

Rewolucja czy konstytucjonalizm? Dwuznaczne dziedzictwo polityczne Oświecenia

Lewica, popierająca od zawsze rewolucję jako metodę działania politycznego, odwróciła się od swej tradycji



Lewica, popierająca od zawsze rewolucję jako metodę działania politycznego, odwróciła się od swej tradycji - przeczytaj tekst z książki *Granice demokracji liberalnej*

Blask mitu oświecenia zdaje się dzisiaj blaknąć. Jeśli ducha oświecenia utożsamimy z projektem modernistycznym, to nic nie oddaje lepiej stanu umysłów, niż pleniące się w naukach humanistycznych pojęcie „postmodernizm”. Określenie to pełni rolę stygmatu, który ma odesłać do lamusa historii cywilizacji europejskiej świat wyobrażeń i dążeń kształtujących rzeczywistość ostatnich ponad dwustu lat. A jednak tak bardzo obecnie rozpowszechniona moda na krytykowanie oświecenia nie powinna przesłonić faktu, iż żyjemy w rzeczywistości ukształtowanej przez oświecenie i przesyconej jego duchem. Stwierdzenie to jest szczególnie prawdziwe w odniesieniu do sfery polityki zachodnich społeczeństw – wyrasta ona przecież z oświeceniowego dziedzictwa. Pozostaje jednak do rozstrzygnięcia decydujące pytanie: którego oświecenia? Łatwość, z jaką feruje się dzisiaj krytyczne opinie o „wieku świateł”, szkodzi ich precyzji. W największym uproszczeniu mamy bowiem do czynienia z dwoma, zupełnie różnymi modelami myślenia o polityce, wypracowanymi w tamtej epoce – francuskim, zwanym często także kontynentalnym, oraz anglosaskim, niekiedy określanym jako „tradycja atlantycka” (pomijam tu tradycję oświecenia niemieckiego, której uosobieniem jest Kant).

W obu tych przypadkach skomplikowane koleje myśli posiadają równie wyraziste symbole w postaci dwóch rewolucji – francuskiej oraz amerykańskiej.

Wystarczy przyjrzeć się uważniej tym dwóm wielkim mitom założycielskim współczesności, aby zgodzić się z opinią, że jeśli w ogóle można dzisiaj mówić o kryzysie oświecenia, to dotyczy on raczej oświecenia francuskiego. Ameryka za to triumfuje – w dzisiejszym świecie funkcji lingua franca nie pełni już, tak jak dawniej, język

Rousseau i Robespiera, lecz Hamiltona i Waszyngtona. Francja bezskutecznie mnoży administracyjne bariery chroniące jej własną kulturę przed amerykańską i próbuje bronić tego, co pozostało jeszcze z jej dawnej chwały. Ameryka u progu XXI wieku ostała się na placu boju jako jedyne, niekwestionowane supermocarstwo. Amerykańska kultura masowa, amerykańska technologia i amerykański dolar wyznaczają reguły kształtujące życie społeczeństw całego świata. Tak wielki, historyczny sukces stanowi w oczach świata niekwestionowany dowód wyższości amerykańskiej republiki i jej politycznego ustroju. U jego źródeł tkwi zaś konstytucja uchwalona w 1787 roku, na dwa lata przed wybuchem rewolucji francuskiej.

Zatem dwa modele oświeceniowej polityczności, stojące na przeciwległych krańcach oświeceniowego dziedzictwa, to model nowoczesnego konstytucjonalizmu z jednej strony oraz model nowoczesnej rewolucji z drugiej – dwa sposoby ustanawiania politycznej wspólnoty i objawiania się w świecie społecznym politycznego rozumu.

Siła oddziaływania modelu amerykańskiego, tak oczywista dzisiaj, była jeszcze całkiem niedawno nieporównanie słabsza. W istocie zadziwiający z dzisiejszej perspektywy wydaje się nie tyle fakt zwycięstwa amerykańskiego republikanizmu, ile raczej szybkość, z jaką w zapomnienie odchodzi mit rewolucji francuskiej. Ledwo trzydzieści kilka lat temu Hannah Arendt w swej pracy O rewolucji, w której jako jeden z pierwszych znaczących filozofów politycznych upomniała się o miejsce amerykańskiego dziedzictwa w imaginariu świata zachodniego, pisała: „Jest smutną prawdą, że Rewolucja Francuska, zakończona klęską, stworzyła historię światową, podczas gdy Rewolucja Amerykańska, tak tryumfalnym zakończona sukcesem, pozostała

wydarzeniem o nieledwie lokalnym znaczeniu”. Choć w wieku XVIII polityczna myśl europejskich filozofów harmonizowała z Nowym Światem, w następnym stuleciu „europejska tradycja rewolucyjna nie okazała Rewolucji Amerykańskiej i rozwijającej się republice nic więcej ponad przelotne zainteresowanie”. Opisując stan umysłów w momencie powstawania *On revolution*, na przełomie lat 50. i 60., Arendt twierdziła, że „nawet na kontynencie amerykańskim rewolucjoniści przemawiają i postępują w taki sposób, jakby znali na pamięć przebieg rewolucji we Francji, Rosji i Chinach, lecz nie słyszeli o czymś takim jak Rewolucja Amerykańska”. Gdzie zatem należy poszukiwać przyczyn tak wielkiej siły oddziaływania rewolucji francuskiej?

Tyrania rozumu

Oświecenie, przy całym jego zróżnicowaniu, cechował pewien szczególny sposób myślenia o społeczeństwie – było to myślenie nastawione na bezpardonową, krytyczną analizę zastanej rzeczywistości. Wymagało ono zdolności do dystansowania się od zastanej postaci świata. Monteskiusz, patrzący w Listach perskich na Francję oczyma wyimaginowanych posłów przybywających z odległego kraju, stanowi dobrą ilustrację tego rodzaju postawy. Relatywizacja własnego położenia, dystansowanie się od własnego doświadczenia, pozwalało koncentrować się na poszukiwaniu pojęć w stanie czystym. Stan natury, niezależnie od tego, jak różnie rozumieli to pojęcie poszczególni autorzy, pełnił funkcję wspólnego mianownika dla ówczesnych dyskusji. Podobnie było

z pojęciem postępu czy powszechną skłonnością do konstruowania utopii. Rewolucja nie pojawiała się tak często w ówczesnych dyskusjach – wręcz przeciwnie, powszechnie znana jest zażyłość niektórych filozofów i oświeceniowych, absolutnych monarchów europejskich. Jednak krytyczny charakter oświeceniowej myśli nieuchronnie przygotowywał grunt pod rewolucję – krytyka prowadzona przez filozofów oczyszczała intelektualny horyzont, robiąc miejsce dla alternatyw istniejącego ładu.

