

Czy człowiek może przeżyć demokrację?

Nawet jeśli demokracja nie potrzebuje transcendencji, to rodzajowi ludzkiemu jest ona bezwzględnie potrzebna - pisze prof. Remi Brague

Chciałbym poruszyć kwestię stosunku demokracji do człowieka; zrobię to w sposób dość prowokacyjny, zastanawiając się czy istnieje między nimi kompatybilność. Ponieważ jest to pytanie zasadnicze, ograniczę się do niego, pomijając wszelkie kwestie uboczne; rezygnuję więc z pytania o warunki, w jakich może funkcjonować demokracja.

Nic nie stoi na przeszkodzie, by pytanie zasadnicze było pytaniem głupim. W rzeczy samej, można się zastanawiać, po co analizować tego typu problemy. By uzasadnić moje pytanie, podzielę je na dwie kwestie lub raczej prześlę dwa kierunki tego samego pytania, można bowiem pytać o dwie rzeczy:

- 1) Skupić się na człowieku i zapytać: czy demokracja jest systemem umożliwiającym przetrwanie człowieka? Czy przeciwnie, prowadzi do jego wyginięcia? I czy, w związku z tym, dalsze istnienie ludzkości nie wymagałoby systemu innego niż demokracja? Czy demokracja jest systemem ostatecznym?

2) Skupić się na demokracji i zapytać: czy człowiek jest rzeczywiście odpowiednim podmiotem demokracji lub szerszego procesu, którego demokracja jest aspektem? Czy przeciwnie, dalszy rozwój demokratycznego eksperymentu czy też, ogólnie mówiąc, eksperymentu nowożytnego, nie zakładałby istnienia podmiotu innego niż homo sapiens?

Czy człowiek jest ostatnim słowem w tej dziedzinie? Już pierwsza wersja pytania szokuje, druga jest po prostu niestosowna. A przecież nie wymyśliłem tych pytań, zostały postawione na długo przed pojawieniem się mojej skromnej osoby.

Omówię je zatem teraz, zaczynając od rysu historycznego, a następnie rozwijając w ich obecnym aspekcie.

Parontocentryzm

Pierwsze pytanie zamyka się w kilku słowach: demokracja skupia ludzką świadomość na teraźniejszości i sprawia, że nie interesuje się ona przyszłością. Ponieważ przyszłość nie wynika sama z siebie, lecz jest efektem stałego działania ludzi, mającego na celu utrzymanie i przedłużenie istnienia rodzaju ludzkiego w perspektywie długoterminowej, demokracja musi doprowadzić do jego końca. Pytanie to postawiono właściwie już w momencie narodzin współczesnej demokracji wraz z rewolucją francuską.

Edmund Burke, w mocno krytycznych uwagach skierowanych pod jej adresem, już w 1790 r. pisze: „Ludzie, którzy nigdy nie wspominają przodków, nigdy też nie pomyślą o potomnych”[1]. Pół wieku później Tocqueville, zdecydowany zwolennik nowego porządku, podejmuje przecież zawartą w tym zdaniu myśl i pogłębia ją w słynnym rozdziale o indywidualizmie, pisząc: „W ten sposób demokracja nie tylko każe ludziom zapominać o przodkach, ale również pozbawia ich myśli o potomkach”[2]. W ciągu 50 lat niespokojna przepowiednia piszącego w czasie przyszłym Irlandczyka, u normandzkiego szlachcica stała się wyrażonym w czasie teraźniejszym stwierdzeniem. Tocqueville zestawia oba poglądy i wprowadza gradację. Burke sugeruje istnienie między nimi związku przyczynowo-skutkowego. W jego rozumieniu, ponieważ nie zwracamy się ku przeszłości, nie zwracamy się również ku przyszłości.

Chciałbym zaproponować, dla nazwania naszej obecnej świadomości chronologicznej, niezbyt elegancki neologizm: parontocentryzm[3]. Określa on fakt, że nasze doświadczanie czasu i naszego istnienia w czasie skupia się na teraźniejszości. Co jest w tym nowego? Wyobrażenie teraźniejszości jako centrum, a dwóch pozostałych wymiarów, przeszłości i przyszłości, jako stanowiących peryferia, nie powstało dzisiaj. Arystoteles, chcąc przeciwstawić pojęcie teraz (nun) pozostałym dwóm wymiarom, nazywa je czasem obejmującym (perix) [4]. Poza tym, stwierdzenie, że teraźniejszość jest czasem działania, jedynym, jakim dysponujemy, również sięga antyku. Przypominao tym już słynny fragment z Arystypa z Cyreny: „Tylko teraźniejszość należy do nas, nie to, co nas poprzedza, ani to, co oczekiwane: jedno zniknęło, co do drugiego, nie ma pewności, że zaistnieje”[5]. Stoicy, jak Seneka czy Marek Aureliusz, poczynili podobne obserwacje.

Jednak, w przypadku starożytnych, chodziło o zduszenie nadmiernego zainteresowania przeszłością i przyszłością, skłaniającymi do nostalgii lub antycypacji, i pobudzenie konieczności działania. Naszym problemem jest zaś brak zainteresowania zarówno przeszłością, jak i przyszłością.

W tym miejscu chciałoby się wyrazić podwójną obiekcję. Czasy nowożytne przyniosły, z jednej strony, bezprecedensową inflację wiedzy historycznej, z drugiej zaś, narodziny literackiego gatunku zwanego utopią. Czy nie można by zatem sądzić, że przeciwnie, jest to świadectwo gwałtownego zainteresowania przeszłością i przyszłością?

