

Tomasz Merta: Pęknięta tradycja

W potocznej opinii Stany Zjednoczone są państwem stworzonym *ex nihilo*, uwieńczoną sukcesem realizacją teoretycznego projektu - przeczytaj w „Teologii Politycznej Co Tydzień” tekst z książki Nieodzowność konserwatyzmu. Pisma wybrane.

W potocznej opinii Stany Zjednoczone są państwem stworzonym *ex nihilo*, uwieńczoną sukcesem realizacją teoretycznego projektu. Idąc za radą oświeceniowych filozofów, Ojcowie Założyciele utworzyli nowe państwo, zawierając umowę społeczną, zapowiedzianą w Deklaracji Niepodległości, a wyrażoną w uchwalonej w Filadelfii konstytucji. Umowa wolnych obywateli stała się źródłem nowoczesnego, republikańskiego ustroju, źródłem prawa i obywatelskich swobód. To, co czytelnicy Hobbesa czy Locke’a brali jedynie (*nota bene* zgodnie z intencjami autorów) za filozoficzną konstrukcję, mającą wyjaśnić, jaka jest natura władzy politycznej, jakie wiążą się z nią zobowiązania i dlaczego obywatele winni są jej posłuszeństwo, okazało się czymś znacznie istotniejszym: recepturą na skonstruowanie nowej wspólnoty politycznej.

Ten sposób interpretacji amerykańskiej tradycji budzi jednak pewne wątpliwości, jako że wcale nie ułatwia odpowiedzi na szereg ważnych pytań. Przede wszystkim nie pozwala dostrzec różnicy pomiędzy dwiema rewolucjami – amerykańską i francuską. Jak to się bowiem stało, że aprioryczny racjonalizm francuskich rewolucjonistów, który

stał się przedmiotem płomiennej krytyki Edmunda Burke'a, tak szybko zwiódł ich na krwawe manowce, podczas gdy racjonalizm Ojców Założycieli otworzył drogę do powstania najpotężniejszej republiki czasów nowożytnych? Czy rzeczywiście możemy poprzestać na odpowiedzi, która francuskiemu radykalizmowi przeciwstawia amerykańską roztropność albo sugeruje wyższe kwalifikacje umysłowe myślicieli Nowego Świata? Trudno też przyznać pełną rację Hannah Arendt, wedle której francuskich rewolucjonistów zgubiła nade wszystko wola rozwiązania kwestii socjalnej za pomocą politycznych środków – w odróżnieniu od nich praktyczni Amerykanie rozumieli, że polityka musi się ograniczyć do tego, co polityczne, i poprzestali na ustanowieniu nowego porządku wolności. Wątpić też chyba należy, że dramatyczne różnice pomiędzy francuską i amerykańską drogą powstały wskutek terminowania polityków u innych filozoficznych mędrców. Nie jest bowiem tak, że francuskim rewolucjonistom patronował jedynie Rousseau, a amerykańskim Locke (nawet gdyby tak zresztą było, to, prawdę powiedziawszy, uznanie wpływu Rousseau za zawsze zgubny, a wpływu Locke'a za błogosławiony, ma się nijak do złożoności ich koncepcji) – w istocie rzeczy i jedni, i drudzy odwoływali się często do tych samych idei i lektur.

Tego rodzaju stereotypowe sądy warto kwestionować, ale wtedy jedynie, gdy nie chce się ich zastąpić innymi, równie jednostronnymi. Problem z przywoływaną tutaj stereotypową wizją nie polega przecież na tym, że jest ona nieprawdziwa, ale że jest niewystarczająca, bo niepełna. Amerykańska konstrukcja ustrojowa ma bardziej złożony charakter, a istotną rolę oprócz koncepcji umowy społecznej, naturalnych uprawnień jednostki i szeregu innych idei oświeceniowych odegrały w jej powstaniu także różnego rodzaju czynniki przednowoczesne. Można chyba zaryzykować tezę, że to właśnie ta niejednorodność i nieprzystawalność idei, jakie znalazły swoje odbicie

w akcie założycielskim, do dziś dnia powoduje, że Stany Zjednoczone pozostają państwem wyjątkowym, w małym stopniu poddającym się logice dziejowych praw i konieczności, jakich obowiązywanie ogłasza się co jakiś czas w Europie.