W tym sensie już samo pojawienie się idei kontraktu społecznego, jako jedyne fundamentu wspólnoty politycznej zgodnego z prawem natury, czyniło rewolucję nieuniknioną koniecznością. Różnica pomiędzy konstrukcjami intelektualnymi, budowanymi w oparciu o czyste pojęcia wypreparowane w trakcie krytycznej analizy, a zastaną rzeczywistością, była olbrzymia i domagała się zniesienia. Przygodna i chaotyczna, nieracjonalna rzeczywistość, powstała w wyniku narastania błędów historii, miała zostać zastąpiona porządkiem wynikającym z koniecznych praw rozumu. Partykularyzm ustępował miejsca uniwersalizmowi. Chaotyczna i konwulsyjna historia znajdowała swój kres w trwałym porządku wieńczącym wysiłki nieskończonych pokoleń.

Wielki historyczny paradoks rewolucji polegał na tym, iż to, co w zamiarze rewolucjonistów miało być końcem i zwieńczeniem historii, rozpętało historyczny dramat o niespotykanej do tej pory skali. We wszystkich relacjach i wspomnieniach ludzi z pokolenia rewolucji uderza jedno doznanie łączące zarówno jej zwolenników, jak i najzacieklejszych kontrrewolucjonistów – rewolucja w ich odczuciu objawiła swoją moc niczym wielki i nieokiełznany żywioł. Strumień

dziejów, płynący niezbyt wartko w czasach ancien regime'u, przemienił się w rwącą, potężną rzekę, unoszącą ze sobą nie tylko jednostki, nie tylko instytucje tak uświęcone i odwieczne, jak monarchia czy kościół, lecz również całe narody. To właśnie ta gigantyczna erupcja energii stała się podstawą wielkiego mitu rewolucji francuskiej i uczyniła z niej akt założycielski europejskiej polityki na blisko dwa stulecia. Jeśli bowiem wpływ rewolucji francuskiej mierzyć miarą trwałości, tak istotną w ocenianiu działań politycznych, to nie będzie to w jej przypadku z pewnością trwałość instytucji. Na tym polu rewolucja francuska poniosła bardzo szybko klęskę – duch liberalnego konstytucjonalizmu szybko przemienił się w posępnego, nieledwie totalitarnego wampira jakobińskiego terroru, aby, jak się wkrótce okazało, utorować drogę oświeconemu despotyzmowi Napoleona.

Nietrwałość instytucji zrodzonych w 1789 roku stoi w zasadniczej opozycji do niezwyklej siły, z jaką przed blisko dwa stulecia powracał duch rewolucji. Dzieło Robespierre'a, Dantona i Marata nie stało się aktem założycielskim trwałego porządku – chociaż wszyscy oni przybierali tak chętnie pozy wzorowane na antycznych prawodawcach w rodzaju Likurga czy Solona – lecz okazało się impulsem, który zapoczątkował serię niekończących się starć, przewrotów i rewolucji wypełniających XIX i XX wiek. Każda z kolejnych rewolucji postrzegana była jako tajemnicza i radosna epifania rozumu działającego jakoby w historii. I każda też dzieliła ze swym archetypem pierwiastek zasadniczej nietrwałości. Pierwotnego żywiołu nie sposób było bowiem zamknąć w jakimś sztywnym porządku.

* * *

Siły rewolucji trudno upatrywać w jakości przedrewolucyjnej myśli. Tylko Rousseau, na którego – w przeciwieństwie do Monteskiusza – powoływali się tak chętnie rewolucjoniści, może być postawiony w jednym szeregu z wielkimi filozofami angielskimi czy niemieckimi tego okresu. Tak zwani *les philosophes*, nie byli w istocie filozofami w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz raczej publicystami, pisarzami, popularyzatorami – bo tak przecież trzeba określić ludzi pokroju Diderota, Woltera, Helwecjusza, Mably'ego, Condorceta i wielu, wielu innych. Rzykując pewien anachronizm, można przyrównać ich do współczesnych intelektualistów. Już Tocqueville widział w ich szczególnym usytuowaniu we francuskim społeczeństwie przyczyny wielu błędów i porażek rewolucji francuskiej. Łatwość, z jaką intelektualiści rozprawiali w abstrakcyjny i mało praktyczny sposób o kształcie nowego, pożądanego ładu społecznego, miała się brać z ich kompletnego oderwania od rzeczywistości. Całkowitą kontrolę nad bieżącym życiem społeczeństwa sprawowała omnipotentna biurokracja oświeconego absolutyzmu. Brak normalnego życia politycznego, tłumionego przez paternalistyczne państwo oraz anachroniczne już prawa i obyczaje feudalne, nie pozwalał zdobyć ludziom znajdującym się poza instytucjami władzy żadnego doświadczenia w sprawach dotyczących rządzenia.

Zemściło się to bardzo wtedy, gdy w wyniku rewolucji intelektualiści z salonów literackich trafili do Zgromadzenia Narodowego – wszystko to, co służyło błyskotliwej konwersacji zmieniło się nagle w państwową politykę. Różnica pomiędzy pozorną swobodą dyskursu a oporem stawianym przez materię życia społecznego okazała się naraz ogromna – tym gorzej było jednak dla rzeczywistości, którą bardzo szybko zaczęto bezceremonialnie przykrawać tak, aby odpowiadała abstrakcyjnym planom nieodpowiedzialnego przed nikim rozumu.

Tradycję traktowano jako balast, przeszkadzający w budowie idealnego ładu, złożony z przesądów, krępujących wrodzone każdej jednostce zdolności używania własnego rozumu. W słabszej wersji przesady gromadziły się przez wieki w wyniku poznawczej słabości człowieka, której właśnie oto nadszedł kres; w silniejszej i bardziej radykalnej były one bronią w ręku powodowanych złą wolą „klechów” i wszystkich uprzywilejowanych, którzy dla własnego interesu trzymali lud w stanie ciemnoty i zabobonu. Prostą konsekwencją takiego rozumowania było złaczenie czynności oświecania ludu z dekapitacją przedstawicieli ancien regime’u.

Tym samym rozum sprzymierzał się nieuchronnie z przemocą. Utopia do urzeczywistnienia wymagała przymusu. Nieodłącznym rekwizytem związanym z rewolucją stała się gilotyna. Ustaliło to także na następne dwa stulecia zakres możliwych toposów, powracających stale w krytyce właśnie tak rozumianego dziedzictwa oświecenia. Już u ojca-założyciela konserwatywnej tradycji intelektualnej, Edmunda Burke’a, odnajdujemy pewien szczególny sposób portretowania oświeceniowego racjonalizmu. W Rozważaniach o rewolucji we Francji możemy przeczytać, jak to w myśl „barbarzyńskiej filozofii” rewolucjoniści traktują swój własny kraj niczym jakąś tabula rasa, na której mogą wypisywać co im się żywnie podoba. Porządek społeczny, ufundowany na ciągłości, tradycji, obyczajach, był organiczny – zatem rozum, który przywoływali rewolucjoniści był sztuczny, mechaniczny, nieludzki. Warunkiem konstruowania jakichś abstrakcyjnych budowli musiało zatem być rozcinanie tego, co żywe i organiczne. Rozciąć coś żywego, pokawałkować na geometryczne bryły – to ni mniej, ni więcej tylko to coś zabić. Jak pisał Burke o rewolucjonistach: „W alejach ich akademii, u kresu każdej perspektywy widzimy wyłącznie szubienice”.