Nic podobnego. W rzeczywistości, z jednej strony, historia wymaga i w związku z tym powoduje obiektywizowanie przeszłości, co uniemożliwia jej przyczynianie się do powstawania tego rodzaju świadomości. Historia jest zdystansowaniem się i uwolnieniem od więzów przeszłości. Tworzy jeden układ z projektem postępu. Przeszłość musi zostać utrwalona, aby można było zmierzyć postęp, jaki się dokonał. Dystans pozostaje od przeszłości do teraźniejszości. Nie można go przesunąć z teraźniejszości do przyszłości. Z drugiej strony, utopia wyprzedzająca przyszłość stanowi przeciwieństwo apokaliptycznego oczekiwania przyszłości.

Jest systematyzowaniem sposobu, w jaki teraźniejszość zmierza ku przyszłości i nie przestaje jej drążyć. W ostateczności świadczy o niecierpliwości: przyszłość musi szybciej stawać się teraźniejszością. Początkiem tego procesu była chęć uczynienia z przeszłości tabula rasa.

Zapomnijmy o przeszłości, słyszymy dookoła, zwróćmy się zdecydowanie ku przyszłości.

Może to mieć wielkie znaczenie tam, gdzie chodzi na przykład o ponowne umożliwienie współistnienia obywateli na podstawie wzajemnego przebaczenia. W taki właśnie sposób edykt nantejski narzucał w stosunku do wydarzeń z okresu wojen religijnych coś w rodzaju obowiązku niepamięci. Jednak wszystko to nie sięga poziomu, na którym chciałbym usytuować te rozważania.

Chcąc zatroszczyć się o przyszłość, musimy wiedzieć, że w ogóle jakaś istnieje. Skąd zatem wiemy, że mamy przed sobą przyszłość? Z samej definicji wynika, że przyszłości jeszcze nie ma, nie doświadczyliśmy jej jeszcze. Zaś odpowiedzią jest, iż wiemy, że nasza przyszłość jest przeszłością. Przeszłość jest przyszłością przyszłości. To, czym dziś jesteśmy, jutro będzie przeszłością. Wiemy, że przyszłość zaistnieje, ponieważ jesteśmy zdolni do tego, co nazwę przesuwaniem dystansów. Możemy przesunąć dystans dzielący nas od przeszłości, biorąc za punkt wyjścia nas samych i nasze teraźniejsze doświadczenie. Tak jak „dzisiaj” nastąpiło po „wczoraj”, które to „dzisiaj” wczoraj stanowiło nazajutrz, tak też nasze „dzisiaj” będzie „wczoraj” jakiegoś „jutro”. Konkretnie biorąc, okazujemy się zdolni do podejmowania planów na przyszłość, kiedy uświadamiamy sobie, że nasz stan obecny jest wynikiem naszego przeszłego działania.

Język znalazł słowo na określenie działania mającego związek z tym, co teraźniejsze samo w sobie. Termin działanie nie jest odpowiedni, ponieważ działanie z konieczności zazębia się z przyszłością. Trzeba zatem znaleźć inne słowo. Jest to czasownik zarządzać (gérer) i pochodzący od niego rzeczownik zarządzanie (la gestion). Słowo

powstałe niedawno, według Littrégo, który daje przykłady tylko z XIX w. i odróżnia je od czasownika rządzić, kierować (régir). Zarządzać sprawami bieżącymi (gérer les affaires courantes) to prawie tautologia. Żyjemy w świecie, w którym zarządzanie dąży do zastąpienia działania.

Projekt stworzenia człowieka

Idea głosząca, że człowiek może, a nawet musi zostać udoskonalony, stała się powszechnie znana, wręcz modna. Zaczęło się od eugeniki, która ograniczyła się do selekcji⁶. Rozwój badań w naukach biologicznych obudził marzenia o produkcji, a nawet planowaniu człowieka.

W 1998 r. Michel Houellebecq podał, w swojej będącej powodem skandalu książce, wyrazistą wersję tego marzenia. Peter Sloterdijk, w wygłoszonym w 1999 roku słynnym wykładzie, również krótko je omówił na tle rozważań o humanizmie. Francis Fukuyama uczynił je motywem swej niedawno wydanej książki o naszej przyszłości po zniknięciu rodzaju ludzkiego[7].

Demokratyczna przestrzeń
społeczna jest nie tylko
płaska, lecz również
zamknięta

Można by uznać to
za powrót do dawnej
idei człowieka
doskonałego,
zwanego również
nadcześniakiem.
Jego genealogia

została już napisana[8]. Jedyna różnica to możliwość – lub, sam nie

wiem, marzenie o – jej technicznej realizacji. Jest to częściowo prawda, bowiem ultranowoczesny projekt udoskonalenia człowieka zakłada co najmniej, że sam człowiek przystępuje do stworzenia człowieka. Otóż idea ta pojawia się wraz z erą nowożytną, rozumianą jako ta, podczas której przejawia się w całej rozciągłości nowożytny projekt.

