

DEMOKRACJA LIBERALNA I JEJ GRANICE

Demokracja jest jednym z najczęściej przywoływanych w naszych debatach publicznych pojęć i zarazem jednym z najbardziej wieloznacznych. Bernard Crick w znakomitej książce *In Defence of Politics* pisał z sarkazmem, iż demokracja służy w zasadzie za określenie „all things bright and beautiful”, wyrażając tym samym raczej pewien mglisty ideał, niż rzecz dającą się jasno i precyzyjnie określić¹. Wtórzuje mu Giovanni Sartori, który zauważył w swej klasycznej pracy poświęconej demokracji, że aż „do lat czterdziestych ludzie wiedzieli, czym jest demokracja, i albo im się podobała, albo ją odrzucali. Od tamtej pory wszyscy głosimy, że podoba nam się demokracja, ale przestaliśmy wiedzieć (rozumieć, zgadzać się), czym ona jest. Żyjemy więc, co charakterystyczne, w epoce zamętu w demokracji”. W tej sytuacji sam ten termin nie odsyła do konkretnego, jasno określonego elementu rzeczywistości, lecz staje się raczej niezwykle szerokim pojęciem: „demokracja stała się obecnie zasadniczo nazwą cywilizacji, czy też raczej politycznego produktu finalnego (jak dotąd) zachodniej cywilizacji”². Jednak w powszechnym wśród ludzi Zachodu odczuciu żyjemy przecież w demokracjach i jest to oczywistość niewymagająca wyjaśnień. Krytykując też inne państwa, w których nie respektuje się najważniejszych w naszym rozumieniu wartości i zasad, nazywamy je przecież niedemokratycznymi. W kategoriowości tego stwierdzenia zawiera się zawsze ostateczne potępienie. Innymi słowy, demokracja to coś namacalnego, to coś realnego, w imię czego gotowi jesteśmy do walki, nawet często do poświęcenia własnego życia.

¹ B. Crick, *In Defence of Politics*, 1962, s. 56.

² G. Sartori, *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1998, s. 16.

Jednak punktem wyjściowym niniejszego tekstu jest założenie, iż demokracja nie jest instytucją, lecz pewną *zasadą* organizującą życie zachodnich społeczeństw, a więc wpływającą także na kształt instytucji w nich istniejących. Zasada, która może wpływać na sposób ukształtowania i funkcjonowania konkretnych instytucji i procedur (tak właśnie demokrację opisuje Dahl – jako *sumę* pewnych procedur oraz instytucji realizujących demokratyczne zasady³), jednak zasadą pozostającą poza obszarem instytucji istniejących w naszych społeczeństwach.

Potencjalne nieporozumienia w tej sferze łatwo można wyjaśniać poprzez bezpośrednie odwołanie się do polityki, bowiem to właśnie tutaj prymat pojęcia demokracji jest bezdyskusyjny. Jeśli bliżej przyjrzeć się kwestii znaczenia tego pojęcia w polityce, łatwo zauważyć, iż podstawową instytucją w tej sferze nie jest *demokracja* lecz *państwo*. To ono właśnie organizuje polityczny wymiar życia społecznego. Instytucjonalną tożsamość państwa określa zaś jego *ustrój*. Jego najpełniejszym wyrazem – najpełniejszym dlatego, iż jest on aktem samoświadomości wspólnoty politycznej – jest oficjalnie przyjęta *nazwa państwa*, przywoływana już na samym początku czy to w konstytucji, czy też w innych aktach normatywnych oraz symbolach państwowych, powielanych potem w oficjalnych tablicach mocowanych na siedzibach urzędów, w tytulaturze funkcjonariuszy państwa, w nagłówkach aktów urzędowych, na monetach, odznaczeniach bądź w wyrokach sądowych wydawanych w imieniu państwa. Otóż jeśli spojrzeć na całą sprawę z tego właśnie punktu widzenia, to szybko okaże się, że współczesne społeczeństwa zachodnie żyją w dwóch rodzajach państw – w monarchiach konstytucyjnych bądź też w republikach, lecz z całą pewnością nie w „demokracjach”. Polacy żyją bowiem nie w „Demokracji Polskiej”, lecz w Rzeczypospolitej Polskiej, tak jak Francuzi w Republice Francuskiej czy Czesi

³ Patrz: R. Dahl, *Demokracja i jej krytycy*, przeł. S. Amsterdamski, Kraków-Warszawa 1995.

w Republice Czeskiej. Anglicy z kolei, obywatele państwa o najdłuższej demokratycznej czy też liberalnej tradycji, żyją oficjalnie w monarchii, którą zwą Zjednoczonym Królestwem, a więc w monarchii konstytucyjnej (choć Anglia nie posiada pisanej konstytucji), tak samo jak obywatele Holandii czy Hiszpanii. Państwa te – zarówno monarchie, jak i republiki – mają z punktu widzenia ustrojowej tożsamości *demokratyczny charakter*.

Dobrą ilustracją tego organicznego związku instytucji państwa współczesnego z demokratyczną zasadą jego organizacji jest drugi artykuł polskiej konstytucji, który stwierdza, iż „Rzeczpospolita Polska jest demokratycznym państwem prawnym (...)”. Podmiotem w tym zdaniu jest Rzeczpospolita, „republika”; demokracja nie występuje w nim w formie rzeczownika, lecz przymiotnika – „republika” polska, państwo Polaków, rozumiane jako najważniejsza i podstawowa instytucja polityczna, ma właśnie *demokratyczny charakter*. Inaczej – demokracja jest pewną *zasadą* porządkującą strukturę państwa, czyli republiki polskiej. Podobnie jest również w innych krajach zachodnich czy też w kręgu cywilizacyjnym, który – by przywołać opinię wspomnianego wcześniej Sartoriego – uważa demokrację (czy też ściślej: demokrację liberalną) za koronę ludzkiej historii.

Aby odnaleźć przyczynę takiego stanu rzeczy należy cofnąć się w przeszłość. Dwa nowoczesne państwa zrodzone z ducha oświecenia i stanowiące do dzisiaj wzory porządku politycznego, a więc Stany Zjednoczone oraz Francja, to republiki. Był to świadomy wybór, ponieważ zarówno amerykańscy Ojcowie Założyciele, jak również twórcy republikańskiego ustroju we Francji, zdradzali wyjątkową nieufność wobec demokracji rozumianej jako ustrój polityczny. Nieufność tę dzielili zresztą, co należy podkreślić, z wszystkimi niemalże myślicielami politycznymi zachodniej tradycji filozoficznej, począwszy od Platona, a więc niemalże od momentu narodzin tejże tradycji. Przyczyna była prosta: ucieleśnienie idei demokracji stanowiły starożytne Ateny, powszechnie uważane za tyleż efektywne, co nieudany ekspe-

ryment ustrojowy. Choć bowiem państwo Temistoklesa i Pe-ryklesa było zdolne do wielkich czynów, jednak jego powodzenie okazało się krótkotrwałe. Zgubione zostało, jak powszechnie przez stulecia sądzono, z powodu nieokielzanych namiętności, kierujących zawsze ludem, w którym – w warunkach demokracji – przewagę zdobywają ludzie prości. Demokracja w sensie ustrojowym oznaczała demokrację bezpośrednią, bezpośrednie rządy zgromadzenia ludowego, o których Alexander Hamilton pisał, że „poddają się często wybuchom gniewu, niechęci, zazdrości, chciwości i innym niedobrym a gwałtownym skłonnościom”⁴. James Madison, wskazując na niebezpieczeństwo, jakie w życiu politycznym powoduje nieunikniony czynnik w postaci faksji, partykularnych interesów, podkreślał, iż demokracja jako ustroj nie jest w stanie zapobiec ich szkodliwemu oddziaływaniu: „czysta demokracja – rozumiem przez nią społeczeństwo złożone z niewielkiej liczby obywateli, zbierających się, by osobiście sprawować władzę – nie ma żadnego lekarstwa na zło, które czyni faksja. Prawie w każdym wypadku większość będzie miała te same pasje lub interesy; porozumiewanie się i jednomyślność wynikają z takiej formy ustroju; i na nic zda się rozważanie pobudek, dla jakich poświęca się stronę słabszą czy niewygodną jednostkę. I dlatego takie demokracje zawsze były widowiskiem zaburzeń i walk; nigdy nie było tam miejsca dla bezpieczeństwa osobistego i prawa do własności; i na ogół ich żywot był tak krótki, jak koniec gwałtowny”⁵.

Przeciwwagę dla niszczyielskiej żywiołowości charakteryzującej demokrację stanowiła dla Greków Sparta, a dla wszystkich późniejszych pokoleń, łącznie z pokoleniem twórców konstytucji amerykańskiej i francuskiej – Rzym, od którego zapożyczono nazwę instytucji państwa powszechnie używaną do dzisiaj. Rzym, a więc mieszany ustroj, scalający, jak wierzone, w jedną całość najlepsze cechy ustroju monar-

⁴ *Eseje polityczne Federalistów*, wybór i oprac. F. Quinn, przeł. B. Czerna, Warszawa-Kraków 1999, s. 70.