Różnice pomiędzy Europą i Ameryką stały się w ostatnich latach szczególnie wyraźne. Stany Zjednoczone są nie tylko państwem potężnym, zdolnym do przeprowadzenia odważnych projektów (także militarnych), państwem gorącego patriotyzmu i niezwyklej syntezy indywidualnej wolności i prawa różnych wspólnot do samorządzenia, lecz także takim, które wciąż swoją retorykę polityczną wspiera na fundamencie moralnych wartości. Przeciwnicy „światowego policjanta” widzą w tym jedynie dowód wyjątkowej hipokryzji, nie wydaje się jednak, by zawsze mieli rację (choć zapewne niekiedy ją miewają).

Leo Strauss tłumaczył amerykańską specyfikę – próbując uzasadnić zarazem swoją wielką sympatię dla kraju, który udzielił mu schronienia – wskazując, że o ile w Europie myśliciele pierwszej fali nowożytności odnieśli bezapelacyjne zwycięstwo, ostatecznie redefiniując polityczne wyobrażenia, o tyle ustrój amerykański jest zdumiewającym stopem starożytnego i nowożytnego republikanizmu. Zdumiewającym, bo przyjmuje się zwykle, że jedno wyklucza drugie – starożytny republikanizm, stawiający powinności przed uprawnieniami, pojmujący sferę polityczną jako najlepsze miejsce do rozwijania moralnej działalności i heroiczych cnót, nie daje się przecież uzgodnić z republikanizmem nowożytnym, mającym tendencję do redukcji dobra wspólnego do pojęcia racji stanu, skłaniającym się do przekonania, że cnota obywateli, choć pożyteczna, nie jest wszakże niezbędna, a gmach polityczny winien się wspierać nie na próbach

uszlachetniania namiętności, ale na instytucjach, które będą owe namiętności neutralizować albo nawet spróbują uczynić z nich paliwo dla rozwoju republiki.

Prawdę rzekłszy, i w Stanach Zjednoczonych trudno mówić o harmonijnym współistnieniu tych dwóch koncepcji myślenia o polityce i obywatelskich zobowiązaniach – walka toczy się nieustannie, ale jak dotąd wciąż nie została rozstrzygnięta. Najczęściej stroną nacierającą, silniejszą okazuje się republikanizm nowożytny, nie jest jednak tak, że marzenie Samuela Adamsa o stworzeniu chrześcijańskiej Sparty pozostało całkowicie niespełnione.

Chcąc zrozumieć tę „podwójność” amerykańskiej tradycji, warto się zastanowić nad doświadczeniem okresu kolonialnego. Najlepiej cofnąć się aż do roku 1620, gdy na statku Mayflower zmierzającym do Nowego Świata Ojcowie Pielgrzymi zawarli swoją umowę. Dokument ten wykazuje pewne strukturalne podobieństwo do późniejszej amerykańskiej konstytucji. Rozpoczyna się od przedstawienia zawierających umowę, potem następuje określenie jej celów i formuła przysięgi tworzącej nowe ciało polityczne, wreszcie określone zostają zobowiązania, które podpisujący biorą na siebie.