Antyczna filozofia polityczna opierała się na idei głoszącej, że miasto nie wytwarza ludzi, lecz otrzymuje ich od natury. Arystoteles wpisuje to założenie w naszą świadomość, lecz jak często bywa w przypadku fundamentalnych twierdzeń myśliciela, czyni to mimochodem, za pomocą porównania: „Bo jak sztuka kierowania państwem nie stwarza (poiei) ludzi, lecz ich otrzymuje (labousa) od natury i tylko posługuje (khrètai) się nimi, tak też natura, ziemia, morze itd. winny dostarczać środków pożywienia”[9]. Cyceon twierdzi analogicznie: „...mądrość (sapientia) nie sama stworzyła człowieka, lecz otrzymała zaczętego z rąk natury (inchoatum)”[10]. Łacina potrafi wyrazić więcej niuansów niż greka. Człowiek jest na razie z grubsza ociosany, będzie musiał jeszcze się doszlifować, tym niemniej jest już człowiekiem. Bez tego wszelkie starania, aby nadać mu szlif ostateczny, pozostałyby daremne. Dla współczesnych wszystko dzieje się tak, jakby sam człowiek tworzył człowieka, a ściślej mówiąc, skoro to stwierdzenie wzięte dosłownie byłoby absurdem, tak jakby to człowiek czynił człowieka człowiekiem, jakby tworzył ludzką naturę człowieka. Tę paradoksalną ideę rzadko akceptuje się świadomie, ale stanowi ona założenie współczesnej uczuciowości. Tylko najwięksi myśliciele sformułowali ją wyraźnie.

Kant dzieli antropologię na dwa działy. Są to: fizjologiczna wiedza o człowieku oraz wiedza pragmatyczna, będąca wyłącznym przedmiotem całego dzieła. Kant nazywa fizjologicznym nie to, co dziś kryje się dla nas pod tym pojęciem, lecz wszystko co dotyczy natury w ogólnym

rozumieniu (gr. physis). Fizjologiczna wiedza o człowieku stawia sobie za cel zbadanie tego, co natura czyni z człowiekiem; wiedza pragmatyczna tego, co człowiek jako istota działająca bez przymusu, czyni, może uczynić lub powinien uczynić z samym sobą[11]. Co ciekawe, Kant sprowadza do wspólnego czynnika czasowniki robić, czynić (machen). Rozróżnienie oddziela zatem dwa rodzaje antropologii pragmatycznej, pragmatykę naturalną i pragmatykę ludzką. Natura nie jest tym, co czyni człowieka, lecz tym, co czyni coś z człowiekiem, przy założeniu, że istniał on już wcześniej.

Jeszcze za życia Kanta Fichte napisał: „Wszystkie zwierzęta są skończone i gotowe, człowiek jest tylko nakreślony i przewidziany w przyszłości (angedeutet und entworfen). (...) Każde zwierzę jest tym, czym jest; tylko człowiek na początku jest zupełnie niczym. Musi stać się tym, czym powinien być. (...) Plastyczność (Bildsamkeit) jako taka stanowi charakter człowieka”[12]. Fichte wydaje się mówić to samo, co Ciceron: „Człowiek został zaledwie rozpoczęty przez naturę”. Odnajdujemy tu stary motyw antropologiczny, motyw człowieka jako zwierzęcia pominiętego przez przyrodę[13]. Można by złagodzić zwrot „zupełnie niczym”, widząc w nim wyłącznie rozszerzenie na każdą istotę ludzką statusu biernego intelektu według Arystotelesa[14]. Różnica zawiera się w jednym pytaniu: czy ten ledwie ociosany blok już jest, czy jeszcze nie jest człowiekiem? Czy to potencjalna istota ludzka? Czy też istota ludzka jeszcze nieposiadająca środków przejawienia się jako taka? Dyskusja, jaką można byłoby dzisiaj przeprowadzić na temat statusu embriona, odtwarza na poziomie ontogenezy dysputę prowadzoną milcząco z samą erą nowożytną.

Locke wskazuje na to dyskretnie w swojej idei pracy[15]. Zasługą Rousseau było uwidocznienie po raz pierwszy tej paradoksalnej tezy, w chwili gdy opisał akt tworzenia miasta, umowę społeczną: „Przejście ze stanu natury do stanu społecznego wywołuje w człowieku ogromną zmianę, zastępuje bowiem w jego postępowaniu instynkt sprawiedliwością i nadaje jego czynom charakter moralny, którego im przedtem brakło”. (...) To ono „ze zwierzęcia głupiego i ograniczonego uczyniło go istotą inteligentną i człowiekiem”[16].

Ważnym jest zrozumienie tego, co nowe w idei nadczłowieka w porównaniu z ideą człowieka doskonałego. Rozumiemy to najlepiej dzięki Nietzsche, który być może po raz pierwszy mówi, dlaczego należy udoskonalić człowieka. Jak wiemy, w *Tako rzecze Zaratustra* Nietzsche twierdzi, że człowiek jest czymś, co należy przewyciężyć na rzecz nadczłowieka[17].

Nadczłowiek jest tu przedmiotem zarówno oznajmienia, jak i zalecenia: musi nadejść, w podwójnym znaczeniu obowiązku moralnego oraz konieczności. Dlaczego? Nietzsche mówi o tym w innym miejscu: człowiek nie jest zdolny znieść tego, że świat jest taki, jakim on go tworzy, co oznacza wolę mocy i wieczny powrót tego samego. Jakiego rodzaju człowiek mógłby to zaakceptować? Nadczłowiek nie jest mutantem czy nowym gatunkiem w ewolucji itp. Nie jest niczym innym jak tym samym człowiekiem przetworzonym przez odpowiedź na to rozstrzygające pytanie. Pojawia się dzięki temu niezwykle problem, nowy i bardzo zasadniczy, a mianowicie, jaki będzie podmiot świata.

