

Agnieszka Kołakowska: Wiara i rozum

czy poczucie tożsamości zbiorowej wyklucza wierność wobec państwa?
Czy, z drugiej strony, wyklucza też indywidualne myślenie moralne?

Czy poczucie tożsamości zbiorowej wyklucza wierność wobec państwa? Czy, z drugiej strony, wyklucza też indywidualne myślenie moralne?

„Bądź wierny sobie”, mówił Poloniusz, w najsłynniejszym może zdaniu o wierności, jakie znamy z literatury:

This above all: to thine own self be true,

And it must follow as the night the day

Thou canst not then be false to any man.

A najważniejsze, byś zawsze był wierny

Samemu sobie i – co za tym idzie

Jak noc za dniem – byś innym też nie kłamał.[1]

Wykład Poloniusza można interpretować ironicznie. Uznajmy jednak, skoro nad wiernością mamy się zastanawiać, nie nad interpretacją Szekspira, że mamy to polecenie traktować poważnie. Na czym ta „wierność sobie” ma polegać? Jak ją osiągnąć i dlaczego mielibyśmy ją uznać za wartość nadrzędną? Co w niej jest takiego, że jej osiągnięcie może – zdaniem Poloniusza – gwarantować naszą wierność, czy raczej uczciwość, wobec innych? (Ta gwarancja, ze swoją sugestią logicznej konieczności, jest nieco wyraźniejsza po angielsku niż w przekładzie Barańczaka; Szekspir pisze, że wierność sobie w sposób konieczny pociąga za sobą, jak noc za dniem, uczciwość wobec każdego; że n i e m o ż e m y być nieuczciwi, jeśli jesteśmy wierni sobie).

Dziś „wierność sobie” kojarzy nam się z „autentycznością”, pojęciem modnym zarówno we współczesnej filozofii, jak w rozmaitych nurtach New Age. Pojęcie autentyczności konkuruje w tych nurtach, mniej lub bardziej *explicite*, z pojęciem prawdy i bywa nawet uznawane za wartość ważniejszą. Wolno sądzić, że ktoś, kto przyjmuje autentyczność jako wartość (a tym bardziej jako wartość najwyższą) czyni to z pozycji mniej lub bardziej relatywistycznej. Szekspirowi jednak

przypuszczalnie nie o to chodziło, że powinniśmy się wyzwalać spod społecznej opresji, żyć własną prawdą, dążyć do „indywidualnej ekspresji” itd., ani o przeciwstawianie autentyczności prawdzie i stawianie jej nade wszystko. Przeciwnie: chodziło mu chyba o to, że powinniśmy być konsekwentni w naszym postępowaniu, stale trzymając się zasad, w które wierzymy; by nasze postępowanie było zawsze zgodne z naszymi przekonaniem, z prawdą, którą wyznajemy. Nie prawdą-dla-nas-teraz, lecz prawdą stałą, niezmienną. Ale jest tu chyba dodatkowe założenie: jeśli tak pojęta wierność ma gwarantować uczciwość wobec innych, te nasze zasady i przekonania muszą być przemyślane, zakorzenione w racjonalnej analizie; ich zgodność z prawdą powinna być sprawdzona w miarę naszych możliwości. W trzymaniu się zasad i konsekwentnym działaniu zgodnie z naszymi przekonaniem nie byłoby przecież nic chwalebne, a tym bardziej nic gwarantującego uczciwość naszego zachowania wobec innych, gdyby te zasady były nieprzemyślane i nietrwałe, zależne od chwilowych upodobań, powstające i znikające zgodnie z naszym widzimisię. Szekspirowska wierność sobie zdaje się zatem silnie związana z rozumem i prawdą.