Umowa została zawarta w imię Boga, nie opiera się więc wyłącznie na zgodzie jednostek, lecz także na rozpoznaniu i uznaniu istnienia wyższego prawa, uprzedniego w stosunku do praw biorących początek z umowy. Owo wyższe prawo pozostaje niezmienne, ale nie da się z niego wywnioskować bezpośrednio wszelkich reguł, jakimi winna się kierować dana wspólnota. Amerykański politolog Willmoore Kendall w *The Basic Symbols of the American Political Tradition* wskazywał, że

sposób myślenia Ojców Pielgrzymów opierał się na wierze w zdolność społeczności do kreowania prawa, które choć niepodporządkowane w sposób bezpośredni prawu wyższemu, pozostaje z nim w styczności. Tworzone przez społeczność prawa nie są niezmiennie – mogą ewoluować wraz ze zmianami warunków zewnętrznych czy dominujących wśród członków wspólnoty przeświadczeń na temat tego, co godne i użyteczne. Taki sposób rozumowania rzutuje też na sposób pojmowania uprawnień jednostki – nie są one pierwotne i nienaruszalne, bo mogą pojawić się dopiero wskutek określenia przez wspólnotę tego, co jest sprawiedliwe.

W umowie zawartej na Mayflower brak jednej szczególnie dla Ameryki charakterystycznej idei – samorządzenia. Jej prawdziwy rozkwit nastąpi, gdy Ojcowie Pielgrzymi i liczne rzesze ich naśladowców znajdą się na amerykańskim brzegu. Ameryka w okresie kolonialnym tworzy mozaikę różnych społeczności, które same stanowią o swych losach. Ta republikańska zasada dobrze współgra z religijnym charakterem większości amerykańskich wspólnot. Jak dowodzi Stanisław Filipowicz w książce *Pochwała rozumu i cnoty. Republikańskie credo Ameryki*, związek polityczny traktowany jest przez kolonistów jako swoiste odwzorowanie wiekuistego przymierza Boga i człowieka. Władza pochodzi od Boga, ale jego wola ujawnia się w decyzjach wspólnoty. John Winthrop w kazaniu wygłoszonym w dziesięć lat po umowie Mayflower tak wyjaśnia zasadę tej „ochrzczonej” i uświęconej republiki: „W taki oto sposób układają się sprawy pomiędzy Bogiem i nami; podejmując nasze zadania, zawarliśmy z nim Umowę; otrzymaliśmy Upoważnienie; Pan pozwolił spisać nasze własne prawa; zobowiązaliśmy się podjąć działania prowadzące ku takim, a nie innym celom”.

Porządek świecki i porządek wiary nieustannie się ze sobą przenikają, choć przecież zarazem zachowują odrębność. Trudno się więc dziwić, że wszelkie spory polityczne nabierają w kolonialnej Ameryce teologicznego zabarwienia. Kazania i polityczne oracje pełne są tych samych pojęć, biblijnych obrazów i porównań, odwołują się do podobnych skojarzeń. Alice Baldwin skomentuje to doświadczenie następująco: „Konwencja konstytucyjna i ubrana w słowa konstytucja były dziećmi kazalnicy”.

Tego, że tak właśnie wyglądała polityka w Ameryce kolonialnej, nikt właściwie nie neguje – przedmiotem sporu jest natomiast natura zmiany, jaka dokonała się wraz z powstaniem niepodległych Stanów Zjednoczonych. Wedle większości historyków moment ten był zarazem cezurą oddzielającą dawną przednowoczesną, zanurzoną w religijności polityczność od tej nowej, którą najlepiej rozumieli i opisali autorzy *The Federalist* – James Madison, Alexander Hamilton i John Jay. Ustanowienie nowego systemu politycznego oznaczało zerwanie ciągłości, odrzucenie doświadczeń protestanckich wspólnot religijnych, a przede wszystkim świadomą deinstytucjonalizację religii, która odtąd miała wywierać jedynie pozapolityczny wpływ na ludzkie zachowania i dążenia. Nowym ideałem stać się miało więc wyraźne rozróżnienie: świecka republika – chrześcijańskie społeczeństwo.