Czy człowiek taki jaki jest, wystarczy światu takiemu, jaki jest? Czy jest zdolny pełnić rolę podmiotu tego świata? Jeśli człowiek powinien być na miarę świata, to nie on jest miarą wszelkich rzeczy, to raczej świat go sobie podporządkował i – pozwolę sobie na dwuznaczność – czyni z człowieka swój podmiot. Paradoksalnie, ale w gruncie rzeczy zgodnie z logiką, chcieć przewyciężyć człowieka oznacza, że człowiek powinien przestać chcieć przewyciężyć świat. Wyjść poza człowieka oznacza, że człowiek powinien przestać zerkać pożądliwie w kierunku zaświatów i, jak mówi inny fragment Zaratustry, pozostać wierny ziemi.

Jednym słowem, przyczyną tego, że człowiek musi zostać udoskonalony, jest to, iż nie jest wystarczająco immanentny. Spróbuję teraz cofnąć się do wspólnego punktu, z którego wychodzą oba te pytania. Twierdzę, że ten wspólny punkt, to rozwidlenie, to nic innego jak demokracja. Nie tyle pewien system polityczny, lecz raczej projekt, który się rozwija.

Nie będę tu mówił o naszych społeczeństwach w ich aktualnej kondycji, mieniących się demokratycznymi, ponieważ rzeczywiście obowiązuje w nich ustrój demokratyczny. Twierdzenie, że są niedoskonałe nawet w odniesieniu do własnych ideałów, byłoby pójściem na łatwiznę. Zajmę się tym, co tworzy społeczeństwo demokratyczne. Nazwę to demokratyczną przestrzenią.

Przestrzeń płaska

Aby wyobrazić sobie ideał demokracji, możemy wykorzystać fragment z Platona. W Protagorasie sofista, od którego pochodzi tytuł dialogu, wyjaśnia, w jaki sposób w Atenach podejmowane są decyzje[18]. Stwierdza mianowicie, że Ateńczycy z różną uwagą traktują mówców zabierających głos podczas zgromadzeń. Tam, gdzie chodzi o kwestie techniczne, słucha się specjalisty, człowieka kompetentnego. I biada temu, kto chciałby podkreślić swój autorytet kosztem innych, nie posiadając większej od nich wiedzy. Natomiast gdy w grę wchodzi najważniejsze decyzje, gdy chodzi o losy miasta, o zawarcie pokoju lub wypowiedzenie wojny, słucha się pierwszego lepszego, nie jest brane pod uwagę pochodzenie społeczne, bogactwo itp. tego, kto zabiera głos. Liczy się wyłącznie wartość argumentów wysuwanych przez daną osobę. Dla sofisty jest to argument pozwalający wykazać, że zdaniem wszystkich, ludzka doskonałość, cnota (aretè) nie podlega nauczaniu w przeciwieństwie do rzemiosła.

Oczywiście demokracja ateńska, jak wszystkie greckie demokracje, w niewielkim stopniu przypominała nasze współczesne społeczeństwa. Greckie miasto było raczej klubem dorosłych wolnych obywateli płci męskiej. Obywatel określał się w stosunku do cudzoziemców, niewolników, kobiet i dzieci. Protagoras był świadomy fikcyjnej natury swojego opisu. W gruncie rzeczy opowiada on pierwszy mit, przed zagłębieniem się w drugi, tym razem otwarcie nazwany mitem, odnoszący się do Prometeusza. Nie ignoruje ani rzeczywistych nierówności pomiędzy mieszkańcami miasta, ani tych, które dzielą obywateli wewnątrz obywatelskiej przestrzeni. Wie, że istnieją szlachetnie urodzeni, plebejusze wszelkiej maści itp., ale stwierdza, że zgromadzenie ludowe niweluje wszelkie tego rodzaju nierówności.

Podobnie przyjęty w naszych demokratycznych społeczeństwach sposób rozwiązywania problemu politycznego polega na powtarzaniu tego, co, jak wszyscy wiedzą, jest nieprawdą, to znaczy, że kandydat, który w zorganizowanych zgodnie z przepisami wyborach, zbierze najwięcej głosów, najbardziej nadaje się do rządzenia. Znany jest zarzut przeciwników demokracji: zarówno nobliście, jak i ćwierćinteligentowi przyznaje się taką samą ilość, to znaczy jeden głos. Zarzut ten jest zarówno słuszny, jak i nedorzeczny, bowiem chodzi o uznanie za równe nie poziomy inteligencji, lecz pragnienia, zaś wyrażona w głosowaniu wola ociężałego umysłowo jest równa woli geniusza. Arystoteles już wcześniej wyraził w kilku słowach fikcję, na której opiera się demokracja: „Skoro wszyscy zarówno wolni się urodzili, to są też sobie bezwzględnie równi”[19]. Można by dla zabawy spróbować zastosować do naszych nowoczesnych demokracji rozważania Pascala o współczesnych mu monarchiach, zebrane głównie we fragmentach, które nazwał przyczynami skutków[20].

Można by uogólnić to, co mówi Protagoras. W gruncie rzeczy różnica jest czysto ilościowa, bowiem system jest ten sam. W niezwykle sposób historia przyznała rację sofistom, czyniąc z demokracji prawdopodobnie nieprzekraczalny model organizacji politycznej. Nie znamy lepszego modelu sprawowania rządów dla społeczeństw, które osiągnęły nasz stopień rozwoju.