Ten rodzaj krytyki rewolucyjnego oświecenia powracał potem wielokrotnie. Dźwięczy on zarówno w apodyktycznym stwierdzeniu Horkheimera i Adorno z Dialektyki oświecenia, w myśl którego „oświecenie jest totalitarne”, jak i w klasycznej, oakeshottowskiej krytyce racjonalizmu w polityce. Zarzuty tego rodzaju dadzą się sprowadzić do niebezpieczeństw związanych z inżynierią społeczną przeprowadzaną na wielką skalę bez oglądania się na koszty. Łatwość, z jaką odrzucano oświecenie jako hasło filozoficznej wiary i pewien model politycznego zaangażowania, brała się właśnie z ekscesów rozumu, sięgającego tak chętnie po przemoc, dla urzeczywistnienia własnych racjonalistycznych utopii. Na rodzimym gruncie w najbardziej zwięzły sposób dał wyraz tej postawie Tadeusz Kroński w liście do Czesława Miłosza z 1948 roku, gdy pisał: „My sowieckimi kolbami nauczymy ludzi w tym kraju myśleć racjonalnie bez alienacji”.

* * *

Fenomen rewolucji, jako ciągłego, dynamicznego procesu, w trakcie którego ideologiczne uzasadnienia planów inżynierii społecznej ścierały się z oporem materii społecznej, został doskonale opisany przez francuskiego historyka Francois Fureta (polscy czytelnicy znajdą go z obszernego eseju Prawdziwy koniec rewolucji francuskiej). Furet podkreśla, iż dziedzictwo rewolucji nie polegało na jakimś trwałym zestawie instytucjonalnych rozwiązań, lecz na uruchomieniu autonomicznego procesu historycznego, którego logika jest logiką przejścia. Celem owego „przejścia” jest stan, w którym równość i wolność sprzęgają się w jedno, tworząc stan szczęśliwości powszechnej. Każdy zatem kolejny moment tego procesu, który na pozór może wyglądać na koniec rewolucyjnej dynamiki, stanowi tylko kolejny etap

rewolucyjnego ruchu. To dlatego rewolucja trwa przez cały XIX i XX wieku, chociaż kolejne jej „etapy” – jakobiński terror, rok 1830, 1848, komuna paryska, itd., kończyć się mogą pozornymi klęskami czy też zdradami ideałów.

Jeśli rewolucję przyrównać do eksplozji spowodowanej przez zetknięcie abstrakcyjnego rozumu oświeceniowego z materią społeczną, to zrozumiałe staje się znaczenie „filozofowania” dla podtrzymywania procesu rewolucyjnego w następnych dwóch stuleciach. Oświeceniowa myśl, połączona z przemocą pozwalającą przewycięzać opór materii życia społecznego, daje w rezultacie straszliwą potęgę, która wyznacza konwulsyjny rytm następnych dwóch stuleci – potęgę ideologii. Od tej pory – jak pisał Furet – „wszystko – gospodarka, społeczeństwo, polityka – ustępuje pod naporem ideologii i działaczy, którzy są jej nosicielami; w obliczu tego nieustannie rwącego do przodu potoku każda linia, każda instytucja są tymczasowe”. Moment rewolucyjnej próżni, punkt zero, nowy początek, to stan, w którym społeczeństwo uwolnione od cementującego je dotychczas państwa, odbudowuje się na poziomie ideologicznego dyskursu. W taki oto sposób rewolucja wedle Fureta zapoczątkowuje to, co „odtąd nazywa się »polityką«, to znaczy wspólny a zarazem kontradyktoryjny język dyskusji i działań wokół celów władzy”. Społeczeństwo zakwestionowane poprzez dyskurs można odbudować już także tylko przy jego użyciu. Wszystko nieuchronnie stało się dyskusyjne, a dyskusja nie jest już dialogiem służącym dochodzeniu do prawdy, lecz walką, w której ideologia dostarcza retorycznych chwytów pozwalających pokonać przeciwnika.

Jakobini i bolszewicy

Właściwym źródłem rewolucyjnej dynamiki, wypływającym z myśli oświecenia i kryjącym się u podstaw wszystkich oświeceniowych ideologii rewolucyjnych, jest projekt pełnego wyzwolenia człowieka. Najpierw z pęt przesądów i zabobonów, dawnych feudalnych instytucji. W tym pierwszym etapie wielkiego historycznego przejścia punktem odniesienia jest myśl o budowie prawdziwej obywatelskiej wspólnoty politycznej opartej na równości. Jednak dość szybko logika procesu wymusza poszukiwanie bardziej radykalnej – bardziej „autentycznej” – odpowiedzi na przemożne pragnienie równości. Daje ją wizja rewolucji społecznej.

Wyzwolenie człowieka nie może zatrzymywać się w pół drogi, nie może ograniczać się tylko do nadania mu formalnych praw politycznych – musi również oznaczać wyzwolenie człowieka od niewoli jego społecznej kondycji, od opresji alienacji. Socjalizm stanowi przedłużenie ducha rewolucji pojętej jako proces wyzwolenia człowieka. Horyzont rewolucyjnych oczekiwań przesuwa się nieuchronnie w miarę postępów czynionych na drodze rewolucyjnej walki. Jak pisał Furet: „Obydwie walki – o demokrację i o socjalizm – są dwiema kolejnymi konfiguracjami dynamiki równości, u genezy której jest Rewolucja Francuska. Tak powstała pewna wizja, pewna linearna historia wyzwolenia ludzkości”. Dla socjalistów duch rewolucyjnego rozumu historii objawił swą moc po raz pierwszy w roku 1789, zapowiadając jednocześnie swoje drugie nadejście, aby dopełnić dzieło zapowiedziane w znakach objawionych pod koniec XVIII wieku.

„Drugie nadejście” rewolucyjnej fali nastąpiło dla rewolucjonistów liczących nową erę od momentu zdobycia Bastylji w 1793 roku. Rewolucja bolszewicka miała być owym wyczekiwaniem dopełnieniem

dzieła wyzwalań ludzkości. Burżuazja obawiała się tego momentu, przestając na demoliberalnej republikańskiej wspólnotce politycznej. Protokomunistyczni radykałowie socjalistyczni, uważający np. we Francji, iż III Republika jest przesycona mieszczańskim duchem – oczekiwali nowej radykalnej realizacji oświeceniowego, zdradzonego jakoby ideału. Projekt oświeceniowego rewolucjonizmu – zdawałoby się zamierający w statecznym porządku europejskiego liberalizmu przełomu wieków – uzyskał nowe, potężne źródło dynamiki. O gigantycznej sile tej historycznej erupcji świadczy fakt, iż lawa, która rozerwała uporządkowaną skorupę społecznej rzeczywistości z początku wieku, stygła ponad osiemdziesiąt lat – aż do roku 1989.

