docenić. I wreszcie na koniec sprawa dobra wspólnego i konieczności podporządkowania się jednostek owemu dobru. Nie ma sprzeczności pomiędzy liberalizmem a dobrem wspólnym. Problem jedynie w tym, w jaki sposób owo dobro zdefiniujemy i *kto* będzie miał prawo określać czym owo dobro jest, albowiem dobro to nie jest wcale czymś samo-przez-się-zrozumiałym. Demokracja liberalna, przynajmniej nominalnie, pozwala każdemu brać udział w *definiowaniu i interpretowaniu* dobra wspólnego²⁰. *Ci, którzy uważają inaczej, dążą najczęściej do narzucenia swojej definicji czy interpretacji dobra innym*. Owo dobro wspólne, o którym wcześniej była mowa, wyraża się w państwie demokratycznym i jego prawie, które są ucieleśnieniem owego dobra i winny stać na jego straży. Cały pozostały obszar tego, co można by nazwać dobrem, oddany jest we władanie społeczeństwu obywatelskiemu oraz sferze prywatnej życia jednostek. Przeciwwstawienie interesu jednostkowego dobru wspólnemu, które miałoby jakoby, zdaniem Kowalczyka i innych krytyków liberalizmu, cechować liberalizm, nie jest czymś, co

²⁰ Nawet normy tak wydawałoby się bezsporne w kulturze zachodniej jak dziesięć przykazań mogą być interpretowane na wiele różnych sposobów, a dopiero jako tak zinterpretowane mogą one stanowić podstawę prawa. I tak np. norma „nie zabijaj” domaga się w życiu każdej wspólnoty prawnego doprecyzowania idącego np. w kierunku stwierdzenia, czy jest ona bezwyjątkowa, czy też nie. Sprawa kary śmierci czy problem pacyfizmu wiążą się ściśle z jej interpretacją. Z faktu zatem, że kultura zachodnia wspiera się na kodeksie etycznym zawartym w zarysie w dziesięciu przykazaniach nic jeszcze konkretnego dla życia danej wspólnoty nie wynika. Powoływanie się zatem na dziesięć przykazań jest ważne, być może nawet konieczne, trzeba jednak mieć świadomość, że nie załatwia to jeszcze żadnego z problemów naszego życia społecznego czy politycznego, a także prywatnego. Problem bowiem leży w *interpretacji* norm zawartych w dziesięciu przykazaniach, interpretacje te zaś mogą okazać się (i okazują się!) bardzo różne. Każda z nich skierowana jest do innej wspólnoty interpretacyjnej i wychodzi naprzeciw innym „zapotrzebowaniom”. W sprawie roli interpretacji zob. A. Szahaj *Granice anarchizmu interpretacyjnego*, op. cit.

mogłyby zostać przypisane temu ostatniemu jako jego cecha definicyjna. Przypisanie to wynika, jak się zdaje, z tego, że państwo liberalne nie ma ochoty przyznać statusu absolutnego dobra, czy też przynajmniej dobra, na straży którego stałyby aparaty państwa, żadnej z tych idei, która stanowi treść życia społeczeństwa obywatelskiego, co radykalnym krytykom liberalizmu może być wyraźnie nie w smak²¹. Być może chcieliby po prostu, aby ich prawda i ich dobro stały się Prawdą i Dobrem, na którego straży stałoby państwo. Podejście takie jest bardzo niebezpieczne. Wiara w ostateczną Prawdę, która miałaby dominować nad wszystkimi innymi prawdami, może bowiem pociągnąć za sobą użycie przemocy po to, aby skłonić innych do jej przyjęcia.

Robert Dahl trafnie identyfikuje podejście do dobra wspólnego prezentowane przez krytyków liberalizmu jako podejście organicystyczne (czy też – rządzone metaforą organicystyczną). Zakłada ono według niego, że: „Podobnie jak dobro osoby to coś więcej niż „dobro” jakiegokolwiek szczególnej jej części, tak też dobro zbiorowości jest czymś więcej niż dobro jej członków; dobro miasta jest czymś więcej niż dobro jego obywateli; dobra ogólnego nie da się więc zredukować do dobra osób tworzących zbiorowość”²². Podejściu organicystycznemu przeciwstawia Dahl podejście dystrybucyjne (dystrybucyjną koncepcję decyzji zbiorowych). Wedle tegoż podejścia: „Dobro ogólne miasta lub narodu da się zawsze rozłożyć na to, co jest dobre dla osób tworzących społeczność lub naród. Dobro ogólne nie jest czymś różnym od interesów czy dóbr składających się na odnośną zbiorowość. (...) Stanowisko dystrybucyjne bynajmniej nie pomniejsza znaczenia wartości związanych