W tej materii Fukuyama ma rację w swojej tezie o końcu historii, choć oczywiście nie ma jej, jeśli chodzi o przypisywaną mu tezę o zwykłym zatrzymaniu ruchu historycznego. Zatem przestrzeń demokratyczna

jest płaska. Nikt nie mógłby żądać zwiększenia wartości swoich świadczeń ekonomicznych lub symbolicznych powołując się na przyczynę, która od razu byłaby wyższa od źródła innych świadczeń.

Świadczenia powinny mieć wartość tylko same dla siebie. Zamknięta przestrzeń społeczna Demokratyczna przestrzeń posiada drugą właściwość, zależną od pierwszej. Najgorszym roszczeniem, najgorszym zamachem na zasadę płaskości przestrzeni demokratycznej byłoby powoływanie się na autorytet obcy, nieprzynależący do społeczeństwa. Takie postępowanie z góry oznaczałoby dyskwalifikację. Tocqueville zauważył, że ludzie żyjący w czasach arystokracji są niemal zawsze ściśle powiązani z czymś, co znajduje się poza nimi[21]. Demokratyczna przestrzeń społeczna jest nie tylko płaska, lecz również zamknięta. Jest zaś zamknięta, ponieważ jest płaska. Musi być zamknięta, żeby mogła być płaska. Obszar zewnętrzny jest z niej wyłączony; chodzi tu przede wszystkim o wielką przestrzeń zewnętrzną, wszystko to, co pretenduje do bycia wartością i narzuca się samo z siebie. Przestrzeń demokratyczna musi pozostać wewnątrz siebie, być immanentna. Gdy w 1787 r. Benjamin Franklin zaproponował Kongresowi modły, Alexander Hamilton wybuchnął śmiechem, mówiąc: „Nie potrzebuję pomocy z zewnątrz”. Wychodząc od tego żartu, można by przypomnieć słynny paradoks Bayle’a: społeczeństwo demokratyczne musi być ateistyczne[22].

Współczesna filozofia polityczna pojmuje społeczeństwo jako model grupy podmiotów zamkniętych w przestrzeni czysto ludzkiej. Rekurencyjnym przykładem tej grupy jest grupa graczy przy stole. Co ciekawe, porównanie to sięga czasów Hobbesa[23]. Powraca też u Adama Smitha, mówiącego o wielkiej szachownicy społeczeństwa[24], by następnie poddać się uogólnieniu u autorów późniejszych. Aby gra

odbywała się na równych warunkach, należy wykluczyć wszelką interwencję zewnętrzną.

W gruncie rzeczy, już sam fakt określania wspólnoty ludzkiej mianem społeczeństwa jest symptomatyczny. Dlatego też mówiłem o społeczeństwach demokratycznych w odniesieniu do autorów nieżyjących w demokracji, wręcz niebędących demokratami. Mówiliśmy wcześniej o mieście, po grecku polis, w starożytnej i średniowiecznej łacinie civitas. Idea społeczeństwa ma podłoże ekonomiczne. Societas to zbiorowisko ludzi uzgadniających, że połączą swe umiejętności i wysiłki dla osiągnięcia tego samego celu, na ogół o charakterze handlowym. Należałoby postawić sobie pytanie o warunki, w jakich ten termin nabrał dzisiejszego znaczenia. Odpowiedź znajdujemy u Christiana Wolffa: „Kiedy ludzie łączą się ze sobą w celu popierania wspólnymi siłami ich największego dobra, tworzą razem jakieś stowarzyszenie. Wynika z tego, że społeczeństwo nie jest niczym innym jak umową pewnych osób o połączeniu sił w celu propagowania ich największego dobra”[25]. Zamiana określenia „jakieś stowarzyszenie” na „społeczeństwo” nie została uzasadniona. To rozszerzenie sensu słowa wydaje się dziwne.

Istotnie, pomiędzy dwoma zbiorowiskami określonymi tym samym słowem nie ma różnicy dotyczącej wyłącznie ilości zainteresowanych osób (fr. société oznacza stowarzyszenie, związek, spółkę, społeczność, społeczeństwo – przyp. tłum.). Krańcowo różny jest już sposób, w jaki one powstają. Stowarzyszenie handlowe powstaje w wyniku umowy członków i rozwiązuje się, jeśli ich interesy staną się rozbieżne. I przeciwnie, wspólnota ludzka w politycznym znaczeniu, prawdę mówiąc, nigdy się nie tworzy, lecz z góry odkrywa, że istnieje; trwa zaś stale się odnawiając przez wchłanianie nowych członków. W wyjątkowych tylko przypadkach nowi członkowie dołączają do

wspólnoty z zewnątrz. Najczęściej pochodzą z samej wspólnoty, przy czym włączanie się nowych członków zakłada wcześniejsze istnienie wspólnoty. Znane są przykłady przywódców wymagających od poddanych składania przysięgi, jak np. kalifowie.