Nowy system fundowany był na przekonaniu o niedoskonałej naturze ludzkiej, która w istocie rzeczy nie może zostać naprawiona – ludzie nie są i nigdy nie będą aniołami, potrzebują więc rządu, który z jednej strony pozwoli wspólnocie politycznej wyrażać swoją wolę, z drugiej jednak będzie chronił tę wspólnotę przed nią samą – przed niebezpieczeństwami tyranii zarówno mniejszościowych, jak i

większościowych frakcji. Temu celowi miała służyć subtelna mechanika ustrojowa wyrażająca się przede wszystkim w skomplikowanym systemie wzajemnego równoważenia się i kontroli różnych władz. Dzięki niej ludzkie interesy i namiętności mogły być rafinowane i w debacie reprezentantów ludu przekształcane w polityczną mądrość. Ojcowie Założyciele dobrze zdawali sobie sprawę z niebezpieczeństw kryjących się w nagiej zasadzie demokratycznej, dlatego też starali się, by amerykański system polityczny nie poprzestawał na prostej regule większości, lecz raczej wymuszał nieustanne dążenie do maksymalizacji politycznego konsensusu. W tej konstrukcji nacisk kładziono na uzgadnianie zróżnicowanych interesów w ramach sformalizowanych procedur, uznając, że zarówno wiara, jak i cnota nie są dostatecznie pewnym fundamentem trwałości republiki. Amerykańscy rewolucjoniści chętnie powoływali się na przykłady i postaci ze starożytnego Rzymu, jednakże spoglądali na rzymską republikę już oczami Machiavellego.

Czy jednak istotnie jest rzeczą prawdopodobną, by to, co przez dziesiątki lat formowało myślenie Amerykanów i przenikało wszystkie sfery ich życia, wyparowało z dnia na dzień? Czy istotnie *Deklaracja Niepodległości* i konstytucja Stanów Zjednoczonych to czysto oświeceniowe produkty? Jeśli popatrzeć na nie nieuprzedzonym okiem, okaże się to wcale nie takie oczywiste. W *Deklaracji Niepodległości*, owszem, mamy jasne odwołanie do przyrodzonych uprawnień jednostki (tyle że Jefferson nieco zmodyfikował myśl Locke'a, bo obok życia i wolności pojawiła się nie własność, ale prawo do dążenia do szczęścia), służy ono jednak przede wszystkim nie do nadania nowego statusu jednostkom, ale do uzasadnienia prawa kolonistów do buntu przeciw niewypełniającemu swoich powinności władcy. Na konstytucji z kolei najsilniejszy ślad odcisnął spór federalistów i antyfederalistów. Ci pierwsi, pomni przykrego doświadczenia z Artykułami Konfederacji,

starali się o stworzenie silnego rządu, ci drudzy natomiast skoncentrowali się na obronie uprawnień stanów. Dobrze to widać w 10 pierwszych poprawkach do konstytucji, tworzących tak zwaną Kartę Praw (choć od razu należy podkreślić, że wbrew potocznym opiniom Karta ta wcale nie przypomina francuskiej Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela – wyliczone w niej uprawnienia są raczej powtórzeniem angielskich praw zwyczajowych niż świadectwem lektury oświeceniowych myślicieli). Ich zasadniczą intencją, otwarcie wyrażoną w Dziesiątej Poprawce, jest zastrzeżenie jak największego zakresu władzy dla stanów. To właśnie antyfederaliści stali się obrońcami dawnego, kolonialnego sposobu myślenia. Z ich punktu widzenia pomyślność Stanów Zjednoczonych zależała przede wszystkim nie od siły rządu federalnego, ale od zachowania prawa do samorządzenia lokalnych wspólnot. To wspólnoty bowiem są prawdziwą ostoją dobra, szlachetności i cnoty. Ich podstawą nie są wcale wspólne interesy, ale raczej wspólnie wyznawane wartości. Homogeniczne wspólnoty nie wykluczają indywidualnej wolności – wręcz przeciwnie, to właśnie ich istnienie umożliwia obywatelom korzystanie z jej dobrodziejstw.