⁵ *Tamże*, s. 91.

chicznego, arystokratycznego i demokratycznego. Nic zatem dziwnego, że Ojcowie Założyciele nazwali swoje państwo republiką, a jeśli dostrzegali w nowym tworze wagę pierwiastka demokratycznego, to jednak w ich rozumieniu nowy ustroj można było określić raczej jako demokrację przedstawicielską (w istocie dla Arystotelesa pojęcie takie byłoby oksymoronem). Rzymianie z czasów republiki stanowili jaskrawe przeciwieństwo Ateńczyków okresu demokracji. Ustroj republikański kształtował w nich cnoty publiczne, miłość ojczyzny i oddanie dla dobra wspólnego. Właśnie takich obywateli pragnęli wychowywać twórcy nowoczesnych republik.

I z tej perspektywy dopiero widać, iż dalsze dzieje nowoczesnych rewolucji demokratycznych i demokratycznych państw stały się ciągłym, stale narastającym procesem nasycańcia republik nowoczesnych (czy też nowoczesnych monarchii konstytucyjnych) demokratycznym duchem. Proces rozszerzania praw obywatelskich, przede wszystkim prawa wyborczego, trwał dosyć długo i został ostatecznie ukończony ledwo kilkadziesiąt lat temu wraz z przyznaniem tego prawa kobietom, a później – w przypadku Stanów Zjednoczonych – czarnym. Nowoczesność odrzuciła zatem demokrację jako *instytucję* przesądzającą o ustrojowym kształcie państwa (rozumianą jako demokrację bezpośrednią, bezpośrednie rządy obywateli zebranych na zgromadzeniu ludowym oraz wybór wielu urzędników i członków ciał kolegialnych na drodze losowania), na rzecz republiki o mieszanym ustroju.

Porzucając ustrojowe rozumienie demokracji, przyjęła jednak rozumienie demokracji jako naczelną *zasady* regulującej nie tylko charakter państwa, lecz przenikającej wszystkie dziedziny życia społecznego. Owo szersze rozumienie demokracji, które pozwoliło na rehabilitację tego pojęcia, zdyskredytowanego od wielu stuleci, rozpoczął Tocqueville. Pojęcie demokracji, przywołane w samym tytule jego dzieła traktującego o amerykańskiej demokracji, należało rozumieć właśnie nie tyle jako instytucję ustrojową opartą na głosowaniach bezpośrednich, ile jako zasadę pry-

matu równości, organizującą wszystkie dziedziny życia amerykańskiej republiki. Już w pierwszym akapicie *Demokracji w Ameryce* pisze on bowiem: „Spośród wszystkich nowych zjawisk, jakie przyciągnęły moją uwagę podczas pobytu w Stanach Zjednoczonych, najbardziej uderzyła mnie panująca tam powszechna równość możliwości. Spostrzegłem szybko nadzwyczajny wpływ, jaki ten podstawowy fakt wywiera na rozwój społeczeństwa, nadając pewien kierunek powszechnemu sposobowi myślenia i pewien bieg prawom, podsuwając rządzącym nowe idee i określone obyczaje rządzonym. Zauważyłem wkrótce, że następstwa tego faktu wykraczają daleko poza domenę obyczajów politycznych i praw oraz że w równym stopniu wpływają na społeczność i na rząd: kształtują poglądy, rodzą emocje, podpowiadają praktyczne rozwiązania oraz zmieniają wszystko, co nie jest ich własnym dziełem. Tak więc, im głębiej badałem społeczeństwo amerykańskie, tym silniej utwierdzałem się w przekonaniu, że równość możliwości jest tym podstawowym zjawiskiem, z którego wszystkie inne zdają się wywodzić i natrafiałem nań nieustannie jako na punkt, do którego prowadziły wszystkie moje spostrzeżenia”⁶. Stąd badanie demokracji amerykańskiej oznaczało dla Tocqueville’a nie tylko analizę ustroju politycznego, sądów, samorządu, lecz także rodziny, literatury, obyczajów.

Współczesna demokracja, czy też demokracja liberalna, to zatem po pierwsze pojęcie obejmujące wielce skomplikowany system polityczny – procedury, prawo, konstytucjonalizm, ideę reprezentacji, parlamentaryzm, partie itd. Przy tym im bardziej ów system staje się skomplikowany, tym częściej krytykuje się liberalną demokrację za deficyt „demokracji”, czyli za postępujący proces wyobcowania struktur władzy politycznej od obywateli, za niedostateczny poziom obywatelskiego zaangażowania w sprawy publiczne. Po drugie jednak – i ten właśnie wymiar interesuje nas tutaj bardziej –

⁶ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. B. Janicka, M. Król, Warszawa-Kraków 1996, t. 1, s. 5.

współczesna demokracja liberalna to pewien porządek kulturowy, zbudowany na dwóch zasadniczych wartościach: wolności i równości; wartościach, co trzeba podkreślić, pozostających w stanie kruchej równowagi, z racji stale możliwego pomiędzy nimi konfliktu (o czym także pierwszy pisał już Tocqueville). W tym rozumieniu pojęcie demokracji obejmuje prawa człowieka, indywidualizm, tolerancję, pluralizm, wielokulturowość, kontraktualny sposób postrzegania relacji społecznych.

Także w tym wypadku demokracja liberalna jako projekt kulturowy prowokowała krytyków, podkreślających, iż również tutaj jest w istocie „za mało” demokracji. Z takich właśnie pozycji krytykowali ją zawsze marksiści, z takiego też powodu krytykują ją dzisiaj przedstawiciele nowej lewicy czy też nowych ruchów społecznych – feministki, zieloni itd., którzy odrzucając mieszczańską, patriarchalną kulturę liberalną, pragną zbudować nowy ład, odwołując się do pojęcia „polityki tożsamości”. Istniał jednak od samego początku zachodniej tradycji filozoficznej drugi rodzaj krytyki demokracji, rozumianej jako projekt kulturowy, który wskazywał na szkodliwe skutki, jakie powodowała dla życia społecznego nadmierna gorliwość we wprowadzaniu w życie demokratycznej zasady. Ten wątek można odnaleźć już u Platona, a u progu nowoczesności pojawia się on znów z całą mocą u Burke’a. W słynnych ustępach VIII księgi *Państwa*, demokrację przyrównuje Platon do „pstręgo płaszcza”, w którym wolno każdemu robić co się komu podoba i w którym panuje równość. W efekcie panuje w niej chaos, głupota miesza się z rozumem, cnota z występkiem, zasługa z karą. Człowiek demokratyczny „żyje z dnia na dzień, folgując w ten sposób każdemu pożądanemu, jakie się nadarzy. Raz się upija i upaja się muzyką fletów, to znowu pije tylko wodę i odchudza się, to znów zapala się do gimnastyki, a bywa, że w ogóle nic nie robi i o nic nie dba, a potem niby się zajmuje filozofią. Często bierze się do polityki, porywa się z miejsca i mówi byle co, i to samo robi. (...) Ani jakiegoś porządku, ani konieczności nie ma w jego życiu, ani nad

nim. On to życie nazywa przyjemnym i wolnym, i szczęśliwym, i używa go aż do końca⁷. Krytyka Platona, który pisał o obywatelach demokratycznego państwa, że „upijają się nierozcieńczoną wolnością” (a biorąc pod uwagę grecki zwyczaj picia rozcieńczonego wina oznaczało to barbarzyńskie grubiaństwo), nabiera szczególnej wymowy właśnie dzisiaj, gdy powszechność, z jaką przyjmuje się polityczny model demokracji (przy całej jego wieloznaczności) sprawia, że krytyka w tej sferze może wychodzić tylko ze strony elementów skrajnych i w rzeczywistości niepoważnych. Jednak sytuacja krytyki demokracji jako projektu kulturowego jest dopuszczalna i możliwa, i dla tego rodzaju krytyki VIII księga platońskiego *Państwa* stanowić będzie zawsze istotny punkt odniesienia⁸.

Jednym z najistotniejszych obszarów konfliktu, jaki powoduje demokracja liberalna jako projekt kulturowy, jest jej niezgodność z wszelkimi instytucjami życia społecznego, w których tradycja i autorytet odgrywają zasadniczą rolę. Tradycja zakłada wizję wspólnoty wszystkich pokoleń – minionych, żyjących i przyszłych. Wiele z instytucji życia społecznego trwa właśnie w taki sposób, sięgając zarówno w przeszłość, jak i w przyszłość, poza życie obecnych jej członków. Instytucje tego rodzaju nie mogą być zatem wprowadzone do swych aktualnych członków; przekraczają one wymiar teraźniejszości i dysponują pewną tożsamością odebraną od uczestniczących w nich jednostek. Tożsamość ta posiada przy tym własną historię. Oznacza to również, iż instytucje takie są wcześniejsze od jednostek w nich uczestniczących. Jednostki niejako wkraczają w nie i choć mogą na nie wpływać i je zmieniać, muszą jednocześnie zdawać sobie sprawę z istotnych ograniczeń nakładanych przez tradycję danej instytucji w zakresie możliwych czy też dopuszczal-

⁷ Platona *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa, 561a, 557 d.

⁸ Na temat platońskiej krytyki demokratycznych Aten patrz: R. Legutko, *Krytyka demokracji w filozofii politycznej Platona*, Kraków 1990.

nych zmian. Kolejną konsekwencją takiego stanu rzeczy jest przysługujący takiej instytucji autorytet. Należy przy tym rozgraniczyć dwa pojęcia: *auctoritas* i *potestas*. W dzisiejszym świecie, przesiąkniętym indywidualizmem, każda forma autorytetu sprowadzana jest do władzy, do postaci siły zdolnej do kontrolowania zachowań swych członków lub wszystkich osób pozostających w jej zasięgu. Co więcej, w tym rozumieniu autorytet jest formą władzy, która rości sobie takie prawo bezprawnie, bez odpowiedniej legitymizacji proceduralno-formalnej, odwołując się do tradycji, do praw sięgających swymi korzeniami w przeszłość.

