



Horyzonty Polityki
3(4)/2012

WOJCIECH BUCHNER

Akademia Ignatianum w Krakowie
Instytut Politologii

Polityka jako zajęcie arcyłudzkie

Streszczenie

Esej jest próbą analizy współczesnej polityki demokratycznej w kontekście jej klimatu moralnego, obyczajowego, a także intelektualnego. Spojrzenie to wpisuje się w długą tradycję krytyki demokracji, która odsyła do konserwatywnej myśli XIX stulecia, jako reakcji na upodmiotowienie i desakralizację życia publicznego. Szczególny nacisk położony zostaje na kwestię podmiotowości społecznej i jej demagogiczny wymiar. Na tym podłożu wyrasta bowiem ideologia niemających pokrycia uprawnień człowieka, którą wspiera współcześnie odwoływanie się do praw pluralistycznego społeczeństwa i jego różnorodnych, często wzajemnie sprzecznych, systemów wartości, przy wzrastającej obojętności na normy religijne i prawnonaturalne. W kontekście demokratycznej polityki wychodzą na jaw jej arcyłudzkie cechy, których najczęściej nie można uważać za pożądane. Pesymistyczny wydźwięk eseju związany jest nade wszystko ze spostrzeżeniem, iż przesącenie do polityki cech wybitnie ludzkich, czyni z niej grę czysto koniunkturalną i pozbawioną wszelkich ograniczeń. Walczący o władzę i pozycję w społeczeństwie człowiek współczesnej demokracji,

pozbawiony odpowiedniego zaplecza społecznego i kulturalnego, działa w życiu publicznym pod sztandarem frazesów humanitarnych, co tylko zaostrza brutalny wymiar polityki.

SŁOWA KLUCZOWE

demokracja, monarchia, konserwatyzm, desakralizacja, podmiotowość społeczna, człowiek, to co arcyłudzkie, zwierzęta, natura, prawo naturalne, uprawnienia, systemy wartości, tolerancja, *cursus honorum*

POLITICS AS AN ALL-TOO-HUMAN BUSINESS

Summary

The contemporary democratic policy can be seen as a source of many anti-democratic frustrations. The article is simply an expression of such disappointment, as its aim is to reflect on and to analyse the present pathologies of mass policy in the context of moral and intellectual issues. This view draws upon conservative thinking of the 19th century as an early reaction against the processes of democratization. Particular emphasis has been placed upon the question of social subjectiveness and its demagogic dimension. The essay also pays attention to the fact that the present democratic policy is usually profuse in humanitarian declarations without being able to satisfy them. The appeal to human rights and pluralistic society used to be, and is currently understood as being, a repudiation of the traditional rules of a religious and natural order. In addition, the present democratic policy (in domestic as well as foreign affairs) has an effect on the expression of all-too-human traits and bad manners, which is a consequence of the accidental recruitment of the political staff.

KEYWORDS

democracy, monarchy, conservatism, social subjectiveness, human being, the arch-human, animals, nature, law of nature, human rights, values, toleration, *cursus honorum*

I jak stworzenia pływające, gdy się je wyciągnie z ich żywiołu, niedługo oddychają na lądzie, tak on usychał bez prefektur. Musiał je piastować z uwagi na ciągłe procesy sądowe znacznej liczby swoich podopiecznych, którzy z powodu niezmiernej chciwości nigdy nie byli bez winy i popychali swego pana do zajmowania się polityką...

Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie*¹

Wiadomo nie od dziś, że tak zwane rzeczy oczywiste bywają najtrudniej rozpoznawalne. Wydaje się na przykład, że zwłaszcza dzisiaj wszyscy wiedzą, czym jest polityka. Tymczasem, kiedy jej wszędobylskość i nachalny ton niemal na każdym kroku niepokoi nas i angażuje, pytania o jej głębszy wymiar zostają zagłuszone w ogólnym zgiełku walki partyjnej. Wciąż potykamy się o nią. Często jest nieproszonym i pozbawionym dobrych manier gościem w naszych domach. Na co dzień nie ma od niej wytchnienia, a jednak trudno jest udzielić jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Gubimy się zwłaszcza wtedy, gdy chcemy dociec, kto lub co jest jej prawdziwym suwerenem. Jeśli dobrze się nad tym zastanowić, żyjemy w czasach mało obiecujących i absurdalnych. Bo cóż może być obiecującego w wysłuchiwanie niekończącej się demokratycznej mantry? I cóż bardziej absurdalnego niż cykliczne powtarzanie tych samych, przynoszących w efekcie frustrację czynności wyborczych? I jeśli dodać do tego propagandową stylistykę podmiotowości obywatelskiej, tyrady o godności, wolności, globalnej demokracji itd., to pozostaje w duszy niesmak porównywalny z tym, który wynosimy z wysłuchiwanie frazesów bądź z epatowania reklamami leków na obstrukcję. Jedno obraża naszą inteligencję, drugie wywołuje mdłości.

Krótko mówiąc, demokratyczna polityka nie przenosi gór i nie jest powołana do tego, by oczekiwać od niej rzeczy wyrastających ponad ludzkie słabości. Stała się zresztą zajęciem tak przyziemnym, że nie wzbudza już głębszego namysłu, ani też podziwu. Cyrkowe błazenady i polityczna woltyżerka wpływają na emocjonalne wybory widzów, a ich powtarzalność zaczyna w końcu nużyć, gdyż intencje stają się aż nadto przejrzyste. Matematyka wyborcza nie skłania do głębszej refleksji, jest bowiem sama przez się oczywista, i to nawet wówczas, kiedy jej prawidłowo wyprowadzone wnioski

¹ W przekładzie I. Lewandowskiego, t. II, XXVII, 11, 4.

zostają nagle odwrócone przez terrorystyczne bomby, jak niedawno temu w Hiszpanii. Refleksję zastępują statystyki. Naród staje się elektoratem i jako taki zwykle chwieje się tak, jak i jego wybrańcy. I cóż ma w tej sytuacji począć tak zwana filozofia polityczna, związana od starożytności z namysłem nad genezą i celami wspólnoty politycznej, nad zapomnianą *salus rei publice*? Wobec swych coraz skromniejszych możliwości sprowadzona zostaje do roli giermka mętnie pojętych nauk społecznych, które mają komentować wyczytania polityków bądź przeprowadzać sondaże społeczne. W takiej sytuacji, nawet największa idea, przepuszczona przez filtr demokratycznej polityki, staje się nieznośnym komunalem.

W całym tym nieładzie nie brakuje zapewne tych, którzy w samej polityce chcieliby dojrzeć jakiś głębszy sens, zaś poza nią – jakiś wyższy cel, do którego winna zmierzać jako ludzkie narzędzie. Chcieliby też, być może, ujrzeć jakiś nadrzędny ład religijny bądź metafizyczny, który miałby te cele uzasadniać. Niestety, wszyscy ci, którym marzy się wskrzeszenie dawnego wyniosłego oblicza władzy politycznej, skazani są na smętne spoglądanie wstecz, nie znajdując tu nic, co zadowoliłoby ich wymagania. Fatalistyczne pogodzenie się z takim stanem rzeczy każe traktować władzę i politykę bez czołobitności, po prostu jako jedno z zajęć, którym oddaje się człowiek; lub jeszcze inaczej: jako zło konieczne. Przyjęcie takiej przyziemnej perspektywy przywraca władzy jej arcyłudzkie proporcje, choć nie zadowala wyższych aspiracji teoretycznych i moralnych.

