

PAWEŁ ĆWIKŁA

RELATYWIZM I DUSZA ZACHODU

*Trudno o lepsze zajęcie dla naukowca,
niż walka z lękiem*

Clifford Geertz

RELATIVISM AND THE SOUL OF THE WEST

A b s t r a c t. The article is dedicated to the interrelation of social and philosophical ideas and the social reality on the example of relations between Western culture (with European culture taken as the main exemplification of it here), and other cultures, which representatives has been living in Europe already or are trying to settle down here.

I draw attention to the fact that there are being created too many theories associated with forms of organization of the social order that do not take into account their feasibility in the real world. They are the intellectuals who are the authors of the ideas – a special category of people who play an important role in live of society of the West.

As a starting point it was taken here the famous phrase attributed (wrongly) to Voltaire, who was to say: „I disapprove of what you say, but I will defend to the death your right to say it”. Voltaire is the kind of an example of the philosophers-writers of the Enlightenment, who might be precursors of contemporary intellectuals implementing new, „correct” ideas to the world of policy and legislation; the ideas that make, that the West is gradually but steadily losing its ties with their own history and tradition, losing identity and replacing the foundations of its culture by the abstraction which is devoid of the soul.

Key words: cultural relativism; political correctness; intellectuals; tolerance; Enlightenment.

Wolterowi niesłusznie przypisuje się wątpliwą zasługę wypowiedzenia zdania, na które wielu się powołuje, a nad którym chyba relatywnie niewielu

się zastanawia: „Nie zgadzam się tobą, ale oddałbym życie, byś mógł głosić swoje poglądy”. Jego nieco łagodniejsza wersja deklaruje: „Nie zgadzam się z tobą, ale do śmierci będę bronił twego prawa do posiadania własnego zdania”. Kariera tej sentencji zasadza się, jak wolno sądzić, na trzech filarach.

1. WOLTER „LITERACKI”

Pierwszym jest niewątpliwie postać autora. Trzeba bowiem zaznaczyć, że odmawiając słynnemu Francuzowi prawa własności do powyższej/yh wypowiedzi wyrażamy tylko, by tak rzec, część prawdy. Owszem, nie ma dowodów na to, że wspomniana maksyma padła z ust historycznego Woltera. Wyrzekł ją jednakże Wolter – bohater literacki, który jako taki został „odtworzony” w fabularyzowanej biografii filozofa zatytułowanej *The friends of Voltaire*¹. Autorką tej książki, wydanej przed ponad stu laty, jest Evelyn Beatrice Hall, ukryta pod pseudonimem Steven G. Tallentyre. To jej wyobraźnia sprawiła, że główna postać utworu stanęła w obronie głoszenia opinii, z którymi bynajmniej się nie zgadza, podobną postawę zalecając także innym. Sama pisarka była zaskoczona karierą tego zdania, która rozpoczęła się w roku 1934, gdy miesięcznik „Reader’s Digest”² opublikował wspomniany cytat (wersję „łagodniejszą”) z jej książki oznajmiając, że to twierdzenie Woltera. Redaktorzy nie weryfikowali, czy źródłem dla autorki były historia, czy twórcza swoboda. Na nic zdały się zgłaszane później przez Hall sprostowania. „Nie było moim zamiarem sugerować, że Wolter dosłownie użył tych słów i byłabym doprawdy zdumiona, gdyby ktoś znalazł je w którymkolwiek z jego dzieł”³ – wyjaśniała. Nie miało to już jednak znaczenia dla tych, którzy w sentencji tej słyszeli egzemplifikację własnych wyobrażeń na temat autora *Kandyda*. Wyobrażenia te nie były zresztą bezpodstawne. Według powszechnej opinii (i w mniemaniu własnym), zasłużył on sobie na miano ucznia Johna Locke’a; ucznia, który w oczach rzeczników *république des lettres* miał jednak nad swoim mistrzem przewagę mierzoną różnicą dzielących ich epok. O ile Locke przygotował podwaliny dla Oświecenia, to przecież dopiero Wolter nadał mu charakter, z którym po dziś dzień jest kojarzone. Wyrazem

¹ „Literacki Wolter” powiada tam: „I disapprove of what you say, but I will defend to the death your right to say it”; S.G. TALLENTYRE, *The Friends of Voltaire*, London: Smith, Elder, & Co 1906, s. 199.

² Zob. Quotable Quote, „Reader’s Digest” 1934, nr 6.

³ Zob. „Saturday Review” z 11 maja 1935, s. 13.

owej różnicy jest m.in. to, że wizerunek Woltera-pisarza i Woltera-filozofa uzupełnić należy o obraz Woltera-krytyka ładu społecznego i obyczajowego, objawionej religii, tradycji a także dotychczasowego sposobu postrzegania historii.

Drugim powodem może być to, że owo zdanie ujrzało światło dzienne za sprawą powieści – książki popularnej, która miała szansę trafić do rąk stosunkowo szerszej publiczności, niż miałyoby to miejsce w przypadku traktatu filozoficznego (nawet tak ponadczasowo poczytnego autora) lub jego krytycznego opracowania. Trudno to przesądzać, ale być może właśnie dlatego zwrócił on uwagę redaktorów amerykańskiego pisma o transkontynentalnym zasięgu. W ten sposób grono osób zaznajomionych z „wypowiedzią Woltera” złożyło się z bywalców księgarń, bibliotek, salonów prasowych i prenumeratorów pism podróźniczych (z rodzinami). Z czasem dołączyli do nich także niektórzy pracownicy uniwersytetów przekonani o „wolterowskości” tego zdania. Trzeba bowiem przyznać, że jest ono w treści istotnie tak bardzo oświeceniowe i tak licujące z Wolterowskim *Traktatem o tolerancji*, że mogło uśpić potrzebę weryfikacji wiarygodności źródeł popularnych⁴, które, w miarę upływu dekad, powiększały swój zasięg, dziś multiplikowany za sprawą nowoczesnych mediów elektronicznych.

Trzecim filarem popularności „Wolterowskiej” sentencji, przy którym chciałbym zatrzymać się nieco dłużej, jest współczesna aktualizacja znaczenia jej treści. Stanowi ona bowiem jedno z głównych dań w *menu* obwieszczeń i ripost wygłaszanych przez liczne grono wpływowych intelektualistów, powtarzanych następnie przez ich wiernych słuchaczy. Woltera jeszcze nie określano mianem intelektualisty (sam termin pojawił się później⁵), należał on jednak do grona filozofów-literatów, nadających na kontynencie ton i charakter epoce. W pierwszym zdaniu przedmowy do wspomnianego *Traktatu* wygłasza opinię, która brzmi jak manifest łączący Oświecenie z początkiem wieku XXI, w jego najbardziej postępowej odsłonie. „Ku chwale stulecia, w którym żyjemy – pisał Wolter – nie ważymy się przypuszczać, aby w całej

⁴ Do tego grona zalicza się piszący te słowa. Z błędu zostałem wyprowadzony podczas konferencji organizowanej w ramach IV Lubelskich Spotkań Antropologicznych przez Katedrę Socjologii Kultury i Religii, Instytut Socjologii WNS KUL, zatytułowanej „Wyzwania i dylematy współczesnej antropologii kultury. Skazani na krytykę kulturową?” (konferencja odbyła się 29 kwietnia 2015 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim). To skłoniło mnie do znalezienia prawdziwego źródła „zdania Woltera”, jak i zastanowienia się nad jego popularnością.

⁵ Pojęcie „intelektualiści” pojawiło się pod koniec XIX wieku we Francji, w kontekście głośnej sprawy Dreyfusa; zob. J. ŻARNOWSKI, *Intelektualiści*, w: J. KOJDER [i in.] (red.), *Encyklopedia socjologii*, Warszawa: Oficyna Naukowa 1998, t. I, s. 334.

Europie znalazł się chociaż jeden człowiek oświecony, który by nie uważał tolerancji za prawo sprawiedliwe, za powinność nakazaną przez człowieczeństwo, sumienie, religię, za prawo niezbędne do utrzymania pokoju i wzrostu pomyślności w państwach”⁶. Jak wspomniałem, doprawdy trudno się dziwić, że sto lat temu redaktorzy popularnego miesięcznika nie wahali się przypisać Wolterowi autorstwa hasła deklarującego gotowość walki do śmierci o powszechną wolność głoszenia wszelkich poglądów. Wszak chodziło o „pierwszego spośród oświeconych”. Wartości, które wtedy były awangardowe, dziś uchodzą za podstawowe dla identyfikacji europejskiej, zachodniej i w ogóle – cywilizacyjnej.

„Jeżeli teraz zastanowimy się – pisał Wolter – nad sprawiedliwością i utrzymaniem praw ludzkich, to stwierdzimy, że wolność przekonań – wobec głoszenia ich publicznie i uzależnienia od nich swego postępowania we wszystkim, co nie narusza praw innego człowieka – jest prawem tak samo istotnym, jak wolność osobista i prawo własności. Przeto każde ograniczenie w korzystaniu z tego prawa jest sprzeczne ze sprawiedliwością, a każda ustawa nietolerancyjna jest ustawą niesprawiedliwą”⁷. Naruszenie prawa własności można wykazać znajdując na skradzionym przedmiocie odciski palców złodzieja, szczególnie gdy *corpus delicti* odnaleziono by na jego posesji. W dzisiejszym, cywilizowanym świecie łatwiej doświadczyć krzywdy za sprawą czyjegoś złego słowa, niż tę krzywdę wykazać i dowieść czyjejś winy, gdyż tu nie wystarczą dowody „materialne”. Możemy przedstawić zeznania świadków słownej napaści, dysponować nagraniem głosu sprawcy, precedensami, a wciąż może być problem ze stwierdzeniem, czy „zostały naruszone prawa innego człowieka”. Społeczności tradycyjne, oparte na – jak chce Emil Durkheim – solidarności mechanicznej, rozwiązywały takie spory w odwołaniu do obyczaju i tradycji. Nie chodzi o to, by rodzajem ratunku dla naszej kultury miałby być powrót do prawa plemiennego. Rzecz w tym, że łatwiej Wolterowi wygłaszać okrągłe zdania, niż obronić ich treść przez zarzutem, że wpisują się one w rząd komunałów. Niechby to był i Wolter „literacki” – prawdziwość historyczna sentencji ustępuje pola w kontekście, o którym mowa, jej prawdziwości socjologicznej. Oznacza to, że od przedstawienia autografu Woltera ważniejsze jest prawdopodobieństwo, że m ó g ł to zdanie napisać.

⁶ WOLTER, *Traktat o tolerancji*, tłum. Z. Ryłko, A. Sowiński, Warszawa: PIW 1988, s. 5.

⁷ Tamże, s. 6.

2. FILOZOFOWIE – INTELEKTUALIŚCI – IDEOLOGOWIE

Oświeceniowi filozofowie-literaci byli protoplastami intelektualistów współczesnych⁸. Zabierali głos w sprawach publicznych, komentowali aktualne wydarzenia polityczne, obyczajowe zmiany i skandale, podejmowali refleksję nad nowymi nurtami w nauce i sztuce, postponowali te, które ich zdaniem na to zasługiwały lub/i propagowali własne. Ludzie zaliczający się (i zaliczani) do społecznej i kulturalnej elity, chętniej od innych wykazują skłonność do publicznego naznaczania grup i osób, które, jak sądzą, zasługują na miano postępowych i cywilizowanych; jednocześnie nie stronią od piętnowania pozostałych, które mają być mniej świadome doraźnej (lub dziejowej) konieczności, jakiej należy się poddać, czy też nieuchronności przemian, które trzeba wspierać. Na głos uznanych intelektualistów czekają (o ile sami się do tej kategorii nie zaliczają) ludzie aspirujący do warstwy oświeconej: politycy, nauczyciele, wykładowcy, studenci, pracownicy korporacji, urzędnicy, dziennikarze i wielu innych – wszyscy, którzy chcą myśleć o sobie jako o ludziach nowoczesnych, którzy wstydzą się za swoich bliskich i sąsiadów nierozumiejących i nieuznających obowiązujących trendów; którzy gardzą umysłami z „zaścianka”. Świadomość pozostawiania w mniejszości buduje w nich świadomość elitarności. Mają więc poczucie, że ich „zadaniem jest nie tylko tworzenie nowych ideałów – jak pisał Florian Znaniecki – lecz narzucanie tych ideałów niechętnym masom, nie tylko inicjowanie nowych czynności, lecz skłanianie ludu do naśladownictwa. Każda cywilizacja potrzebuje (...) przywódców zdolnych do robienia wynalazków i posiadających władzę do narzucania tych wynalazków ogółowi”⁹.