²¹ Idzie tu m.in. o tzw. komunitarystów: A. MacIntyre’a, M. Walzera, Ch. Taylora, M. Sandela oraz A. Etzioniego, którzy stanowią obecnie bardzo wpływową „obóz” w filozofii politycznej. Jak słusznie zauważa W. Kymlicka: „(...) komunitarianie rzadko odróżniają działania kolektywne od politycznych (podkr. A.S.). Naturalnie prawdą jest to, iż jednostki są w stanie podejmować rozsądne decyzje w kwestii dobrego życia jedynie dzięki uczestnictwu we wspólnocie językowej i kulturowej. Czemu jednak animatorem takiego uczestnictwa miałyby być państwo, a nie dobrowolne stowarzyszenia? (...). Społeczeństwo liberalne pozwala jednostkom wyartykułować na forum społecznym to, do czego doszły w swoim wnętrzu. Wszak wolność słowa, zgromadzeń i stowarzyszeń to fundamentalne swobody liberalne. Po prostu kolektywne rozważania mają szansę zaistnieć poniżej poziomu państwa, w ramach różnych grup i stowarzyszeń oraz między nimi: przede wszystkim wśród przyjaciół i krewnych, ale również we wspólnotach religijnych, stowarzyszeniach kulturalnych, związkach twórczych i zawodowych, na uniwersytetach i w mediach. Liberalowie nie negują, iż „publiczna prezentacja postaw i ocen oraz wymiana doświadczeń i sądów” jest niezbędnym warunkiem rozsądnego podejścia do wartości bądź przekonania innych o tym, że „wyznaję moją koncepcję dobra odpowiedzialnie”. W istocie rzeczy warunki te można na ogół łatwo uzgodnić z liberalną argumentacją na rzecz wolności słowa i stowarzyszeń. Liberalowie odrzucają jedynie tezę, że miałbym rozliczać się z moich przekonań przed państwem”, W. Kymlicka *Współczesna filozofia polityczna*, przeł. A. Pawelec, Znak, Kraków 1998, s. 247. Debatę pomiędzy liberalami a komunitarystami rozważam w artykule pt. *Jednostka czy wspólnota? O sporze pomiędzy liberalami i komunitarystami w najnowszej filozofii politycznej*, „Przegląd Filozoficzny” (w druku).

²² R. Dahl *Demokracja...*, op. cit., s. 107.

z uczestnictwem w grupie czy we wspólnocie: altruizmu, miłości, przyjaźni, koleżeństwa, braterstwa, uczestnictwa, sprawiedliwości, porządku, bezpieczeństwa, lojalności itd. Modele i teorie społeczeństwa, teorie zachowania, kładące nacisk na indywidualizm i minimalizujące znaczenie więzi społecznych lub zbiorowych interesów, mają z pewnością charakter indywidualistyczny. Z tego wszakże nie wynika jeszcze, że stanowisko rozdzielcze, tak jak je tu rozumiemy, implikuje egoizm jako fakt i jako wartość. Nie ulega wątpliwości, że uczestnictwo we wspólnocie jest dobrem niemal dla każdego, jeśli nie dla wszystkich. Skoro tak, dobro to lub interes należeć musi do dóbr lub interesów wszystkich lub prawie wszystkich członków wspólnoty. Interesy jednostki wykraczają poza jej interesy prywatne czy też egoistyczne²³. Zauważmy od razu, iż podejście pierwsze (organicystyczne) niesie z sobą rozliczne niebezpieczeństwa. Przede wszystkim jakaś grupa osób lub też jednostka mogą ogłosić się depozytariuszami owego dobra ogólnego mimo tego, że reszta osób żyjących w danej wspólnocie nie uznaje wcale tego dobra za własne. Grupa owa może chcieć sprawować nad resztą wspólnoty coś, co Dahl nazywa kuratelą, legitymizując swoje władanie czy dominację specjalną wiedzą odnoszącą się do „dobra wspólnego”²⁴. W ten właśnie sposób otwiera się pole dla rządów totalitarnych. Mogą one odwoływać się do „bezwzględnego rygoryzmu prawdy”²⁵, do wyższości poznawczej jakiejś grupy nad innymi grupami, na przekonaniu, że: „W sytuacji, gdy do szerokich kręgów filozof nie może dotrzeć z prawdą, a tylko nieliczni pozostają na nią otwarci, nasuwa się wniosek, iż demokracja nie ma sensu i że największa odpowiedzialność winna spoczywać na wykształconej i obdarzonej cnotą elicie”²⁶. Dokładnie tak myślał Lenin tworząc swoją partię nowego typu, mającą wnieść z zewnątrz świadomość klasową do klasy robotniczej. Zastanawiające, że podobne do Leninowskich ciągotki wykazują dzisiaj przedstawiciele fundamentalistycznej prawicy narodowej. Pokazuje to jedynie po raz kolejny, że ekstrema się stykają, a niebezpieczne pomysły polityczne chodzą po głowie przedstawicielom skrajnych opcji każdej strony politycznego spektrum.