Nieporozumienia i konflikty pomiędzy instytucjami opartymi o zasadę autorytetu i tradycji a demokracją liberalną biorą się stąd, iż demoliberalna rzeczywistość wznosi się na fundamencie indywidualizmu. Jednostki są wolne i równe, a ponieważ kierują się własnym rozumem, dlatego też same powinny decydować o własnym życiu i podejmować decyzje o związkach, w jakie wchodzi z innymi ludźmi. Jeśli szacunek dla tradycji przekłada się na postępowanie, którego podstawą jest *wiara* w mądrość minionych pokoleń lub inaczej – domniemanie tejże mądrości, to indywidualizm zakłada nie tylko prawo, lecz wręcz obowiązek postawy krytycznej, postawy opartej na nieufności wobec tego wszystkiego, co należy przyjąć bezkrytycznie „na wiarę”. Także historyczna natura tradycyjnych instytucji opartych na autorytecie budzi podejrzliwość liberalnego demokrata. Podstawą relacji międzyludzkich jest bowiem dla niego umowa. To ona stanowi punkt wyjścia wszelkich instytucji, nawet tych, które wymagają hierarchii i podległości polegającej na posłuszeństwie. Nawet bowiem w tym wypadku jednostka powinna być wolna w podejmowaniu decyzji bądź o stowarzyszeniu się z taką instytucją, bądź też o wystąpieniu z niej na mocy suwerennej i niezależnej decyzji. W tej perspektywie autorytet i tradycja często mogą rodzić zarzut, iż mają one represywny charakter. Ponieważ zaś system prawny liberalnej demokracji realizuje wspomniane wyżej zasady, powstaje problem autonomii instytucji wspierających się na autorytecie i tradycji. Pań-

stwo demoliberalne musi bowiem określać zakres autonomii, jaki pozostawia instytucjom, które funkcjonują wedle odmiennych niż ono samo naczelnych zasad.

Funkcjonowanie w demoliberalnej rzeczywistości tradycyjnych instytucji, instytucji wcześniejszych w sensie historycznym od liberalnej demokracji, musi prowadzić do nieuchronnych konfliktów i napięć, wynikających z odwoływania się do różnych wartości. Dobrym przykładem trzech takich instytucji jest rodzina, uniwersytet i kościół. Wytaczają one granice bezwarunkowej prawomocności fundamentalnych zasad liberalnych, a tym samym również stają się nieuchronnie płaszczyzną debat, sporów, a często również konfliktów w nowoczesnych społeczeństwach.

Rodzina

Rodzina w oczywisty sposób jest instytucją społeczną starszą od demokracji liberalnej. Z tego też powodu sposób jej funkcjonowania zależy od tradycji sięgających głęboko w przeszłość. Także władza rodziców nad dziećmi, choć prawnie gwarantowana przez państwo, w rzeczywistości odpowiada modelowi autorytetu oddziaływującego raczej przez napomnienie, niż sięgającego po przemoc. W tradycyjnych społeczeństwach rodzina jest wspólnotą pokoleń, uświęconą przez religię (w chrześcijaństwie jest związkiem sakramentalnym); jako taka jest też wcześniejsza od jednostki i dlatego jej dobro oraz całość muszą iść przed interesem jednostkowym. Wpływ indywidualizmu oraz teorii kontraktu na rodzinę musi zatem z konieczności prowadzić do zmiany sposobu jej funkcjonowania⁹. Przede wszystkim rodzina nie jest nienaruszalną całością, uświęconą przez religijne sankcje, lecz związkiem dwóch osób zawierających umowę cywilno-

⁹ O napięciach pomiędzy koniecznością opieki i autorytetu a prawami jednostki, istniejących w liberalnych społeczeństwach pisał Leszek Kołakowski w tekście *Gdzie jest miejsce dzieci w filozofii liberalnej*. [w:] *Spółczesność liberalna. Rozmowy w Castel Gandolfo*, przedmowa K. Michalski, Kraków-Warszawa 1996.

prawną, rejestrowaną przez państwo. Nie obejmuje więc minionych pokoleń, lecz ogranicza się do teraźniejszości. Dzieci osiągając pełnoletniość stają się niezależnymi podmiotami w świetle prawa. Demokracja siłą rzeczy zatem rozluźnia więzy rodzinne, widząc w członkach rodziny przede wszystkim jednostki i obywateli, dopiero potem członków rodziny – przede wszystkim poprzez rozluźnienie rytuałów oraz ceremonialnej celebry, jaka charakteryzowała relacje członków rodziny w tradycyjnych społeczeństwach przed epoką demokracji. Na ten rodzaj zmian, jakie idea demokracji spowodowała w funkcjonowaniu nowoczesnej rodziny zwrócił już uwagę Tocqueville, podkreślając odmienny niż w ówczesnej Europie rodzaj związku pomiędzy rodzicami a dziećmi, których pozycja była o wiele bardziej niezależna. Najdoskonalszym wcieleniem modelu tradycyjnego, znanym mu zresztą z osobistego doświadczenia, była rodzina arystokratyczna. W społeczeństwach arystokratycznych „władza nie oddziałuje nigdy bezpośrednio na wszystkich poddanych. Ponieważ ludzie są od siebie uzależnieni władza ogranicza się do kierowania najbardziej liczącymi się obywatelami. Reszta idzie w ich ślady. Stosuje się to do rodziny, tak jak do wszystkich grup ludzi posiadających przywódcę. W krajach arystokratycznych społeczeństwo w gruncie rzeczy uznaje tylko ojca rodziny. Do syna dociera za pośrednictwem ojca – społeczeństwo rządzi ojcem, a ojciec rządzi swymi synami. Ojciec ma więc nie tylko prawo naturalne. Społeczeństwo przyznaje mu także jakby polityczne prawo do rządzenia. Będąc założycielem i podporą rodziny, ojciec jest również jej sędzią”. Sytuacja ta musi z konieczności ulec zmianie w społeczeństwie demokratycznym, takim jak amerykańskie. W tym wypadku bowiem, ponieważ „ramię władzy dosięga pośród tłumu każdego człowieka z osobna, nie istnieje potrzeba pośrednictwa. W oczach prawa ojciec jest takim samym obywatelem jak jego synowie, tyle że starszym i zamożniejszym”¹⁰.

¹⁰ *Tamże*, t. 2, s. 208 n.

Wspomniane przez Tocqueville'a „ramię władzy” możemy w tym wypadku rozumieć jako prawo, jako rozszerzoną niepomiarowo w stosunku do tradycyjnego modelu sferę zasady kontraktu. To, co było regulowane przez niepisany obyczaj, przez rytuał, teraz poddane jest regułom prawnym, w myśl których ojciec i syn (z oczywistych bowiem względów demokracja opisywana przez niego obejmuje tylko mężczyzn) są równymi sobie jednostkami. Nadrzędną rolę odgrywa tu bowiem ich równość jako obywateli demokratycznej wspólnoty politycznej, a nie przedłużona w sferę obyczaju hierarchia zależności, porządkująca życie tradycyjnego społeczeństwa arystokratycznego. W konsekwencji zatem zmianie musi ulec nie tylko formalne położenie członków rodziny względem siebie, lecz również sfera obyczajów. W demokratycznym społeczeństwie jednostki są wyłączone z zależności, na które nie wyraziły jasno i w nieprzymuszony sposób własnej zgody. A taką przecież formą zależności jest rodzina rozumiana jako wspólnota pokoleń. Choć zatem rodziny nie można sobie wybrać i choć rodzina jest jako pewna całość wcześniejsza od jednostki, to jednak demokratyczne społeczeństwo skutecznie ogranicza ten rodzaj zależności. W społeczeństwie arystokratycznym, wedle Tocqueville'a „ludzie żyją raczej przeszłością niż teraźniejszością” i dlatego też „bardziej niż własnymi poglądami kierują się poglądami przodków”. W takiej sytuacji „ojciec staje się łącznikiem między przeszłością a chwilą obecną, ogniwem, które wiąże oba łańcuchy czasu. W arystokracji ojciec jest więc nie tylko politycznym zwierzchnikiem rodziny; jest nosicielem tradycji, interpretatorem zwyczajów, arbitrem obyczaju. Słucha się go z respektem, przystępuje doń z uszanowaniem, a miłości do niego zawsze towarzyszy lęk”. Z chwilą jednak, gdy społeczeństwo staje się demokratyczne „a ludzie przyjmują jako zasadę, że słusznie jest i dobrze, posługując się dawnymi ideami jako nauką, nie zaś jako regułą, mieć własny o wszystkim sąd, poglądy ojca przestają mieć dla synów większe znaczenie, podobnie jak i jego władza”. W konsekwencji zanika „surowy, konwencjonalny

i prawny charakter władzy ojcowskiej i swego rodzaju równość zadomawia się w rodzinnym kręgu”, równość, której wyrazem może być choćby dziwny nieco dla przybysza z Europy zwyczaj przyzwalania danego przez rodziców dzieciom na to, aby mówiły do nich „ty”¹¹. Stopniowe osłabianie funkcji autorytetu rodzicielskiego prowadzi do sytuacji, w której konflikty i spory rodzinne rozstrzygane są na drodze prawnej lub poprzez ingerencję państwa. Tam, gdzie w coraz mniejszym stopniu relacje międzyludzkie reguluje obyczaj, z konieczności wkraczać musi prawo. Lecz jego obecność oznacza, iż otwiera się potencjalne pole konfliktu, bowiem konflikt rozstrzygany na drodze prawnej oznacza uruchomienie wymiaru sprawiedliwości.