Prekursorzy idei awangardowych – czy to w XVIII wieku, czy współcześnie – liczyli się ze świadomością, że wcielanie ich w życie musi napotykać przeszkody. Nie powinny one jednak zniechęcać (nie zniechęcały i bez względu na ich wielkość – wciąż nie zniechęcają). Narzucanie „ideowych wynalazków”, aby dało szansę powodzenia, poprzedzone jest swoistymi kampaniami,

⁸ Robert Nisbet uważa, że do grona przodków dzisiejszych intelektualistów, „wstępniejszych” jeszcze aniżeli filozofowie-literaci, zaliczyć trzeba renesansowych humanistów. Antenacicy nie przynoszą jednakże chwały prawnikom (ze wzajemnością), gdyż – w opinii Nisbeta – Odrodzenie zrodziło rzeszę ludzi, którzy mieli siebie za wyjątkowych, za takich też uważani są obecnie, choć prawdziwe ich oblicze rozpoznajemy we współczesnych „kawiarnianych intelektualistach”. Zob. R. NISBET, *Renesans*, w: TEGOŻ, *Przesady*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia 1998, s. 275.

⁹ F. ZNANIECKI, *Upadek cywilizacji zachodniej*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2013, s. 66.

mającymi na celu stopniowe oswajanie owych „niechętnych mas” z poglądami, które dotąd uważały one za niedorzeczne, może śmieszne, czasem dziwaczne albo wręcz szkodliwe. Odkąd zaczęto brać pod uwagę głos tzw. opinii publicznej, będącej – jak pisze Marcin Król – jednym z „produktów społeczeństwa demokratycznego”¹⁰, chodziło o to, aby przekształcać „masy niechętnie” w opinię publiczną już nie tylko chętną, ale wręcz żądną ideałów nowych, gotową podążać za tym, co nowe i postępowe, co jest wyrazem „europejskości” i ucywilizowania.

Filozofowie-literaci, jako rozumni ludzie na miarę swoich czasów, zdawali sobie sprawę, że świat jest do nowych wartości nieprzystosowany; że jest wciąż nazbyt dziecinny, wymagający ośmieszenia, przejścia do światłej pełnoletności, gdzie oni – mentorzy już czekali z elementarzem *Aufklärung*. Wnet okazało się, że dla swojego tryumfu potrzebowało ono areny większej niż arystokratyczny salon. Niektórzy z ówczesnych „filozofów”, do których zaliczyć należy pisarzy, dziennikarzy, prawników (a nade wszystko adwokatów), zapragnęli uczestniczyć, jeśli można tak powiedzieć, w wyjściu epoki poza gabinety i pawilony – samo objaśnianie tylko i interpretowanie świata zaczęło zionąć nudą. I tak niektórzy z nich stanęli wkrótce po stronie francuskich rewolucjonistów.

Co prawda, rewolucyjny karnawał przyniósł rozczarowanie, ale jednocześnie był przykładem odwagi snucia wizji, uwolnienia potencjału myśli, uruchomienia nadziei zmiany na miarę wielkości celów: dobra kraju, szczęścia narodu, wdzięczności ludzkości, uznania przez historię, zbawienia albo/i, z drugiej strony, własnego bogactwa i udziału we władzy.

Jednym z dalekosiężnych skutków dwuwiekowego pochodzenia idei głoszonych przez Woltera, i jego „wyznawców”, jest wzrost znaczenia roli, jaką intelektualści zaczęli odgrywać jako grupa społeczna. Rola to jednakże szczególna, wiążąca się ze względną (a czasami wręcz ogromną) popularnością, bywa że i z sukcesem finansowym, na pewno z wysokim prestiżem. A wszystko to odwrotnie proporcjonalne do odpowiedzialności, która i tak głównie dotyczyć miała słów – materii służącej wykuwaniu obrazów postulowanego świata. Świata traktowanego przez ludzi idei jako wyzwanie, przeciwnika którego należy ujarzmić.

W tych zmaganiach pełnią funkcję sztabowych marszałków, zwykle nieposiadających jednak doświadczeń „polowych”. Ich sprawstwo w procesie zmian

¹⁰ M. KRÓL, *Opinia publiczna*, w: TEGOŻ, *Słownik demokracji*, Warszawa: Prószyński i S-ka 1999, s. 59.

polega na dawaniu wskazówek lub wydawaniu rozkazów. Jak pisze Thomas Sowell, „kiedy wyobrażamy sobie postać intelektualisty, staje nam przed oczami ktoś, kto po prostu zajmuje się ideami jako takimi. Intelektualista nie brudzi sobie rąk wprowadzaniem tych idei w życie, w taki sposób jak, dajmy na to, inżynier własnoręcznie stosuje skomplikowane reguły naukowe w celu stworzenia fizycznych struktur lub mechanizmów”¹¹. Siła intelektualistów – jak podkreśla Joseph Schumpeter – „tkwi w słowie, mówionym lub pisanym”¹². I jest to – dodajmy – siła niemała.

Są intelektualiści, w tej mierze, spadkobiercami tradycji francuskiego oświecenia, zdominowanego przez – jak określał ich Alexis de Tocqueville – literatów, którzy trochę mimochodem stali się najważniejszymi politykami w kraju, który przyniósł światu Rewolucję. Nie stanowiło przy tym przeszkody – by zacytować *Dawny ustrój i rewolucję* – że „nie brali oni udziału w codziennym życiu państwa, jak to było w Anglii; przeciwnie, byli od tych spraw jak najdalsi”¹³. I dalej: „Byli tak nieskończenie oddaleni od praktyki, że nie docierało do nich żadne doświadczenie, które by mogło miarkować ich przyrodzone zapędy; nic nie ostrzegało ich o przeszkodach, jakie istniejące fakty mogły stanowić dla reform choćby najbardziej pożądanym; nie mieli pojęcia o niebezpieczeństwach zawsze towarzyszących najkonieczniejszym nawet rewolucjom”¹⁴. Tocqueville zwraca tu uwagę na problem, który kilka dekad później stał się przedmiotem zainteresowania Karla Mannheima¹⁵. Chodzi mianowicie o fakultatywną „ślepotę” grup zainteresowanych zmianą istniejącego *status quo*, idącą w parze z potrzebą rewizji własnej pozycji społecznej. Grupom tym może chodzić o czysty, w tej mierze, egoizm, ale może on być też łagodzony lub usprawiedliwiany przekonaniem o korzyściach, jakie – przy okazji – z dokonanej już zmiany odniosą również inni, może i cała społeczność (albo i ludzkość). Rzecz w tym, że skupienie się na punkcie dojścia przysłania im fakt wyboistości drogi.

Reformatorzy przedstawiają pomysły stawiające na uczynienie z bezdroży traktu, który ma zaprowadzić do celu. Długość i jakość drogi bywają jednak

¹¹ T. SOWELL, *Intelektualiści mądrzy i niemądrzy*, tłum. K. Maksymiuk-Salamoński, Warszawa: Fijorr Publishing 2010, s. 16.

¹² J. SCHUMPETER, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, tłum. M. Rusiński, Warszawa: PWN 1995, s. 181.

¹³ A. de TOCQUEVILLE, *Dawny ustrój i rewolucja*, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Kraków: Znak 1994, s. 155.

¹⁴ Tamże, s. 157.

¹⁵ Zob. K. MANNHEIM, *Ideologia i utopia*, Lublin: Test 1992.

wyzwaniem dla cierpliwości. Wtedy mogą pojawiać się pomysły, aby drogą zająć się później – najpierw trzeba osiągnąć cel. Dopiero potem powstaną drogi nowe, proste, które w tym właśnie osiągniętym już celu, będą miały swój początek i prowadzić będą dalej, w przyszłość. Oglądanie się wstecz będzie wówczas upokarzające i społecznie szkodliwe. W takim myśleniu przejawia się świadomość rewolucyjna, którą można, ekwiwalentnie, nazwać – odwołując się ponownie do Mannheima – utopijną¹⁶.

Charakterystyczne jest tu patrzenie ponad głowami innych, którzy – według tych, co chcą zmieniać świat – w zły sposób zajęci są terażniejszością: nie dość silnie odwołują się do idei. Ci, którzy zajmowali się nimi systematycznie, analizowali je i tworzyli nowe, zostali (analogicznie do psychologów, geologów itp.) nazwani ideologami¹⁷. Pojęcie *ideologii* dziś nie oznacza, jak wiadomo, nauki o ideach, przeciwnie – leży daleko od akademickiego wymogu obiektywności. Podobnie określenie *ideolog* użyte wobec człowieka z tytułem naukowym, bynajmniej nie nobilituje. Oznacza bowiem, że sprzeniewierzył się on ideom jako takim, zdradzając je dla jednej, która zaczyna nad nim dominować. Wkrótce dominacja ta rozszerza się na poszczególne aspekty rzeczywistości, totalizuje się, żądając realnego wpływu na kształt świata. Wpływ ten osiągnąć można poprzez oddziaływanie na osoby i środowiska, które mają narzędzia mogące temu kształtowaniu posłużyć. W ten sposób łakomie zaczęli w stronę polityków spoglądać ideologowie-literaci-intelektualiści. Zniewalająca zaborczość idei kazała im świat polityki traktować instrumentalnie. Monarchowie, ministrowie, dowódcy, potem – prezydenci, posłowie, dziennikarze powinni realizować plan mający legitymację Opatrzności, Ducha Dziejów, Historii, Praw Natury czy Giełdy.

W każdym razie zaangażowani – by użyć ogólnego określenia – ludzie intelektu poczuli, że ich pozycja wiąże się z losami świata. Taka świadomość daje satysfakcję, może nieść poczucie misji, imponuje. To zaś może nie pozostać bez wpływu na relacje z innymi – bez względu na zajmowane przez nich miejsce w społecznej strukturze i określający je typ relacji z otoczeniem. Znaniecki intelektualistów nazywał (i na określenie to z pewnością, w każdej

¹⁶ Na temat fenomenu *świadomości rewolucyjnej* pisałem szerzej w szkicu pt.: *Świadomość rewolucyjna*, w: M. ZEMŁO, K. SZTALT (red.), *Formy świadomości społecznej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013; natomiast kwestię *świadomości utopijnej* poruszam w artykule: *Rechet Kasandry Konserwatyzm jako strategia perswazji*, „Acta Univesitatis Lodziensis. Folia Sociologica” 2013, nr 46.

¹⁷ Zob. Z. BAUMAN, *Ideologia*, w: A. KOJDER i in. (red.), *Encyklopedia socjologii*, s. 297.

epoce, chętnie sami by przystali) – „arystokracją umysłową”¹⁸. Jednak autor *Upadku cywilizacji zachodniej* uważał, że w parze z tak nobilitującą kategoryzacją powinna iść szczególna odpowiedzialność – w myśl zasady: *noblesse oblige*. Wiele jest jednak przykładów ekstrawagancji w zachowaniach tych szczególnych „arystokratów”. I nie chodzi o kwestie obyczajowe (choć i w tym temacie wiele można by powiedzieć), ale o nadzwyczajną dezynwolturę w wygłaszaniu oraz narzucaniu (nie)chętnym masom poglądów, idei i postaw, które z odpowiedzialnością nie tylko nie mają wiele wspólnego, ale wręcz zachęcają do postępowania nieodpowiedzialnego, na dodatek czyniąc z niego powód do samozadowolenia a nawet dumy.

Przekonanie o własnej wyjątkowości inspirowało np. znanego oraz uznanego autora i naczelnego redaktora oświeceniowej *Encyklopedii* (by nie sięgać tu po liczne *casusy* współczesne). Biograf Denisa Diderota wspomina o jego niezwykle swobodnym zachowaniu na dworze carycy Rosji, przed którą „nie czuł żadnego kompleksu”¹⁹. Wiadomo bowiem, że władczyni nie zaprotestowała, gdy ten francuski mieszczanin, syn kowala²⁰, „rozanielony awangardowym z nią dyskursem – jak uściśla Paweł Jasienica (...) poklepał ją przy ludziach po kolanie”²¹, po czym „doradził jej reformy gruntowne i rozległe”²². Diderot jawi się jako grzeczne dziecko wobec poczynań innego tuza epoki, nazywanego skądinąd m.in. „wzorem mądrości”, „wyzwolicielem niewolników” czy „dobroczyńcą ludzkości”²³ – Jana Jakuba Rousseau, który przesadną bezpośredniość i grubiaństwo obrał, na paryskich salonach, za swój znak rozpoznawczy. I choć opinie co do jego filozoficznej wielkości są podzielone, to biografię autora *Umowy społecznej* trudno uznać komukolwiek za opis spaceru w ogrodzie cnót. Nie to jest jednak najistotniejsze. Odstępstwa od norm obyczajowych, zasad postępowania w polityce i ekonomii nie są i nigdy nie były czymś zaskakującym. Nie były też specyfiką środowiska ludzi pióra (by ująć tę kategorię możliwie szeroko). Specyficzna natomiast jest ich wzrastająca rola jako autorytetów wypowiadających się – jak zaznaczyłem – w sprawach obyczajów, polityki i ekonomii. Rola, która pozwala

¹⁸ F. ZNANIECKI, *Upadek cywilizacji zachodniej*, s. 66 n.