Rewolucja u kresu

Koniec rewolucyjnego oświecenia nadszedł w latach sześćdziesiątych. Rok 1989 nie był rokiem obalenia rewolucyjnego projektu. Nie nadeszła wtedy kolejna fala radykalnego wyzwolenia. Jesień Ludów to czas „refolucji”, żeby użyć formuły ukutej przez Timothy’ego Gartona Asha – w sensie historycznym był to powrót „starego” projektu republikańskiego, a nie kolejna próba pogłębienia rewolucyjnego eksperymentu. Upadek komunizmu stanowił w tym sensie prawdziwy i ostateczny koniec rewolucyjnej polityki, której początkiem był równo dwieście lat wcześniej rok 1789. Biorąc zaś pod uwagę fakt, iż rewolucja wyrastała z oświecenia, był to również prawdziwy koniec francuskiego, czy też kontynentalnego oświecenia. Dzisiaj inżynieria społeczna na wielką skalę jest czymś niemożliwym do wyobrażenia. Duch rewolucyjnego oświecenia został pogrzebany wraz z modernistyczną, radykalną lewicą. Rewolucję francuską zaczyna pokrywać kurz historycznego lamusa. Ktoś, kto chciałby przybierać w naszym świecie

pozy Robespierre'a czy Dantona lub na serio traktować spór jakobinów z żyrondistami i stąd wyciągać wnioski przydatne we własnej działalności politycznej, zostałyby uznany za pomyłonego dziwaka.

W 1989 roku upadło jednak tylko truchło, twór wydrążony i spróchniały już dawno od wewnątrz. Ponieważ rewolucyjne oświecenie zależało zawsze od ruchu myśli, dlatego też dla procesu jego zamierania ważniejsza od historii politycznej była historia intelektualna. W tej perspektywie wydaje się, iż tajemnicze załamanie rewolucyjnej dynamiki uruchomionej w 1789 roku nastąpiło w latach sześćdziesiątych XX wieku. Piszę „tajemnicze”, dlatego, że ciągle zbyt blisko tej dekady się znajdujemy, aby zrozumieć mechanizm nagłego ustania tak wartkiego dotąd strumienia dziejów. Terenem decydujących wydarzeń znów była Francja – w Paryżu, w maju 1968 roku rewolucja była na ustach wszystkich. Zaklinano jej nadejście, wmawiano sobie, że już powrócił rewolucyjny duch. Nie pomogło jednak obnoszenie po dzielnicy łacińskiej portretów Che Guevary i Mao w rewolucyjnych procesjach, niczym jakichś rewolucyjnych feretronów z podobiznami rewolucyjnych świętych. Okazało się, że prawdziwa rewolucja nie jest już możliwa. Kwestia społeczna była martwa.

Decydujące znaczenie miała zmiana stosunku do przemocy rewolucyjnej. Lewicowi historycy, widzący w burżuazyjnej rewolucji francuskiej zapowiedź proletariackiej rewolucji bolszewickiej, tłumaczyli terror i problem użycia przemocy na wielką skalę w dosyć prosty sposób – rewolucja została zmuszona do sięgnięcia po przemoc przez okoliczności. To ciągłe spiski kontrrewolucjonistów oraz obca interwencja wymusiły stosowanie nadzwyczajnych metod. To samo rozumowanie zastosowano dla usprawiedliwiania bolszewików i rozpętanego przez nich terroru. Przemoc „czerwonych” była

odpowiedzią na przemoc „białych” i obcych interwentów, którzy chcieli powstrzymać dzieło urzeczywistnienia porządku opartego na powszechnej racjonalności. Idea była bezgrzeszna. Grzech pochodził z zewnątrz.

Furet starał się udowodnić, iż metody jakobinów nie były wynaturzeniem czystej idei rewolucji, lecz stanowiły jej istotę. Początek lat siedemdziesiątych zachwiał lewicą francuską. Rozczarowana porażką roku 1968 roku, rozczarowana partią komunistyczną, poszukiwała nowych sposobów autoidentyfikacji. Wydarzeniem, które przyspieszyło proces odchodzenia lewicy intelektualnej od tradycji rewolucyjnego oświecenia, stało się opublikowanie we Francji, na przełomie 1974 i 1975 roku, Archipelagu Gułag Aleksandra Sołżenicyna. Fakty opisane w tej książce nie były naturalnie nowe ani nieznanne. Jednak od ponad półwiecza lewica konfrontowana z tak niehumanitarną prawdą okłamywała samą siebie, twierdząc, że terror leninowski i stalinowski stanowił tylko przygodny element rewolucji, nie deprecjonujący jej koniecznej istoty (przekonali się o tym choćby polscy emigranci związani z paryską „Kulturą”, którzy dwadzieścia lat wcześniej spotkali się z lodowatą niechęcią lewicy francuskiej). Dzieło Sołżenicyna nie mogło już być kwestionowane, tak jak wiele innych wcześniejszych relacji.

Archipelag Gułag i oddźwięk, z jakim się spotkał, wzmocniły stanowisko Fureta. Odwrócił on rozumowanie stosowane dotąd przez marksistowskich intelektualistów, widzących w rewolucji Lenina dopełnienie rewolucji Robespierre’a: jeśli w 1918 roku usprawiedliwiali oni terror bolszewików przywołując precedens jakobiński, to obecnie wiedza na temat mechanizmów Gułagu daje możliwość reinterpretacji terroru z roku 1793. Terror nie jest wynaturzeniem istoty rewolucji,

powstającym z winy zewnętrznych okoliczności, lecz należy do samej istoty rewolucyjnego projektu. Pomiędzy rokiem 1793 a 1918 zachodzi tylko różnica skali. Lenin i Stalin rozwinęli do potwornych rozmiarów załączki nowego modelu porządku politycznego, obecne już w czasach Robespierre'a – modelu totalitarnego. Właśnie pojęcie totalitaryzmu odegrało kluczową rolę w odesłaniu idei rewolucyjnego oświecenia do lamusa historii. Funkcjonujące od dawna – choćby wśród członków szkoły frankfurckiej czy u Arendt – nabrało teraz nowego znaczenia. Lewica, popierająca od zawsze rewolucję jako metodę działania politycznego, odwróciła się od swej tradycji. Jeśli ustanowienie nowego porządku politycznego na drodze rewolucji wiązać się miało nieuchronnie z niebezpieczeństwem totalitaryzmu, to ryzyko było zbyt wielkie. Oczywisty stawał się totalitarny charakter Związku Radzieckiego i jego rodzima ekspozytura – partia komunistyczna. Nowa lewica deklarowała otwarcie swój antytotalitarny charakter.