Paradoksalnie, jednym z powodów rozczarowania dzisiejszą polityką wydaje się właśnie jej „uczłowieczenie” (desakralizacja) i upodmiotowienie (demokratyzacja). Bo w istocie, poleganie na opinii szerokich mas rozczarowuje nie pomimo, lecz właśnie dlatego, że ukazuje prawdziwie ludzką, by nie powiedzieć arcyłudzką twarz polityki. Trzeba ją zatem śledzić jako zajęcie potencjalnie szkodliwe, jakkolwiek ta podejrzliwość nie musi wynikać ze złej wiary: to raczej wyraz instynktu obrony tych, którzy wierzą jeszcze w nieco mniej zszargane standardy życia publicznego. Wydaje się, że współczesna praktyka polityczna ujawnia te cechy człowieka, które w innych czasach były wstydliwie ukryte. W demoliberalnym świecie ziścił się w dużej mierze konserwatywny scenariusz ludzkich dziejów. Aby to ujrzeć, nie trzeba być politycznym jansenistą.

Niechęć do polityki i polityków narasta i nie bierze się znikąd. Pomijając rozgrywające się na naszych oczach kryzysy, które się im nie bez racji przypisuje, sądzić należy, iż mamy tu także do czynienia z przesytem arcyłudzkimi cechami, które obecna polityka wydobywa na jaw aż nadto precyzyjnie, niczym fotograficzne laboratorium. Niestety, ubocznym produktem tej demaskacji jest także niechęć do samego państwa i osłabienie walorów publicznej *paidei*. Toteż zadajemy sobie coraz częściej pytanie nie tyle o sens samej polityki jako takiej (albowiem nie można pytać o sens tego, co konieczne), lecz o teleologię takiej czy innej jej postaci. Jasne jest bowiem, że tradycyjna polityka monarchiczna czy nawet republikańska (biorąc ten termin w znaczeniu rzymskim) stosowała przynajmniej rozmaite paliatywy, by zasłonić te przykre, nieestetyczne i społecznie szkodliwe cechy natury ludzkiej. Teologiczna legitymizacja władzy, dostojęstwo stanów i długowieczne prawo zwyczajowe w monarchii, zaś w patrycjuszowskiej republice rzymskiej *mos maiorum* i *cursus honorum*, zagradzające drogę do kariery chciwym władzy nuworyszom i jednostkom niekompetentnym, choć niekiedy zamożnym – służyły także okiełznaniu najgorszych cech ludzkich i narzucały społeczną dyscyplinę. Dzisiaj polityka stała się biznesem. Dlatego nerwowe rozglądanie się za autorytetami, poszukiwanie męża stanu wśród demokratycznej lichoty, to oczywiście znamię naszych czasów, nad którym zapewne pochylą się historycy w przyszłości. Ciekawe, czy dostrzegą też w naszej epoce tłącą się jeszcze tu i ówdzie, aczkolwiek coraz rzadszą potrzebę wydostania się spośród zgiełku małych spraw i krótkowzrocznych interesów na świeżą przestrzeń wyższych celów; czy uchwycą to, co jest tak unikalne wśród demokratycznych społeczeństw i niemal niewyobrażalne wśród dzisiejszych polityków: słowem, chęć wyrwania się ze szponów chytrych negocjatorów i zakosztowania duchowych rozkoszy w towarzystwie ludzi dostojnych, *aristoi*, patrzących na rzeczy z odpowiedniego dystansu i z pożądaną w każdym przypadku autoironią, która jest świadomością własnych ułomności. Tego zapewne pragnął Nietzsche w swojej szalonej nieco wizji człowieka dostojnego, albowiem już wówczas, bystrzejszym okiem niż dzisiaj, dostrzegano nadejście nowej epoki, w której ostatecznie zapanuje element arcyłudzki. Jak wiadomo, Nietzscheańska, zjadliwa drwina z mieszczańskiej obyczajowości XIX stulecia znajdowała ujście

w krytyce demokratycznie zbanalizowanego chrześcijaństwa; tym niemniej – *toutes proportions gardées* – nie byłby on daleki od uznania wniosków ultrakatolickiego reakcjonisty, Juana Donoso Cortésa, który nieco wcześniej dawał wyraz swej równie gorzkiej ironii, szukając ucieczki przed *demosem* w politycznym eskapizmie życia kontemplacyjnego:

Gdyby rodzaj ludzki nie był skazany na niewybaczalny błąd widzenia rzeczy na opak, wówczas wybierałby na swych doradców teologów, a spośród teologów mistyków, spośród zaś mistyków tych, którzy żyją życiem najbardziej oddalonym od spraw tego świata².

W duchu teodycei i z konserwatywną rezygnacją dodawał jednak, że dialektyka porządku stworzenia jest już taka, iż „cnota ludzi myślących i głupota sprytnych są wyjątkowymi rzeczami, które utrzymują świat w jego istnieniu i doskonałej równowadze”³. Przyjąwszy taką pełną rezygnacji perspektywę, doczesna dialektyka zmagana między *sacrum* i *profanum* nie powinna rodzić złudnych nadziei. Desakralizacja władzy w epoce, którą zwie się coraz częściej postchrześcijańską, jest procesem wyzwającym te niższe instynkty, zarówno w rządzących, jak i w rządzonych. W zależności od ideologicznej opcji, można w tym widzieć albo znamię postępującego zdziczenia, albo – wręcz przeciwnie – ucłowieczenia. Zwolennicy drugiej opcji traktują „ucłowieczenie” władzy i polityki, słowem: obnażenie ich prawdziwie ludzkiej natury, jako postęp w kierunku pożądanego procesu pozytywizacji państwa. To zresztą udało się osiągnąć już znacznie wcześniej, choć zapewne nie było działaniem zamierzonym, jak wiele tego rodzaju niespodziewanych skutków, które w historii powoduje ograniczona zdolność przewidywania. A wszystko zaczęło się dość niewinnie w tych odległych czasach, gdy, walcząc o swoje prawa, Kościół zdarł z politycznego majestatu Świętego Cesarstwa jego sakralną szatę, pozbawiając się tym samym późniejszej obrony w postaci miecza władzy doczesnej. Była to cena, jaką zapłacił za swą niezależność. Ta średniowieczna „separacja” *imperium* i *sacerdotium* przyczynić się miała w dłuższej

2 J.D. Cartés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Biblioteca del Pensamiento Conservador, Ediciones Almar, Salamanca 2003, s. 212.

3 Tamże, s. 213.

perspektywie do degradacji władzy politycznej na Zachodzie. Toteż nie bez racji Nicolás Gómez Dávila zauważył, iż wbrew temu, co zwykło się na ogół przyjmować, w średniowieczu inteligentnymi obrońcami papieżstwa byli gibelini⁴.