¹⁹ M. SKRZYPEK, *Diderot*, Warszawa: Wiedza Powszechna 1982, s. 37.

²⁰ Tamże, s. 7.

²¹ P. JASIENICA, *Rzeczpospolita obojga narodów*, Warszawa: PIW 1985, t. III, s. 188.

²² Tamże, s. 220.

²³ Zob. B. BACZKO, *Rousseau w Panteonie*, w: TEGOŻ, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: PWN 1994, s. 252-253.

na wygłaszanie opinii i tworzenie piętrowych teorii, wedle których powinno się, jak twierdzą, organizować społeczny ład.

Diderot nie zdołał przekonać władczyni Rosji do przeprowadzenia w jej państwie reform na miarę autora ich planu. „Gdybym go posłuchała – zwierzała się później caryca – wszystko bym zmaćla w Imperium: prawodawstwo, administrację, politykę, finanse, wszystko bym postawiła na głowie w imię niewykonalnych teorii”²⁴. Podobnie radykalne zmiany musiałyby zostać przeprowadzone w państwie, które chciałoby podążyć drogą wskazaną przez Rousseau. Dotyczące tego – jak nazywa je Bronisław Baczko – „projekty”²⁵ zawarł w *Uwagach o rządzie polskim*, oczywiście w *Umowie społecznej*, jak również w – *nomen omen* – *Projekcie dla Korsyki*. Szlachetna i wzniosła na poziomie retoryki, ocierająca się o polityczną i socjologiczną naiwność oraz egzaltację russoistyczną utopia²⁶, nie została wcielona w życie w żadnym kraju. Nieprzystawalność do rzeczywistości „ideału «państwa-ojczyzny»”²⁷ nie zraziła francuskich rewolucjonistów, dla których dzieła Jana Jakuba (a zwłaszcza *Umowa społeczna*) były rodzajem zbioru świętych ksiąg. Rewolucjoniści mają jednak to do siebie, że aby zasłużyć sobie na to miano, nie mogą widzieć przeszkód w pochodzie ku nowej rzeczywistości. A nawet jeśli przeszkody widzą, nie mogą one ich powstrzymać, bo też żadna nie wydaje się niewzruszona. Dlatego, aby realna rzeczywistość nie przesłoniła im idei, politycy potrzebują intelektualistów. I dlatego, by idee mogły stać się realną rzeczywistością – intelektualiści potrzebują polityków. A gdy nie znajdują odpowiednio zdeterminowanych – sami politykami się stają. Łączą wtedy obie role, pozostając wciąż w stanie „selektywnego niedowidzenia”.

Jak pisze Bronisław Łagowski, Rousseau „zaciemnił ideę umowy społecznej”²⁸, uzależnił pomyślność wdrożenia jej zasad (w zaproponowanej przez siebie wersji) od zmiany „natury ludzkiej”²⁹. Czy istnieje jakaś poważniejsza trudność, skoro ta wydała się, co prawda, forsowna, ale do przewyciężenia dla – z jednej strony – Robespierre’ów, Leninów i Pol Potów, z drugiej

²⁴ Cyt. za: P. JASIENICA, *Rzeczpospolita obojga narodów*, s. 220.

²⁵ Zob. B. BACZKO, *Rousseau: samotność i wspólnota*, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria 2009, s. 341.

²⁶ Por. tamże, s. 340.

²⁷ Zob. tamże.

²⁸ B. ŁAGOWSKI, *Zniszczenie i pustka*, w: TEGOŻ, *Liberalna kontrrewolucja*, Warszawa: Centrum im. Adama Smitha 1994, s. 37.

²⁹ Zob. J.J. ROUSSEAU, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Kęty: Antyk 2002, s. 37.

– Wolterów, Gramscich, Sartre'ów, Ginsbergów czy Žižków? Jak wspomniałem, skala odpowiedzialności ciąży na jednych i drugich, oczywiście jest nieporównywalna. Warto jednakże pamiętać o sile zmian, jakie aktywni intelektualiści działający w porozumieniu z politykami zaprowadzają w świadomości członków społeczeństw. „Dopadniemy was przez wasze dzieci”³⁰ – zapowiadał w 1958 r. Allen Ginsberg, bitnikowsko parafrazując w ten sposób, znacznie wcześniej postulowany przez Antonio Gramsciego, „długi marsz przez instytucje”.

Żądni zmian literaci-intelektualiści myślą (zarówno dwieście lat temu, jak i dzisiaj) o świecie takim, jaki być powinien. Teraźniejszość bywa dla nich wartościowa o tyle, o ile służy krytyce, tradycyjne elementy otaczającego ich świata godne są napiętnowania i pogardy. Dlatego oddalają się od ustalonych i powszechnie uznanych zasad obowiązujących w polityce, gospodarce i obyczajach, a oddalenie to jest zarówno przyczyną, jak i skutkiem ich postępującej alienacji. Stają z dala od ludzi, dla których realność wiąże się z doświadczeniem codzienności w jej dojmujących wymiarach. Ludzi, którzy chcąc odnajdywać się i działać w określonej rzeczywistości społecznej, opierają się na funkcjonalnym systemie wartości; którzy dwa razy zastanowiliby się, czy podążać za Wolterem niosącym transparent głoszący konieczność praktykowania tolerancji aż po grób, po czym zapytaliby rzeczowo: „Tolerancja? A w jakiej sprawie?”

August Cartault, autor wydanego przed wiekiem studium poświęconego intelektualistom, uważał, że ich odosobnienie społeczne jest wynikiem świadomego, koniecznego wręcz wycofania się ze świata, by móc z dystansu go rozpoznać, by praca rozumu jako podstawowego narzędzia poznania nie była zakłócana ich angażowaniem się w sprawy bieżące. Dążenie do prawdy tego wszak wymaga³¹.

Od pustelnika lub konsekwentnego sceptyka różni go jednak potrzeba obdarowywania tą prawdą innych. Funkcję swoją postrzega imperatywnie, jako rodzaj służby. Uznając własną pozycję pozwalającą mu patrzeć niejako „z zewnątrz” na całość życia społecznego, intelektualista wychodzi z założenia, że spojrzenie jego posiada walor obiektywizmu, na jaki nie stać przedstawicieli innych warstw społecznych. Nie dzieląc się nim z innymi, sprzeniewierzyłby się swojej społecznej roli. Czuje się w obowiązku ogłaszania

³⁰ Cyt. za: R. KIMBALL, *Długi marsz. Jak rewolucja kulturalna z lat 60. zmieniła Amerykę*, tłum. M. Kowalczyk, Elbląg: Sprawy Polityczne 2008, s. 39.

³¹ Zob. J. ŻARNOWSKI, *Intelektualiści*, s. 336.

swoich spostrzeżeń na temat mechanizmów, którymi rządzi się społeczny świat, objaśnia jego historyczną istotę i rysuje spodziewaną przyszłość. Stawia diagnozę, wytyka błędy i wskazuje drogę. Uświadamia nieuświadomionych. Niezwykle w tym pomocna i motywująca jest pewność racji nieskażonej subiektywizmem. Intelktualista zbyt wiele wie na temat wpływu uprzedzeń, emocji, pozycji społecznej i doświadczeń indywidualnych na światopogląd, by uważać, że sam podobnym wpływom ulega. Niezależność w tej mierze zapewnia mu szczególnie stosunek do świata i wyjątkowe zdolności poznawcze właściwe społecznej kategorii, do jakiej się zalicza³². Bezstronności i racjonalizmu żądał od intelektualistów Julien Benda³³, który – jak warto zauważyć – zdaje się dopuszczać możliwość, że cechy te są wymagane, ale już nie determinujące kogoś, kto chciałby aspirować do grona tego rodzaju elity. Wynika stąd kolejna oczywistość, mianowicie, że intelektualiści podzieleni są na „frakcje”, które wzajemnie przyznają sobie prawo arbitrażu względem obiektywizmu i „rozumności” aplikanta. Ponieważ jednak bywa, iż jego zdanie różni się także od zdania innych intelektualistów, czuje się on w obowiązku przekonywać również ich do opinii własnych, urastających wówczas do rangi oręża. Walkę, jakiej postanawia się poświęcać, toczy wówczas w imieniu owego obiektywnie prawdziwego oglądu świata, który – o czym jest przekonany (i na co może przywołać wiele uczonych dowodów) – sam reprezentuje. Łączy to z poczuciem misji edukacyjnej. Ze zdumieniem lub/i z satysfakcją stwierdza, że wypełnić ją musi nie tylko wobec „maluczkich”, ale także i wobec swoich kolegów.

3. POPRAWNOŚĆ MYŚLENIA

To, co społecznie dopuszczalne w sferze języka, obyczaju, polityki, prawa itd., zmienia się wraz z dynamiką aktywności intelektualistów, którzy bezpośrednio lub pośrednio przemiany te inspirują. Są słowa, którymi jeszcze przed dwiema dekadami posługiwano się celem deskrypcji np. wobec określonych jednostek, grup, mniejszości czy profesji, gdyż, jako takie, pojęcia te obowiązywały powszechnie. Dziś użycie niektórych spośród tamtych, „normalnych” słów bywa jednak uznawane za celowy wyraz braku szacunku,

³² M.in. na tę cechę intelektualistów zwracał uwagę Karl Mannheim w cytowanej tutaj pracy *Ideologia i utopia*.

³³ Zob. J. ŻARNOWSKI, *Intelektualiści*, s. 336.

napiętnowania lub za przejaw tzw. mowy nienawiści, od której już tylko krok do czynów karalnych. Prewencyjnie więc karze się za słowa, sprawiając tym samym, że pierwotna wobec nich staje się autocenzura, mechanizm nakazujący powstrzymywanie się przed głośnym wypowiedzeniem konkretnych terminów bądź fraz.

Agnieszka Kołakowska w jednym ze swoich szkiców podaje przykład (trzeba przyznać, że wcale nie najbardziej drastyczny) politycznej poprawności, będącej zarówno przyczyną, jak i skutkiem owego mechanizmu. „Nie wolno mówić, jak to zrobił Saul Bellow kilka lat temu podczas wykładu na Harvardzie – pisze Kołakowska – że Zulusi nigdy nie wydali pisarza na miarę Dostojewskiego. Trzeba mówić, że Zulusi mają własne, o wiele lepsze tradycje, a poza tym Dostojewski jest białym samcem i już choćby z tego powodu zasługuje na potępienie”³⁴. Nacisk taki prowadzić ma do zaprzestania myślenia w taki sposób, który narażałby jednostki na penalizację jego manifestacji. W ten sposób dochodzi do rozbieżności pomiędzy intencjami a skutkami rozpowszechniania się zasad tzw. politycznej poprawności. Nie chcąc dostrzegać tej rozbieżności, obrońcy postępowości myślenia zaprzeczają jej. Byłby to przykład na podnoszony przez Karla Mannheima inny aspekt wspomianej już „fakultatywnej ślepoty”. Tym razem dotyczącej nie tych, którzy nie widząc trudności, chcą dokonać spektakularnej zmiany, ale tych, którzy osiągnąwszy przynajmniej pierwszy jej etap, nie mogą przystać na (choćby) sugestie, że coś zagraża ich pozycji reformatorów (a może i – biorąc pod uwagę stopień odejścia od wartości ojców i dziadków – obyczajowych, a potem legislacyjnych rewolucjonistów). Dlatego „poprawność polityczna przeczy własnemu istnieniu – jako ideologia lub *tout court*. Ukrywa sam fakt, że jest ideologią – udając, że chodzi jedynie o kwestię grzeczności językowej, i że o żadnej ideologii nie ma mowy”³⁵ – dodaje Kołakowska.