Ofiarą tej transformacji paść musiał także oświeceniowy rozum. To on bowiem tkwił u fundamentów projektu rewolucyjnego i w nim także musiał z konieczności tkwić pierwiastek totalitaryzmu. Projekt modernistyczny pretendował do statusu projektu uniwersalnego, przekraczającego wszelkie bariery; statusu, który dawał prawo do łamania wszelkich barier stojących na drodze do urzeczywistnienia zasad powszechnej racjonalności. Teraz differentia specifica lewicowości miała polegać na obronie partykularnych tożsamości, idei wielokulturowości, tolerancji pozytywnej, itd. Tak oto, wraz z rewolucją francuską zostało ostatecznie zakończone również oświecenie w jego kontynentalnej wersji, a lewica stanęła na progu ponowoczesności

Nie sposób jednak oprzeć się wrażeniu, że dynamika rewolucyjnego procesu ciągłego wyzwiania abstrakcyjnego człowieka uwikłanego w przygodną tradycję trwa nadal, tylko w zmienionej postaci. Lata sześćdziesiąte przyniosły bowiem prawdziwą rewolucję – tyle że rewolucję nie polityczną i społeczną, lecz kulturową. Nowe ruchy społeczne, takie jak „zieloni”, feminizm, ruchy kontrkulturowe, cały nowy dyskurs skoncentrowany wokół takich pojęć jak wielokulturowość, tożsamość, tolerancja (w nowym, pozytywnym znaczeniu) – wszystko to jest kolejnym wcieleniem dawnej rewolucyjnej dynamiki. Nowe ruchy nie interesują się społecznym wymiarem życia jednostki. W społeczeństwie postindustrialnym problemem nie jest już samo przeżycie i zaspokojenie podstawowych potrzeb, lecz raczej poszukiwanie sensu życia i ciągłe definiowanie własnej tożsamości. Oznacza to zatem, że nowe ruchy stanowią nowy etap procesu „wyzwalania” człowieka, rozumianego jako pewna abstrakcja, uwikłanego w tradycję, kulturę i obyczaj zniekształcający jego „prawdziwą” naturę. Doskonałym przykładem takiej postawy jest feminizm, który nie waha się sięgać po narzędzia polityczne, aby zmieniać rzeczywistość społeczną zgodnie z własnym wyrozumowanym projektem. Przy całej zatem deklarowanej niechęci do dawnego oświecenia, nowe ruchy są w istocie rodzajem mutacji oświeceniowego dziedzictwa w nowych warunkach. Postęp, jeśli w ogóle można mówić w tym wypadku o postępie, polega na tym, że nie używają one do swych celów gilotyny.

Obietnica Nowego Świata

Rok 1989 nie był, jak się dzisiaj potocznie sądzi, tylko końcem „zimnej wojny”; rozstrzygnął on również długą rywalizację dwóch modeli oświeceniowej polityczności. Jeśli pierwszy z nich, reprezentowany przez tradycję rewolucji francuskiej, można określić jako model rewolucyjnego oświecenia, to drugi, amerykański, byłby modelem oświeceniowego konstytucjonalizmu.

W największym skrócie różnica pomiędzy tymi dwoma modelami polega na odmiennej wizji sposobu, w jaki ustanawia się wspólnotę polityczną oraz na odmiennie określonym celu istnienia tejże wspólnoty. Rewolucja francuska nie zbudowała niczego trwałego – zamiast solidnie zakorzenionych instytucji pozostawiła po sobie wielki niepokój. Okazała się nie tyle aktem założycielskim, ile źródłem stale powracającego rewolucyjnego entuzjazmu, który nie mógł być na stałe zamknięty w żadnym konkretnym instytucjonalnym porządku. Amerykańska wspólnota polityczna ustanowiona została inaczej. Jej aktem założycielskim stało się uchwalenie konstytucji – do dzisiaj najwybitniejsi politycy z pokolenia roku 1787 zwani są Ojcami Założycielami. Wprawdzie tradycyjnie używa się określenia „rewolucja amerykańska”, jednak w rzeczywistości trudno w przypadku Stanów Zjednoczonych mówić o rewolucji w europejskim znaczeniu tego pojęcia. Amerykanie nie zamierzali przebudowywać swojej struktury społecznej, a walka interesów społecznych nie była nigdy istotnym problemem w amerykańskiej polityce. Przemoc pojawiła się na początku istnienia tej wspólnoty politycznej tylko w postaci wojny wyzwoleniczej prowadzonej przeciwko odległej, tyrańskiej władzy.

* * *

Skoncentrujmy się jednak najpierw na tym, co w początkach amerykańskiej republiki przypomina początki tradycji rewolucyjnej w Europie. Dzieło Ojców Założycieli posiada wyraźnie oświeceniowy charakter. Uchwalenie konstytucji jako akt założycielski wspólnoty politycznej wyrasta wprost z teorii kontraktu, uznającej za władzę legalną tylko taką, która cieszy się przyzwoleniem obywateli. Jednocześnie w początkach amerykańskiej republiki widzimy wybuch niebywałego entuzjazmu. Początek nowego porządku politycznego to moment przesycony niezwykłym patosem. Co uderzające, cały czas trwa oddziaływanie tego szczególnego momentu.

Każdy, kto przyjeżdża do Waszyngtonu, powinien udać się do National Archives, do specjalnej rotundy, w której przechowywane są oryginały konstytucji, karty praw i deklaracji niepodległości. Wnętrze tego budynku przypomina rzymski Panteon – bo też jest to w istocie świecka świątynia republikańskich cnót. W miejscu, w którym w katolickim kościele znajduje się tabernakulum, można obejrzeć wspomniane dokumenty. Świątynia amerykańskiej tożsamości, jej centrum przestrzenne i temporalne, nie przypomina europejskich katedr, takich choćby jak katedra na Wawelu, gdzie pod gotyckimi sklepieniami przez stulecia koronowano i grzebano kolejnych królów i najwybitniejszych synów Ojczyzny. Amerykański przybytek republikańskiej tożsamości zawiera tylko trzy, zapisane nieco archaicznym duktem, karty papieru. Już ten widok wystarcza, aby zrozumieć, że amerykańska republika miała ściśle określony jeden punkt początkowy, w przeciwieństwie do europejskich narodów, których tradycje są niczym tkaniny, gdzie splata się wiele różnych wątków. W Ameryce moment powstania to jeden błysk, punkt historyczny, którego moc oddziaływania trwa niezmiennie już przez dwa stulecia. Sens owego momentu to *constitutio libertatis*, ustanowienie wolności.

To prawda, że łatwo udowodnić, iż niezmiennosc wąsko pojmowanego systemu ustrojowego amerykańskiej republiki jest mitem. Tekst konstytucji właśnie dlatego cały czas trwa niezmienny, że w pierwotnej postaci był dostatecznie ogólnikowy i szczupły, aby można go było potem obudowywać kolejnymi poprawkami, zwyczajami i interpretacjami. Jednak konstytucja dla Amerykanów to cały czas coś nieskończenie większego, niż tylko zbiór zasad regulujących relacje pomiędzy najwyższymi urzędami w państwie – to źródło ich narodowej i politycznej tożsamości. Źródło oddalone w czasie, mityczny akt założenia wspólnoty, lecz jednocześnie akt stale odnawiany. Ustanowienie republiki dla Amerykanów nie pełni bowiem roli porównywalnej do roli, jaką dla Polaków odgrywa chrzest Mieszka I – wydarzenia mitycznego, fundującego tożsamość, lecz jednocześnie odległego w czasie i nie mającego w istocie związku z dniem dzisiejszym. Konstytucja dla Amerykanów to wydarzenie, które dotyczy każdego spośród nich – każde pokolenie uczy się o kontrakcie zawartym przez ich przodków i jednocześnie zawiera go na nowo.