Jest to oczywiście zgodne z etymologią przymiotnika „wierny” – *true* – po angielsku. Lecz także po polsku: „wierność” pochodzi od indoeuropejskiego korzenia, z którego powstało również łacińskie słowo *verum* i niemieckie *wahr*. Takie też było jego pierwotne znaczenie po polsku i w innych językach słowiańskich: zgodne z prawdą, prawdziwe; prawdziwe przekonanie. Nie *fides*, lecz *veritas*. A raczej: nie tylko *fides*, czy też nie *fides* bez kwalifikacji, lecz *fides* połączone z rozumem i związane z prawdą. Tak też są dziś (choć nie zawsze tak było) wierność i wiara rozumiane w teologii chrześcijańskiej. Co pozostało z tego związku z prawdą w obecnym potocznym znaczeniu słowa „wierność”?

Jest to tylko jedno z niezliczonych pytań, jakie się nasuwają, gdy próbujemy powiedzieć coś o wierności. W samej próbie jej zdefiniowania roi się od niepewności. Czy wierność – sama w sobie, bez żadnych kwalifikacji – jest wartością moralną? Albo inaczej: czy jest cnotą? A jeśli tak, to jakiego rodzaju? Czy jest podobna raczej do głównych cnót chrześcijańskich, takich jak wiara, nadzieja i miłość? Czy raczej do cnót platońskich, jak odwaga, rozwaga, roztropność i sprawiedliwość? Dalej: jeśli wierność jest cnotą, to czy jest nią zawsze, czy tylko w pewnych mniej lub bardziej określonych okolicznościach? A jeśli tylko w pewnych okolicznościach, to w jakich? Czy też warunki, które musi spełniać, by być uznana za cnotę, dotyczą nie okoliczności, lecz przedmiotu wierności – tego czegoś czy kogoś, czemu jest się wiernym? I jeśli są takie warunki, to czy zawsze są takie same, czy się zmieniają? Czy są jakieś rodzaje wierności, które uchodziły za szczególnie ważne w czasach dawniejszych, a dziś już za takie nie uchodzą? I czy wierność może być rzeczą złą? Wreszcie, co ma wspólnego wierność z wiarą i z prawdą? I jaką rolę – jeśli w ogóle – odgrywa w niej rozum?

Na większość z tych pytań ostatecznych odpowiedzi oczywiście nie ma i być nie może. Ale niekoniecznie znaczy to, że są one bezsensowne. Być może już samo zastanowienie się, jakiego rodzaju pytania można o wierność zadać, niezależnie od ich bezpośredniej użyteczności, i wstępna, szkicowa analiza niektórych z nich, nawet aporetyczna w swoich wnioskach, rzuci trochę światła na to, jak o tym pojęciu myślimy: co nam daje, jak funkcjonuje, a także czy i w jaki sposób to funkcjonowanie się zmieniło.

U filozofów bardzo niewiele znajdujemy na temat wierności. Arystoteles w księdze IX *Etyki Nichomachejskiej* mówi o okolicznościach, w jakich wolno zerwać z kimś przyjaźń: na przykład jeżeli nasz przyjaciel zejdzie na złą drogę i zmieni się tak, że wszelkie próby pomocy okażą się daremne. Wtedy już nie jesteśmy zobowiązani być mu wierni. Być może zresztą, pisze Arystoteles, wierność wobec niego staje się wtedy niemożliwa, „ponieważ można kochać tylko to, co jest dobre”; a może jest nie tylko niemożliwa, lecz wręcz niepożądana, ponieważ „nie powinniśmy kochać tego, co złe, ani upodobniać się do tego, co jest bez wartości”. W każdym razie, jeśli nasz przyjaciel stoczył się całkowicie i jest niereformowalny, nie ma nic złego w zerwaniu z nim przyjaźni, bo nie jest to już ten sam człowiek: „nie takim był ten, którego kochaliśmy”. (IX.iii.3) Zawiera to sugestię, że wiernym można być tylko rzeczom stałym. Mamy tu zatem arystotelesowską odpowiedź na jedno z powyższych pytań – na pytanie o warunki, w jakich wierność jest pożądana i może być uznana za rzecz dobrą: prawdziwa wierność, zdaje się sądzić Arystoteles, zależy nie tyle albo nie tylko, od okoliczności, ile od przedmiotu wierności. Jeśli przedmiot ten jest nieodpowiedni, można powiedzieć, że nasza wierność wobec niego jest zła albo że nie jest to w ogóle „prawdziwa” wierność, lecz coś innego.