Znany jest również pogląd o istnieniu umowy pomiędzy rządzącym i rządzonymi, sięgający Średniowiecza, bowiem pojawił się być może pod koniec XI w. u Manegolda de Lautenbacha (zm. 1103)[26]. Pogląd ten pozwala w szczególności na obalenie władców, którzy pogwałciliby umowę wiążącą ich z ludem. Ale nigdy, w żadnym razie, ludzka wspólnota zapisana w historii nie powstała przez połączenie niezależnych jednostek istniejących samodzielnie przed jej powstaniem. Nie zdarzyło się to nigdzie indziej poza światem fikcji. Mówienie o społeczeństwie oznacza milczące uznanie fikcji umowy społecznej za rzeczywistość. Fikcja ta bierze swój początek w antycznym epikureizmie. Przyjmuje się, że ludzie błądzili po dziewiczym lesie spotykając się prawie przypadkiem lub popychani do tego przez negatywne powody, takie jak konieczność obrony przed dzikimi zwierzętami. Dla piszących o filozofii politycznej autorów ery klasycznej umowa była wyłącznie fikcją, prawie zawsze pojmowaną jako taka. Zaś historia wzięła teorię polityczną za słowo i uczyniła ze społeczeństwa coś, co w coraz większym stopniu przypomina klub zrzeszający graczy[27].

Człowiek i obywatel

W tego rodzaju ramach problem polityczny polega na zapewnieniu pokojowego współistnienia tego rodzaju grupie. Należy zatem znaleźć reguły umożliwiające każdemu osiągnięcie maksymalnych zysków bez

szkody dla pozostałych.

Współistnienie zakłada z samej definicji, że ludzie już istnieją. A przecież indywidualne istnienie człowieka jest przejściowe. Ludzie to indywidualne jednostki należące do określonego gatunku biologicznego, zaś gatunek ludzki, jak inne gatunki żyjące, podtrzymuje swoje istnienie zastępując umierające jednostki nowymi. Gatunek unosi się na falach indywidualnych jednostek. Pojawia się zatem napięcie pomiędzy ideą człowieka a ideą obywatela i nie jest to nic nowego. Zauważył to już Rousseau[28], a powtórzył Marks w trochę innym brzmieniu[29], rozważając niezwykle rozdzielenie, jakie zakłada tytuł Deklaracja praw człowieka i obywatela. Krytyka Marksa dotyczy sprzeczności między egoistyczną jednostką a społeczeństwem, przy czym zarówno jednostka, jak i społeczeństwo pochodzą z jednego korzenia. Marks nazywa człowieka jak rzeczywistość genetyczną (Gattungswesen) od nazwy społeczeństwo (Gesellschaft).

Człowiek zatem nie jest już odpowiednim podmiotem demokracji. Jako gatunek nie jest zdolny spełnić warunków idealnych, jakich wymagałaby demokracja doskonała. Takim doskonałym podmiotem byłby raczej anioł. Kant wyjaśnia w słynnym fragmencie swojego dzieła, że problem budowy społeczeństwa jest możliwy do rozwiązania nawet w przypadku społeczeństwa demonów. Istotnie, wystarczy, aby doskonale egoistyczne demony były dość inteligentne, by zauważyć swój interes w tym, żeby się wzajemnie unieszkodliwiać[30]. Fragment wydaje mi się symptomatyczny. Trzeba by jednak dodać, że, w pewnym sensie, w przypadku demonów problem jest w gruncie rzeczy łatwiejszy.

W dobrej teologii demony są aniołami, upadłymi co prawda, ale jednak aniołami, to znaczy czystymi bytami duchowymi, błędzącymi jako takie w specjalnej czasowości (aevum), która je chroni przed potrzebą rozmnażania.

Z jakiego człowieka jaki człowiek?

Nowożytny projekt polega na tym, aby człowiek był panem samego siebie tak jak panem świata, żeby wziął swój los we własne ręce; oświeceniowa retoryka jest w tym punkcie niewyczerpana. Tym niemniej pojawia się tu problem dokładnej natury tych rozważań. Co mianowicie oznacza: działać na siebie samego?

To stary problem, który już filozofia grecka postawiła w odniesieniu do jednostki[31]. Można go przedstawić za pomocą formuł gramatycznych, jako dotyczący wyrażania form zwrotnych i wzajemnie zwrotnych. Czy jakaś rzeczywistość naprawdę może odnosić się do samej siebie? Lub czy to, co wygląda na związek między sobą samym a sobą samym nie jest w gruncie rzeczy stosunkiem jednej części tej rzeczywistości do innej jej części? W przypadku człowieka działanie na ja człowieka jest działaniem pewnych ludzi na niektórych pozostałych. Człowiek kompetentny, którego Protagoras wygnał z jego idealnej agory, znowu się pojawia. Nie jest to już zwykły technokrata zajmujący się podziałem dóbr. Bierze udział w samym wytwarzaniu pierwszego wśród innych dóbr, czyli samych wytwórców. Amerykański psycholog B.F. Skinner (1904 – 1990) uznaje ten fakt w swojej utopijnej powieści *Walden Two* z 1948 r.: „Nie widzieliśmy jeszcze, co człowiek może uczynić z człowiekiem. (...) Kiedy pytamy, co człowiek może uczynić z

człowiekiem, w obu przypadkach pod pojęciem człowiek nie mamy na myśli tego samego. Chodzi nam o to, co paru ludzi może zrobić z rodzajem ludzkim.

To właśnie jest najogólniejsze pytanie XX wieku. Jakiego rodzaju świat możemy zbudować – my, którzy rozumiemy naukę o zachowaniu? W takim przypadku Castle miał rację. Jesteś, pomimo wszystko, dyktatorem. Nikim więcej niż Bóg...[32]”. Istnieje zatem pewna nierówność, bardziej istotna od wszystkich innych różnicujących poszczególne osoby wewnątrz społeczeństwa.