Odrzucenie paternalizmu czy kurateli w życiu społecznym i politycznym musi się wiązać z uznaniem autonomii osób biorących w nim udział. Owa, jak ją nazywa Dahl, „presumpcja osobistej autonomii” „to tyle co uznanie, że wobec braku zniewalających przeciwwskazań każdą dorosłą osobę należy traktować jako najlepszego znawcę własnych interesów. Praktyczną konsekwencją tej presumpcji (...) jest zaprzeczenie prawowitości jakiegokolwiek władzy paternalis-

²³ Ibidem, s. 107, 109.

²⁴ Por. krytykę kurateli w: R. Dahl *Demokracja...*, op. cit., rozdz. 5.

²⁵ R. Legutko *Krytyka demokracji w filozofii politycznej Platona*, Wydawnictwo UJ, Kraków 1990, s. 130.

²⁶ Ibidem, s. 82.

tycznej wśród ludzi dorosłych, gdy chodzi o podejmowanie indywidualnych lub zbiorowych decyzji”²⁷. W świetle tego, co powiedziano powyżej można sformułować następującą tezę: wszelkie odwoływanie się do „dobra wspólnego” pojmowanego na sposób organicystyczny ignoruje znaczenie autonomii osób biorących udział w życiu społecznym i politycznym, i grozi zaprowadzeniem porządków niedemokratycznych.

Porządki te najpierw rodzą się w głowach ludzi, potem znajdują wyraz w dyskursie publicznym. Warto pamiętać, że *teksty i metafory przygotowujące na poziomie dyskursu nadejście porządków totalitarnych pełne są wielkich słów i odniesienia do najszczytniejszych wartości*²⁸. Często w grę wchodzi całe kompletne kodeksy cnót. A jak pisał swego czasu Leszek Kołakowski: „(...) dążenie do kompletnego kodeksu pochodzi z pragnienia doskonałego bezpieczeństwa moralnego, a pragnienie to z kolei jest antagonistyczne względem pewnych fenomenów świadomości, które są niezbędne dla przeciwdziałania społecznej i moralnej degradacji”²⁹; „(...) poszukiwanie niezawodnego oparcia w doskonałych kodeksach jest środkiem znieczulania świadomości na pewne rzeczywiste własności sytuacji moralnych, zachodzące bez względu na to, czy wiemy, czy nie wiemy o ich istnieniu (...)”³⁰. Owe rzeczywiste własności sytuacji moralnych, o jakich pisze Kołakowski, to m.in. fakt immanentnej dla życia etycznego konfliktowości wartości, tego, że różnych wartości moralnych nie da się realizować naraz, a bycie człowiekiem wiąże się nieuchronnie z dramatem wyboru, winy i niespełnienia. I choć wiedza ta nie może być wymówką w obliczu konieczności wyborów etycznych, to jednak powinna nas ona chronić przed fundamentalistyczną pychą i brakiem arystotelesowskiej *phronesis*.