Rozszerzanie logiki teorii kontraktu oraz zasady równości i idei indywidualizmu na rodzinę, opisane przez Tocqueville'a tak przekonywująco na początku XIX wieku, prowadziło w konsekwencji do licznych konfliktów także politycznej natury. Spośród nich zaś najważniejsza wydaje się trwająca kilka pokoleń batalia o rozwody, o wolność zrywania umowy małżeńskiej. Naturalnie w rozumieniu obrońców tradycji przekreślało to zagwarantowaną przez religię nienaruszalność rodziny. Dzisiaj, po ostatecznej akceptacji rozwodu jako instytucji prawnej, logika kontraktualna wymusza kolejne spory – o prawną legalizację konkubinatu oraz o przyznanie związkom homoseksualnym praw przysługujących do tej pory rodzinom heteroseksualnym. W tym wypadku jednak przedmiotem sporu nie jest kwestia realnej czy tylko konwencjonalnej nienaruszalności rodziny, lecz sama definicja rodziny. Postulat uznania związków homoseksualnych za rodziny oraz przyznanie im prawa do wychowywania dzieci, prowadzi do całkowitego przeformułowania wyobrażenia o tym, czym jest rodzina, wyobrażenia, które uznawane było za niepodlegającą dyskusji oczywistość od samego początku ludzkiej historii.

¹¹ *Tamże.*

Rozszerzanie logiki kontraktualnej na rodzinę powoduje przy tym charakterystyczną trudność – fundamentem rodziny jest miłość (rozumiana w tym wypadku nieco szerzej niż miłość romantyczna – w tym wypadku chodzi raczej o uczucie zbliżone do chrześcijańskiego *caritas*). Miłość nie może być jednak przedmiotem kontraktu, bowiem tego wymiaru rzeczywistości międzyludzkiej nie sposób uchwycić językiem prawa, chroniącego tylko wymierne interesy jednostek w sytuacji konfliktu. Inaczej – prawo i kontrakt chronią interesy, miłość tymczasem z samej swej istoty, jeśli ma być autentyczna, musi pozostawać całkowicie bezinteresowna. Działanie prawa jest w tym sensie negatywne – reaguje bowiem ono na to, co może rodzinie zagrozić, na konflikt, krzywdę, przestępstwo. Prawo określa brak miłości w małżeństwie enigmatycznym eufemizmem „rozkładu pożycia”, zwracając uwagę tylko na jeden ze skutków, nic nie mówiąc o przyczynie. Milczy zatem z konieczności o tym, co musi być pozytywnym fundamentem, na którym wznosi się rodzina. Obecność miłości może poświadczyć – a i to tylko do pewnego stopnia – religia ze swymi sakramentami, rytuałami, może ją również wspierać obyczaj. I dlatego tak bardzo żalodne były próby tworzenia przez państwo komunistyczne, konkurujące w tej materii całkiem świadomie z religią, świeckich rytuałów, w tym także rytuału świeckiego ślubu. Urzędnik stanu cywilnego recytujący formułkę o rodzinie jako „podstawowej komórce społeczeństwa” cały czas pozostawał w sferze funkcjonalnych korzyści, jakie ma państwo z obywateli. Tymczasem recytowany w kościele hymn św. Pawła o miłości odnosi się wprost do tego, co w małżeństwie najważniejsze. Jednak ta sfera rzeczywistości z definicji musi być niedostępna dla świeckiego państwa, a takim właśnie państwem jest każda republika o demoliberalnym charakterze.

Religia i obyczaj to jednak sfery rzeczywistości bardzo kruche w starciu z nowoczesnym racjonalizmem oraz indywidualizmem. Miłość spajająca rodzinę jest trwałym zobowiązaniem. Rytuał i ceremonia związane z małżeństwem

oznaczają gotowość przyjęcia na siebie pewnego zobowiązania, którego charakter przekracza wymiar jednostkowych interesów oraz zmiennej, jednostkowej woli. To prawda, iż w społeczeństwach tradycyjnych miłość romantyczna nie była elementem istotnym przy zawieraniu małżeństwa. Jednak obiektem miłości, źródłem zobowiązania, wartością na tyle cenną, że usprawiedliwiająca poświęcenie, była rodzina jako pewna całość przekraczająca granice teraźniejszości oraz partykularne interesy jej uczestników. Połączenie idei miłości romantycznej oraz teorii małżeństwa jako kontraktu pozwoliło demokratycznym społeczeństwom uniknąć wielu tragedii i ludzkich nieszczęść spowodowanych przez prymat instytucji nad konkretnym człowiekiem (we współczesnym świecie Anna Karenina nie stałaby się heroiną jednej z największych powieści w dziejach literatury – cały dramat zostałby przerwany zanim by się na dobre rozpoczął za sprawą banalnej sprawy rozwodowej); spowodowało jednak także nowe komplikacje w postaci zwiększającej się coraz bardziej nietrwałości współczesnej rodziny.

Niestałość uczuć wolnych jednostek poszukujących samorealizacji w małżeństwie rozumianym jako uczuciowy związek, a zatem gotowych do jego rozwiązania w przypadku zawodu bądź rozczarowania, kłóci się z koniecznością trwałości rodziny rozumianej jako instytucja wychowująca dzieci. W oczywisty zaś sposób już tylko minimalny okres, w jakim dzieci uzyskują pełnoletniość – blisko 20 lat, musi wystawiać małżeństwo pojmowane jako kontrakt, jako warunkową umowę dwóch wolnych jednostek, na ciężką próbę. W przeciwieństwie bowiem do rodziców, dla dzieci trwanie rodziny jest bezwarunkową koniecznością. W konsekwencji okazuje się, iż choć rozwód nie jest „grzechem” ani złem z samej swej istoty (nic bowiem, żaden rytuał, żadna religia nie uswięca już rodziny), jednak prowadzić może do problemów społecznych uchwytanych na poziomie statystycznym, takich jak przemoc wśród młodzieży, problemy emocjonalne prowadzące do różnego rodzaju uzależnień itd. Demokracja liberalna napotyka zatem w tym właśnie punkcie rzeczywi-

stości społecznej granicę, której nie jest w stanie przekroczyć przy pomocy swego intelektualnego instrumentarium.

Uniwersytet

W przypadku uniwersytetu również mamy do czynienia z instytucją sięgającą swymi korzeniami o wiele głębiej niż historyczne początki liberalnej demokracji. Począwszy od średniowiecza uniwersytety funkcjonowały jako autonomiczne korporacje uczonych i studentów, dla których wiedza stanowiła wartość autoteliczną. Relacja mistrza i ucznia zakłada istnienie hierarchii, w której wiedza jest źródłem autorytetu. Studenci, przekraczając progi uniwersytetu, podejmują wysiłek „rozpoznania się” w przekazie tradycji. Nie mogą go przejmować mechanicznie. Muszą go zrozumieć, uczynić swoim i w ten sposób osiągnąć wiedzę połączoną z samowiedzą. Ten rodzaj edukacji zwano często w tradycji „edukacją liberalną”; w tym wypadku jednak przymiotnik „liberalna” podkreśla brak zobowiązań, bezinteresowność w dążeniu do wiedzy. Demokracja rzuca tak rozumianemu uniwersytetowi dwa zasadnicze wyzwania. Po pierwsze, ponieważ demokracja liberalna jest organicznie niemal zrośnięta z wolnym rynkiem (a warunkiem jego dobrego funkcjonowania jest rozwój nauki i stały dopływ profesjonalistów), pragnie ona uczynić uniwersytet użytecznym narzędziem w swych wysiłkach na rzecz wzrostu materialnego dobrobytu. Po drugie zaś, demokracja atakować musi także hierarchiczność oraz elitaryzm tradycyjnego uniwersytetu; pragnie ona zatem zdemokratyzować wiedzę, zazdrośnie strzeżoną w „wieżach z kości słoniowej” i przeznaczoną dla wąskiego kręgu wtajemniczonych.