Człowiek jako podmiot znaczy tu: wspólnota ludzka, zorganizowana w sposób dowolnie demokratyczny. Człowiek jako przedmiot znaczy więcej, po stronie przedmiotu występuje przewaga. W istocie przedmiot obejmuje tę właśnie ludzką wspólnotę, lecz obejmuje również człowieka jako gatunek biologiczny, czyli homo sapiens. Kto tu jest czym panem? Żyjący człowiek coraz skuteczniej podejmuje decyzje dotyczące tych, którzy jeszcze nie istnieją. Technika daje nam do dyspozycji coraz więcej środków pozwalających określić, jakie będą przyszłe generacje, a już teraz, przed określeniem ich cech, zadecydować czy w ogóle będą istniały. To znaczy uzależnić ich istnienie od tych właśnie cech, w takiej formie, w jakiej możemy je poznać przed narodzinami. A przecież taka kontrola jest mało demokratyczna, jest wręcz odwrotnością demokracji. Gdyby trzeba było nadać tej kontroli nazwę, proponowałbym neologizm zbliżony do niezbyt zgrabnego parontocentryzmu, którego odważyłem się użyć poprzednio i nazwałbym ją parontokracją. Rozumiem przez ten termin dyktaturę, jaką obecne pokolenie sprawuje nad pokoleniami przyszłymi.

Przyrost naturalny

Nie postawiono jeszcze problemu wejścia do przestrzeni społecznej lub też nie postawiono go w sposób wystarczająco kompletny. Dość powierzchownym sposobem rozważania tej kwestii jest przejście od dzieciństwa do dorosłości. Dzieciństwo jest okresem, w którym mały człowiek nie jest jeszcze w stanie pełnić roli podmiotu lub obywatela. Trzeba zatem odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób stanie się do tego zdolny. Należy zauważyć interesujący fakt, że w czasach gdy wspólnotę ludzką zaczęto pojmować jako społeczeństwo, wymyślono dziecko jako rzeczywistość samą w sobie, zaś razem z nim wymyślono pedagogikę. Opublikowane w tym samym 1762 r. *Umowa społeczna* i *Emil* są głęboko ze sobą powiązane. Istnieje jednak inny zasadniczy problem, mianowicie kwestia dojścia do istnienia. Hannah Arendt zaproponowała użycie terminu przyrost naturalny na określenie tego wymiaru ludzkiej egzystencji, przy czym chodzi tu nie o jego demograficzne znaczenie, lecz raczej o pojęcie równoległe do pojęcia śmiertelność. Arendt zauważa, że filozofia, rozwodząc się bez końca nadśmiertelnością człowieka, w niewielkim stopniu zajmuje się jego narodzinami[33]. A przecież dziecko przed poczęciem po prostu nie istnieje, zatem musi dojść do istnienia w sposób całkowicie niezależny od własnego wyboru. Każdy szanujący się nastolatek pewnego dnia przypomina o tym rodzicom, mówiąc: „Nie prosiłem się na świat!”. Jest to prawda tyleż banalna, co głęboka. W ten sposób wejście do przestrzeni demokratycznej staje się konsekwencją procesu niezbyt demokratycznego, wręcz najbardziej radykalnego zaprzeczenia demokracji – podejmuje się za jakąś istotę decyzję dotyczącą samego jej bytu, nie pytając jej o zdanie. Roland Barthes odważył się

powiedzieć, że język jest faszystowski. Nie ma go już między nami, by powiedzieć, że życie jest faszystowskie, a nawet, że byt jest faszystowski!

Jeszcze w przededniu czasów nowożytnych wierzono, że to natura czyni ludzi i oddaje ich do dyspozycji polityki. Następnie pojawił się pogląd, że to człowiek czyni człowieka. Od kilku dziesiątek lat technologia umożliwia nam ograniczanie produkcji materiału ludzkiego. Można w uzasadniony sposób przypuszczać, że dostarczy nam jeszcze potężniejszych środków, jeśli chodzi o jakość wyprodukowanych okazów. Ale jest tu też pewna niedogodność. Niezbędny zamach na wolność człowieka nie był spowodowany przez samego człowieka, winę można było zrzucić na naturę. Obecnie jest to coraz częściej niemożliwe. Decyzja o posiadaniu dzieci w coraz większym stopniu zależy od nas. Jutro, być może, będziemy decydować o tym, jakie cechy nadać własnym dzieciom. A przecież odczuwamy nieprzepartą potrzebę uzasadnienia naszego postępowania. Znany geograf, Alexander v. Humboldt, drugi odkrywca Ameryki Łacińskiej, nigdy się nie ożenił i nie miał potomstwa. Uzasadniał to: „Jestem przekonany, że człowiek, który zgadza się na małżeńskie jarzmo, jest szaleńcem, powiedziałbym nawet grzesznikiem. Szaleńcem, bo rezygnuje z własnej wolności nie otrzymując w zamian odpowiedniej rekompensaty. Grzesznikiem, bo płodzi dzieci, nie mogąc im dać pewności, że będą szczęśliwe. (...) Sądzę, że nasi następcy będą jeszcze bardziej nieszczęśliwi od nas. Czyż nie byłbym prawdziwym przestępcą, gdybym mimo takich opinii o naszych potomnych nie troszczył się o tych nieszczęśników?”[34].