Oświeceniowy charakter konstytucjonalizmu amerykańskiego widać także w sposobie, w jaki konstytucja została napisana i uchwalona. Amerykańska konstytucja, jak mało który akt o podobnej doniosłości w dziejach zachodniej cywilizacji, jest owocem debaty o filozoficznym charakterze. Dochodzenie do poszczególnych rozwiązań miało czysto spekulacyjny charakter. Co więcej – debata przedstawicieli stanów, którzy w 1786 roku zjechali do Filadelfii aby opracować reformę ustrojową unii (Artykuły Konfederacji z 1777 roku nie przystawały już do nowej sytuacji), została przeprowadzona w dyskrecjonalnej atmosferze. Przedstawiciele skonfederowanych stanów radzili nad tekstem konstytucji w zamknięciu, odseparowani od nacisków ze strony opinii publicznej. Do dzisiaj argumenty, które wysuwali wtedy

federaliści, zwolennicy powołania republiki o federacyjnym charakterze, posiadającej silną władzę centralną, oraz antyfederaliści, pragnący pozostać przy dotychczasowym modelu luźnej konfederacji faktycznie niezależnych państw, funkcjonują w zachodniej myśli politycznej jako modele ujęcia pewnych problemów z zakresu filozofii politycznej. Dotyczy to szczególnie dzieła Hamiltona, Madisona i Jaya, którzy anonimowo, w cyklu pamfletów publikowanych na łamach prasy, a później zebranych w zbiorze *The Federalist papers* rozwinęli teorię republikańskiego ustroju opartego o monteskiuszowski podział władz, system checks and balances oraz ideę przedstawicielskiej demokracji.

Pomimo jednak wyraźnie oświeceniowego charakteru początków amerykańskiej republiki, mających wiele wspólnego z duchem francuskiej rewolucji, istnieją pomiędzy tymi dwiema wersjami oświecenia także istotne różnice. Entuzjazm i patos towarzyszący narodzinom amerykańskiej wspólnoty obywatelskiej nie posiadał tak gwałtownego i żywiołowego charakteru, jak namiętności powodujące paryskim tłumem w pierwszych latach rewolucji. Przeciwnie – wywalczoną wolność ujął w instytucjonalne karby nie lud sam, lecz jego przedstawiciele, grono szacownych i wykształconych dżentelmenów, którzy przy konstruowaniu ustrojowych podstaw nowej republiki posłużyli się wiedzą polityczną sięgającą swymi korzeniami starożytności. Swoich przewodników w wielkim dziele konstytuowania wolności szukali zarówno wśród francuskich filozofów (Monteskiusz), jak i starożytnych Rzymian (Cyceron). Oświecenie? Z całą pewnością. Jednak oświecenie rozważne, umięjące roztropnie łączyć patos i entuzjazm nowości z doświadczeniem i tradycją; obiecujące równość, lecz jednocześnie nieufne w stosunku do demokracji występującej w stanie czystym. Optymistyczne co do przyszłości, lecz jednocześnie pozbawione naiwności (dość wspomnieć system checks and balances,

zrodzony z przekonania o zakorzenionych w naturze ludzkiej przywarach, takich jak egoizm czy interesowność). Dynamiczne, lecz potrafiące budować trwałe instytucje.

Nieufność w stosunku do czystej demokracji jest jednym z rysów charakterystycznych amerykańskiego oświecenia konstytucyjnego. Namiętności tłumów mogły przerodzić się łatwo w tyranię większości. Zrównoważony republikański rząd, w którym poszczególne elementy miały wzajemnie się kontrolować i blokować, działając jednocześnie na rzecz dobra wspólnego, miał zapobiec takiemu właśnie niebezpieczeństwu. Bezpośrednie rządy ludu były zarówno niepożądane, jak i niemożliwe z powodu wielkiej rozległości nowego państwa. System reprezentacji pozwalał oddać władzę w ręce ludzi rozważnych i świątłych, a jednocześnie nadawał jej demokratyczną legitymację. W sensie ustrojowym oznaczało to powrót do wielkiej, sięgającej swymi korzeniami antyku, tradycji mieszanego ustroju republikańskiego. Pozycja prezydenta odpowiadała pierwiastkowi monarchicznemu, jednak ograniczonemu przez zasadę kadencyjności. Senat odpowiadał nie tyle pierwiastkowi arystokratycznemu – bo takiego po prostu w społeczeństwie amerykańskim nie było, lecz był postrzegany jako izba refleksji, umiaru i autorytetu. Pierwiastkowi demokratycznemu zaś odpowiadała Izba Reprezentantów. W ten sposób żywioł obywatelskiej polityczności poddany był systemowi kontroli. We Francji brakowało tego czynnika, stąd gwałtowność rewolucji i nietrwałość kolejnych form ustrojowych. Polityka rewolucyjna, ograniczona przede wszystkim do Paryża, wybuchała raz po raz z niszczycielską siłą, bez respektu dla prawa i norm. Republika amerykańska wyzwalała lud, łącząc jednak ściśle wolność z odpowiedzialnością, zamykając ją w granicach prawa. Jak powiedział w 1788 Hamilton, Stany Zjednoczone były „demokracją przedstawicielską” – w tym określeniu, dzisiaj tak oczywistym, zawarta

jest kwintesencja rewolucyjnej idei budowy nowoczesnej obywatelskiej wspólnoty politycznej w warunkach, które wedle antycznych filozofów przekreślały szansę zbudowania porządku republikańskiego. Zarówno bowiem dla Platona, Cyncerona jak i dla Machiavellego wydawało się oczywiste, iż rzeczywiste wspólnoty polityczne mogą istnieć tylko w miastach-państwach. Amerykanie pierwsi pokazali, że można tego dokonać w o wiele większej skali.

Zdolność amerykańskiej republiki do łączenia wolności, nadającej życiu demokratycznego społeczeństwa niewiarygodną dynamikę, z jednoczesną stabilnością, zapewniającą ład i pokój wewnętrzny, wzbudziła podziw u Tocqueville'a. Ten francuski filozof polityczny widział z całą ostrością nieuchronność zasadniczych przekształceń społeczeństwa ogarniętego falą modernizacji z jednej strony, z drugiej zaś falą demokratyzacji. We wstępie do swego klasycznego dzieła O demokracji w Ameryce pisał: „Skoro już nie chodzi o to, czy będziemy mieli we Francji monarchię czy też republikę, pozostaje zdecydować, czy będziemy mieli republikę pełną zamętu czy republikę, w której panuje spokój, republikę ustabilizowaną czy republikę nieustabilizowaną, republikę pokojową czy republikę wojowniczą, republikę wolnościową czy republikę ucisku, republikę, która zagraża uświęconemu prawu własności i istnieniu rodziny, czy republikę, która je uznaje i utwierdza”. We wszystkich tych parach przeciwieństw można się domyślić z jednej strony obawy przed francuskim modelem rewolucyjnej republiki, z drugiej zaś pochwały i podziwu dla modelu amerykańskiego.