Michael Oakeshott, brytyjski klasyk myśli konserwatywnej i jednocześnie – jak podkreśla zgodnie wielu jego dawnych studentów – znakomity wykładowca akademicki, wielokrotnie w swych esejach podkreślał konstytutywny dla liberalnej, uniwersyteckiej edukacji warunek bezużyteczno-

ści prawdziwej wiedzy¹². Liberalna edukacja jest specyficznym zaproszeniem do „uwolnienia się od tego, co istnieje tu i teraz, od bieżących zdarzeń i działań; do uwolnienia się od zobowiązań w stosunku do tego, co lokalne i współczesne, do korzystania z sytuacji polegającej na zwolnieniu z konieczności patrzenia na rzeczy w perspektywie ich przygodnych cech, zaś na idee w perspektywie ich przygodnej użyteczności”¹³. Gdzie indziej Oakeshott określa więź łączącą osobę uczącą się z jej rzeczywistością jako „tyranię chwili”, a zobowiązania w stosunku do niej jako rodzaj „poddaństwa”¹⁴. Dlatego poddanie się dyscyplinie intelektualnej, wymaganej w trakcie nauki, jest w istocie wyzwoleniem się spod owej tyranii. Wysiłek przynosi nagrodę w postaci możliwości realizowania w pełni własnego człowieczeństwa. Wysiłek związany z uczeniem się jakiejś nowej dziedziny wiedzy można co prawda podjąć w każdym momencie życia, jednak „tylko na uniwersytecie (człowiek) może robić to bez konieczności poszukiwania wolnych chwil i wolnych sił, w swych szczupłych zasobach czasu i energii; w późniejszych okresach życia ma tyle zobowiązań, że niemożliwe jest już ich odrzucenie”¹⁵. Dlatego można powiedzieć, iż uniwersytet oferuje wielki dar w postaci „okresu przejściowego”, otwiera przestrzeń ducha znajdującą się pomiędzy wszystkimi wymiarami czasu. Z natury swojej jest to zarazem przywilej młodzieży, która stoi dopiero na progu dorosłego życia. Uniwersytet jest więc *schola*, miejscem odosobnienia i schronienia, w którym można oddzielić się od zgiełku rzeczywistości i zobowiązań przez nią narzucanych. Oznacza to przyjęcie pewnych szczególnych zobowiązań, lecz w zamian daje on przywilej bycia „studentem”, tym, który „uczy się”, jak „być człowiekiem”, uczy się stawiać sobie pytanie „kim

¹² Teksty Oakeshotta zostały zebrane przez T. Fullera: M. Oakeshott, *The Voice of Liberal Learning*, red. T. Fuller, 1989.

¹³ *Tamże*, s. 39.

¹⁴ *Tamże*, s. 93.

¹⁵ *Tamże*.

jestem?” i próbować na nie odpowiedzieć¹⁶. Z natury swojej jest to więc przede wszystkim przywilej młodzieży – gdy Oakeshott stara się opisać istotę tej możliwości, tego „daru”, przywołuje uczucie, jakiego doznaje każdy świeżo upieczony student Oxfordu – jest on bowiem uwolniony od tego momentu od „przekleństwa Adama”, od konieczności rozdzielenia pracy i zabawy. Nie ma przed nim także jakiegoś ściśle określonego zadania, sztywno określonego planu – otwiera się przed nim nie tyle „droga, ile bezkresne morze” – wystarczy tylko podnieść żagle i puścić się na fale: „Presja płynąca z natychmiastowej konieczności obrania jakiegoś kierunku nie istniała, obowiązek jeszcze nie krępował, nuda i rozczarowanie jawiły się jako słowa nie posiadające żadnego znaczenia, zaś śmierć była czymś niemożliwym do pomyślenia”¹⁷.

Ten, wyidealizowany z pewnością, model liberalnej, uniwersyteckiej edukacji poddany został w ostatnich stuleciach, a szczególnie w wieku XX, wyjątkowej presji ze strony rosnącej w siłę współczesnej demokracji i wolnego rynku. Nowe potrzeby oznaczały powstanie nowego modelu edukacji i przystosowanie do niego uniwersytetu. Tradycyjny model liberalnego nauczania w rozumieniu Oakeshotta, polegał na wprowadzaniu nowych pokoleń w dziedzictwo przeszłości; na inicjacji w stale odbywającą się konwersację pomiędzy pokoleniami. Ponieważ zaś ten szczególny rodzaj umiejętności wymagał zaangażowania wrodzonej dla człowieka potrzeby rozumienia świata i swego w nim miejsca, dlatego też liberalna, wyzwolona edukacja stanowiła najpełniejszą realizację człowieczeństwa. Oznaczało to, iż wiedza będąca przedmiotem nauczania stanowiła dobro samo w sobie, nie nakierowane na żaden zewnętrzny w stosunku do niej samej cel. Współczesność zerwała z takim rozumieniem edukacji. Dla Oakeshotta kluczowym słowem służącym do opisu istoty owej historycznej zmiany jest pojęcie „terminowania”,

¹⁶ Tamże, s. 122, 127 n.

¹⁷ Tamże, s. 128.

„czeladnictwa” – edukacja to rodzaj „terminowania” nowych członków społeczeństwa do dorosłego życia; jest więc ona „inicjacją, nie tyle w wielkie dziedzictwo ludzkiego rozumienia, ile raczej w rzemiosła, działania i przedsięwzięcia, które konstytuują lokalny świat, w którym jest obecny”¹⁸. Można zapytać, czym właściwie miałyby różnić się współczesna sytuacja od tej, która istniała w przeszłości, skoro znakomita większość ludzi wszystkich czasów odbierała tylko – używając oakeshottowskiej formuły – instrumentalne wykształcenie, przygotowujące ich do zaspokajania własnych potrzeb? Różnica leży w ewolucji współczesnych społeczeństw, w powstaniu gospodarki wolnorynkowej, rewolucji naukowo-technicznej, demokratyzacji, itd. Przemiany te można krótko określić jako odkrycie przez europejską świadomość obszaru bytu ludzkiego, który nazwany został „społeczeństwem” właśnie. Wraz z tym odkryciem „uspołecznieniu”, to znaczy umasowieniu, musiała ulec również edukacja.

Terminowanie, jako naczelną zasadą współczesnej edukacji, oznacza więc specyficzny proces reprodukcji członków rynkowego i demokratycznego społeczeństwa. Używając tego tradycyjnego w istocie pojęcia, Oakeshott podkreśla instrumentalny, „techniczny” charakter nowoczesnego wykształcenia. Słowo „techniczne” oznacza tutaj każdą umiejętność służącą zarobkowaniu w ramach wolnorynkowej konkurencji na rynku pracy, a nie ograniczoną tylko do wiedzy z zakresu inżynierii, itp. Ten, kto terminuje, kto wkracza w dorosłe życie, jest więc zobowiązany „starać się nauczyć jak realizować się w kategoriach przypisanej, lub też wybranej przez siebie, roli w zbiorowości *fonctionnaires*”¹⁹. Chodzi więc o to, iż każda jednostka zobowiązana jest przede wszystkim do nabycia odpowiednich umiejętności, które w przyszłości pozwolą jej na funkcjonowanie w ramach mechanizmu społecznego – przede wszystkim w jego wymiarze

¹⁸ Tamże, s. 78.

¹⁹ Tamże.

rynkowym. Tym samym współczesne społeczeństwo dokonuje przekształcenia idei edukacji w proces *socjalizacji*; socjalizacja jest współczesnym substytutem edukacji. Jej sens polega na „włączeniu nowoprzybyłego w »bieżące« (*current*) społeczeństwo, rozumiane jako struktura, składająca się z rzemiosł, działań, przedsięwzięć, sposobów rozumienia, uczuć i wierzeń, której działanie należy stale podtrzymywać”²⁰. Społeczeństwo postrzegane jest w tej perspektywie jako rodzaj mechanizmu, którego funkcjonowanie musi być stale podtrzymywane. Że chodzi tu w istocie o mechanizm wolnego rynku, można domyślić się z gry słów (dlatego, jak się wydaje, należy ten fragment przytoczyć w oryginale), jaką proponuje Oakeshott – pisze mianowicie, iż socjalizacja polega na wykształceniu „the most »current« men possible, »current« in the sense in which the word is used of coins of the realm”²¹. Współczesne wykształcenie zatem polega na zdobywaniu umiejętności, pozwalających nowym członkom społeczeństwa „włączyć się w obieg”; ludzie są więc niczym monety „puszczone w obieg”. Być wykształconym znaczy: stać się częścią mechanizmu rynkowego, społeczeństwa, które jest „gospodarką”. W tym wymiarze rzeczywistości liczy się wartość „zdawkowa” człowieka, to, czy umie się sprzedać. Jest coś wart, o ile potrafi być w obiegu i jest zdolny do wypracowania zysku. Z drugiej zaś strony przez tę metaforę wskazuje Oakeshott drugi wymiar społeczeństwa, ukryty na pozór za gospodarką, lecz tym ważniejszy, iż w rzeczywistości sprawczy – to znaczy państwo. Przywilejem państwa bowiem jest „bicie monety” i „puszczanie jej w obieg”; tym samym można powiedzieć, iż w sugerowanym, i skrytym przez Oakeshotta pod zasłoną metafory, sposobie rozumienia współczesności, członkowie społeczeństwa to obiegowe monety, „bite” przez demokratyczne państwo, pozwalające na funkcjonowanie rynkowego mechanizmu. „Społeczeństwo” bowiem to tyle, co „gospo-

²⁰ Tamże, s. 79.