Co prowadzi nas do drugiego przykładu w *Etyce Nichomachejskiej* – a także z powrotem do Szekspira. Bo jeśli z powyższego przykładu wynika, że w naszej decyzji co do wierności rozum odgrywa jakąś rolę – a chyba wynika, ponieważ to rozum ma zdecydować, czy dana rzecz zasługuje na naszą wierność i czy bycie jej wiernym byłoby czymś dobrym czy złym – drugi przykład zdaje się to przypuszczenie potwierdzać.

Otóż Arystoteles wymienia jeszcze inną okoliczność, w jakiej wolno porzucić przyjaciela: mianowicie, jeśli ceniliśmy go tylko ze względów utylitarnych albo za przyjemność, jaką znajdowaliśmy w jego towarzystwie, ale żadnego pożytku ani przyjemności z niego już nie czerpiemy. Wtedy – zdaniem Arystotelesa – jest całkiem naturalne, byśmy go porzucili. Arystoteles dodaje jednak, że ktoś miałby prawdziwy powód do skargi, gdybyśmy go podczas naszej przyjaźni oszukali, udając, że cenimy go za coś innego: gdybyśmy, „lubiąc go ze względu na pożyteczność czy przyjemność, mówili, że to przez jego charakter”. (IX.iii.1) I tu w sposób bardziej wyraźny znajdujemy echo myśli Szekspira: prawdziwa wierność wyklucza udawanie i oszukiwanie; przeciwnie, gwarantuje uczciwość. Jeżeli tak jest z „wiernością sobie”, tym bardziej musi tak być z wiernością w ogóle, skoro ta druga z tej pierwszej płynie. Wierność musi zatem – dla Arystotelesa i dla Szekspira – być po pierwsze racjonalna, a po drugie skierowana ku czemuś stałemu, niezmiennemu, aby sama mogła być niezmienna.

Czy to arystotelesowko-szekspirowskie podejście do wierności zgadza się z naszą intuicją? Z grubsza chyba tak: uznajemy wierność za cnotę, nawet jeśli nie wiemy, jakiego rodzaju jest to cnota. Ale większość z nas też chyba by się zgodziła, że wierność tym się różni od innych cnót, iż nie jest cnotą zawsze i wszędzie, wartością moralną bezwzględną i absolutną: że potępienie albo pochwała czyjejś wierności wobec kogoś albo czegoś musi zależeć od okoliczności, być może związanych z przedmiotem wierności: z tym, komu albo czemu jesteśmy wierni. Jeśli się zgadzamy z Szekspirem, że wierność komuś lub czemuś jest szczególnym przypadkiem albo skutkiem wierności sobie, a zatem że polega czy opiera się na trzymaniu się pewnych zasad, i jeśli zgodzimy się też, że samo trzymanie się zasad, niezależnie od ich treści, nie jest

cnotą, to musimy dojść do wniosku, że i wierność sama w sobie, niezależnie od jej przedmiotu, nie może nią być. Jej treść moralna płynie z jej przedmiotu. Lecz także z tego, co sugeruje Arystoteles: z rozumu.