Tak czy inaczej, wracając do naszej epoki, siewcy demokratycznej ideologii podmiotowości politycznej powiedzą zapewne, że proces desakralizacji władzy był i pozostaje ze wszech miar pożądanym; marksiści zaś dorzucą, że był ponadto konieczny. Wszak nawet wśród nich nie brakuje rewizjonistów, którzy wszelkie choroby chcieliby leczyć zwiększając sukcesywnie dawkę demokratyzacji. Desakralizacja i domaganie się władzy dla ludu idą zawsze w parze. Z punktu widzenia teorii politycznej demokratyzacja oznacza poszerzanie podmiotowości społecznej w czynnym życiu publicznym, bo cóż innego mogłaby oznaczać? Dokąd więc, zapytajmy, można poszerzać ową podmiotowość: czy aż do granicy absurdu, poza którą zanikają naturalne relacje między zwierzchnością i podległością? Realizując konsekwentnie demokratyczny scenariusz, musielibyśmy wyrzec się cywilizacji i powrócić do stanu natury – do stanu, w którym miarą chaosu byłoby permanentne referendum. Jeśli anarchia polityczna i obyczajowa jest odwrotną stroną legitymizmu monarchicznego, a że tak jest, historia dostarcza na to aż nazbyt wielu dowodów, wówczas propozycja dalszego upodmiotowienia czyni państwo ontologicznym absurdem. W praktyce jednak ratuje przed nim funkcjonowanie demokratycznych oligarchii partyjnych.

Wypożyczając od Maxa Webera pojęcie odczarowania władzy (*Entzauberung*), możemy, jak sądzę, zastosować je do opisu procesu desakralizacji, który na naszych oczach dochodzi do swego arcyłudzkiego apogeum. Nie sposób bodaj znaleźć lepszej ilustracji dla tego zagadnienia niż słowa darwinistycznego liberała, Herberta Spencera:

Gdy ten „blask Boski”, który otacza królów i który pozostawił odblask na korporacji dziedziczącej jego władzę, całkiem zniknie, gdy zrozumiemy, że w narodzie, w którym lud rządzi, rząd jest po prostu komitetem administracyjnym, dostrzeże się wówczas również,

4 Por. N.G. Dávila, *Nowe scholia do tekstu implicite*, przekł. K. Urbanek, wyd. Furta Sacra, t. 2, s. 79.

że ten komitet sam przez się nie ma żadnej władzy istotnej. Nieuchronnym stąd wnioskiem będzie, iż jego władza pochodzi od tych, którzy go obrali i w tych tylko granicach, jakie im się podobało wyznaczyć. Jednocześnie wystąpi ten drugi wniosek: prawa przez rząd publikowane nie są święte same przez się, lecz że to wszystko, co mają w sobie świętego, winny w całości uświęceniu moralnemu, które jak tego dowiedliśmy wynika z praw życia ludzkiego o tyle, o ile ono płynie w warunkach istnienia społecznego. Wreszcie twierdzimy, że gdy prawa są pozbawione tego uświęcenia moralnego, nie mają w sobie nic świętego i mogą być prawnie odrzucone.

Po czym tenże autor dorzuca zadziwiająco nas dzisiaj swą nietrafnością prorocstwo:

Zadaniem liberalizmu w przeszłości było zakreszenie granic władzy królów. Zadaniem rzeczywistego liberalizmu przyszłości będzie ograniczenie władzy parlamentów⁵.

Nikt nie wątpi dzisiaj, że liberalizm przypieczętował proceder odczarowania władzy, pozostawiając ją porzuconą i bezbronną w rękach demokratycznych oligarchów. O tym właśnie mówi pierwszy fragment powyższej wypowiedzi. Ponadto, pojawia się w nim wątek o uświęceniu moralnym prawa, co też wpisuje się w sedno doktryny liberalnej, która w tym przypadku sprowadza moralność prawa do roli epifenomenu wszechwładnej opinii publicznej. Zgodne to zapewne z duchem liberalizmu brytyjskiego, ale też mówi wiele o pozbyciu się przezeń wszelkich twardych standardów religijno-metafizycznych w postaci prawa Bożego i naturalnego, które nie zależą od żadnej opinii. Drugi fragment nie wymaga już dłuższego komentarza, żyjemy dziś bowiem pod presją działających wedle własnej logiki parlamentów, których nic zgoła nie ogranicza, a już z pewnością nie liberalizm. Nawet tam, gdzie parlamenty współistnieją jeszcze w niejasnej komitywie z cieniem dawnej monarchii, narzucają jej swoją wolę i przesączają ideologię podmiotowości. W ten sposób monarchia odarta zostaje z resztek majestatu, ale to właśnie jest cena jej „uczłowieczenia”. Monarcha na ulicy, w sklepie, na stacji benzynowej czy paradyjący po deptaku

⁵ H. Spencer, *Jednostka wobec państwa*, przekł. uwspółcześnił A. Bosiacki, wyd. Liber, Warszawa 2002, s. 182.

miasta, nie jest już dziś przypadkiem niezwykłym, podobnie jak nie jest nim w oczach demokratycznej opinii jego tolerancja wobec wszelkiego rodzaju antylegitymistycznych mezaliansów. Ze swojej strony media potrafią stworzyć wokół upadłych monarchów swoisty „ludzki” klimat.

Jesteśmy już zatem w świecie całkowicie arcyłudzkiem, gdzie władza polityczna obyć się musi bez fundamentu tradycji i prawa naturalnego i związanej z tym oprawy dla majestatu władzy – rzeczy niezawisłych od woli jednostek czy partii. Odtąd osiada na ruchomych piaskach ludzkiej opinii i woli. Suwerenna monarchia upada wraz z urzeczywistnieniem dogmatu o podmiotowości społecznej, a z czasem demokracja zaciera coraz bardziej kontury suwerennego państwa narodowego. Wszystko to dzieje się zrazu powoli i niemal niepostrzeżenie, by nabrać rozpędu wraz z roztopieniem państwa w quasi-suwerennej woli demokratycznej i arcyłudzkich cechach jej wybrańców. Zanim jednak władza zostanie „uczłowieczona” i rozdarta na sztuki w debatach zgromadzeń ludowych, przechodzi przez fazę monarchii konstytucyjnej, czego doskonałym przykładem jest francuska monarchia lipcowa. Niezależnie już od jej ideologicznego rodowodu, daje ona niedościgniony przykład przedzierzgnięcia się monarchy z Bożej łaski w monarchę z woli ludu. Odtąd król już nie rządzi, lecz symbolizuje tych, którzy rządzą: jest bowiem co najwyżej znakiem integralności terytorialnej i historycznej jedności narodu, mediatorem i arbitrem, ale też niczym więcej. Tę sytuację oddaje słynne powiedzenie wybitnego promotora tych przemian, Adolfa Thierisa: „*le roi n'administre pas, ne gouverne pas, il règne*”. Ale czy rzeczywiście jeszcze włada? Na to retoryczne pytanie udzieliła odpowiedzi III Republika, przyjmując już bez ogródek zasadę podmiotowości społecznej. Król przestał być w końcu potrzebny nawet jako symbol historycznej jedności. W nowej sytuacji byłby nawet elementem wielce niepożądanym, albowiem nowy system republikański nie mógł pochwalić się chwalebna i długą historią, którą miałby on symbolizować. Dla demokratycznych grabarzy monarchii byłby zatem co najwyżej niewygodnym wyrzutem sumienia. Nawiasem mówiąc, fakt, iż współczesna ideologia podmiotowości wyrasta z osiemnastowiecznej, ahistorycznej propagandy praw człowieka, dodaje arcyłudzkim cechom dzisiejszej polityki dodatkowego zabarwienia. Po cóż bowiem sięgać do historii w poszukiwaniu takiej czy innej formy

legitymizmu, skoro tak łatwo odnaleźć go można w abstrakcyjnej formule ludzkości i człowieka jako takiego. Wystarczy sięgnąć po tę litanię przyrodzonych uprawnień, by wszystko stało się jasne! Dziśjszy wstręt do historii jako *magistra vitae* otwiera pewnego rodzaju drogę na skróty do wszelkiego rodzaju uprawnień bez pokrycia⁶. Jest ślepyim zaułkiem coraz śmielszych, by nie powiedzieć bezczelnych roszczeń coraz liczniejszych ekstrawaganckich grup, znakiem upodmiotowionego i „uczłowieczonego” społeczeństwa bez rang, zasług, różnic i autorytetów.