²¹ Tamże.

darka”, jako mechanizm służący zaspokajaniu różnorodnych potrzeb. Socjalizacja, jako współczesny substytut edukacji, jest zatem procesem polegającym na „wybijaniu monet”, reprodukcji nowych członków społeczeństwa, którzy umożliwiają sprawne funkcjonowanie społecznego mechanizmu. Słowa takie jak „mechanizm” i „funkcjonowanie” są tutaj kluczowe – zdradzają one bowiem, iż we współczesnej edukacji nie chodzi o życie „dobre”, lecz „funkcjonalne”; dobre życie, to tyle, co życie prowadzone wydajnie, racjonalnie, celowo – w rzeczywistości jednak osoba ludzka zostaje sprowadzona do roli elementu w mechanizmie społecznym. Sprawne funkcjonowanie tego mechanizmu warunkuje dobrobyt jednostki, rozumiany jako maksymalny poziom zaspokajania jej potrzeb, lecz jednocześnie zobowiązuje ją do efektywnej pracy na rzecz tegoż mechanizmu. Znaczy to więc, iż interes mechanizmu jako całości, czyli społeczeństwa, przeważa nad dobrem osoby, które sprowadzone zostaje do interesu jednostkowego, zbieżnego po prostu z interesem całości²².

Współczesne „społeczeństwa” zachodnie są więc tożsame z „gospodarką” – ich zasadniczym celem jest rozwój dobrobytu. Dlatego system wykształcenia, czy też socjalizacji, ogarnąć musiał wszystkie „zawody, techniki, rzemiosła i zajęcia, za sprawą których zaspokajane są potrzeby narodu”²³. Zasadnicza różnica polega na tym, iż w przeciwieństwie do dawnych, tradycyjnych społeczeństw, społeczeństwa współczesne są w pełni świadome swej koncentracji na sferze gospodarki – wiedzą, iż są „społeczeństwami”, to znaczy skomplikowanymi systemami funkcjonalnymi. Dlatego znakomita większość uwagi członków tych społeczeństw poświęcona być musi działaniom zapewniającym sprawne

²² Zasadniczą krytykę współczesnych wolnorynkowych społeczeństw demokratycznych, ze szczególnym uwzględnieniem ich systemów politycznych, zawarł Oakeshott w obszernym szkicu *On the Character of a Modern European State*, [w:] M. Oakeshott, *On human condition*, Oxford 1975.

²³ Tamże.

funkcjonowanie społecznego mechanizmu wytwarzania dóbr służących zaspokajaniu społecznych potrzeb. Oznacza to prowadzenie świadomej polityki edukacyjnej, która jest niczym innym jak – w określeniu Oakeshotta – zarządzaniem „siłą ludzką”, poruszającą ten mechanizm²⁴.

Świadome zarządzanie siłą ludzką poruszającą społecznym mechanizmem wytwarzania dóbr i ich późniejszej konsumpcji, to w istocie nic innego jak „polityka” – polityka bowiem w tych społeczeństwach to zarządzanie, administrowanie mechanizmem wytwarzania i podziału dóbr. Tak bowiem należy rozumieć fragment, w którym Oakeshott pisze, iż „naród rozumiany jest jako zbiór współzależnych umiejętności i zawodów”²⁵. Dlatego też proces socjalizacji, rozumiany jako proces nabywania umiejętności tego rodzaju, musi być z konieczności poddany kontroli państwa, jako głównego administratora społecznego mechanizmu. W ramach oświeceniowego sposobu myślenia o społeczeństwie, rządzący postrzegani są jako menadżerowie zarządzający społeczeństwem, czyli stowarzyszeniem wytwórców i konsumentów. Celem edukacji jest służba tej strukturze²⁶.

Demokratyzacja uniwersytetu oznacza zatem uczynienie z niego narzędzia zapewniającego dobrobyt oraz – ponieważ istotą demokracji jest obietnica dobrobytu dla możliwie szerokiej rzeszy – uczynienie tejże edukacji dostępnej dla jak największej liczby ludzi. W konsekwencji takie stanowisko musi doprowadzić do kryzysu tradycyjnego uniwersytetu, rozumianego jako miejsce uprawiania bezużytecznych sztuk wyzwolonych. Wdarcie się uspołecznionego życia na uniwersytety doprowadziło według Oakeshotta do katastrofalnej transformacji – uniwersytety zaczęły przekształcać się w „szkoły wyższe”. Traktuje się je jako najwyższy szczebel powszechnego systemu kształcenia, a raczej – żeby zostać przy oakeshottowskiej terminologii – najwyższy szczebel

²⁴ *Tamże*.

²⁵ *Tamże*, s. 84.

²⁶ *Tamże*, 85.

„terminowania”, dostarczającego najlepiej wykwalifikowanych specjalistów, profesjonalistów w ramach poszczególnych „zawodów”. Szkoły wyższe to rodzaj szczególnej inwestycji dokonywanej przez społeczeństwo, której celem jest wyposażenie studentów w „szczególnie skomplikowane umiejętności i zdolności, stale niezbędne, jeśli naród ma realizować »zadanie wzrostu gospodarczego« oraz »pomyślnie współzawodniczyć z innymi wysoko rozwiniętymi krajami, w erze szybkiego postępu społecznego i technologicznego»²⁷. Wydaje się, iż niepokój, jaki u Oakeshotta wywoływał ten proces, można wytłumaczyć poprzez przeciwstawienie wykształcenia, rozumianego jako zdobywanie wiedzy koniecznej do wykonywania określonego zawodu, wykształceniu rozumianemu jako dążenie do wiedzy koniecznej do prowadzenia dobrego i rozumnego życia. W ten sposób Oakeshott wpisuje się w klasyczną tradycję pochwały filozofii, jako najwyższego z możliwych rodzajów życia, ponieważ nakierowanego na mądrość.

W pierwszym przypadku uniwersytet to miejsce, gdzie kształcą się specjaliści, wysokiej klasy profesjonaliści. Chodzi tu więc o interes bezpośredni – tak społeczeństwa jako całości, jak i samych studentów. Społeczeństwo dla swego sprawnego funkcjonowania potrzebuje jak największej liczby profesjonalistów niezbędnych do podtrzymywania żywotnych dla całego systemu funkcji, natomiast sami bezpośrednio zainteresowani zdobywają w ten sposób możliwość zaspokajania w maksymalnym stopniu swoich potrzeb. Wiedza jest więc tu traktowana czysto instrumentalnie. Natomiast w drugim przypadku chodzi nie o zdobycie wykształcenia umożliwiającego wykonywanie pewnego zawodu, lecz o nauczenie się pewnego specyficznego sposobu życia, polegającego na stałej rozmowie z przodkami, a przez to z samym sobą. Uniwersytet w węższym znaczeniu jest tylko miejscem inicjującym w działanie, które w sensie idealnym

²⁷ *Tamże*, s. 90; Oakeshott cytuje w tym fragmencie rządowy „Raport Komitetu do Spraw Szkolnictwa Wyższego” z 1963 roku.

powinno trwać całe życie – bowiem konwersacja pomiędzy pokoleniami odbywa się bez przerwy, trwa ciągle. Idea uniwersytetu rozumianego jako *schola* ma tutaj podwójne znaczenie – po pierwsze jest to miejsce, w którym odbywa się inicjacja w konwersację pomiędzy pokoleniami; po drugie, jest to szczególna jakość, oznaczająca oddzielenie się od codzienności, od trywialności potocznego życia. Tylko bowiem oddzielenie się od banału potocznego życia w momencie inicjacji pozwala na powrót w jego strumień, tym razem jednak z rozbudzoną świadomością, ze zdolnością do prawdziwego rozumienia świata i własnego w nim miejsca.

Uniwersytet, jako pewna idea w rozumieniu Oakeshotta, idea „szkoły” – *schola*, nie jest ani budynkiem, choć naturalnie są one niezbędne, ani miejscem, choć naturalnie potrzebuje on czegoś w rodzaju „campusu”, ani książkami zgromadzonymi w uniwersyteckiej bibliotece wraz z całą zawartą w nich wiedzą; nie jest też pewną zbiorowością ludzką, składającą się z mechanicznego dodania do siebie wykładowców i studentów. Uniwersytet w rozumieniu Oakeshotta to przede wszystkim pewien sposób życia: „Uniwersytet nie jest maszyną służącą do osiągnięcia jakiegoś określonego celu, ani do produkowania określonego produktu; jest to pewien rodzaj ludzkiej działalności”. Ten szczególny rodzaj aktywności to zbiorowe dążenie do wiedzy, będące samo w sobie jedną z zasadniczych cnót charakteryzujących „cywilizowany sposób życia”. Dążenie do wiedzy nie jest „darem natury”, lecz owocem tradycji, budowanej wysiłkiem pokoleń²⁸.

Wiedza na temat umiejętności rozumnego życia, polegającego na dążeniu do wiedzy, nie zawiera w sobie jakiegoś ideału, nie dostarcza jednej odpowiedzi co do warunków, których spełnienie jest konieczne, aby ów ideał osiągnąć. Jest ono raczej pewnym szczególnym rodzajem duchowego ćwiczenia, w którym duchowy i intelektualny wysiłek wydaje się ważniejszy od jego owoców. Ponieważ wiedza dostępna na uniwersytecie jest owocem wysiłku wielu pokoleń,

²⁸ *Tamże*, s. 96.

stanowi ona, jak każda wiedza tradycyjna, szczególną mieszalinę prawdy i błędu, wiedzy i ignorancji. Jest ona więc krucha i jako taka może zawsze ulec zaprzepaszczeniu²⁹. Dlatego, w perspektywie przyjętej przez Oakeshotta, ten rodzaj ludzkiej aktywności przedstawia najwyższą trudność – bowiem jej przedmiotem jest nabycie zdolności do wydawania sądu w kwestiach kultury, a więc w najbardziej wysublimowanych i skomplikowanych kwestiach. Dlatego proces przekazywania przez nauczycieli studentom właściwego poczucia smaku w kwestiach intelektualnych wymaga odosobnienia i schronienia od zgiełku codziennego życia. Każda bowiem domieszka jakiegokolwiek „interesu” mogłaby zaszkodzić koniecznej w tym przedsięwzięciu bezinteresowności. Wiedza przekazywana za pośrednictwem dziedzictwa tradycji, wiedza umożliwiająca prawdziwe samorozumienie, jest wiedzą w najwyższym stopniu bezinteresowną. Znowu zatem granicą, którą napotyka demokracja liberalna, jest zderzenie edukacji jako „interesu” z bezinteresownym charakterem autentycznego poszukiwania mądrości.