Nie zamierzam teraz analizować tej sprawy, chcę tylko zwrócić tu uwagę, że stosowanie się do zasad poprawności zmieniającego się języka (zwłaszcza w przypadkach konkretnych zbiorowości i redefiniowanych dziś zjawisk społecznych) jest wynikiem procesu, który nie uruchomił się „sam”. Nie ma nic złego w tym, że określone środowiska działają na rzecz poprawy swojego wizerunku bądź własnej sytuacji prawnej. Mniejszości etniczne, narodowe, religijne, seksualne walczą o uznanie ich inności, jednocześnie dając do zro-

³⁴ A. KOŁAKOWSKA, *Imagine: intelektualne źródła poprawności politycznej*, w: TEJŻE, *Wojny kultur i inne wojny*, Warszawa: Teologia Polityczna 2010, s. 15.

³⁵ Tamże, s. 31.

zumienia, że samo przyjęcie przez większość do wiadomości faktu ich istnienia to tylko pierwszy krok do ucywilizowania wzajemnych relacji. Ci, którzy czują się dyskryminowani, osiągnąwszy ów „punkt wyjścia”, nie chcą poprzestać na negatywnej definicji tolerancji, która sprowadza ją, w zasadzie, do braku nietolerancji³⁶. Niegdysiejsze marzenia, potem nadzieje na depenalizację np. odstępstw heretyckich lub praktyk homoseksualnych, zrealizowane w naszym kręgu cywilizacyjnym, stały się dziś oczywistością. Formalny koniec nietolerancji w tym zakresie rozpoczął niemal od razu dyskusję na temat: Czym jest tolerancja? Czym być powinna?

Niniejszy szkic nie ma ambicji odpowiadania na ten ważny i rozległy problem, zwłaszcza że poświęcono mu, i to na przestrzeni kilku ostatnich wieków, znaczące studia³⁷. Sam Wolter, którego deklaracja stała się inspiracją dla powstania tego tekstu, optował raczej – jak zauważa Legutko – za koniecznością zniesienia nietolerancji. Podkreśliwszy ten postulat, „kategoria «tolerancji» przestaje mieć u Woltera jakiegokolwiek wyraźne znaczenie. Zbiera ona raczej w sobie wszystko, co pozwala ludziom na relatywnie zgodne współżycie. Będą tam więc obyczaje, idee, zasady: altruizm, praworządność, poczucie taktu, wspaniałomyślność, rozsądek, sprawiedliwość. Tolerancja znajdzie w ten sposób swoje źródło zarówno w rozwiązaniach instytucjonalnych, jak i w ludzkich odruchach, w abstrakcyjnych ustaleniach, jak i w społecznych obyczajach”³⁸. Można by dodać, że będzie tam również, a nawet przede wszystkim, otwartość na inne poglądy, wierzenia, postawy i zachowania bronione przez ich oponentów. Wrogami będą wtedy ludzie niepozwalający wygłaszać zarówno nam samym, jak i innym, z którymi się nie zgadzamy – własnego zdania; którzy nie wyrażą zgody, abyśmy zachowywali się tak, jak chcemy (bądź musimy ze względu na powinności kulturowe), i którzy zabronią innym zachowywać się w sposób, którego sami też nie pochwalamy. Czy powinniśmy wówczas, być może nawet z narażeniem życia, stanąć prze-

³⁶ Problem ten, zresztą w kontekście tolerancji w ujęciu Woltera, dokładnie omówił Ryszard Legutko; zob. R. LEGUTKO, *Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu*, Kraków: Znak 1997, s. 136 n.

³⁷ Do klasycznych zaliczyć należy: J. LOCKE, *List o tolerancji*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN 1963; S. CASTELION, *O wierze, wątpieniu i tolerancji*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN 1963; WOLTER, *Traktat o tolerancji*; ponadto warto wymienić: M. WALTZER, *O tolerancji*, tłum. T. Baszniak, Warszawa: Aletheia 2013, a także: M. ŚRODA, *Mała książka o tolerancji*, Warszawa: Czarna Owca 2010. Ryszard Legutko, oprócz cytowanego studium *Tolerancja*, wydał także wcześniej zbiór zatytułowany *Nie lubię tolerancji*, Wrocław: Arka 1993.

³⁸ R. LEGUTKO, *Tolerancja*, s. 139.

ciwko nim ramię w ramię wraz z tymi, którzy są nam, co prawda, światopoglądowo, ideowo, religijnie i obyczajowo obcy, ale którzy również są objęci przez tych wrogów zakazem praktykowania własnych wolności?

Przypomnę: „Nie zgadzam się z tobą, ale do śmierci będę bronił twego prawa do posiadania własnego zdania”. Wyobraźmy sobie jednak sytuację, w której nasi sojusznicy, także ciemieni przez silniejszego, wspólnego wroga (ale wyznający wartości, będące dla nas samych nie do przyjęcia) pierwsi wzywają nas do walki przeciwko niemu. Jak powinniśmy postąpić, chcąc zachować wierność wobec Wolterowskiego motto? Czy strona, po której stoi realny przeciwnik, jest wtedy dalej jednoznaczna? Czy zadanie nasze polegać powinno na przystąpieniu do sojuszu, czy też powinniśmy wtedy zacząć bronić prawa naszego dotychczasowego wroga do zabrania nam wygłaszania naszych sądów i praktykowania obyczajów? Czy skutkiem takiej postawy nie będzie otoczenie się wrogami, bo staną się nimi także ci, którzy jeszcze niedawno widzieli w nas sprzymierzeńca w walce przeciwko większemu złu? I jak zareagować, gdy członkowie naszej grupy będą domagać się uznania wyższości naszych wartości nad tymi, którym hołdują sąsiedzi? Dodajmy: sąsiedzi, którzy właśnie z powodu wyznawania innych wartości uznają nas za gorszych od siebie. Czy powinniśmy objaśniać ludziom nam bliskim, że zasady, którymi my kierujemy się w życiu, są równie wartościowe – tylko inne – jak zasady wobec naszych sprzeczne? I właśnie dlatego – jako że jesteśmy cywilizowani – nie wolno nam oceniać, nie wolno porównywać, krytykować, a tym bardziej okazywać poczucia wyższości? I czy tego poczucia nie wolno tylko okazywać, czy powinno być ono nam obce mentalnie i nieprawdopodobne? A jeśli nie, to czy powinniśmy być od niego wolni zawsze, czy tylko w określonych sytuacjach (jakich?), wobec określonych osób (kogo?) i tylko gdy zajdą określone okoliczności (kiedy?). „Jeśli głosimy zasadę tolerancji, to – o ile nie chcemy, by stanowiło to jedynie deklarację bezmyślności w kontakcie z obcymi ideami i postawami – pisze Legutko – zawsze czynimy mniej lub bardziej świadomie dodatkowe założenia dotyczące nas samych, innych ludzi, natury człowieka, porządku rzeczywistości, poznawalności świata i rozmaitych innych fundamentalnych kwestii. Dopiero w połączeniu z tymi założeniami i po ich weryfikacji tolerancja jawić się może jako krok rozumny, pożyteczny i moralnie słuszny”³⁹.

Historia myśli Zachodu zna filozofów, którzy dla miłości ludzkości gotowi byli poświęcać nawet mniej szlachetne uczucia wobec poszczególnych osób.

³⁹ Tamże, s. 7.

Nietzscheański Zaratustra zaleca niedowierzać tym, którzy mówiliby nazbyt wiele o swej sprawiedliwości. „Zaprawdę, ich duszom brak nie tylko miodu”⁴⁰ – dodaje. Podobna podejrzliwość pojawia się w zetknięciu z cytowanym wyżej zdaniem Woltera. Oczywiście mam świadomość, że byli i są tacy, którzy poświęcali się pracy u podstaw czy rodzaju pracy organicznej, mając na uwadze nie korzyść abstrakcyjnego Człowieka, ale dobro poszczególnych ludzi. Nie należał do nich jednak ten, który stał się inspiracją dla niniejszego szkicu. Woltera trudno posądzać o umiłowanie konkretności.

4. KWESTIA WIARYGODNOŚCI

Pojawia się pokusa, aby poddać swoistej próbie tych, którzy chcieliby wpisać się w szereg oświeconych intelektualistów; aby zaraz po wygłoszeniu znamiennej sentencji dać im szansę spełnienia zawartego w niej przesłania. Czy naprawdę byliby skłonni oddać życie za cudze przekonania? Znakomitą ilustrację podobnej sytuacji przedstawia Robert Graves w swojej niezrównanej powieści *Ja, Klaudiusz*. Oto gdy Kaligula leżał obłożnie chory, „niepokój o zdrowie cesarza przejawiał się w wielu niezwykłych manifestacjach. Kilku obywateli umieściło na bramach ogłoszenia, że podpisani ślubują oddać Śmierci swoje własne życie, jeśli ta oszczędzi cesarza”⁴¹. Władca wkrótce doszedł do pełni sił, a inni Rzymianie, którzy nie byli na tyle przewidujący, aby zasłużyć sobie na spodziewaną wdzięczność, także deklarując gotowość zamiany życia własnego na cesarskie – żalowali braku wyobraźni. Wkrótce jednak ów ewentualny żal przemienił się w dziękczynną ulgę, gdyż po wyzdrowieniu Kaligula „przypomniał sobie nagle, że żyją jeszcze ludzie, którzy swego czasu ofiarowali na intencję jego wyzdrowienia własne życie. Zmusił ich tedy do wypełnienia ślubu. I to nie tylko dlatego, jak mówił, żeby ich uchronić od krzywoprzysięstwa, lecz aby Śmierć nie zechciała się przypadkiem wycofać z umowy, którą z nią zawarto”⁴².

Kaligula dał szansę swoim poddanym wywiązać się z danego słowa. Trudno powiedzieć, ilu spośród tych, co dawali siebie bogom w zastaw, robili to z autentycznej potrzeby serca i zaklinanej nadziei na poprawę zdrowia władcy. Pewnie niewielu. Bez względu na motywy, votum krępowało wszystkich.

⁴⁰ F. NIETZSCHE, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Gdynia: Tenet [b.r.w.], s. 114.

⁴¹ R. GRAVES, *Ja Klaudiusz*, tłum. S. Essmanowski, Poznań: Zysk i S-ka 1996, s. 348.

⁴² Tamże, s. 359.

Z jakiego natomiast powodu poplecznicy Woltera mieliby być gotowi bronić do śmierci prawa innych do wygłaszania wierutnych bzdur lub poglądów ze wszech miar niebezpiecznych i szkodliwych? Znajduję tylko jeden: że nie są to poglądy ich własne.

Przyznać trzeba, że motywacja to niewielka, niebudząca należytego szacunku, tym bardziej niegodna polecenia i powielania. Zrozumiała tylko wówczas, gdy nieszczerza, niewynikająca z zaangażowania ani racjonalnego, ani emocjonalnego, a z pobudek, by tak rzec, retoryczno-ideologicznych. Tym bardziej niewarta, by ją nagłaśniać. Rodzi się pytanie o to, jak zachowaliby się zwolennicy Wolterowskiej tolerancji w obliczu zagrożenia, wobec którego sami musieliby stanąć; jak – i czy w ogóle – broniliby własnych wartości, zasad i poglądów. Zwłaszcza że piewcy zgoła odmiennej wizji świata mogliby nie chcieć traktować poważnie propozycji przedyskutowania rozbieżności stanowisk. Może by i nawet do dyskusji nie dopuścili, obwieszczając, że żadnej rozbieżności sobie nie życzą. Nie pozostałoby wtedy wszystkim Wolterom nic innego, jak konsekwentnie być rzecznikiem tej wizji – aż po własnoręcznie wykopany grób.

W swoim głośnym szkicu zatytułowanym *Anty-antyrelatywizm*, Clifford Geertz przywołuje fragment artykułu Williama Gassa, który gorzko stwierdza, że „nauczyliśmy się nie ufać naszemu własnemu punktowi widzenia, naszym lokalnym przekonaniom i przyjęliśmy relatywizm, chociaż jest on tylko jedną z parszywych ulicznych; i poszliśmy dalej po to, by zaaprobować miłą równość kultur, z których każda ma za zadanie jednoczenie, przystosowywanie i strukturyzację jakiejś społeczności. Ogromne poczucie wyższości było niegdyś jednym z obciążeń białego człowieka i ten ciężar, gdy został od niego uwolniony, zastąpiono równie ciężkim brzemieniem poczucia winy”⁴³.