Można pominąć pesymistyczny osąd, uważając go za kaprysy starego rządu, tym niemniej pytanie zostało postawione. Czy możemy przekazać w spadku naszym dzieciom pewność, że będą szczęśliwe? Z

całą pewnością nie. Jeśli kwerenda szczęścia tworzy sens życia i jeśli do nas należy decyzja w sprawie życia, nie mamy prawa go dawać, nie mogąc zostawić w spadku naszym dzieciom pewności, że będą szczęśliwe. Tu miałoby się ochotę posłużyć swego rodzaju wybiegiem. Można udzielić takiej odpowiedzi: nie mamy prawa dawać życia nie pracując na rzecz lepszego świata. Ta myśl rozgrzewa serce, jest bardzo w stylu deklaracji UNESCO, ale nic nie jest warta. Przecież i tak mamy obowiązek działać na rzecz sprawiedliwości, wspólnego dobra. Chodzi raczej o to, czy samo wyznaczenie zadania jest wystarczające? Humboldt mówi o pewności. Skąd mielibyśmy ją wziąć?

Na pewno nie z wnętrza przestrzeni społecznej. W ten sposób, nawet jeśli demokracja nie potrzebuje transcendencji, to rodzajowi ludzkiemu jest ona bezwzględnie potrzebna.

Remi Brague

Przypisy:

1. E. Burke, *Refl ections on the Revolution in France*, wyd. J.G.A. Pocock, Indianapolis i nn. Hackett, 1987, s. 29 cf, s. 83.
2. A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, wyd. Jardin, Paris, Gallimard (Pléiade), s. 614.
3. Proponowałem też teremin semerocentryzm, por. *Elargir le passé, approfondir le présent*, *Le Débat*, 1994.
4. Arystoteles, *De l'interpretation*, 3, 15b18.
5. Arystyp z Cyreny, cytowany przez Eliena, *Variae historiae*, XIV, 6, [w:]

- H. Ritter et L. Preller, *Historia philosophiae graecae*, 7 e wyd. Gotha, 1888, s. 222. Patrz też Seneka, *Lettres à Lucilius*, 74, 34; Marek Aureliusz, III, 10, 1.
6. A. Carrel, *L'Homme, cet inconnu*, Plon, 1935; J.S. Huxley, *What Dare I Think? The Challenge of Modern Science to Human Action and Belief ...* London, Chatto&Windus, 1937.
7. Odpowiednio M. Houellebecq, *Les particules élémentaires*, Flammarion, 1998; P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus*, wykład w Elmau w lipcu 1999 r., opublikowany w tym samym roku przez Suhrkamp; F. Fukuyama, *Our Post-human Future, Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York, Farrar, Strauss&Giroux, 2002.
8. Patrz artykuł M. Mulsowa, *Der vollkommene Mensch. Zur Prähistorie des Posthumanen*, „*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*”, 51, 2003, s. 739–760.
9. Arystoteles, *Politique I*, 10, 1258a21–23. Tomasz z Akwinu w komentarzu do tego ustępu dodaje: *accipit eos a natura generatos* (In *Politicam*, lectio VIII, § 131, s. 40b).
10. Cynceron, *De Finibus*, IV, XIII, 34, wyd. Schiche, Leipzig, s. 135.
11. I. Kant, *Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, Przedmowa, *Werke*, wyd. Weinschedel, Darmstadt, WB, t. 6, s. 399.
12. J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts*, II, § 6; *Werke*, wyd. F. Medicus, Darmstadt, WB, t. 2, s. 83.
13. Pliniusz Starszy, VII, przedmowa, s. 1–4.
14. Arystoteles, *De l'âme*, III, 4, 4, 429a 24.
15. Patrz P. Manent, *La cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1994, s. 167.
16. J.J. Rousseau, *Contrat social*, I, 8; wyd. R. Derathe i nn, Paris, Gallimard (Pléiade), t. 3, s. 364.
17. F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra, Zarathustra's Vorrede*, 3 KSA, t. 4, s. 14.
18. Platon, *Protagoras*, 319 bd.

19. Arystoteles, *Politique*, V, 1, 1301a30s.
20. B. Pascal, *Pensées*, wyd. Brunschvieg, Sekcja 5, § 301, 320, 337 i następne.
21. A. de Tocqueville, *De la Démocratie...*, op.cit., s. 613.
22. Patrz mój wykład inauguracyjny na Uniwersytecie Monachijskim 11 czerwca 2003 r.
23. T. Hobbes, *Leviathan*, II, 30, wyd. Oakeshott, Oxford, Blackwell, s. 227.
24. A. Smith, *A Theory of Moral Sentiments*, VI, II, 2, 17; wyd. D.D. Raphael & A.L. Macfie, Oxford, Clarendon Press, 1976, s. 234.
25. C. Wolff, *Vernünftige Gedancken von des gesellschaftlichen Leben des Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen* (1736, wyd. 4), § 2, *Gesammelte Werke*, wyd. H.W. Arndt, Olms, 1975, s. 3.
26. Manegold de Lautenbach, *Lieber ad Gebehardum*, rozdz. 20; wyd. K. Francke, *MGH Libelli*, t. 1, 1891, s. 365.
27. Analogiczna idea do idei stanu natury, [w:] P. Manent, *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Fayard, 2001, s. 199.
28. J.J. Rousseau, *Emil*, I, P1, t. 4, s. 248–250.
29. K. Marks, *Zur Judenfrage*, 1, [w:] Karl Marx–Friedrich Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1964, t. 1, s. 363–370.
30. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, 1. Zusatz, *Von der Garantie des ewigen Friedens*, [w:] *Werke*, t. 6, s. 224.
31. Sextus Empiricus, *Contre les Logiciens*, I, 284–291; Plotin, V, 3 [49].