Wierność bez rozumu, tak samo jak arystotelesowska wierność skierowana ku czemuś złemu, nie jest wiernością, lecz czymś innym. Powiedzielibyśmy może, że jest ślełą lojalnością, nieróżniącą się od przysłowiowej „wierności” psa, który – właśnie przez to, że rozum, a zatem i zdolność do moralnych wyborów, nie odgrywa w jego życiu roli – nie jest podmiotem moralnym. (Dlatego nie ma praw ani obowiązków – choć my mamy obowiązki moralne wobec niego, płynące z naszego rozumienia tego, co znaczy bycie podmiotem moralnym). To rozum decyduje, komu i czemu powinniśmy być wierni, i rozstrzyga także ewentualne konflikty wierności, jeśli ich rozstrzygnięcie jest możliwe. Być może tu należy szukać różnicy między lojalnością a wiernością: i lojalność (słowo spokrewnione z francuskim *loi*, „prawo”), i wierność są związane z poczuciem obowiązku, ale tylko wierność wiąże się z rozumem i prawdą. Sposób, w jaki słowa „wierność” i „lojalność” funkcjonują w mowie potocznej, też może pomóc w próbie wyraźniejszego rozróżnienia między sferą lojalności a sferą wierności: zauważmy, że nie mówimy o lojalności wobec siebie; byłoby w takim powiedzeniu coś absurdalnego. Sobie można tylko być wiernym.

Zastosowanie tak zarysowanego rozróżnienia do konkretnych przypadków, zwłaszcza przypadków konfliktu, ma ciekawe konsekwencje. Weźmy tym razem przykład z Platona: być może wolno powiedzieć, że słynny konflikt Sokratesa w *Krytonie* – między wiernością Prawom a wiernością temu, co nakazuje rozum – jest w pewnym sensie konfliktem jedynie pozornym; Sokrates ani przez

chwile nie ma wątpliwości, czego musi się trzymać ani jak, uznając zarazem obowiązek wobec Prawa, powinien postąpić. Prawo zasługuje na lojalność; obowiązek jego przestrzegania jest obowiązkiem prawdziwym i ważnym; ale na wierność zasługuje tylko *logos*. Sytuacja Sokratesa była sytuacją konfliktową, ale konflikt ten nie był prostym konfliktem między dwiema równoważnymi lojalnościami.

Są oczywiście różne rodzaje lojalności, różniące się jednak trochę od lojalności psa: lojalność członków jakiegoś klubu czy stowarzyszenia; lojalność mafii, słynna *omerta*; lojalność wobec obietnic. To ostatnie może najwyraźniej wiąże się z obowiązkiem i z pierwotnym sensem słowa „lojalność”, zakorzenionym w pojęciu prawa. Ale wszystkie zdają się mieć przynajmniej jedną wspólną cechę, tę mianowicie, że – w odróżnieniu od tej „prawdziwej” wierności w arystotelesowskim sensie – są w najlepszym wypadku moralnie neutralne; nie zawierają moralnej treści (choć w przypadku lojalności mafijnej powiedzielibyśmy chyba, że są moralnie złe).

Możemy być wobec czegoś albo kogoś lojalni bez względu na to, czy przedmiot naszej lojalności jest dobry czy zły: jeśli jest zły, nie powiedzielibyśmy, jak w przypadku wierności, że nasza lojalność nie jest wtedy „prawdziwą” lojalnością. Co z kolei prowadzi nas z powrotem do kwestii rozumu – niekoniecznie odgrywającego rolę w przypadku lojalności, ale koniecznego, by coś można było nazwać wiernością. Może w ten sposób można to ująć: wierność zawsze jest formą lojalności, ale lojalność nie zawsze jest wiernością. I chyba to właśnie mamy na myśli, gdy mówimy o „ślepej” lojalności: że jest to lojalność nieprzemyślana, nieoparta na moralnym rozumowaniu, niezważająca na to, czy jest zasłużona.

Arystotelesa w kontekście wierności interesują głównie przyjaźń i związki rodzinne. Są jednak inne rodzaje wierności – wierność abstrakcyjnym ideom, zasadom czy ideałom, wierność królom, wierność państwowym, sojusznikom i instytucjom – których analiza być może rzuci więcej światła na to, czym dziś jest dla nas wierność i w jakich okolicznościach uznajemy ją za cnotę.