Konkluzja nasuwa się, niestety, jedna: deklaracje obwieszczające gotowość obrony innych, odmiennych i obcych poglądów/wartości/ludzi/kultur nie mogą być cokolwiek warte, jeśli obwieszczający je nie będą kultury własnej uznawać za coś na tyle cennego, by w jej imię protestować przeciw tym, którzy sami szanować jej nie mają zamiaru; jeśli nie zdadzą sobie sprawy, w imię czego opowiadają się po stronie konkretnego kręgu kulturowego i cywilizacyjnego. Gotowość do obrony innych, zwłaszcza wobec nas samych nieprzychylnych, postaw można (na serio) deklarować jedynie stojąc na fundamencie pozwalającym znać i czuć jego niewzruszoność; wiedząc, w jaki sposób i dla-

⁴³ W. GASS, *Culture, Self and Style*, „Syracuse Scholar” 1981, nr 2, cyt. za: C. GEERTZ, *Anty-antyrelatywizm*, tłum. J. Minkszty, w: M. BUCHOWSKI (red.), *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*, Warszawa: Instytut Kultury 1999, s. 43-44.

czego warto go bronić. Doprawdy złudne jest przekonanie, wedle którego ofiara jest zdolna wzruszyć napastnika podszytym drwiną zrozumieniem dla jego intencji, kwestionując jednocześnie jego zdolność do zrozumienia meandrów naszego wyrafinowania. Nie chcemy brać pod uwagę, że ci, z których poglądami się nie zgadzamy, nie są obojętni wobec poglądów naszych, a widząc, że w istocie nie posiadamy żadnych wartych naszego własnego poświęcenia, nie dbają oni o zdumione zrozumienie dla naszej samobójczej – co widzą z całą jaskrawością – strategii, ale wciskają nam w rękę szpadel, którego wstydzimy się odrzucić. Będziemy więc zmuszeni użyć go na podobieństwo grabarza, w imię szacunku dla wartości, z którymi się nie zgadzamy. Stojąc nad efektem własnej pracy, wtedy dopiero zadamy sobie, być może, pytanie: w imię czego, tak naprawdę, mielibyśmy się z nimi nie zgadzać (gdyż kryterium obcości przestanie być już atrakcyjne)? Zbyt późno postawiona kwestia musi implikować spóźnioną ripostę: przecież nie dlatego, że szkodziłoby to nam samym; że mielibyśmy przyznać, że Inny jest wrogiem. Dla zadowolenia go, i dla uzasadnienia dekad hołubienia obcych (wciąż nazywanych Innymi), zaczniemy ustępować im łaskawie pola, czekając na lzy ich wzruszenia. Ale zamiast łez możemy ujrzyć gest wskazującego palca wycelowanego w stronę szpadla.

5. FUNDAMENT WSPÓŁCZESNEGO ZACHODU

Relacjonując stanowisko Claude'a Lévi-Straussa, Alain Finkielkraut zwraca uwagę, że antropolodzy „najpierw schlebiali Europie, teraz podsycają jej nieczyste sumienie. Pozbawiają jakiegokolwiek wartości wszystkie pobłażliwe bądź nienawistne określenia w rodzaju: dzikus, barbarzyńca, prymityw. Razem z tymi szablonami odrzucają ideę linearnej ewolucji ludzkości, czyli podział na ludy zacofane i rozwinięte”⁴⁴. Postawa taka wynika z uznania wartości kultur innych niż nasza własna, nawet fascynacji złożonością odmiennych tradycji i zasad porządkujących codzienność tamtych społeczności. Stąd jednak jeszcze daleka droga do zrównania tajemniczości zuluskich mitów z arcyzmem *Braci Karamazow*. Wszak – jak pisze Leszek Kołakowski – „sytuacja antropologa nie polega naprawdę na zawieszeniu oceny: jego postawa opiera się na przekonaniu, że opis i analiza uwolnione od normatywnych

⁴⁴ A. FINKIELKRAUT, *Świat wypierający się Zachodu*, w: TEGOŻ, *Porażka myślenia*, tłum. M. Ochab, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza 1992, s. 59.

przesądów są więcej warte, niż duch wyższości lub fanatyzmu; jest to wszelako sąd wartościujący w sensie równie mocnym, jak sąd przeciwstawny”⁴⁵.

Jeśli jest jeszcze na Zachodzie świadomość tego, na czym może opierać się jego niewzruszoność i co miałyby być dzisiaj tą fundamentalną skałą zachodniej kultury, to przebrawszy wszystkie możliwości (jedne z zalem, inne z trwogą), pozostaje stwierdzić, że tym, co łączy dziś Europejczyków i amerykańskich Anglosasów, jest chyba tylko styl życia i prawa człowieka. Pytajmy zatem dalej: co warto poświęcić w ich obronie, skoro broniąc każdej innej wartości godnej prawdziwego poświęcenia, nasi (wcale nie tak odlegli) przodkowie gotowi byli tego właśnie (stylu życia i praw człowieka) zrzec się w pierwszej kolejności? Święte dziś dla nas: wygoda i abstrakcja, mają więc stawać w obronie zawsze obcych Europie obyczajów, religii i praw. Jakość i wartość tego naszego współczesnego *sacrum* mają być pochodną, jak zauważa Leszek Kołakowski, „aktu wyrzeczenia, który jest wykonalny tylko wewnątrz szczególnej kultury, takiej mianowicie, która umiała podjąć wysiłek rozumienia innego, ponieważ sama nauczyła siebie kwestionować”⁴⁶. Można by dodać tę cechę – gotowość do kwestionowania samej siebie – jako kolejną, charakterystyczną dla kultury Zachodu. Cechę, która uzupełnia dwie wspomniane wyżej, tworząc z nimi wyjątkową triadę. Triadę nieprawdopodobną, na miarę innej słynnej, w istocie niemożliwej koniunkcji: wolność – równość – braterstwo. Nieprawdopodobieństwo objawia się na styczności tych wartości. Przykłady można mnożyć, podam jeden.

Styl życia wiąże się z dostępnością do dóbr, które pozwalają utrzymywać go na poziomie określonym przez zasady społeczeństwa konsumpcyjnego. Nawet poziom niski (ale wciąż mieszczący się w ramach cywilizacji zachodniej) zakłada konieczność posiadania określonych środków służących społecznemu funkcjonowaniu. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka głosi, że wszystkie prawa i wolności w niej pomieszczone przynależą każdemu bez względu na jakiegokolwiek pomiędzy ludźmi różnice⁴⁷. Jednym z tych praw jest prawo do posiadania własności⁴⁸. Własności zapewniającej wpisanie się w zachodni styl życia. Ale – jak zauważa Kołakowski – „cóż oznacza, że każdy ma prawo do posiadania? Czy wynika stąd, że (...) kto nie ma włas-

⁴⁵ Zob. L. KOŁAKOWSKI, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, w: TEGOŻ, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn: Aneks 1984, s. 15.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Zob. Artykuł 2 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka uchwalonej przez Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych 10 grudnia 1948 r.

⁴⁸ Zob. tamże, Artykuł 17.

ności powinien ją dostać? Jak i od kogo? A może chodzi o to, że własność powinna być równo rozdzielona? Gdyby taki był ideał autorów Deklaracji, musiałyby on zapowiadać tyranię totalitarną⁴⁹. W uporaniu się z tym dylematem pomóc nam może trzecia cecha naszej kultury – podkreślenie, że przypisywanie wartości naszemu stylowi życia jest względne i – szczególnie w porównaniu z innymi, postkolonialnymi państwami – kwestionowanie celowości, a nawet zaprzeczanie legitymacji do posiadania w ogóle.

6. OKCYDENTALIZM

W okresie międzywojennym, gdy swe prace o zmięczeniu bądź upadku Zachodu ogłaszali tacy myśliciele, jak Oswald Spengler, Alfred Weber, Mikołaj Bierdiajew, Marian Zdziechowski czy Florian Znaniecki – na podobnie krytycznej fali nadawał również pisarz i podróżnik, a przede wszystkim przenikliwy obserwator swoich czasów, Antoni Ferdynand Ossendowski. W roku 1930, w przedmowie do fabularyzowanej biografii Lenina, zauważa, że „człowiek współczesny pędzi ku zwycięstwu nad przyrodą w imię sytości i używania, i że myśl o zwycięstwie nad potworami czającymi się w ciele i duszy człowieka, myśl wysunięta przez kulturę helleńską, została odrzucona z całą stanowczością⁵⁰. Postawa taka nie budzi uznania ze strony kultur, które walkę ze wspomnianymi „potworami” traktują jako podstawowy cel człowieka w ogóle i od zawsze. Można pójść dalej, mówiąc o wrogości wobec Zachodu ze strony tych, którzy wręcz „odmawiają człowieczeństwa jego mieszkańcom”, co współcześni badacze zjawiska określają mianem okcydentalizmu⁵¹.

Liczymy, że jesteśmy z tą naszą aksjologią tak atrakcyjni dla imigrantów, że jedynym ich celem jest, aby wielowiekowe prawo szariatu rozpuściło się w zachodniej wygodzie, a filary islamu uległy przemożnej sile oenzetowskiej Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Czy współczesny Wolter żyjący od pokoleń w Hiszpanii, we Francji, w Niemczech lub w Szwecji (a wkrótce być może i w Polsce) będzie gotów iść o zakład, obstawiając swe życie, że nie ugnie się w obronie rzekomego prawa muzułmanów osiadłych w tych krajach

⁴⁹ L. KOŁAKOWSKI, *Po co nam prawa człowieka*, w: TEGOŻ, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków: Znak 2010, s. 230.

⁵⁰ A.F. OSSENDOWSKI, *Przedmowa do trzeciego wydania*, w: TEGOŻ, *Lenin*, Poznań: Wydawnictwo Polskie R. Wegnera 1930, s. 10.

⁵¹ I. BURUMA, A. MARGALIT, *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, tłum. A. Lipszyc, Kraków: Universitas 2005, s. 9.

do obrzezania dziewczynek lub/i poślubiania dwunastoletków przez dojrzałych mężczyzn? A co z postulatami – jak to było do niedawna w Holandii – partii pedofilów?⁵² Czy z równą gorliwością będzie bronił rzekomego prawa państwa islamskiego do rekrutowania bojowników spośród obywateli Unii Europejskiej albo konieczności podjęcia debaty na temat przełamania tabu kazirodztwa? Jeśli odpowiedź na powyższe pytania (nie abstrakcyjne przecież, a wyjęte z morza podobnych) miałyby wybrzmieć „tak” – oznaczałoby to, że 1) wpływ intelektualistów (o ile nie tylko oni udzieliliby tu pozytywnej odpowiedzi) jest bardziej przemożny, niż można by sądzić, że 2) ich ślepotą przestała być fakultatywna, oraz że 3) powinniśmy otworzyć oczy na to, co dla naszych przodków było tak oczywiste, iż nie musieli starać się, by o tym pamiętać, bo nie schodziło im z oczu, że kultura bez „umocowania” metafizycznego staje się – jak zauważał Spengler – cywilizacją, dla której nie ma już powrotu do stanu dawnej, „kulturalnej” wielkości⁵³.

Podobnie Emil Cioran (któremu trudno zarzucać religijną afektację, za to trzeba przypisać socjologiczną i antropologiczną wrażliwość) wskazywał na związek fundamentu kultury z jej żywotnością, gdy pisał na temat schyłkowego okresu starożytnej Hellady: „przy politeizmie sprowadzonym do kupy bajek, musiała zatracić swój geniusz religijny, a wraz z nim swój geniusz polityczny, dwie nierozzerwalnie powiązane rzeczywistości: podać w wątpliwość swoich bogów, oznacza podważyć istnienie miasta, któremu przewodzą. Nie mogła przetrwać dłużej niż oni, podobnie jak Rzym nie miał przeżyć swoich bogów”⁵⁴.

⁵² „Założona w maju [2006 roku] partia *Dobroczynność, Wolność i Różnorodność* (PNVD), nie będzie zakazana. Holenderski sąd odrzucił wniosek działaczy antypedofilskich o jej natychmiastową delegalizację. Partia PNVD może więc działać bezproblemowo na terenie Holandii i postulować: liberalizację przepisów dotyczących pornografii dziecięcej i sodomii (w tym zoofilii) oraz obniżenie granicy z 16 do 12 lat wieku nieletnich, od której współzycie seksualne byłoby dozwolone. Jak mówią sami działacze tej partii, ich celem jest zniesienie wszystkich zakazów w sferze seksualnej. Przywódca PNVD Ad van der Berg twierdzi, że tak wysoka granica wieku, od którego można rozpocząć współzycie seksualne, wzmaga tylko wśród młodocianych zainteresowanie współzyciem z dorosłymi. Partia powołuje się na homoseksualistów i ich walkę o własne prawa. – To właśnie geje jeszcze do niedawna nie mogli działać legalnie w wielu krajach, ale gdy tylko zaczęli się twardo dopominać o swoje 'prawa', to parlamenty niektórych państw ustąpiły i zezwoliły im na korzystanie z szeregu przywilejów, których dotąd nigdy i nigdzie nie posiadali – informuje na stronie internetowej PNVD” (T. GONTARZ, *Holenderski sąd zalegalizował pedofilską partię*, artykuł dostępny na stronie portalu Wiadomości24.pl, http://www.wiadomosci24.pl/artykul/holenderski_sad_zalegalizowal_pedofilska_partie_2288.html [dostęp: 13.12.2013]); partia została zdelegalizowana w 2014 r.