Tocqueville widział źródła amerykańskiego sukcesu w umiejętnym łączeniu praw, stanowionego świadomie politycznego porządku, z obyczajami. Prawo, choć bardzo ważne, ma ograniczoną moc

oddziaływania – potrzebuje dla swojej trwałości rzeczy trudno uchwytnej, czegoś, co nazwał „przyzwyczajeniami serca”. Tylko bowiem odpowiednie obyczaje potrafią wdrożyć ludzi do pewnego projektu wspólnego życia. Takie podejście różniło się naturalnie głęboko od stosunku rewolucjonistów francuskich, którzy w obyczajach na ogół widzieli przesady i zabobony przeznaczone do likwidacji. To samo dotyczyło religii – Amerykanie gładko łączyli swoją oświeceniową filozofię polityczną z wiarą religijną. Jak pisał Tocqueville, nie zaczęli oni od poszukiwania zagrożeń dla demokracji ze strony religii, lecz pytali o to, jak może jej ona pomóc. W oczywisty sposób różniło to ducha amerykańskiej republiki od antyreligijnego fanatyzmu, który popchnął rewolucję francuską do zacieklej walki z Kościołem.

W przeciwieństwie do rewolucyjnego oświecenia francuskiego, amerykańska wersja oświeceniowej filozofii politycznej nie odrzucała tradycji ani nie miała ambicji gruntownej i radykalnej przebudowy obyczajów i całej kultury. Sam akt oporu przeciwko koronie brytyjskiej wynikał przede wszystkim z faktu, iż rząd angielski nie chciał przyznać kolonom praw, jakimi cieszyli się mieszkańcy metropolii. Koloniści tymczasem uważali, że przysługują im te same prawa i swój opór uzasadniali z początku w kategoriach zaczerpniętych z brytyjskiej tradycji politycznej. Co ciekawe, z ich stanowiskiem zgadzał się w pełni Burke. Ten zaciekły przeciwnik rewolucji francuskiej jednocześnie był gorącym stronnikiem „rewolucji” amerykańskiej. O ile Francuzi w jego oczach popełniali grzech straszliwej pychy, zrywając ciągłość instytucji, odrzucając tradycję i depreczając dawne obyczaje, o tyle Amerykanie bronili swych praw pozostając w ramach praworządności, zakorzenionej w wielowiekowej tradycji. Konstytucja amerykańska była aktem ustanowienia wspólnoty politycznej na drodze suwerennej

decyzji politycznego rozumu, lecz rozum ten nie zmieniał się w tyrańca, przekreślającego apodyktycznie dziedzictwo przeszłości, tak jak to się działo w przypadku Francji.

Wolność czy dobrobyt?

Projekt amerykański zawierał jednak już u samych swych początków pewną istotną dwuznaczność. Jest ona istotna dlatego, że po zwycięstwie Ameryki w historycznej rywalizacji dwóch modeli oświeceniowej polityczności cały świat został niejako w nią uwikłany. Problem zdefiniowała Hannah Arendt, która w O rewolucji pisała: „Rewolucja Amerykańska dążyła (...) do ugruntowania wolności i ustanowienia trwałych instytucji, a ludziom, którzy zmierzali w tym kierunku, nie pozwalano na nic, co wykraczałoby poza zakres prawa cywilnego. Natomiast Rewolucja Francuska już na samym prawie początku zoczyła z tej drogi. Dążyła ona do wyzwolenia ludzi nie od tyranii, lecz od konieczności i rozwijała się pod wpływem dwóch niesłychanie potężnych sił, a mianowicie nędzy i wzbudzonej przez tę nędzę litości”. Stanowisko Arendt wydaje się nazbyt radykalne – jak przekonywująco ukazał w swych pracach Furet, dynamika rewolucji francuskiej nie wpływała wyłącznie z konfliktu klasowego. Tym niemniej rozróżnienie dokonane przez nią posiada pewne znaczenie, jeśli pamiętać będziemy o opisanym przez francuskiego historyka mechanizmie przejęcia rewolucyjnego dyskursu przez ruch socjalistyczny, który widział w rewolucji socjalnej dopełnienie „burżuazyjnej”, zatrzymanej w pół drogi rewolucji z 1789 roku.

Niebywały historyczny sukces Ameryki wynikał nie tylko z siły przykładowego pomysłu ustanowienia wolności – u jego podstaw stał bowiem również ogromny sukces cywilizacyjny. Ameryka, jak pisała Arendt, stała się wielką obietnicą ubogich całego świata. Od samego początku nowej republiki szerokim strumieniem płynęli tam imigranci, zwabieni nie tylko obietnicą wolności, lecz również dobrobytu. Dla imigrantów z Polski, Irlandii, Włoch, Ukrainy, dla Żydów z Europy Środkowej, przybywających wielkimi falami na przełomie stuleci, tak jak dla dzisiejszych przybyszów z Azji czy Ameryki Łacińskiej, Ameryka nie była upragnioną ojczyzną wolności gwarantowanej przez najstarszą pisaną konstytucję, lecz krajem powszechnego dobrobytu i sytości. Nie była upragnioną republiką, lecz cywilizacyjnym rogiem obfitości.

W pierwszym wypadku fundamentem amerykańskiego dziedzictwa jest pewna wizja życia obywatelskiego. Stany Zjednoczone to republika rozwijająca się dzięki obywatelskiemu zaangażowaniu członków wspólnoty politycznej na rzecz dobra wspólnego. Rdzeniem jej tożsamości jest konstytucja, jej akt założycielski, którego twórcy, zwani Ojcami Założycielami, stanowią wzór doskonałości republikańskich cnót. W drugim przypadku Ameryka to przede wszystkim twór ucieleśniający mądrość współczesnego liberalizmu. Kraj ludzi ciężkiej pracy, potrafiących dzięki swojemu wysiłkowi przekształcić ogromne zasoby nowego świata w bogactwo i potęgę i skoncentrowanych na ochronie własnych interesów w ramach najbardziej wydajnej na świecie gospodarki wolnorynkowej. Kraj, w którym pokonano konieczność rządzącą ludzką naturą przy pomocy obfitości dóbr. Jego symbolem, odsuwającym w cień konstytucję, jest dolar, waluta o globalnym zasięgu.