Kiedyś, w czasach feudalnych i wśród arystokracji, wierność była jedną z cnot najważniejszych i najwyżej cenionych. Mówimy w tym kontekście o cnotie wierności, ale ten rodzaj wierności, silnie związany z obowiązkiem i z honorem, należałoby może raczej nazwać lojalnością. Na pierwszym miejscu była lojalność wobec króla. W czasach późniejszych (pomijam tu słynne w greckiej filozofii i literaturze problemy i konflikty związane z obowiązkiem lojalności wobec państwa, jak wspomniany już przypadek Sokratesa albo *Antygona* Sofoklesa) zaczęliśmy mówić o lojalności wobec państwa, kraju czy ojczyzny. Wszystkie te rodzaje wierności czy lojalności trochę się między sobą różnią. Podczas gdy lojalność wobec króla albo ojczyzny zdaje się bardziej podobna do lojalności rodzinnej albo plemiennej, opartej na obowiązku i związku emocjonalnym, lojalność wobec kraju, zwłaszcza dziś, w epoce nowoczesnego państwa, pociąga za sobą na ogół lojalność wobec państwa; w wyjątkowych tylko okolicznościach (na przykład jeśli państwo jest dyktaturą albo państwem totalitarnym, albo pod władzą okupacyjną) można w tym kontekście rozróżnić kraj od państwa i powiedzieć, że się jest wiernym krajowi, ale nie państwu – choć nawet wtedy nie bardzo wiadomo, na czym ta wierność krajowi miałaby konkretnie polegać. Z kolei wierność krajowi/państwu pociąga za sobą lojalność wobec instytucji tego państwa – a może nawet głównie na lojalności wobec tych instytucji się opiera. A zatem większa zdaje się tu być rola rozumu: jesteśmy wierni

jakiemuś krajowi/państwu (zakładając, że jest to państwo prawa), ponieważ uznajemy za rzecz dobrą wierność instytucjom, dzięki którym cieszymy się wolnością i różnymi swobodami. Jesteśmy mu wierni, ponieważ przyznajemy, że jest w jego instytucjach coś cennego, co na wierność zasługuje.

Taka wierność nie musi, oczywiście, być bezkrytyczna wobec instytucji, na które jest skierowana, musi jednak mieć podłoże podstawowej wierności pewnym wartościom: rządowi prawa, demokracji, wolności słowa, prawom własności itp. Różne z tych instytucji istnieją w różnych państwach, jednak wszystkie razem znajdują się tylko w zachodnich liberalnych demokracjach; do nich więc się ograniczam, myśląc o wierności wobec państwa, ponieważ nie wiem, jakie instytucje w innych systemach politycznych uchodzą za godne wierności, jeśli jakiegokolwiek za takie uchodzą, a zatem nie wiem też, jak w tych przypadkach odróżnić wierność instytucjom od lojalności wobec ojczyzny, kraju, plemienia, kultury, tradycji – od lojalności patriotycznej w najprostszym, szerokim sensie. Warto jednak zauważyć, że dla nas, żyjących w zachodnich liberalnych demokracjach, te lojalności patriotyczne czasem bywają niezrozumiałe: trudno nam pojąć na przykład patriotyzm Chińczyków w obliczu panującego tam reżimu; lojalność wobec takiego reżimu wydaje nam się dziwna, a nawet oburzająca. Co zdawałoby się potwierdzać, że (znów: z wyjątkiem przypadków, gdzie musimy wyraźnie rozróżniać między krajem a państwem, ponieważ państwo to nie jest państwem prawa) postrzegamy lojalność do własnego kraju jako związaną z demokratycznymi instytucjami; kiedy ich nie ma, nie możemy zrozumieć, na czym się ona opiera.