⁵³ Zob. O. SPENGLER, *Zmierzch Zachodu*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa: KR 2001, s. 48 n.

⁵⁴ E. CIORAN, *W szkole tyranów*, w: TEGOŹ, *Historia i utopia*, tłum. M. Bieńczyk, Warszawa: Instytut Badań Literackich 1997, s. 44.

Barbarzyńscy Rzymianie, którzy osadzili w Atenach swego namiestnika i prokuratora, podobnie jak później Hunowie a zwłaszcza Wizygoci i Wandalowie osiadli na gruzach Wiecznego Miasta – doświadczyli wreszcie losu, który przez wieki bezskutecznie próbowali im zgotować, odpowiednio – Persowie i Germanie. Dopóki czczono z należytym hołdem Atenę i Zeusa oraz Jowisza i Minerwę, to zasada antycznej religijności (*do-ut-des*) funkcjonowała, można powiedzieć, bez zarzutu⁵⁵. Kultura odrzucająca oparcie w odniesieniach duchowych, wraz z brakiem szacunku ze strony swoich przyszłych zdobywców, traci tożsamość, wkrótce – odrębność i niezależność.

Jeśli brak szacunku ze strony Innego (obowiązkowo zapisanego wielką literą) będzie – przez adresata tego braku szacunku – traktowany jako kulturowa wartość, to musi on sobie zadać pytania: 1) skąd płyną wartości pozwalające/nakazujące mu taką postawę tolerować? oraz 2) jakie są tej tolerancji granice? Odpowiedzi na pierwsze z powyższych pytań udzielił już Leszek Kołakowski w jednym z cytowanych wyżej esejów pt.: *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*⁵⁶. Wykazuje w nim, że za uznaniem równości wszystkich kultur kryje się, *de facto*, wyższość tego, kto przyznaje sobie prawo do ogłoszenia tej równości. Zachowując wysoką samoocenę i samopoczucie „prawdziwego Europejczyka”, za zdziecinniałych barbarzyńców ma wszystkich tych, których nie stać na dystans wobec kultury własnej – jak sądzi – nigdy nie zagrożonej, bo wiodącej prym w światowej awangardzie wyrafinowania i oczekującej na dowody podziwu ze strony tych, nad którymi odczuwają *de facto* przyjemną dominację.

Ale do refleksji Leszka Kołakowskiego można by/należy dziś dodać coś jeszcze. Oto Zachód przybiera postawę Rzymianina, który choć wyczuwa narastające napięcie wśród barbarzyńców, traktuje ich wciąż jak niewolników. Wczorajsza pogarda wobec nich zaczyna się stopniowo mieszać z lękiem o to, do czego to napięcie może doprowadzić, co mogą uczynić. Rzymianin więc przyznaje im lepsze prycze, zwiększa racje żywnościowe i pozwala na zawieranie małżeństw. Wciąż jest bowiem przekonany, że barbarzyńcom nie chodzi o nic więcej. Chcąc ich zawstydzić i wydać się ekstrawagancko nowoczesnym w oczach innych Rzymian, dorzuca jeszcze prawo noszenia swobodnego stroju, myśląc, że dając im więcej, niż barbarzyńcy mogli oczekiwać, zmniejszy swój przed nimi lęk, powracając do stanu spokojnej wyższości, przed której mocą

⁵⁵ Por. np. E. VOEGELIN, *Walka o reprezentację w cesarstwie rzymskim*, w: TEGOŹ, *Nowa nauka polityki*, tłum. P. Śpiewak, Warszawa: Aletheia 1992.

⁵⁶ Zob. L. KOŁAKOWSKI, *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*.

wszyscy się ugną, poznając dobroć mądrego patrona. Potem okaże się, że pierwszym, który ją wychwalał, był pochodzący z Tracji Spartakus. To on dostrzeże, że siła uzbrojenia, zorganizowanie i wsparcie instytucji przestaje dawać przewagę przeciwnikowi, któremu brak motywacji do obrony swego domu, albo który będzie próbował zagrożenie zakłąć potokiem słów, złożonością paragrafów i wiarą, gdzie dekalog zastąpiła abstrakcja Deklaracji Praw Człowieka. „Atak na Zachód jest także atakiem na zachodnią umysłowość – piszą autorzy książki *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*. – Okcydentaliści przedstawiają ją często jako pewną wyższą formę debilizmu. Człowiek myślący na sposób zachodni to kretyn-erudyta, osobnik upośledzony umysłowo, lecz wyposażony w wyjątkowy talent do arytmetycznych obliczeń. Umysłowość zachodnia to umysł bez duszy, wydajny niczym kalkulator, lecz całkowicie bezradny w sprawach naprawdę ważnych dla człowieka”⁵⁷.

Wydaje się, że intelektualiści zachodni nie chcą dopuszczać świadomości (i kolejna to „odsłona niedowidzenia”), że pogarda może być – wcale nieskrywaną – emocją skierowaną w drugą stronę: w stronę ludzi tworzących kulturę programowo odcinającą się od własnej tradycji, którzy „aby oczyścić teraźniejszość z wszelkiego imperializmu kulturowego (...) nie rozwijają już nici czasu, lecz rozbijają czas i uczą nas n i e odnajdywać w naszych przodkach obrazu czy szkicu nas samych, ale wydzierają (...) przeszłość spod naszego władania, podkreślają dzielącą nas od niej przepaść, wskazują na jej radykalną odmienność, każąc nam rezygnować z aspiracji do jej ogarnięcia i przyswojenia”⁵⁸ – w stronę Zachodu. Pogardzającym zaś podmiotem są już nie tylko pukający, ale coraz częściej kopiący w drzwi imigrancy goście. I uczucia tego nie zmienia wcale fakt narastających fal nielegalnych przybyszów, coraz silniej zalewających Europę. Nie przybywają bowiem tylko, aby prosić, ale coraz częściej żądają (wyobrażam sobie zresztą, że nawet mówienie o imigrantach „proszących” może zostać zinterpretowane, przez znanych zachodnich dziennikarzy i obrońców Praw Człowieka, jako wyraz wywyższania się Europejczyków przywykłych rzekomo do roli decydentów w sprawach mieszkańców innych kontynentów i czujących się, niesłusznie, dysponentami dóbr należących się przecież wszystkim).

Intelektualiści, politycy i ludzie związani z mediami, żyjący spokojnie w europejskim interiorze, nie nazwą tych współczesnych wędrówek ludów „wojną kultur”, „najazdem” czy też „inwazją”. Każde z tych określeń zawiera

⁵⁷ I. BURUMA, A. MARGALIT, *Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów*, s. 79.

⁵⁸ A. FINKIELKRAUT, *Świat wypierający się Zachodu*, s. 61-62.

wszak ładunek negatywny, a zachodnim intelektualnym i politycznym elitom trudno przyjąć do wiadomości, by rzesze ludzi przedzierających się do Europy mogły żywić w stosunku do niej uczucia inne niż wdzięczność, którą będą mieli wnet sposobność okazać. Przekonany o swoim ucywilizowaniu współczesny Wolter nie chce nawet próbować wyobrazić sobie, by przybysze mogli nie darzyć sympatią/szacunkiem/zawstydzonym podziwem świat, do którego aplikują. Bo do czego miałyby mu taka wyobraźnia służyć? Do wzbudzenia w sobie podejrzliwości? Wie przecież jedno: gdzież Dostojewskiemu do Zulusów! Konsekwencją takiej postawy nie jest jednak podniesienie popularności i głoszenie uznania dla kultury zuluskiej, ani tym bardziej stymulowanie jej do podnoszenia swego poziomu. Skutkiem jest obniżanie (właśnie tu, na Zachodzie) kryteriów artystycznych w ogóle, które jest tylko jedną z pochodnych postępującego niedowidzenia realiów.

Jeśli współczesne zachodnie elity intelektualne przyrównamy do demokratów, o których przed wiekiem pisał wielki Gilbert K. Chesterton, to wydaje się, że powyższą myśl znakomicie wyraża *passus* wyjęty z jednego z napisanych przezeń przed wiekiem szkiców: „Ledwo odtrąbiono powstanie powszechnej równości, nowe władze zrobiły fałszywy krok, jeden z najgorszych w ludzkich dziejach. (...) Demokraci popełnili przerażający błąd – błąd, który legł u źródeł choroby toczącej nasze czasy. Umniejszyli dawną wspaniałość, zamiast ją rozszerzyć. Nie powiedzieli zwykłemu obywatelowi: «jesteś równie dobry jak książę Norfolk». Użyli nędznego, demokratycznego sloganu: «książę Norfolk nie jest wcale lepszy niż ty»”⁵⁹.

Podobnie w relacjach pomiędzy kulturami: wartościowanie, jeśli politycznie poprawnie dopuszczalne na Zachodzie, to tylko takie, które będzie wychodzić na korzyść innych. W ramach własnej kultury, człowiek Zachodu nie ma prawa oceniać inaczej, niż bijąc się we własne piersi. Rolę tych „własnych piersi” zwykle pełni kolonializm, jawny imperializm przodków (i ukryty nasz), patriarchalizm, konserwatyzm oraz inkwizycyjny w przeszłości i wciąż hierarchiczny Kościół.

7. GRAND REPLACEMENT

We współczesnych falach migracji można widzieć akt desperacji i wyraz nadziei tysięcy ludzi chcących znaleźć na Zachodzie warunki do godnego

⁵⁹ G.K. CHESTERTON, *Obrona heraldyki*, w: TEGOŻ, *Obrona świata*, tłum. J. Rydzewska, Warszawa-Ząbki: Fronda, Apostolicum 2006, s. 31.

życia, bądź do życia w ogóle – bo pewnie zdarza się i tak. Ale nie można też dziwić się temu, że zjawisko to bywa jednocześnie postrzegane (co prawda, wciąż jeszcze nieśmiało) jako rodzaj „pełzającego najazdu”. Nawet jeśli określenie takie wydaje się przesadne, to warto zdać sobie sprawę, jak sytuacja zalewu przez uchodźców wybrzeży Grecji i Włoch wygląda z perspektywy tamtejszych mieszkańców. Można próbować rzecz bagatelizować mówiąc, że to „tylko” kwestia skali, ale takie postawienie sprawy nie przybliży jej rozwiązania. Zwłaszcza że „skala” nie zawęża się do europejskich wybrzeży Morza Śródziemnego, o których (w kontekście przybyszów spoza Europy) było szczególnie głośno w pierwszej połowie 2015 r.⁶⁰ Nie sprowadza się również do ostatnich miesięcy ani nawet ostatnich lat (choć w ostatnich latach niewątpliwie się nasila).

Warto zwrócić uwagę, że refleksja nad zasadami asymilacji, integracji, multikulturalizmu ma swoją tradycję sięgającą co najmniej fazy dekolonizacji, jaka nastąpiła wkrótce po zakończeniu drugiej wojny światowej. Wiodący prym w Europie i na świecie intelektualści spod znaku filozofii egzystencjalnej z Jeanem-Paulem Sartre’em na czele opowiadali się po stronie ciemniejszej ludności nowo utworzonych (lub aspirujących do powstania) państw Afryki i Bliskiego Wschodu⁶¹. Cały cywilizowany świat opowiadał się za oczywistością i koniecznością dekolonizacji, która wnet stała się faktem. Chciałbym, w tym kontekście, przywołać znamieny głos Raymonda Arona, który zgadzał się z Sartre’em co do zasady wspierania idei tworzenia nowych państw, jednak różnił się z autorem *Mdłości* w kwestii przyczyn, dla których warto powstawanie tych państw wspierać. Aron mówił o trudnym czasie lat pięćdziesiątych XX wieku, gdy przez Francję przetaczała się debata na temat niepodległości Algierii: „W grę wchodziły tylko dwa możliwe rozwiązania. Jedno to niepodległość dla Algierii, drugie – uczynienie Algierii integralną częścią Francji. Była to idea Francuzów żyjących w Algierii, którzy pojęli, iż zrównanie w prawach politycznych wszystkich mieszkańców tego kraju

⁶⁰ Od początku roku 2015 na włoskie wybrzeże przybyło ok. 60 tysięcy Afrykańczyków i uchodźców z Bliskiego Wschodu (podaję za: „Newsweek” z 15.06.2015); od połowy roku spadło zainteresowanie mediów tym problemem (okazjonalnie związane z katastrofą humanitarną zagrażającą uchodźcom kierowanym do przygotowanych dla nich obozów, dyskusjami na forum Rady Europy lub Parlamentu Europejskiego na temat uszczelnienia granic w strefie Schengen, ze spektakularnymi akcjami podejmowanymi przez służby przybrzeżne (głównie Włoch) czy wypadkom śmiertelnym na morzu, którymi często ulegają uchodźcy), nie spadła zaś częstotliwość podejmowanych prób przedostania się do Europy.