W konsekwencji walka o uprawnienia ogranicza wydatnie wszelkie tradycyjne i konkretne wolności w imię jednej równej dla wszystkich wolności człowieka jako takiego. W wielkim globalnym tłumie polityków, pośród hałasu mów, deklaracji, sprzecznych ustaw, tyran staje się niewidoczny i bezosobowy, ale fakt, że jest ukryty, nie czyni jego ręki lżejszą. Niekończące się debaty są ukrytą strategią zachowania demokracji nawet w warunkach oczywistych kryzysów, podobnie jak brak dążenia do rozstrzygnięcia w ostatecznej bitwie we współczesnych „tłących się” wojnach⁷, jest strategią tych, którzy nie mają interesu, by je zakończyć. Obawy przed tyranią *demosu* przebijają się przez całą panoramę myśli konserwatywnej i antyrewolucyjnej XIX stulecia. Przybierają wówczas rozmaite postaci: od katolickiego tradycjonalizmu Josepha de Maistre’a i ultrakatolickiego reakcjonizmu Juana Donoso Cortésa, poprzez neopogański bunt Nietzschego w imię *Vornehmheit* (dostojeństwa i zróżnicowania), aż po bardziej stonowane, aczkolwiek pełne lęku przed nieznanym zdanie Tocqueville’a:

6 Charakterystyczna dla myśli oświeceniowej jest w tym przypadku postawa intelektualna Kanta. Ten wielki filozof żywił niechęć, jeśli nie wręcz pogardę, do historii jako dziedziny nie wnoszącej niczego do poznania. Postawa ta była co najmniej przewrotna, albowiem pisząc o nużącej czysty rozum teoretyka powtarzalności ludzkich dziejów, filozof zapomniał dodać, albo też świadomie zataił tę oczywistość, że doszedł do tego wniosku właśnie na podstawie namysłu nad dziejami powszechnymi. Skąd bowiem mógłby wiedzieć, że zachowania człowieka powtarzają się w każdej epoce i przez to stają się nużące? Snucie analogii historycznych stanowi więc podstawę wszelkiego szerszego doświadczenia ludzkiego, a tym samym także myślenia politycznego, choć nie należy zbytnio ufać łatwym analogiom.

7 Na ten temat por. ciekawe wywody H. Münklera w książce *Wojny naszych czasów*, przekł. K. Matuszek, wyd. WAM, Kraków 2004.

Co do mnie, kiedy czuję na ramieniu ciężką rękę władzy, mało mnie wówczas obchodzi, kto mnie gnębi, i wcale nie bardziej kwapię się włożyć głowę w jarzmo, kiedy podaje mi je milion rąk⁸.

Kiedy jednak lud wziął już władzę w swoje ręce, trudno się go pozbyć, pomimo że wspierająca go ideologia daje mu uprawnienie do buntu. Pozostaje ono jednak papierowym zbytkiem: tłum nie da się bowiem zdetronizować. Lud nie może wystąpić przeciwko sobie, co przekłada się na dzisiejszą praktykę rządów parlamentarnych. Nie od dziś znamy ten paradoks demokratycznej demagogii. Monarchii można się pozbyć, posyłając na gilotynę króla i jego dziedziców, bądź „uczłowieczając” majestat monarchy poprzez jego wyjście do ludu i manifestowanie wspólnych z nim odczuć; władzy ludu nie można tak łatwym sposobem zgładzić, ponieważ ma miliony głów i nie da się ich ściąć jednym rewolucyjnym ciosem; ale także nie sposób już bardziej jej „uczłowieczyć”. Toteż wydaje się, że nasze czasy stawiają współczesnych myślicieli politycznych przed nową zupełnie zagadką: jaki będzie w przyszłości scenariusz upadku tej wielogłowej i nienasyconej hydry, gdy tylko wyczerpią się na dobre wszystkie jej gospodarcze i polityczne strategie? Wbrew demoliberalnym i dobrotliwym naiwnościom Francisa Fukuyamy stajemy bowiem twarzą w twarz z możliwym scenariuszem apokaliptycznym. W końcu okazać się może, iż łatwiej było ściągnąć władzę z Olimpu do miasta niż sprawić, by w *polis* nie doznała zepsucia, nabywając cech arcyłudzkich.

Przenosiny z Olimpu do miasta zacierają istniejącą niegdyś jeszcze różnicę między władaniem i polityką, by użyć wspomnianego rozróżnienia Adolfa Thiersa. Władanie wchłonięte zostaje przez dołączoną politykę, która staje się zajęciem z tego świata. Tym samym, wraz z odczarowaniem władzy wychodzą na jaw jej arcyłudzkie cechy. Nie ma jednak powodu, by piętnować je z pozycji moralistycznych. Są jakie są. I nie wzbudzałyby nawet naszego oburzenia, gdyby nie towarzyszyła im, niczym akompaniament, niesmaczna prometejska idolatria człowieka, równości i suwerennego ludu. To właśnie w jej gorącym i zapalczym klimacie duchowym dojrzewają arcyłudzkie wady, a z rzadka tylko inne, lepsze cechy. Żądza

⁸ A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przekł. M. Król, wyd. PIW, Warszawa 1976, s. 278.

władzy, przewag, posiadania, próżność to z pewnością dość powszechne znamiona ludzkiej egzystencji w ogóle; można domagać się ich okiełznania z racji politycznych, moralnych bądź estetycznych; nie sposób jednak ich wymazać. Bezczelność, pycha, złośliwość czy mściwość to z kolei cechy człowieka wynikające z nieokiełznanej realizacji owych naturalnych przywar upadłej *conditio humana*, które – jako się rzekło – tworzą moralny i estetyczny klimat dzisiejszej demokracji. Niekiedy kusi wręcz, by uciec się do analogii ze światem zwierzęcym, by nie powiedzieć bestialskim.

Tu jednak trzeba być ostrożnym. Analogie między życiem politycznym i światem zwierzęcym mają poważne wady i nie należy ich przeceniać. Wprawdzie zwierzęta bronią instynktownie swojej egzystencji, atoli człowiek broni jej zarówno instynktownie, jak i przy użyciu rozumu, czyniąc niemal to samo, co one, lecz z mniejszą prostotą i stosując bardziej finezyjne rodzaje podstępów. Czy zdrada znana jest światu zwierzęcemu? Wydaje się, że nie. Jeśli więc określenie „niehumaniczny” nie jest znaczeniowo tożsame z określeniem „zwierzęcy” i jako takie posiadać ma jakiś sens w odniesieniu do polityki, to trzeba określić jego odrębne pole semantyczne. Zastosowanie tych epitetów do świata zwierzęcego wydaje się bowiem afrontem wobec tych stworzeń, które – dalibóg – niczego złego w sensie ludzkim czynić nie mogą. A może, jak zapewne skłonni byliby twierdzić zwolennicy jansenizmu, określenie „niehumaniczny” bądź „bestialski” to tylko inny, bardziej obrazowy i dosadny sposób nazywania tego co arcyhumaniczne? W zastosowaniu do dzisiejszego życia publicznego ten skrajny pesymizm mógłby w istocie mieć pewną wartość opisową, założmy jednak, że przypadek człowieka nie jest jeszcze aż tak beznadziejny. Tak czy inaczej, o jego przewrotnym narcyzmie świadczy także i to, że wady, jakich chciałby się pozbyć, zrzuca na zwierzęta, zaś wielkie zalety ducha, którymi się chełpi, przypisuje boskiemu pochodzeniu.