Angielski pisarz E. M. Forster napisał kiedyś: „Gdybym musiał wybierać między zdradą swojego kraju a zdradą przyjaciela, mam nadzieję, że miałbym odwagę zdradzić swój kraj”. Można wątpić, czy byłaby to naprawdę odwaga; w każdym razie pojęcie wierności, jakie Forster tu zakłada, nie wydaje się być szekspirowsko-arystotelowskie, nie ma ono powiązania z prawdą i z moralnym rozumowaniem. Forster napisał te słowa w późnych latach trzydziestych, w eseju o demokracji. Wylicza w nim zalety demokracji, kładąc szczególny nacisk na wolność słowa, jednostki, krytyki, na różnaitość (dziś powiedzielibyśmy „różnorodność”) i tolerancję, lecz zdaje się nie widzieć lub nie uznawać powiązania między wiernością państwu a wiernością instytucjom, dzięki którym wszystkie te rzeczy, a w szczególności wolność słowa, w państwie istnieją. (Nawiasem mówiąc, w *Antygonie* Sofoklesa Kreon wygłasza odwrotną tezę, stawiając nade wszystko lojalność państwu: lojalność ta nakazuje zdradę przyjaciela, a w przypadku Antygony – brata. Obie te tezy są skrajne w swojej bezwzględności: w żadnej z nich nie odgrywa roli rozróżnienie między złym a dobrym państwem). Zdanie to stało się słynne i często bywało cytowane jako rodzaj hasła, przyjętego zwłaszcza przez młode pokolenie lat sześćdziesiątych, zbuntowane przeciwko wszelkim autorytetom i tradycjom. I nadal bywa cytowane z aprobatą.

Przykłady tej postawy widzimy coraz częściej, nawet w instytucjach państwowych, i coraz mniej dziwią: stały się rzeczą normalną, niekwestionowaną. Wierność własnej kulturze, wspólnocie, z jaką się utożsamiamy, nawet rasie, stała się, w dużej mierze wskutek presji rozmaitych lewicowych ideologii – multikulturalizmu, antykolonializmu, tożsamości zbiorowej – ważniejsza od jakiegokolwiek innej.

Pierwszy przykład: prawie nikt już się nie oburza, gdy angielscy muzułmanie oświadczają, że są na pierwszym miejscu muzułmanami, a dopiero na drugim obywatelami Wielkiej Brytanii i poddanymi królowej. To jest zjawisko nowe: dla angielskich muzułmanów religia i poczucie obywatelstwa nigdy dotąd nie były w konflikcie; religia należała do sfery prywatnej i bez trudu współistniała z poczuciem przynależności do Anglii i szacunku dla jej politycznych instytucji.

Drugi przykład: po kryzysie angielskich zakładników w Iranie w 2007 roku brytyjskie ministerstwo obrony nie tylko pozwoliło byłym zakładnikom – marynarzom służącym w marynarce wojennej, zaangażowanym w obronę kraju – sprzedawać gazetom, za wielkie pieniądze, relacje ze swoich przeżyć w niewoli, lecz zdało się uznać za całkiem normalne ich zachowanie w Iranie (gdzie przyznawali się w irańskiej telewizji do nielegalnego wpłynięcia na irańskie wody i przepaszali za to), a potem w brytyjskiej telewizji (kiedy jeden z marynarzy oświadczył, że będzie „promował Iran” i że „w Anglii jest dużo ignorancji w sprawach Iranu i Irańczyków”).

I wreszcie trzeci przykład: obecnie jesteśmy świadkami kuriozalnej postawy Mandeli wobec Zimbabwe: oto człowiek, uważany przez niektórych za jeden największych autorytetów moralnych naszych czasów, człowiek, który mógłby może wpłynąć na to, co się dzieje w Zimbabwe i na postawę Republiki Południowej Afryki w tej sprawie, człowiek, na którego liczyliśmy – milczy. I gdy w końcu się wypowiada, jego wypowiedź jest jedynie zdawkowym wyrazem dezaprobaty. Co jest tego przyczyną? Biedak ma wprawdzie 90 lat, ale nie wiek wydaje się być tu powodem; trudno się oprzeć wrażeniu, że jest to jakaś mieszanka wierności rasie i ideologii „antykolonialnej”.