⁶¹ Zob. np. słynną książkę Frantza Fanona, *Wyklęty lud ziemi*, tłum. H. Tygielska, Warszawa: PIW 1985. Książka została opatrzona posłowiem J.-P. Sartre’a.

oznaczałoby dominację muzułmanów, dysponujących przecież ogromną większością. Chcieli więc, by algierscy muzułmanie wtopili się w całość ludności Francji. (...) Muzułmanie algierscy liczyli wówczas około 10 milionów, nieco mniej, niż jedna czwarta całej populacji francuskiej. W roku 1980 – mówił Aron – jest już więcej, niż 20 milionów Algierczyków. Pod koniec stulecia będzie ich trzydzieści parę milionów. I gdyby taka liczba muzułmanów stanowiła integralną część społeczeństwa francuskiego, w parlamencie zasiadałoby 40% lub 50% muzułmanów, co jest trudne do pomyślenia. (...) Francuskie prawodawstwo socjalne dostosowane jest do populacji o małej liczbie urodzin. To właśnie pisałem wtedy [w roku 1957 – P.Ć.]. Jeśli we Francji wspomaga się specjalnie matki, to jest to walka przeciw spadkowi stopy urodzeń. Ale w Algierii trzeba raczej hamować rozrodczość. Tak więc integracja Algierii prowadziłaby do absurdalnych rezultatów. Nie można stosować tego samego prawodawstwa wobec dwóch społeczności różniących się i religią, i stopą przyrostu naturalnego, i ideami”⁶².

W 1961 r., w posłowie do słynnej pracy Frantza Fanona *Wyklęty lud ziemi* Sartre powtarzał słowa autora, podkreślając tkwiący w nich manifest „Afrykanina, obywatela trzeciego świata, mieszkańca dawnej kolonii”⁶³, który nawoływał: „Szkoda czasu na jałowe skargi i małpie gesty. Raz na zawsze zerwijmy z Europą, z tą Europą, która nie przestając mówić o człowieku maltretuje go wszędzie, gdzie dopadnie, w każdym zaułku swoich ulic, w każdym zakątku świata”⁶⁴. I dalej pada konkluzja: „Europa nabrała szalonej, niekontrolowanej szybkości, nad którą nikt i nic nie potrafi zapanować – pisał Fanon. W potwornym zgiełku toczy się ku przepaści. Odsuńmy się od jej brzegów”⁶⁵. Minęło pół wieku i wymownym symbolem zmian, jakie w ciągu tego czasu zaszły po obu stronach Morza Śródziemnego, jest rozbieżność pragnień wielu obywateli Unii Europejskiej, zwłaszcza mieszkających obecnie na włoskim i greckim wybrzeżu *Mare Nostrum*, europejskich elit intelektualnych, oraz wśród faktycznych i potencjalnych imigrantów. Pięćdziesiąt lat temu „zwykli” obywatele Włoch, Francji, Hiszpanii czy Grecji na ogół nie mieli wiele przeciwko przyjmowaniu w swe granice taniej siły roboczej zza morza. Intelktualiści zaś byli oburzeni (patrz Sartre) tym, że Europa swoją polityką doprowadziła do desperacji Afrykańczyków manifestacyjnie

⁶² R. ARON, *Widz i uczestnik*, tłum. A. Zagajewski, Warszawa: Czytelnik 1992, s. 189-190.

⁶³ J.-P. SARTRE, *Posłowie* [do:] F. FANON, *Wyklęty lud ziemi*, s. 188.

⁶⁴ F. FANON, *Wyklęty lud ziemi*, s. 183 i 186.

⁶⁵ Tamże, s. 184 i 186.

grożących, że z Europą „zerwą”. Jednocześnie intelektualiści ci udzielali moralnego wsparcia tym manifestowanym dążeniom: „zrywajcie! – wołali. – Europa na was nie zasługuje!”. Dziś ze strony Afryki, Bliskiego Wschodu czy Azji nie słyhać nawoływań, by „odsunąć się od brzegów Europy”. Coś dokładnie przeciwnego głoszą teraz zarówno ci, 1) dla których owe brzegi mają być wymarzoną miejscem pierwszego kroku na drodze do nowego, „zachodniego” stylu życia na Zachodzie, jak i ci, 2) którzy na Zachodzie chcą żyć tak, jak żyli wcześniej u siebie, jak również 3) tacy, co jawnie nawołują, by z Zachodem walczyć. A ileż daliby teraz śródziemnomorscy Europejczycy, by niedoszli imigranci nie zmieniali swego statusu, by na zawsze pozostali świadomie „niedoszłymi” – tymi, którzy własnowolnie „odsunęli się” od europejskich brzegów; jakąż cenę zapłaciliby teraz Włosi i Grecy, by mogli usłyszeć stanowczy głos z Afryki: „odsuńmy się od jej brzegów”? I ileż byliby w stanie poświęcić intelektualiści, by n i e musieli tego słyszeć, by podobne pomysły nie-Europejczykom absolutnie do głowy nie przychodziły. Bo przecież nawet jeśli w głębi własnych przekonań nie zgadzałyby się na goszczenie u siebie (w swoim kraju, mieście, gminie, domu) ludzi obcych, mających problem z asymilacją, intelektualista taki powinien bronić (aż do śmierci) ich prawa do osiedlenia się tam, gdzie tego zapragną.

Renaud Camus, pisarz znad Loary, mówiąc o francuskich (ale także i innych, zachodnioeuropejskich) miastach, zwraca uwagę na zjawisko, które nazwał „grand remplacement”⁶⁶, co oznacza wielką wymianę ludności tej części świata. Zamieszkujący ją dotąd Europejczycy – zauważa pisarz – stopniowo ustępują miejsca imigrantom, bądź już dzieciom lub wnukom imigrantów sprzed lat kilkadziesiąt – ku poklaskowi zachodnich elit medialnych i politycznych, zachwyconych postępem multikulturalizmu. „Prowadzi się drugorzędne debaty – pisze Camus – których głównym celem jest maskowanie potworności tego, co się w tej chwili dzieje: kolonizacji naszego kontynentu”⁶⁷.

8. DUSZA CYWILIZACJI

Jean Raspail, francuski autor powieści zatytułowanej *Obóz świętych*, przedstawił w niej wizję Europy stającej wobec współczesnej „wędrówki ludów”.

⁶⁶ Zob. R. CAMUS, *Le Grand Remplacement*, Neuilly-sur-Seine: David Reinharc 2011.

⁶⁷ R. CAMUS, *Le Grand Remplacement*, za: O. BAULT, *Francja ślepnie*, „Do Rzeczy” 2015, nr 26.

Wydana po raz pierwszy w 1973 r. ksiąŹka jest opowieœcią o kryzysie europejskiej toŹsamoœci, o „pełzającej zagładzie” cywilizacji i o konwulsjach konającej kultury, która nie radzi sobie w sytuacji konfrontacji stojących u jej fundamentów szlachetnych idei z dojmującą rzeczywistoœcią, która stawia te idee pod znakiem zapytania. Kwestionowane jest przy tym nie to, czy ich autorzy trafnie przewidzieli wyzwania, z jakimi przyszło zmierzy się wspólnotcie, i czy we własciwy sposób idee te pomagają w zrozumieniu tego, co się dzieje. W wizji Raspaila okazuje się, Źe idee, którymi syci się Zachód od czasów Oœwiecenia, z których jest dumny dumą eksportowaną do reszty œwiata, i które okreœlają tę kulturę, słusznie windując jej osiągnięcia oglądane z kaŹdej moŹliwej perspektywy – nie zdają egzaminu w czas próby. Źe słuŹą pozytywnemu myœleniu o sobie ludziom mogącym działa w warunkach braku zagroŹenia, ale nie mają im nic do zaoferowania podczas powaŹnego kryzysu. Mało tego – stoją na przeszkodzie dokonania racjonalnej diagnozy istniejącego stanu rzeczy, wręcz wzmacniając ową skłonoœ, aby nie dostrzega nagoœci cesarza ze znanej baœni Andersena.

Fiasko idei uniwersalizmu chrzeœcijańskiego nauczyło Europę chyba tego, Źe nie warto podejmowa trudu zjednoczenia na podstawie odwołania do Absolutu. Nie zniechęciło jednak do podejmowania tego trudu w ogóle. W 2004 r. przywódcy państw tworzących Unię Europejską podpisali *Traktat ustanawiający konstytucję dla Europy*. Konstytucja jest zbiorem norm, do których przestrzegania zobowiązują się podmioty ją przyjmujące. Ale konstytucje to takŹe coœ więcej niŹ wykaz. To równieŹ – jak zauwaŹa Carl Schmitt – „konkretna ogólna kondycja jednoœci politycznej i porządku społecznego okreœlonego państwa”⁶⁸. W przypadku wielu organizmów państwowych szczególnie waŹne wydaje się to, co powinno je łączy ponad najbardziej nawet wzniosłym dokumentem, ale o czym twórcy tego dokumentu nie powinni zapomina. „Konstytucja jest «duszą» państwa – dodaje Schmitt – jego konkretnym istnieniem i jego indywidualną egzystencją”⁶⁹. Traktat, jak wiadomo, nie wszedł w Źycie z powodu braku jego ratyfikacji przez wszystkie strony. MoŹna sádzi, Źe jest to symbolicznym wyrazem tego, jak trudno jest dziœ uchwyci istotę wspólnej „duszy” łączącej tak wiele państw.

Jak pisze Michał Dorociak, „trudno jest znaleźć punkty styczne mając z jednej strony skandynawskie państwa dobrobytu – z drugiej, duŹo bardziej

⁶⁸ C. SCHMITT, *Nauka o konstytucji*, tłum. M. Kurkowska, R. Marszałek, Warszawa: Teologia Polityczna 2013, s. 26.

⁶⁹ TamŹe.

liberalne państwa anglosaskie; francuski laicyzm – walkę o krzyże we włoskich szkołach; porewolucyjny porządek społeczny w państwach zza Żelaznej Kurtyny – postfeudalizm w większości społeczeństw zachodnich. Podobne przykłady można by mnożyć. Akt konstytucyjny w Europie nie mógł zostać przyjęty, gdyż brakuje jej konstytucji w bardziej pierwotnym znaczeniu. Brak jest wewnętrznej struktury, która mogłaby zostać dopiero sformalizowana i doprecyzowana⁷⁰. Czy więc takiej struktury warto szukać w całym świecie Zachodu?

Brak ratyfikacji konstytucji dla Europy może więc świadczyć także (a może przede wszystkim) o tym, że zgoda na konkretny zbiór praw i obowiązków musi być skutkiem zgody wcześniejszej – co do uznania źródła (bądź źródeł), z których ustawodawca chce czerpać. Amerykańska Deklaracja Niepodległości odwołuje się do Stwórcy, jako do najwyższego Prawodawcy. Leszek Kołakowski porównuje ten akt z Deklaracją ONZ, zwracając uwagę, że ta druga nie mówi „jednak nic o tym, że Bóg dał nam prawa, które ona wylicza, ani że natura je dała”⁷¹, i że autorzy tego dokumentu „powinni powiedzieć, skąd oni wiedzą, że ja jako uczestnik gatunku ludzkiego jestem nosicielem tych trzydziestu cech⁷², podobnie jak ich nosicielami są wszyscy inni ludzie, i to zapewne – choć dokument tego wprost nie mówi – nie tylko dziś żyjący, ale wszyscy od początku do końca świata”⁷³.