Pierwszy przypadek potwierdza dobrze sam język, pełen takich oto wymownych wyrażań jak „wredna małpa”, „próżny jak paw”, „zdradliwa żmija”, „chytry lis”, „tchórzliwy jak zając”, „uparty osioł” itd. Drugi przypadek demaskuje dobrze negatywna teologia Pseudo-Dionizego Areopagity, która sugeruje – i słusznie – by nie nazywać (w tym przypadku: nie przezywać) Boga za pomocą naszych antropomorficznych określeń. Wspomniany już w tym eseju Nicolás Gómez Dávila nie zawodzi i tym razem, przytomnie stwierdzając, że „głupiec

przypisuje zwierzęcemu pochodzeniu człowieka okrucieństwo, które bierze się w człowieku z pretensji do boskiego rodowodu”⁹.

Wreszcie, by raz na zawsze pozbyć się krzywdzących dla zwierząt analogii, gdy mowa jest o „nie-ludzkich” cechach w człowieku, zauważyć wypada, że to raczej zwierzę dostosowuje się do człowieka niż człowiek do zwierzęcia; dlatego zwłaszcza zwierzę domowe nabywa także wielu wad swojego właściciela. Platon twierdził nawet ironicznie, że w demokracji zwierzęta zmieniają swoje zachowanie: stają się bardziej bezczelne! Czy można je za to winić, skoro naśladują swoich panów? Zresztą, kończąc już ten wątek, trzeba z przykrością stwierdzić, że indywidualizm nie ma już tak wielkiego znaczenia w świecie ludzkim, jak niegdyś. Dzisiejsze globalne społeczeństwo Internetu, jego globalna polityka i globalna przeciętność mają coraz więcej cech stadnych. I choć życie w stadzie wydaje nam się ewidentną cechą zwierząt, to bez wątplenia nie jest ich cechą wyróżniającą. Nie ma pewności, czy w przyszłym, jeszcze mocniej zglobalizowanym społeczeństwie, nie ujawnią się w ludziach silniejsze skłonności do mimikry, które już dzisiaj czytelne są w chóralnym powtarzaniu wielu uznanych opinii i naśladowaniu niewyszukanych gustów. W końcu demokracja mobilizuje przekonania i gusty podległych jej jednostek wokół kolektywnych ośrodków partyjnych i opiniotwórczych. Te ochronne barwy, które przybiera człowiek demokracji, nie idą w parze z pędem do zaznaczania swojej indywidualności. Żyjemy zatem w społeczeństwie postheroicznym i postindywidualistycznym. Proces ten może się z czasem pogłębiać wbrew zewnętrznym pozorom barwności życia i wielości wyborów. Tam, gdzie jest ich zbyt wiele, nie można spodziewać się stanowczości w formułowaniu własnych poglądów. Można natomiast liczyć na powszechną obojętność i tolerancję dla dziwactw i ekscentryzmów. Z drugiej strony, w świecie zwierzęcym występują przypadki zdumiewającego indywidualizmu, kiedy jednostka odrywa się od stada, pomimo że determinizm życia w stadzie jest w tym przypadku nieporównanie silniejszy i bardziej nieubłagany niż wśród gatunku *homo sapiens*¹⁰. Być może dalsze badania w tym

9 N.G. Dávila, *Nowe scholia*, dz. cyt., t. 2, s. 22.

10 Powołam się tutaj na zadziwiający przykład z własnego doświadczenia. Otóż, spacerując niegdyś po pacyficznym wybrzeżu Ekwadoru, płoszyłem

kierunku zmusiłyby nas do odrzucenia kartezjańskiego schematu zwierzęcia-maszyny.

Powracając wszakże do świata ludzkiego-arcyludzkiego, który tak jawnie i – rzekłbym – bezceremonialnie objawia się w dzisiejszej polityce demokratycznej, wypada przypomnieć o znanej już z dawien dawna przewrotności, która cechy ludzkiego charakteru, z punktu widzenia moralności uznawane za wady, przekuwa w cnoty polityczne. Przewrotność traktuje się zwykle jako znamię ludzkiej inteligencji i pochwała z uwagi na konieczność osiągnięcia pewnych celów politycznych. Renesansowa myśl polityczna łączyła ją nawet z pojęciem roztropności (*prudentia*). Stosuje się ją w taki sposób, aby dążąc do celu w możliwie największym zakresie uniknąć strat własnych. Czymże byłaby bez niej dyplomacja, sztuka w tym względzie wiodąca? François de Callières, znany autor podręcznika dla ambasadorów z czasów Ludwika Słońce, pisze, iż

nie ma się dość rozległych poglądów, by znaleźć środki osiągnięcia celu drogami sprawiedliwymi i rozsądnymi (...). Czy można spodziewać się pomyślnego wyniku po sprawie, o którą toczą się układy publiczne, chociażby była całkiem słuszna? Ileż pojawi się wówczas przeszkód, których nie będzie można przewyciężyć i które zniweczą powodzenie – zwłaszcza zaś, gdy rzecz toczy się z władcą o nieczystych intencjach!¹¹.

Podstęp i intryga są wewnętrznym mechanizmem polityki, który nakręca inteligencja ludzka. Mają w życiu publicznym takie

całe chmary – setki tysięcy, a może miliony – małych, różowych krabów, które umykając przede mną, zanurzały się błyskawicznie w piasku, by następnie – kiedy minęło niebezpieczeństwo – z tą samą prędkością znów się wyłonić. Zabawa ta trwała dość długo, zanim nie postanowiłem postraszyć nieco bardziej moich przeciwników, usiłując zagonić niektórych w kozi róg. Wówczas to właśnie natura – jakby poirytowana moją bezczelnością i ludzką pychą – wysłała jednego mikroskopijnego śmiałka, który niczym zgoła nie różnił się od pozostałych, gdyby nie jego odwaga i waleczność; kiedy nań nastawałem, ów wystawiał dzielnie w moją stronę szczypce, mierząc nimi prosto w moją twarz, a nawet spychał mnie do defensywy. Zdumiony, spróbowałem raz, drugi, dziesiąty... i nic. Nie poddawał się, zaprzeczając swoją walecznością naturze pozostałych krabów. Przyroda zakpiła sobie z własnego mechanizmu, nie mówiąc już o tym, ile samozaparcia musiał kosztować tego śmiałka jego wyczyn.