Niektórzy z nas (może nawet większość) jeszcze obserwują takie postawy z oburzeniem lub niezrozumieniem. Ale stają się one coraz bardziej powszechne i coraz częściej wystawiamy się na oskarżenia o hipokryzję, autorytaryzm, „moralny konserwatyizm” (co w lewicowym panteonie grzechów zdaje się być rzeczą najstraszniejszą i potępienia najgodniejszą), nacjonalizm, „fasyzm” itp., gdy je krytykujemy. Dziś poprawność polityczna nakazuje wierność jakiejś ideologii – na przykład „duchowi” 68 roku albo duchowi rewolucji w ogóle, albo ideologii globalnego ocieplenia (któremu zaprzeczanie uchodzi, wśród najbardziej fanatycznych zwolenników tej ideologii, za grzech równy negowaniu Holocaustu). Niezależnie od tego, jak byśmy tę ideologię dziś osądzali, gdybyśmy się nad nią zastanawiali. Lepiej się nie zastanawiać; samo zastanowienie się nad nią byłoby rodzajem zdrady. Myśleliśmy, że wiek XX był wiekiem ideologii; pod koniec wieku często słyszało się poglądy, że ideologie się skończyły. Otóż nie tylko się nie skończyły, lecz zdają się zawłaszczać coraz to większe obszary publicznej debaty. I w debatach tych coraz częściej nie o racjonalną wymianę zdań chodzi, lecz o wierność takiej czy innej ideologii.

I oczywiście mamy być wierni sobie. Ale sobie nie w sensie szekspirowskim, lecz w sensie „autentyczności”. Mamy być wierni temu, co ma dla nas jakieś znaczenie. A zdaje się, że znaczenie ma dla nas nikła i stale malejąca liczba rzeczy; głównie to, co w danej chwili odczuwamy. Poczucie tożsamości narodowej należy do rzeczy, które znaczenie tracą; zostało zastąpione tożsamością zbiorową. Indywidualna wolność i instytucje, które ją gwarantują, zdają się mieć znaczenie tylko jako swoboda osobistych „wyborów życiowych”, wśród których jednym z najważniejszych wydaje się być właśnie wybór tożsamości zbiorowej: przynależności do rasy, płci, orientacji seksualnej. Ale to też nie jest wybór trwały: ideologia wywyższająca

tożsamość zbiorową głosi bowiem, że tożsamość jest płynna i bez przerwy się zmienia. Co dobrze się składa, bo gdyby była trwała, trudno by może było jednocześnie sprostać wymogom drugiej strony tej samej ideologii, która kładzie nacisk na indywidualizm i emancypację, wyzwolenie się z wszystkiego (ze szczególnym uwzględnieniem „hipokryzji”, „autorytaryzmu” i „moralnego konserwatyzmu”, które kłócą się z „autentycznością”). Tak samo płynna i zmienna w naszym postmodernistycznym świecie, jest prawda: każdy ma własną, która w każdej chwili może się zmienić. Oto świat wartości, który nas dziś otacza. Wydaje się, że nie ma w nim miejsca na wierność w arystotelesowsko-szekspirowskim sensie.

Powstaje jednak z tych aporetycznych rozważań szereg ciekawych pytań: czy poczucie tożsamości zbiorowej wyklucza wierność wobec państwa? Czy, z drugiej strony, wyklucza też indywidualne myślenie moralne? I wreszcie: czy pojęcie wierności ma sens tylko w moralności kantowskiej? Wydaje się, że tak: możliwość wierności, wierności prawdziwej, opartej na rozumie, zakłada istnienie wartości absolutnych i czegoś takiego, jak prawda. Nie płynna i zależna od widzimisię obecnej chwili, lecz stała i niezmienna; nie inna „dla” każdego z osobna. Przyjęcie tej interpretacji wierności zdaje się prowadzić do wniosku, że relatywista – niezależnie od tego, czy jego relatywizm płynie z wierności wobec „autentyczności”, czy z jakiejś ideologii postmodernistycznej – nie może być wierny. Być wiernym jest to bowiem być wiernym jakiejś prawdzie: temu, co się uważa za prawdę. Lecz jak być wiernym, jeśli się uważa, że prawdy nie ma?

Agnieszka Kołakowska

2008

[1] Przekład Stanisława Barańczaka.