Wizjonerzy doby Oświecenia (a za takiego chciał uchodzić Wolter) myśleli o ludziach „do końca świata”. Ci żyjący od czasów Stworzenia do wieku XVIII stanowić mieli punkt odniesienia, tło na którym rozpocznie się kształtowanie nowego człowieka⁷⁴ – takiego, który wespół z innymi, jemu podobnymi, mogli stanowić prawdziwą wspólnotę, połączoną nie religijnym zabobonem, ale celem wyrosłym wprost z praktycznego rozumu. „Powszechne dobro ludzkości – ten główny cel wszystkich serc prawych – pisał Wolter – wymaga wolności przekonań, sumienia, wyznania, przede wszystkim dlatego, że jest ona jedynym środkiem ustanowienia prawdziwego braterstwa między

⁷⁰ M. DOROCIĄK, *Droga do Europy*, tekst znajduje się na stronie internetowej rocznika „Teologia Polityczna”: <http://www.teologiapolityczna.pl/michal-dorociak-droga-do-europy/> [dostęp: 24.06.2015].

⁷¹ L. KOŁAKOWSKI, *Po co nam prawa człowieka*, s. 225.

⁷² Chodzi o prawa przedstawione w trzydziestu artykułach Deklaracji.

⁷³ L. KOŁAKOWSKI, *Po co nam prawa człowieka*, s. 225.

⁷⁴ Por. B. BACZKO, *Ukształcić nowego człowieka... Utopia i pedagogika w okresie Rewolucji Francuskiej*, w: A. BRODZKA, M. HOPFINGER, J. LALEWICZ (red.), *Problemy wiedzy o kulturze. Prace dedykowane Stefanowi Żółkiewskiemu*, Wrocław: Ossolineum 1986.

ludźmi; bo skoro jest rzeczą niemożliwą połączyć ich tymi samymi przekonaniami religijnymi, to t r z e b a i c h n a u c z y ć [podkr. – P.Ć.], by uważali się za braci, by jak braci traktowali bliźnich, którzy mają przekonania sprzeczne z ich przekonaniami”⁷⁵.

Kłopot polega na tym, że w zestawieniu z innymi, mniej oficjalnymi pismami Woltera i z praktyką, którą stosował, sprawa obrony cudzego stanowiska, z którym się nie zgadzał – wygląda nieco inaczej. W praktyce bowiem sam dowodził, jaką wartość przywiązuje do okrągłych zdań i wzniosłych formuł. Zapewne znakomicie prezentowały się na paryskich i europejskich salonach, w życiu jednak – po zdjęciu peruk i zmyciu pudru – ich blask zniknął. „Nie wahajmy się zniesławiać autorów o odmiennych poglądach – grzmiał w jednym z listów – sączmy podstępnie jad podejrzeń. Niech ludzie się dowiedzą o podłościach przeciwnika, przedstawiamy go w jak najgorszym świetle... Jeśli fakty temu przeczą, zmyślajmy, nie przemilczajmy żadnego z ich błędów, żadnej z wad (...). Atakujcie z ukrycia, nie dajcie się złapać za rękę”⁷⁶. Można by jeszcze dodać: obwieszczajcie, deklaruje, przyrzekajcie co chcecie i na co chcecie; ślubujcie, że gotowi jesteście oddać życie za cesarza, byle wróciło mu zdrowie. Najważniejsze bowiem, by zachować dotychczasowy styl życia, dekalog zamienić na trzydzieści artykułów Deklaracji Praw Człowieka, a wieczorami wirtualnie tęsknić do wschodów słońca nad Kilimandżaro.

*

We wstępie do *Obozu świętych* Jean Raspail pisze: „Zachód bowiem jest pusty, nawet jeśli w pełni jeszcze tego sobie nie uświadamia. Ta niebywale pomysłowa cywilizacja, z pewnością jedyna, która zdolna byłaby podejmować niemalże nieprzezwyciężalne wyzwania trzeciego tysiąclecia – nie ma już duszy. A tymczasem, czy to w skali narodów, ras lub kultur, czy też w skali jednostki – to dusza wygrywa zawsze decydujące bitwy. Ona i tylko ona jest tarczą ze złota i spiżu, która chroni mocne narody. Nie widzę już w nas duszy”⁷⁷.

⁷⁵ WOLTER, *Traktat o tolerancji*, s. 6-7.

⁷⁶ Cyt. za: P. GAXOTTE, *Rewolucja francuska*, tłum. J. Furuhielm, A. Zawilski, E. Kuczowska, Gdańsk: Arche 2001, s. 70.

⁷⁷ J. RASPAIL, *Obóz świętych*, tłum. M. Miszański, Poznań: Klub Książki Katolickiej 2005, s. 13.

BIBLIOGRAFIA

- ARON R., Widz i uczestnik, tłum. A. Zagajewski, Warszawa: Czytelnik 1992.
- BACZKO B., Rousseau w Panteonie, w: TEGOŹ, Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej, tłum. M. Kowalska, Warszawa: PWN 1994.
- BACZKO B., Rousseau: samotność i wspólnota, Gdańsk: Słowo/obraz terytoria 2009.
- BACZKO B., Ukształcić nowego człowieka... Utopia i pedagogika w okresie Rewolucji Francuskiej, w: BRODZKA A., HOPFINGER M., LALEWICZ J. (red.), Problemy wiedzy o kulturze. Prace dedykowane Stefanowi Żółkiewskiemu, Wrocław: Ossolineum 1986.
- BAULT O., Francja ślepień, „Do Rzeczy” 2015, nr 26.
- BAUMAN Z., Ideologia, w: A. KOJDER i in. (red.), Encyklopedia socjologii, Warszawa: Oficyna Naukowa 1998.
- BURUMA I., MARGALIT A., Okcydentalizm. Zachód w oczach wrogów, tłum. A. Lipszyc, Kraków: Universitas 2005.
- CASTELION S., O wierze, wątpieniu i tolerancji, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN 1963.
- CHESTERTON G.K., Obrona świata, tłum. J. Rydzewska, Warszawa–Ząbki: Fronda, Apostolicum 2006.
- CIORAN E., W szkole tyranów, w: TEGOŹ, Historia i utopia, tłum. M. Bienczyk, Warszawa: Instytut Badań Literackich 1997.
- ĆWIKŁA P., Rechet Kasandry. Konserwatyzm jako strategia perswazji, „Acta Univesitatis Lodziensis. Folia Sociologica” 2013, nr 46.
- ĆWIKŁA P., Świadomość rewolucyjna, w: M. ZEMŁO, K. SZTALT (red.), Formy świadomości społecznej, Lublin: KUL 2013.
- DOROCIĄK M., Droga do Europy, tekst znajduje się na stronie internetowej rocznika „Teologia Polityczna”, <http://www.teologiapolityczna.pl/michal-dorociak-droga-do-europy/>.
- FANON F., Wyklęty lud ziemi, tłum. H. Tygielska, Warszawa: PIW 1985.
- FINKIELKRAUT A., Świat wypierający się Zachodu, w: TEGOŹ, Porażka myślenia, tłum. M. Ochab, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza 1992.
- GAXOTTE P., Rewolucja francuska, tłum. J. Furuhielm, A. Zawilski, E. Kuczkowska, Gdańsk: Arche 2001.
- GEERTZ C., Anty-antyrelatywizm, tłum. J. Minksztym, w: M. BUCHOWSKI (red.), Amerykańska antropologia postmodernistyczna, Warszawa: Instytut Kultury 1999.
- GONTARZ T., Holenderski sąd zalegalizował pedofilską partię, http://www.wiadomosci24.pl/artykul/holenderski_sad_zalegalizowal_pedofilska_partie_2288.html
- GRAVES R., Ja Klaudiusz, tłum. S. Essmanowski, Poznań: Zys i S-ka 1996.
- JASIENICA P., Rzeczpospolita obojga narodów, Warszawa: PIW 1985.
- KIMBALL R., Długi marsz. Jak rewolucja kulturalna z lat 60. zmieniła Amerykę, tłum. M. Kowalczyk, Elbląg: Sprawy Polityczne 2008.
- KOŁAKOWSKA A., Imagine: intelektualne źródła poprawności politycznej, w: TEIŹE, Wojny kultur i inne wojny, Warszawa: Teologia Polityczna 2010.
- KOŁAKOWSKI L., Po co nam prawa człowieka, w: TEGOŹ, Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania, Kraków: Znak 2010.
- KOŁAKOWSKI L., Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego, w: TEGOŹ, Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań, Londyn: Aneks 1984.
- KRÓL M., Opinia publiczna, w: TEGOŹ, Słownik demokracji, Warszawa: Prószyński i S-ka 1999.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne ONZ.
- LEGUTKO R., Nie lubię tolerancji, Wrocław: Arka 1993.

- LEGUTKO R., Tolerancja. Rzecz o surowym państwie, prawie natury, miłości i sumieniu, Kraków: Znak 1997.
- LOCKE J., List o tolerancji, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: PWN 1963.
- ŁAGOWSKI B., Zniszczenie i pustka, w: TEGOŻ, Liberalna kontrewolucja, Warszawa: Centrum im. Adama Smitha 1994.
- MANNHEIM K., Ideologia i utopia, Lublin: Test 1992.
- NIETZSCHE F., Tako rzecze Zaratustra, tłum. W. Berent, Gdynia: Tenet [b.r.w.].
- NISBET R., Przesady, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja Aletheia 1998.
- OSSENDOWSKI A.F., Przedmowa do trzeciego wydania, w: TEGOŻ, Lenin, Poznań: Wydawnictwo Polskie R. Wegnera 1930.
- RASPAIL J., Obóz świętych, tłum. M. Miszański, Poznań: Klub Książki Katolickiej 2005.
- ROUSSEAU J.J., Umowa społeczna, tłum. A. Peretiatkowicz, Kęty: Antyk 2002.
- SCHMITT C., Nauka o konstytucji, tłum. M. Kurkowska, R. Marszałek, Warszawa: Teologia Polityczna 2013.
- SCHUMPETER J., Kapitalizm, socjalizm, demokracja, tłum. M. Rusiński, Warszawa: PWN 1995.
- SKRZYPEK M., Diderot, Warszawa: Wiedza Powszechna 1982.
- SOWELL T., Intelktualiści mądrzy i niemądrzy, tłum. K. Maksymiuk-Salamoński, Warszawa: Fijorr Publishing 2010.
- SPENGLER O., Zmierzch Zachodu, tłum. J. Marzęcki, Warszawa: KR 2001.
- ŚRODA M., Mała książka o tolerancji, Warszawa: Czarna Owca 2010.
- TALLENTYRE S.G., The Friends of Voltaire, London: Smith, Elder, & Co.1906.
- TOCQUEVILLE A. de, Dawny ustrój i rewolucja, tłum. H. Szumańska-Grossowa, Kraków: Znak 1994.
- VOEGELIN E., Walka o reprezentacje w cesarstwie rzymskim, w: TEGOŻ, Nowa nauka polityki, tłum. P. Śpiewak, Warszawa: Aletheia 1992.
- WALTZER M., O tolerancji, tłum. T. Baszniak, Warszawa: Aletheia 2013.
- WOLTER, Traktat o tolerancji, tłum. Z. Ryłko, A. Sowiński, Warszawa: PIW 1988.
- ZNANIECKI F., Upadek cywilizacji zachodniej, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2013.
- ŻARNOWSKI J., Intelktualiści, w: J. KOJDER [i in.] (red.), Encyklopedia socjologii, Warszawa: Oficyna Naukowa 1998.

RELATYWIZM I DUSZA ZACHODU

S t r e s z c z e n i e

Artykuł poświęcony jest związkowi idei i rzeczywistości na przykładzie relacji zachodzących na styku kultury Zachodu (z Europą jako jego główną tu egzemplifikacją) i innych kultur, których przedstawiciele bądź już Europę zamieszkują, bądź starają się tutaj osiedlić.

Zwracam uwagę na to, że nazbyt często formułowane są teorie dotyczące organizacji ładu społecznego, które nie uwzględniają, w należyty sposób, możliwości ich realizacji w realnym świecie. Ich autorami są intelektualiści, szczególnie kategoria ludzi odgrywająca istotną rolę w życiu zachodnich społeczeństw.

Za punkt wyjścia posłużyło tu słynne zdanie przypisywane (niesłusznie) Wolterowi, który miał powiedzieć: „nie zgadzam się z tobą, ale do śmierci będę bronił twego prawa do posiadania”.

nia własnego zdania”. Postać Woltera jest przykładem oświeceniowych filozofów-literatów, będących prekursorami współczesnych intelektualistów wnoszących nowe, „poprawne” idee do świata polityki i prawodawstwa; idee, które sprawiają, że Zachód stopniowo ale systematycznie zrywa więzi z własną historią i tradycją, tracąc tożsamość i zastępując fundamenty własnej kultury pozbawioną duszy abstrakcją.

Słowa kluczowe: relatywizm kulturowy; polityczna poprawność; intelektualisci; tolerancja; oświecenie.