Kościół

W przypadku kościoła, szczególnie kościoła katolickiego, możliwość pojawienia się ewentualnych napięć lub wręcz konfliktów wynika z zasadniczej rozbieżności obu stron co do podstawowych fundamentów filozoficznych. Ernst Böckenförde wskazuje na zasadniczą sprzeczność antropologicznych założeń czynionych z jednej strony przez kościół, z drugiej zaś przez demokrację. Kamieniem węgielnym porządku demokratycznego jest przekonanie o tym, iż człowiek jest z natury dobry oraz że „dzięki współgraniu indywidualnych interesów i celów samoistnie wytwarza się wewnętrzna harmonia”³⁰. Wolność jednostki oraz związana z nią idea równości przesądzają wedle Böckenförde’a o formalnym

²⁹ *Tamże*.

³⁰ E.-W. Böckenförde, *Wolność, państwo, Kościół*, wybór i tłum. P. Kaczorowski, wprowadzenie ks. J. Tischner, Kraków 1994, s. 27.

charakterze demokracji współczesnej. Innymi słowy, demokracja liberalna nie może przesądzać o treści kulturowej, o substancji wierzeń i obyczajów, przekonań wypełniających formalne struktury państwa. Demokracja darzy bowiem zaufaniem własnych obywateli – jeśli są wolni, dobrzy z natury i rozumni, to odpowiednio pouczeni o prawdziwym charakterze swej natury będą w stanie dokonać odpowiedzialnych, indywidualnych wyborów takich treści. Wszelkie już nawet nie tyle zmuszanie, bo w dzisiejszym świecie kościół nie dysponuje przecież władzą, ile natarczywe upominanie ludzi, natarczywe dowodzenie im, iż źle żyją, będzie zatem postrzegane jako niedopuszczalna uzurpacja, jako akt symbolicznej, psychologicznej agresji. Dobrą ilustracją takiego sposobu myślenia jest częsta w liberalnych środowiskach krytyka papieża. Napomnienia papieża odbierane są jako przejaw żądzy władzy i panowania nad sumieniami oraz kontrolowania zachowań społecznych. Autorytet papieża jednak w rzeczywistości, w której urzeczywistniono już dawno zasadę rozdziału kościoła i państwa, nie jest w żadnym razie formą „władzy”, czyli *potestas*. Przeciwnie – jest on właśnie formą „autorytetu”, to znaczy instancją, której rad i pouczeń nie można zlekceważyć bez obaw. Papież napomina przy tym w istocie tylko tych, którzy chcą go słuchać i nie ma żadnych środków przymusu, jakimi dysponuje władza polityczna.

Historyczne źródła takich przekonań tkwią w oświeceniu, w idei autonomii człowieka oraz oświeceniowym indywidualizmie i jako takie w oczywisty sposób pozostają w konflikcie z fundamentalną tezą antropologiczną głoszoną przez kościół, a mianowicie z tezą o skłonności człowieka do grzechu, nie tyle wynikającej „z”, ile raczej objaśnionej „przez” historię upadku Adama i Ewy. Kościół został dany ludziom jako depozytariusz dobrej nowiny, której treścią jest wiara pozwalająca ocalić duszę. Pod warunkiem jednak, iż będzie się żyło zgodnie z nauką Chrystusa, przekazywaną i objaśnianą przez kościół. W oczywisty sposób prowadzić to musi do konfliktu z demokracją. Böckenförde pisze zatem: „Wnioski

dotyczące postawy chrześcijanina wobec demokracji, wynikające z przedstawionego strukturalnego jej obrazu, mogą zrazu wydawać się przynębiające. Trzeba to powiedzieć wprost, bez przemilczeń, do których mógłby skłaniać oportunizm. Myślenie polityczne i woła chrześcijanina, szczególnie katolika, skierowana jest na wartości treściowo określone, nie zaś na formalną konstytucję. Zabiega on o porządkowanie i kształtowanie życia politycznego i społecznego podług zasad wynikających z Objawienia i prawa naturalnego, w stopniu, w jakim dotyczą one sfery społecznej. Kwestie formy państwowości mają w porównaniu z tym znaczenie drugorzędne. Chrześcijanin jest skłonny oceniać je według tego, jak dalece każda z nich umożliwia, lub nawet zapewnia, urzeczywistnienie zasad mających dlań moc obowiązującą. Poza tym od duchowych źródeł nowoczesnej demokracji dzieli go przepaść³¹.

Demokracja liberalna może tolerować kościół, pod warunkiem jednak, iż ograniczy ona swoje kompetencje i roszczenia do sfery prywatnej, do intymnej sfery sumienia jednostki. Kościół na takie postawienie sprawy nie może jednak się zgodzić. Nie tylko dlatego, że przez setki lat sam był częścią sfery publicznej, lecz także fundamentem wszelkiej władzy politycznej, co zawierało się w formule sojuszu Tronu i Ołtarza. Wynika to także i przede wszystkim z misji ewangelizacyjnej, która stanowi nieusuwalny element tożsamości kościoła jako instytucji. Przede wszystkim zaś to właśnie kościół katolicki jest Kościołem tylko wtedy, o ile dąży do tego, aby stać się wspólnotą powszechną. Cel ten wprawdzie nigdy nie zostanie osiągnięty przed końcem dziejów, jednak wysiłek na rzecz jego urzeczywistnienia został nałożony przez Chrystusa już na apostołów, którym polecono przecież nauczanie wszystkich narodów i głoszenie im Dobrej Nowiny. Dlatego też kościół nie może zgodzić się na całkowite wypchnięcie ze sfery publicznej.

³¹ *Tamże*, s. 35.

Funkcjonowanie kościoła jako instytucji publicznej w realiach demokracji liberalnej rodzi jednak nieusuwalną, zasadniczą trudność – sfera ta w demokracji w nieuchronny sposób nakłada się na sferę polityki. Kościół, jako instytucja publiczna, nie wyraża zgody na zamknięcie bez reszty w intymnej relacji, jaka zachodzi pomiędzy wiernym a kapłanem, który w takiej sytuacji stałby się kimś w rodzaju terapeuty, tyle że odwołującym się nie do psychologii jako źródła legitymizacji swej roli społecznej, ile raczej do religii. Kościół rozumiany jako depozytariusz Objawienia, a więc i Prawdy, jako instytucja napominająca, urząd nauczycielski, nie może tolerować grzechu i błędu. Ich obecność w społeczeństwie nie może być tylko źródłem moralnego cierpienia, przeżywanego prywatnie (do tego właśnie w konsekwencji musiałaby sprowadzać się obecność w demokracji kościoła jako instytucji działającej tylko w sferze prywatnej, bez prawa zajmowania stanowiska publicznego), lecz z konieczności stanowi nieustający powód do ataku na zło lub błąd. Kościół jako instytucja publiczna musi, o ile chce być kościołem, piętnować grzech i zło. Rzecz w tym, iż zjawiska, które uznaje za grzeszne lub złe, są coraz częściej w warunkach liberalnej demokracji złe i grzeszne tylko z jego punktu widzenia, lub też, aby rzecz tę wyrazić inaczej, w języku używanym przez obrońców liberalnej demokracji – są to rzeczy złe i grzeszne tylko jeśli przyjmie się założenia konstytutywne dla chrześcijańskiej tradycji i chrześcijańskiego systemu wartości. A jest to system wartości równie dobry, jak wiele innych tolerowanych przez demokrację liberalną, o ile nie poprzestaną one na zgodzie na formalne reguły porządkujące życie demokratycznego społeczeństwa i zapragną wpływać na samą treść tych reguł. Jedną z podstawowych wartości społeczeństwa demoliberalnego jest bowiem zasada pluralizmu i związana z nią zasada tolerancji. Kościół tymczasem nie może, nie jest w stanie z samej swej istoty *tolerować* grzechu i zła.