11 F. de Callières, *Sztuka dyplomacji*, przekł. M. Szerer, wyd. Test, Lublin 1997, s. 90.

znaczenie, jak szybkość i siła zębów w stadnym życiu zwierzęcia. To porównanie ma tym razem przestrzegać przed zbyt łatwym moralizmem w ocenie tego, co w polityce naturalne i konieczne. Jednak poważnym błędem byłoby stawiać znak równości między społeczeństwami *ancien régime*'u i dzisiejszymi strategiami dyplomatycznymi. Te ostatnie bowiem zależą już nie tyle od inteligencji poszczególnych ministrów suwerena i tegoż nadrzędnych interesów, ile raczej od dyplomacji wyborczej upodmiotowionej w poszczególnych ugrupowaniach politycznych, które spierają się o swoje racje. Finezyjne gry dyplomatyczne wymagają równie subtelnej oprawy społecznej i wyrafinowania. Któż zatem śmiałby porównywać wytrawne umysły kardynałów Richelieu, Mazarina, De Retza czy księcia Talleyranda nawet z najbardziej wyrafinowaną inteligencją asów dzisiejszej gry politycznej? Ta arcyłudzka cecha, jaką była i pozostaje przewrotność, pojawia się w tym zestawieniu na bardzo zróżnicowanych i niekiedy zawstydzająco różnych poziomach. Niegdyś zawiła logika dyplomatycznych intryg trafiała do inteligencji nielicznych. Obecnie całe społeczeństwa domagają się, by wyjaśnić im arkana tej skomplikowanej gry. Powoduje to z konieczności uproszczenia, które uwidaczniają się zwłaszcza w polityce międzynarodowej.

Jak wiadomo, w naszych czasach dyplomacja i polityka międzynarodowa polegają coraz częściej na uzasadnieniu zastosowania siły militarnej w ścisłej współpracy z mediami, które przygotowują wcześniej grunt psychologiczny. Stanowi to o dodatkowej i kolosalnej różnicy. Można odnieść wrażenie, że to one piszą program i scenariusz wydarzeń przyszłych. Dzisiaj bowiem *mass media* mówią nam coraz częściej o tym, kto jest wrogiem publicznym i jeśli uznają, że ktoś nim powinien być, to się nim *de facto* staje; kolejnym krokiem jest poszczenie tyrana i postawienie go pod pręgierzem „światowej” opinii publicznej; potem, w atmosferze powszechnego rozgrzeszenia, napuszcza się nań *ochlos*, by go zgładził. Same zaś media przyglądają się bezpiecznie z oddalonych redakcji i kiedy już jest po wszystkim, oznajmiają, że oto nastał szczęśny wiek demokracji i wolności. W istocie, zaczynają snuć scenariusze powszechnego szczęścia, atoli z obawy przed krytyką niedowiarków, znając wszak wcześniejsze przypadki, zaprawiają kroplą sceptycznej goryczy swój triumfalny ton. To na wypadek, gdyby optymistyczny scenariusz okazał się przedwczesny. Zawsze jednak deklarują swoją gotowość pomocy. Toteż

wkrótce pojawiają się dyplomaci i politycy, by pośród dymiących się jeszcze zgliszcz załatwić konkretne interesy. Ci nie mają zbędnych skrupułów, co także mówi wiele o arcyłudzkich cechach, bez których trudno byłoby pojąć mechanizmy polityki racji stanu.

I znów, nie chodzi tu o użalanie się i łzawy moralizm. Być może działania takie wymusza rzeczywiście konieczność. Chodzi raczej o dostrzeżenie w nich pewnych powtarzających się schematów postępowania, które znakomicie tłumaczą wspomniane różnice. Krótko mówiąc, dawna przewrotność nie potrzebowała zasłon dymnych w postaci oczerniania wroga i mamienia opinii publicznej. Innymi słowy, stosowała *ultima ratio regum* poniekąd z czystym sumieniem i bynajmniej nie dlatego, że ludzie z ubiegłych epok byli bardziej niż my okrutni. Dziś, jak się wydaje, stosuje się osobliwie przewrotną, a tym samym arcyłudzką metodę, która gwarantuje, że przyrządzone danie polityczne będzie miało moralny posmak¹².

Zapewne nigdy przemyślność ludzka nie zdoła przy pomocy takiego czy innego kamuflażu zasłonić prawdziwie ludzkiego oblicza polityki realnej. Zawsze jednak znajdzie znaczną populację łatwowiernych, by pod takim czy innym pretekstem przekonać ich o swych czystych intencjach i celach. Podejrzliwość jest zatem jedyną bronią przed zalewem obietnic, postulatów, programów, ustaw, które rozpanoszony *demos* poprzez swych przedstawicieli podaje nam co dzień z przyprawą prawa i moralności. Zresztą

12 Ciekawego przypadku do analizy dostarcza rozgrywająca się współcześnie na naszych oczach tzw. arabska wiosna ludów. (Sama nazwa wydaje się wybrana zbyt pośpiesznie). Mord polityczny jest ostatecznym wyrazem determinacji i wypełnia ludzkie dzieje od ich zarania. Popelniany jest wśród wszystkich klas, mniej lub bardziej finezyjnie. Gama możliwości jest tutaj duża i obejmuje zarówno skrytobójstwo, jak i – dziś zwłaszcza – preferowane zaszlachtowanie tyrana czy dyktatora przed kamerami. Przykładem pierwszego rodzaju może być polityczny wymiar zabójstwa braci Grakchów, drugiego dostarcza żałosny koniec przywódcy libijskiego, rozszarpanego przez mściwy motłoch. Dziwne, że nasza pochylająca się nad człowiekiem demokratyczna i nad wyraz humanitarna epoka, tak łatwo przechodzi nad tym do porządku dziennego, przymykając oko na takie kolektywne, tj. społecznie upodmiotowione wyczyny. Uprawienie do obalenia tyrana nadaje ludowi sama jego wola obalenia go, podobnie jak przed laty ta sama wola, choć z przeciwnym znakiem, wyniosła go na piedestał władzy. Zachodnie demokracje przyglądają się temu ze zrozumieniem. Pewnie, człowiek zmienia się tak jak i czasy.

w dzisiejszych demokracjach tak zwana opinia publiczna nie artykułuje nawet rzeczywistych pragnień i potrzeb społecznych, skoro poddaje się ją na co dzień nieubłaganej presji politycznej poprawności i urabia wedle z góry narzucanych gustów. Staje się populistycznym artefaktem. Zdrowy rozsądek jednostki może ją przed tym uchronić jedynie w wymiarze jej życia indywidualnego. Wyszedłszy w przestrzeń zewnętrzną, każdy jednak musi liczyć się ze zmasowanym atakiem zbędnych informacji i humanitarno-demokratycznych frazesów. Jednym ze sposobów, by się przed tym ustrzec, wydaje się powrót do namysłu nad sprawami nader prostymi i naturalnymi, innymi słowy, konfrontacja polityki z cechami ludzkiej natury, zarówno tymi gorszymi, jak i lepszymi.