Wbrew Arendt, która sądziła, iż amerykański dobrobyt przesłonił z czasem pierwotne umiłowanie cnót republikańskich, zarówno obietnica sytości, jak i ustanowienie wolności, były obecne od samego początku Republiki. Wśród Ojców Założycieli widzimy przecież obok Hamiltona i Madisona również Jeffersona, którego autobiografia jest modelowym obrazem protestanckiej, wczesnokapitalistycznej etyki w stylu Maxa Webera. Zainteresowanie ekonomiczną niezależnością, indywidualną pracą, dzięki której każdy obywatel może wydźwignąć się z ubóstwa bez względu na swoje pochodzenie, korzystanie z zasady „równych szans”, szło także w parze od początku nowej republiki z rozwojem myśli liberalnej, kładącej nacisk nie tyle na dobro wspólne i budowanie hierarchii obywatelskich cnót, lecz na prawa jednostki. Wystarczy przywołać tutaj Thomasa Paine’a i jego Common sense.

* * *

W ostatnich dziesięcioleciach toczy się w Stanach niezwykle ciekawa i pouczająca dyskusja na temat pierwotnego charakteru amerykańskiego ustroju. Nie można jej sprowadzić do prostej kontrowersji pomiędzy prawicą i lewicą. Chodzi tu raczej o starcie zwolenników republikańskiej tradycji z obrońcami do niedawna przeważającej zdecydowanie tezy o liberalnym charakterze ustroju amerykańskiego. Pierwsi, zwani niekiedy „rewizjonistami”, to autorzy tacy jak Gummere, Wood, Pocock, Pangle, Bloom czy Rahe, którzy wskazują na klasyczne korzenie amerykańskiego republikanizmu. Ojcowie Założyciele mieli w swym dziele korzystać z dziedzictwa filozofii politycznej, zapoczątkowanego jeszcze przez Arystotelesa, Cyncerona, Liwiusza czy Salustiusza. Wszystkich „rewizjonistów” łączy jednak pierwszeństwo dawane filozofii politycznej. To właśnie ona stanowić ma w ich opinii

główne narzędzie pozwalające nie tylko wyjaśnić początki amerykańskiej republiki, lecz również dostarczać hermeneutycznej metody rozumienia jej współczesności. Pozwala jednocześnie na krytyczną analizę liberalnych elementów współczesnego amerykańskiego porządku kulturowego i politycznego. Widać to wyraźnie choćby w krytyce permissywizmu w kulturze, któremu przeciwstawia się hierarchię republikańskich cnót obywatelskich, czy też w krytyce indywidualizmu, uzasadnianej nadrzędnością dobra wspólnego.

Liberalna tradycja, do niedawna zdecydowanie przeważająca w naukach społecznych i politologii amerykańskiej, również posiada długą tradycję. Jej zwolennicy intelektualnych źródeł projektu amerykańskiego poszukują w filozofii Locke'a i Monteskiusza. Pierwszy protoliberalną teorię kontraktu oraz związaną z nią teorię rządu ograniczonego łączył z protokapitalistyczną teorią własności i rynkowej wymiany. Drugi, oprócz idei rozdziału władz i ustroju mieszanego, zastanawiał się także nad łagodzącym obyczajem wpływem handlu. Tradycja liberalna widziała zatem w Ameryce przede wszystkim społeczeństwo oparte o zasadę wolności negatywnej, w którym rząd ma być ograniczony do minimum, a obywatele powinni indywidualnie dążyć do własnego szczęścia, tak jak je sami rozumieją.

W dwudziestym wieku Stany Zjednoczone stały się ośrodkiem odrodzenia liberalnej filozofii ekonomii. Autorzy tacy jak Friedman, von Mises czy Hayek nadali teorii wolnego rynku postać wykraczającą poza wąsko rozumianą dziedzinę wiedzy o ekonomii. Co ciekawe, współczesny neokonserwatyzm, którego Ameryka Ronalda Raegana stała się głównym centrum, obok Anglii Margaret Thatcher, przejął wiele z neoliberalnej filozofii polityki i gospodarki. Antropologia

neoliberalizmu z centralną rolą indywidualizmu oraz wizja spontanicznego ładu społecznego i gospodarczego, teoria społeczeństwa obywatelskiego i wiele innych elementów tego nurtu myśli wprost wyrasta z oświeceniowego dziedzictwa – w szczególności z oświecenia szkockiego. Jeśli uznać, że w sferze kultury postmodernizm krytyczny wobec oświeceniowego projektu poczynił znaczne postępy, to wypada uznać, iż w sferze wolnego rynku bezapelacyjnie dzisiaj króluje doktryna wprost wywodząca się z oświecenia. Intrygujące, że neokonserwatyści zwalczający oświecenie jako projekt kulturowy (w jego raczej kontynentalnej, francuskiej wersji), jednocześnie przyjmują za oczywistą neoliberalną filozofię, wraz z jej oświeceniowymi (atlantyckimi czy też szkockimi) korzeniami.

* * *

Dyskusja pomiędzy zwolennikami republikanizmu z jednej strony oraz zwolennikami liberalizmu i wolnego rynku z drugiej, biegnąca w poprzek tradycyjnych podziałów politycznych, dotyka najistotniejszych problemów współczesnych zachodnich demokracji – a to oznacza, że także i naszych, polskich problemów. Czy właściwą płaszczyzną integracji społeczeństwa powinna być wspólnota polityczna i dążenie do dobra wspólnego, czy też wolny rynek połączony z ideą państwa minimum i prawami jednostki? Republika czy liberalna demokracja? Wolność czy dobrobyt? Te właśnie alternatywy wpisane są w amerykański projekt, sięgając swymi korzeniami oświeceniowych początków współczesnego świata. Są one szczególnie ważne dzisiaj, gdy duch rewolucji francuskiej, z taką mocą oddziałujący na wyobraźnię zachodnich społeczeństw w ciągu ostatnich dwustu lat, nagle zniknął. Niegdyś wiejący z siłą nieokiełznanego wichru, dzisiaj rozwiął się bez

śladu. Nie jest już sprawą obchodzącą wszystkich i kształtującą polityczną tożsamość zarówno lewicy jak i prawicy. Stał się problemem interesującym tylko historyków.

Jednocześnie cały świat wciągany jest coraz mocniej w wielki wir cywilizacyjnej i kulturowej przemiany, której centrum stanowi Ameryka. To w miejscach takich jak Silicon Valley czy MIT przebłykuje nasza przyszłość; to w hollywoodzkich kombinatach show biznesu produkuje się fabrycznymi metodami zbiorowe mity rządzące wyobraźnią całego świata; to w Waszyngtonie podejmuje się polityczne decyzje wpływające na politykę w skali globu. Aby rozumieć źródła tego historycznego sukcesu, trzeba sięgać do republikańskiego i liberalnego zarazem oświecenia. Nic nie symbolizuje lepiej oświeceniowego charakteru amerykańskiego dziedzictwa jak Statua Wolności, dar Francji dla najstarszej współczesnej republiki, trzymająca w dłoni pochodnię, której światło rozprasza mroki niewiedzy, tyranii i ubóstwa. Dwuznaczności i napięcia tego przesłania są – czy tego chcemy czy nie – także naszym udziałem.

Dariusz Gawin

Tekst z książki „Granice demokracji liberalnej”, pierwodruk: „Res Publica Nowa” 1999, nr 1-2