Wywód mój powinien być dobrze zrozumiany. Nie idzie mi wcale o to, że nasze życie prywatne, społeczne czy polityczne winno zostać uwolnione od wpływu moralności. Wręcz przeciwnie. Tylko dzięki jej stałej obecności życie to może przybrać prawdziwie ludzki charakter. Rzecz jedynie w tym, że, jak powiada ks. Jan Kracik: „Nadmiar moralizowania też może demoralizować”³¹. Że *hipermoralizm* tak typowy dla myślenia fundamentalistycznego³² może znieczulać na rzeczywiste dylematy moralne; pojęcia moralne odmieniane na

²⁷ R. Dahl *Demokracja...*, op. cit., s. 143.

²⁸ Por. cytaty z tekstów Heideggera w: V. Farias *Heidegger i nazizm*, przeł. P. Lisicki, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998.

²⁹ L. Kołakowski *Etyka bez kodeksu*, w: tegoż *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 1967, s. 164.

³⁰ Ibidem, s. 169–170.

³¹ J. Kracik *Chrześcijaństwo...*, op. cit., s. 13.

³² Twórca tego pojęcia, ks. Jacek Salij, pisze: „Hipermoralizm polityczny polegałby na m.in. zainteresowaniu władzy politycznej obyczajami w społeczeństwie ponad potrzeby porządku doczesnego, tzn. ponad to, czego wymaga pokój i doczesny rozwój społeczeństwa”, ks. J. Salij *Autonomia polityki i prawo moralne*, „Znak” 1997, nr 7, s. 71.

setki sposobów przy byle okazji mogą spowodować zubożenie i cynizm, być może jeszcze szybciej niż ich całkowita nieobecność. Mogą stać się (i stają się) dymną zasłoną żargonu przykrywającą rzeczywisty brak wrażliwości i moralną pustkę.

Sądzę, iż nie jesteśmy w posiadaniu jakiegoś doskonałego, w pełni spójnego kodeksu wartości moralnych czy też jakiegoś zadowalającego *wszystkich* światopoglądu, które wzięte razem pozwoliłyby ukonstytuować jednolity, spójny wzorzec „dobrego życia” i „dobrego społeczeństwa”. Próżne też wydają mi się próby typowe dla niektórych komunitarystów, np. MacIntyre’a, nostalgicznej rewitalizacji ideałów „organicznego” jedności we wspólnocie. Powrót do świata jeszcze-nie-od-czarowanego, świata symbolizowanego przez pojęcie „polis” lub też do przestrzeni społecznej zorganizowanej wokół jakiegoś wyróżnionego centrum, nie wydaje mi się możliwy. Jesteśmy prawdopodobnie skazani na przyjęcie do wiadomości stałej już obecności w naszym życiu stanu pewnej niepewności, rozproszenia, „podziału władz” i „politeizmu”, by użyć określeń proponowanych w tym kontekście przez Odo Marquarda³³. Fundamentalizm można rozumieć jako jeden ze sposobów nie godzenia się na ten stan. Wydaje się jednak, że jest to lekarstwo duże gorsze niż choroba, którą ma zwalczać. Jego zastosowanie może wprawdzie ją zwalczyć, ale i przy okazji zabić pacjenta.

ON FUNDAMENTALISM (AND NOT ONLY)

First of all, the author tries to describe main elements of the so-called fundamentalistic thinking. He also presents various types of reasoning, which lead to fundamentalism and their virtual dangerous consequences. Fundamentalism, says Szahaj, creates a vision of world ultimately grounded on itself. In its centre the Truth lies, that gives power and reason for faith to the believers. Szahaj compares both fundamentalist and nonfundamentalist world in relation to the philosophy and the practice of everyday life as well.

³³ Trzeba mieć możliwość posiadania wielu mitów – wielu historii: od tego wszystko zależy; kto – wespół z innymi ludźmi – ma i mieć może tylko jeden mit – tylko jedną historię – ten źle na tym wychodzi. Strawna jest polimityczność, szkodliwa jest monomityczność. Kto polimitycznie – żyjąc i opowiadając – uczestniczy w wielu historiach, ten zawsze jednej historii zawdzięcza wolność od każdej innej historii *et vice versa (...)*, O. Marquard *Pochwała politeizmu*, w tegoż: *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 101–102.