Przyjmując taką sceptyczną i filozoficzną zarazem perspektywę, nie musimy przy tym powracać do dyskusji Kaliklesa z Sokratesem, albowiem wszyscy dobrze wiemy, że ludzie są z natury nierówni; prawo, które jednak traktuje ich jako równych wynika z konieczności ogarnięcia wszystkich wspólnymi zasadami tak, by sobie wzajemnie nie szkodzili i aby można ich było według jednakowych zasad osądzać. To oczywiste. Stąd jednak nie musi bynajmniej wynikać mniej już oczywisty wniosek o przyznawaniu wyrastających ponad tę konieczność uprawnień, które porównać by można z drukowaniem pieniędzy bez pokrycia. Takie daleko idące i w rezultacie politycznie kosztowne konkluzje wyciąga jednak polityka demokratyczna; schlebując rozmaitym dewiacjom, czyni to nie tyle w imię jakichś zasadniczych potrzeb większości (te bowiem odsyłają do tego, co nazywano niegdyś prawem naturalnym), lecz pod dobrze nam znanym pretekstem tolerancji wobec wszystkiego, co nosi cechy ludzkiej wynalazczości politycznej. Aby nie dać się zwieść podobnym skłonnościom, trzeba pochylić się nad zasadniczymi i uniwersalnymi potrzebami i zachowaniami ludzi, widząc w nich najbardziej pierwotną przesłankę zajęć politycznych. Nawiasem mówiąc, niekoniecznie sprawdza się tutaj szkiełko i oko uczonych w dyscyplinach społecznych; istnieje nawet ryzyko, że zbyt wybujała wiedza zaciemni ten pierwotny obszar bądź wzbudzi akademicką pychę. W obu przypadkach może pojawić się problem z rozpoznaniem rzeczy najbardziej oczywistych. W nauce akademickiej jest to na tyle częstym przypadkiem, że można go chyba nazwać chorobą zawodową. A wbrew pozorom właśnie z takich zasadniczych spostrzeżeń utkana jest tkanina polityki jako

zajęcia arcyludzkiego. Realistyczna ocena polityczna rodzi się wszak z podstawowej percepcji rzeczywistości.

Od zarania człowiek stara się znaleźć jakieś *modus vivendi* wśród innych bliźniaczych istot, które w taki czy inny sposób okazują mu swoją wrogość, przyjaźń lub przynajmniej obojętność. Innymi słowy, skazany jest na uprawianie *polityki* w tym najbardziej prymarnym sensie, już choćby po to, by przetrwać wśród innych. Na tym pierwotnym etapie, który filozofowie polityki nazwali stanem natury, być może najpełniej dochodzą do głosu owe „niehumanitarne” elementy ludzkiej kondycji, wymuszone przez samą konieczność zachowania życia. Mówiąc jednak o polityce we właściwym i pochodnym znaczeniu, mamy zazwyczaj na myśli życie w państwie, gdyż rozproszone i nie poddane ogólnym regułom działanie jednostek z pobudek obrony koniecznej (*ius naturale*) nie jest jeszcze polityką, lecz raczej anarchią. Pojawia się ona dopiero na poziomie organizacji państwa, tym bowiem, co wyróżnia jego działanie polityczne i czemu ma ono służyć jest publiczna obrona przed wrogiem; innymi słowy, nie ma polityki bez suwerena. Ten dobrze znany i nieustająco płodny teoretycznie model filozofii politycznej Tomasa Hobbesa uzmysławia nam, że jedynym naturalnym uprawnieniem człowieka jest uprawnienie do obrony koniecznej w sytuacji anomii. W państwie natomiast pojawiają się prawa (*leges*) i odpowiadająca im sieć wzajemnych zobowiązań. Widać stąd wyraźnie, że państwo demokratyczne, wraz ze swoją doktryną różnorodnych uprawnień człowieka jako takiego, jest dokładnym zaprzeczeniem intencji Hobbesa. Demokracja przenosi bowiem uprawnienia do sfery, gdzie obowiązują jedynie równe dla wszystkich prawa. To też upodmiotowiony, rozproszony, a tym samym abstrakcyjny i jednostkowo nieodpowiedzialny suweren demokratyczny jest antytezą suwerennego, personalnego podmiotu działań politycznych, który rozliczany jest ze swej skuteczności przez samą rzeczywistość. Oznacza to, że w tym drugim przypadku suweren automatycznie przestaje nim być z chwilą, gdy nie spełnia roli, do której go powołano. Otóż, państwo demokratyczne usiłuje wznieść się ponad ten podstawowy schemat, odwołując się do całego systemu wzajemnie sprzecznych, „pluralistycznych” wartości, które miałyby nadawać znaczenie owym rzekomo przyrodzonym uprawnieniom człowieka. Są to jednak „uprawnienia” całkiem nowe. W końcu staje się

narzędziem ich realizacji w rękach wzajemnie skłóconych ugrupowań, a kiedy nie może już udźwignąć tego ciężaru, w sprawach nad wyraz poważnych zdaje się na referendum. Racją bytu takiego państwa staje się nie tyle obrona jednostek przed zewnętrznym bądź wewnętrznym wrogiem, lecz raczej realizacja owych uprawnień i „systemów wartości”, a w ostateczności rejterada.

Na pierwszy rzut oka zestawienie filozofii Hobbesa z „uczłowieczoną” i upodmiotowioną polityką liberalnej demokracji wydaje się zabiegiem sztucznym. Tym niemniej, ukazuje ono dwie perspektywy: w pierwszej poddany traci cechy podmiotu politycznego, choć w zamian za to nabywa prawa i wolności wynikające z sieci wzajemnych zobowiązań w społeczeństwie cywilnym; w drugiej – staje się podmiotem politycznym, nabywając nowe, nieznane wcześniej uprawnienia na podstawie z góry przyjętych „systemów wartości”. W pierwszej zachowuje wolność w granicach wzajemnych zobowiązań, które narzuca prawo, w drugiej dąży do realizacji swoich celów poprzez narzucenie innym swoich wartości ponad istniejącym prawem, domagając się dla nich prawnego ucieleśnienia.

Z punktu widzenia pierwszej opcji, która odsyła do regularnych cech ludzkiej natury, na poziomie podstawowym i prymarnym pojawia się kwestia przestrzeni jako kategorii politycznej. Podział na przestrzeń wewnętrzną i zewnętrzną mówi bowiem wiele o polityce jako zajęciu koniecznym, a zarazem arcyłudzkiem, innymi słowy, zgodnym z powtarzającymi się zachowaniami człowieka, które – jak można sądzić – wypływają z jego historycznie rozpoznawalnej „natury”. Wielce wymowny był w tym względzie etruski, a potem rzymski sposób wyznaczania tej granicy. Z punktu widzenia Rzymian cały zewnętrzny świat rozciągający się poza świętą granicą miasta Rzymu (*pomoerium*) był traktowany z założenia jako świat obcy i potencjalnie wrogi. Ten naturalny podział, wynikający z przekonania o naturalnym uprawnieniu do obrony swego terytorium (*domi*) przeciwko zewnętrznym wrogom na polu walki (*militiae*), ukształtował procedury postępowania Rzymian wobec świata zewnętrznego. Takie założenie zbieżne jest, rzecz jasna, z Hobbesowskim *homo homini lupus* i rzuca światło na arcyłudzki (w języku Hobbesa wilczy) charakter polityki. Polityka jako zajęcie arcyłudzkie polega bowiem w pewnym sensie na oswojaniu świata zewnętrznego przez narzucenie mu własnych zwyczajów i praw,

a także własnej woli. Swoje źródło ma jednak w bardziej potocznych zachowaniach, jak choćby takich, że wychodząc z domu, zamykamy drzwi mieszkania, dając tym samym do zrozumienia innym, że traktujemy ich jako potencjalnych napastników¹³. Oswajanie ma różne formy. Dyplomacja oswaja za pomocą perswazji i przemysłnego podstęp, który korzysta z wiedzy o ludzkiej naturze. Polityka siły (albowiem, jak tutaj tradycyjnie przyjmujemy, wojna jest przedłużeniem polityki, a więc także formą tejże) czyni to za sprawą bardziej drastycznej perswazji, niemniej jedno i drugie zajęcie jest arcyłudzkiem zajęciem z uwagi na to, że nie wykracza poza zwykłe możliwości człowieka. Jedynie świętość wybija się ponad ludzkie-arcyłudzkie zachowania, nie poddając się żadnej presji: ani tej, która grozi użyciem siły, ani tej, która wpisana jest w prawa natury.