Sprawę jasno i dobitnie ze strony nowoczesnej demokracji wyłożył Rousseau w *Umowie społecznej*. Rozumiał on

wprawdzie konieczność istnienia religii obywatelskiej, pozwalającej nadać nimb świętości konstytutywnym dla wspólnoty politycznej obyczajom i prawom, jednak treść tej religii roztopiała się w szerokim deizmie: „Dogmaty religii społecznej powinny być proste, nieliczne, dokładnie wyważone, bez objaśnień i komentarzy. Istnienie bóstwa potężnego, mądrego, dobroczynnego, przewidującego i troskliwego, życie przyszłe, szczęśliwość sprawiedliwych, ukaranie złych, świętość umowy społecznej i prawa – to pozytywne dogmaty”. Po tym nakreśleniu bardzo grubą kreską konturów religii społecznej Rousseau czyni wielce charakterystyczną uwagę – „Co do dogmatów negatywnych, to ogranicza się do jednego – nietolerancji, wchodzi ona w skład kultów, które wyłączyliśmy”. Uwagę tę rozwija nieco dalej w bardziej obszerny sposób: „Obecnie nie ma już i nie może być wyłącznej religii narodowej, powinno się tolerować wszystkie te, które tolerują inne, o ile ich dogmaty nie zawierają niczego przeciwnego obowiązkom obywatela. Lecz kto śmie mówić, że poza Kościołem nie ma zbawienia, musi być wygnany z państwa, o ile państwo nie ma być Kościołem, a panujący arcykapłanem”³². Tak zdefiniowany pluralistyczny porządek duchowy w horyzoncie pojęciowym Kościoła nie może być nazwany inaczej, jak politeizmem i stanowi powrót do epoki początków chrześcijaństwa, kiedy to nowa wiara funkcjonowała w pogańskim świecie. W oczywisty sposób musi to prowadzić do zasadniczej sprzeczności, której nie znosi nawet odrzucenie dogmatu o wyłączności zbawienia za pośrednictwem jedyne Kościoła; konflikt ten bowiem, choć zawieszony, istnieje jako pewna możliwość, której aktualizacja chwilowo tylko ulega odroczeniu. Bowiem choć kościół katolicki odrzucił już, tak ważną dla siebie i tak zaciekle atakowaną przez swych przeciwników, zasadę wyłączności zbawienia tylko za jego pośrednictwem, choć przystał na uznanie wolności religijnej, choć porzucił roszczenie do

³² J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przeł., wstęp, przypisy A. Peretatkiewicz, Kęty 2002, s. 105 n.

tę, aby tam, gdzie większość społeczeństwa jest katolicka, posiadać pozycję religii panującej, to jednak nie może on porzucić otwarcie głoszonej *nietolerancji* dla grzechu. Nawet jeśli miara, którą przykłada dla ludzkich błędów, jest dzisiaj o wiele bardziej pobłażliwa niż niegdyś, sama zasada niepobłażania złu musi zostać utrzymana. Bez tego Kościół przestałby być kościołem. W oczywisty też sposób ów brak tolerancji dla grzechu, już samo tylko publiczne piętnowanie grzechu – bo przecież Kościół nie dysponuje już dzisiaj świecką władzą dla karania grzeszników – musi rodzić sprzeciw tych, których o grzech się oskarża, a którzy pozostają poza kościołem. Dla nich takie napomnienie jest przejawem arogancji, jest zamachem na ich wolność, jest objawem anachronicznej niechęci do demokracji, wypływającej z autorytarnego charakteru kościoła.

Rzecz cała komplikuje się jeszcze bardziej w chwili, gdy Kościół ulega pokusie przejścia od napomnień do działania. Podejmując taką decyzję, Kościół nieuchronnie staje się jedną ze stron demokratycznej polityki. Albo więc staje się swego rodzaju lobby, starającym się za pomocą mniej lub bardziej formalnych metod nacisku uzyskać rozstrzygnięcia prawne odpowiadające jego wizji „dobrego życia”, albo też musi udzielić oficjalnego poparcia jakiejś sile politycznej uczestniczącej w demokratycznej polityce. W takiej sytuacji jednak Kościół przestaje być *autorytetem*, a staje się jedną z *sil* uczestniczących w – często brutalnej – demokratycznej polityce, której istotą jest konflikt rozstrzygany przez większość. Jak zauważa Böckenförde, Kościół przestaje wobec państwa „zajmować pozycję partnera – wprawdzie niewspółmiernego, usytuowanego na wyższej płaszczyźnie, lecz jednak partnera. Teraz – mówiąc obrazowo – Kościół wchodzi w porządek państwa, porusza się po płaszczyźnie pluralistycznego, demokratycznego społeczeństwa i poddaje się strukturalnym prawidłom demokratycznego porządku. Nie może się wówczas skarżyć, gdy obserwatorzy sceny politycznej stawiają go w jednym rzędzie z innymi pluralistycz-

nymi ugrupowaniami, takimi jak związki zawodowe i grupy interesów”³³.

Wstępując już jednak na arenę demokratycznej polityki, Kościół dochodzi nieuchronnie do – jak to ujmuje Böckenförde – „punktu krytycznego”: „Jednego bowiem Kościół, zaakceptowawszy reguły demokracji, nie może, jeśli nie chce utracić wszelkiej wiarygodności politycznej: korzystać z demokracji, dopóki zdobywa większość, a w przypadku porażki, wycofać się na pozycje prawa naturalnego i wskazywać na swoją wyjątkową pozycję”³⁴. Jednak jego propozycja ominięcia tego niebezpieczeństwa, polegająca na odrzuceniu przez Kościół instrumentarium demokratycznej polityki i występowanie wobec społeczeństwa jako „partnera swego posłannictwa i misji” (co pozwoliłoby jakoby spełniać dalej urząd nauczycielski i pasterski) nie wydaje się przekonująca. Paradoks opisanej wcześniej sytuacji polega bowiem na tym, iż Kościół nie może nie podjąć tego wyzwania. Musi je podjąć, właśnie dlatego, że ta konieczność wynika z jego całej tożsamości; jednocześnie jednak skutki takiego zaangażowania stają się niebezpieczne dla tejże tożsamości. Wydaje się, iż nie ma dobrego rozwiązania tego dylematu.

Dlatego też skuteczna obrona kościoła na ogół nie odwołuje się bezpośrednio do rzeczywistości wiary. W przypadku kościoła, szczególnie kościoła katolickiego, demokracja liberalna z zasady abstrahuje od jego wymiaru sakralnego. W oczach demoliberalnego państwa Kościół nie jest *mistycznym ciałem Chrystusa* lecz *związkiem wyznaniowym*; jego podstawowa funkcja – zbawienie dusz jego członków – nie daje się w ogóle ująć w języku, którym posługuje się demoliberalne państwo. W takiej sytuacji obrońcy kościoła muszą przedstawiać korzyści z jego istnienia w języku używanym przez krytyków kościoła. Tak więc, jak często słyszymy, Kościół i religia umacnia więzi społeczne, wysoki procent praktyk religijnych odpowiada wyższemu poziomowi aktyw-

³³ E. Böckenförde, *dz. cyt.*, s. 42.

³⁴ *Tamże*.

ności obywatelskiej, nauczanie religii w szkołach wspiera skutecznie proces socjalizacji, chrześcijaństwo jest nieodłącznym elementem kulturowego dziedzictwa narodu, itd. Tego typu argumenty nigdy nie mogą jednak odwoływać się do istoty kościoła – tak jak on sam ją postrzega: istoty, która jest misją depozytariusza Objawienia; zawsze muszą wskazywać na *korzyści* natury funkcjonalnej, jaką odnosi społeczeństwo demoliberalne z istnienia w jego obrębie wspólnoty wyznawców religii chrześcijańskiej. Zbawienie duszy jest prywatną *korzyścią* jednostki, która nie interesuje demokratycznego państwa; tylko mniejszy wskaźnik rozwodów pociągający za sobą spadek przestępczości wśród młodzieży może być *korzyścią*, która przyciągnie uwagę jego suwerena.

CZY LIBERAŁ MOŻE BYĆ PATRIOTĄ?

Liberalne państwo – zgódźmy się, że mówimy tu o pewnym typie idealnym – nie wymaga od swoich obywateli miłości – obywatele nie muszą kochać swojego kraju, wystarczy, że są lojalni, że solidnie i uczciwie płacą podatki. Ten swoisty minimalizm związany jest z fundamentalnym dla liberalizmu założeniem o neutralności sfery polityki. Polityka ograniczona została do techniki rządzenia, do sposobów osiągania kompromisu w ramach instytucji demokratycznych. Sądy moralne, przekonania, przedmioty wiary i uczuć obywateli liberalne państwo pozostawia im samym, dając im w tym względzie zupełną swobodę. Dzieje się tak dlatego, że konflikty dotyczące przekonań są zazwyczaj bardzo gwałtowne i mogą być wobec tego szkodliwe dla pokoju wewnętrznego. Nie można ich również rozstrzygnąć w sposób racjonalny, dlatego, że uczucia, które wywołują, są irracjonalne, lub lepiej – pozaracjonalne. Państwo i polityka powinny koncentrować się na ściśle określonym, lecz za to pewnym i solidnym obszarze rzeczywistości; na rzeczach namacalnych, takich jak budżet, podatki czy zakres ochrony socjalnej.

W takim porządku nie ma specjalnie miejsca dla patriotyzmu, który jest przecież uczuciem. Widać to dobrze w systemach prawnych demokratycznych i liberalnych państw. Prawo zatrzymuje się na granicy uczuć i intencji – obejmuje tylko obszar faktów. Nikogo nie można skazać za brak patriotyzmu, za brak jakiegokolwiek uczucia, prawo bowiem ocenia tylko czyny. Wolność przekonań, swoboda w wybieraniu obiektów uczuciowego przywiązania, jest jednym z podstawowych praw liberalnego porządku. Ta ostrożność wynika z faktu, iż bardzo trudno w sposób jasny i nie budzący wątpliwości zbadać szczerłość i natężenie ludzkich uczuć. Że jest to stanowisko przezorne i roztropne, najlepiej widać