W drugiej, demokratycznej opcji, ten naturalny tok myślenia o źródłach i celach polityki zaburzony zostaje przez wprowadzenie perspektywy „wartości”. Nie wątpię, że mamy tu do czynienia z surogatem świętości i autorytetu władzy, który miałby zapełnić pustkę powstałą po jej odarciu z *sacrum*. W tym przypadku, jak już wcześniej zaznaczyliśmy, demokracja staje się wylegarnią prawdziwie arcyłudzkich postaw. Jednocześnie przenosi ona relację wróg – przyjaciel do wnętrza państwa, stosując kamuflaż negocjacji, ugody, koncyliacji czy układów. Naturalnie, nie trzeba być przesadnie podejrzliwym, by dostrzec, że partie polityczne używają „wartości” instrumentalnie, to znaczy w funkcji narzędzia wyborczego. To, że tak czynią, jest rzeczą znaną. I chociaż postępowanie takie irytuje moralnego purystę, nie jest tak groźne jak fakt, że same „wartości” mają swoją logikę i wymykają się w końcu ich demagogicznym szermierzom, powodując *bellum omnium contra omnes*. Carl Schmitt charakteryzuje te nie zawsze świadome swych skutków manipulacje jako „tyranię wartości”. W ustach upartyjnionego demokraty takie słowa jak „wolność”, „godność”, a nawet „człowiek” oznaczają często *casus belli* i przeradzają się łatwo w narzędzia walki politycznej:

Być może w takich formułach ujawnia się coś bardzo prostego i zarazem aktualnego: zróżnicowane, to jest nadmiernie spluralizowane społeczeństwo, złożone z licznych heterogenicznych grup, musi

13 Por. Th. Hobbes, *Lewiatan*, przekł. Cz. Znamierowski, wyd. PWN, Kraków 1954, księga I, rozdz. 13, s. 110.

przekształcić odpowiadającą mu sferę publiczną w plac ćwiczeń do demonstracji różnych logik wartości. Interesy grupowe występują w nim jako wartości, ponieważ przekształcają kluczowe kategorie prawne w stanowiska wobec wartości (...).

Dalej zaś dodaje:

I dlatego stale musimy pamiętać, że logika wartości natychmiast ulega wypaczeniu, gdy tylko opuszcza właściwy sobie obszar ekonomii i *justitia commutativa*, zmieniając w wartości dobra, cele i ideały spoza tego obszaru. Wyższa wartość służy wówczas jako uzasadnienie najdzikszych roszczeń i usprawiedliwienie miernoty¹⁴.

Wojna na „wartości” i wyrastające z nich rzekomo uprawnienia to wszakże tylko jedna z wielu odsłon demokratycznej sceny politycznej. Paradoks w niej tkwiący polega chyba na tym, że walka o tak zwane wartości wyższe nie jest zajęciem, któremu mogłaby się oddawać polityka zwłaszcza w epoce demokracji, skoro gromkim głosem ogłasza ona tolerancję dla wszystkich i wszystkiego z wyjątkiem niepoprawności politycznej. To stanowczo nie wystarcza, by zbudować nową hierarchię w miejsce hierarchii tradycyjnych, monarchicznych czy choćby nawet arystokratyczno-republikańskich. Ucieczka do świata wyższych norm i celów życia publicznego, na ile można w nim podejmować się ich urzeczywistnienia, miałaby sens wówczas, gdyby wspierała ją nie całkiem pluralistyczna i niezbyt tolerancyjna, czyli nieobojętna na te normy dyscyplina społeczna. Tolerancja dla wszystkiego jest bowiem w gruncie rzeczy równoznaczna z obojętnością, która ogarnia wszystko z wyjątkiem postaw tych, którzy jej nie podzielają. Każda wspólnota potrzebuje niezbędnej dozy nietolerancji dla postaw, które jej zagrażają. To stanowi o jej instynkcie samozachowawczym. Bez takiego wędzidła można co najwyżej oczekiwać, że owa tyrania pustych uprawnień i wartości nadal pogłębiać będzie przepaść między życzeniami ubranymi w togę praw człowieka i zobowiązaniami, uprawiając bujny ogród arcyłudzkich cech i zachowań, które z takim wdziękiem ujawnia demokratyczna, „otwarta” polityka. Nie ma takich cnót, które na dłuższą metę mogłyby zachować się w podobnie obojętnym i beztroskim środowisku.

¹⁴ C. Schmitt, *Tyrania wartości*, przekł. B. Kuźniarz, „Kronos” 2008, nr 3, s. 39 i 44.

Przyzwolenie na pełną realizację litanii praw człowieka w demokratycznym państwie, a nie daj Boże! – samego człowieczeństwa, czyli cech prawdziwie arcyłudzkich, idzie w parze z niewrażliwością na republikański *cursus honorum*. Pogoń za uprawnieniami w imię dowolnych „wartości” zastępuje naturalny bieg rzeczy, który zawsze wymaga cierpliwości i żmudnej pracy. Często zatem sprawdza się jakże trafne w swej przewrotności powiedzenie, które odnajdujemy u De Maistre’a”: „Zasługiwał na to stanowisko ze wszech miar, A JEDNAK je otrzymał”¹⁵. Znakomitym uzupełnieniem tegoż wydaje się również francuskie przysłowie: „Celui qui brille au deuxième s’éclipse au premier”¹⁶.

Zauważmy na koniec, że to ostatnie spostrzeżenie bywa często prawdziwe także i w odwrotnym sensie. Można je bowiem zrozumieć jako Gombrowiczowskie ostrzeżenie przed populistycznym „poszukiwaniem parobka”, które kończy się, jak wiadomo, siarczystym policzkiem wymierzonym jego ciekawskiemu panu. Jakkolwiek by było, niezbędną jak zawsze pozostaje umiejętność różnicowania i rozróżniania tak – by każdy znał swoje miejsce. W naszym demokratycznym teatrze miejsca nie są jednak przypisane do zasług, toteż nader często zajmuje się je na zasadzie przypadku. Powoduje to szczególnie zawziętą konkurencję w pogoni za władzą i splendorami, niczym w obsadzie głównych ról, których ilość jest z natury rzeczy ograniczona. A skoro z racji tych zachowań standardy życia politycznego osiągną poziom krytyczny, można się spodziewać, że wówczas ujawni się w pełni arcyłudzki charakter tego zajęcia, jakim jest zwłaszcza współczesna, odarta ze złudzeń, bezceremonialna i naga polityka. Dzisiaj być może bardziej niż kiedykolwiek uwydatniają się jej najgorsze cechy antropologiczne. Tym jednak, co w niej szczególnie niepokoi, a może i przeraża, jest niezdolność rozpoznania własnych możliwości i wytyczenia w miarę jasnego celu, który nadal wyznaczać winna starożytna *salus rei publice*; atoli w demokracji arcyłudzka walka polityczna ma charakter doraźny i zamyka się w najbliższej perspektywie doczesności. Tymczasem rydwan pędzi donikąd i słychać już trzaski w całej jego konstrukcji.

15 De Maistre, *Wieczory petersburskie*, przekł. M. Bucholc, wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 121.

16 Ten, kto w drugim błyszczy rządzie, w pierwszym przepada z kretesem (tłum. W.B.).