„Wedle antyfederalistów – pisze Stanisław Filipowicz – *homo politicus* jest człowiekiem lokalnym, zakorzenionym. Kształtuje go konkretna wspólnota. Federaliści mówią o człowieku w sposób abstrakcyjny. *Homo politicus* Madisona czy Hamiltona to republikanin globalny. O jego postępowaniu decydują uniwersalne konieczności natury. Antyfederaliści kładą nacisk na tradycję i siłę lokalnej więzi. Uważają, że człowiek abstrakcyjny to postać fikcyjna”. Antyfederaliści głoszą pochwałę życia wiejskiego, widząc w anonimowym miejskim zgiełku groźbę zniszczenia tradycyjnej wspólnoty. Pozostają nieufni wobec miejskiego republikanizmu, który jest gotów potargać wszystkie więzy tradycji.

Czy istotnie w konstytucji doszło do deinstytucjonalizacji religii? I to nie wydaje się wcale takie pewne. Sławna Pierwsza Poprawka, jeśli czytać ją literalnie, zabrania stanowienia religii państwowej federalnemu Kongresowi – z tekstu nie wynika jednak wcale, ażeby zakaz ten dotyczył automatycznie także poszczególnych stanów. Jeśli więc można by się zgodzić, że Ojcowie Założyciele chcieli oddzielić religię od polityki, to trzeba podkreślić, iż ustawili pomiędzy nimi nie tyle wysoki mur, ile dziurawy płot. Nawet obecnie, gdy wskutek orzecznictwa Sądu Najwyższego wiele z tych dziur na siłę załatano, Stany Zjednoczone pozostają zdumiewającym krajem, który nie widzi sprzeczności między neutralnością światopoglądową a publicznymi modlitwami senatorów przed posiedzeniami plenarnymi, krajem, gdzie wszyscy politycy – niezależnie od swych lewicowych czy prawicowych poglądów – w swych wystąpieniach nieustannie odwołują się do Boga. Alexis de Tocqueville, najbardziej przenikliwy badacz ustroju Ameryki, uważał religię za jej pierwszą instytucję polityczną. Pisał: „Związek wiary i wolności, związek teologii i filozofii politycznej, stanowi jeden z najbardziej znamienitych aspektów amerykańskiej kultury. Pojęcia tworzące podstawy języka wolności, inspirujące republikańską ideologię, mają bardzo wyraźne odniesienia teologiczne”. Współcześnie wtórował mu historyk Daniel Boorstin, który zauważał: „Wszyscy wiemy, że prezydent Truman chodził do kościoła, większość z nas nie chciałaby prezydenta, który by tego nie czynił. Ale tylko nieliczni mają pojęcie, do jakiego konkretnie Kościoła należał”. Ten konsensus był na tyle silny i powszechny, iż jeszcze pół wieku temu również Sąd Najwyższy za istotną przesłankę swego rozumowania uważał to, że „jesteśmy religijnym ludem, którego instytucje zakładają Najwyższą Istotę”.

Jeśli więc nawet deinstytucjonalizacja religii istotnie nastąpiła, to z pewnością powszechnie pozostało przekonanie o „narodzie poddanym Bogu” (wyrażenie to jest częścią amerykańskiej przysięgi na flagę), nowym Izraelu, który w planie Bożym ma do wypełnienia specjalną misję. Ta idea posłannictwa, opatrnościowej misji, uwidacznia się choćby w sławnych mowach Lincolna, który swoje plany polityczne przedstawia jako amerykańską powinność realizacji Bożego zamysłu. Jest to powinność nie tylko właściwego ukształtowania życia swojej społeczności, lecz także dania uniwersalnego świadectwa, które zgodnie z wolą Opatrzności skieruje inne nacje ku politycznej wolności. Efekty takiego nastawienia nierzadko bywają dla cudzoziemców drażniące – gdy Amerykanie, przekonani równocześnie o wyjątkowości i uniwersalności swoich rozwiązań ustrojowych, próbują je bezrefleksyjnie aplikować w najbardziej odległych zakątkach świata...

Kto wie, czy historii politycznych i ideowych sporów w Stanach Zjednoczonych nie dałoby się przedstawić jako szeregu powtarzających się starć pomiędzy obrońcami tradycyjnego republikanizmu i nowoczesnej demokracji, między przeciwnikami i zwolennikami Johna Locke’a. W jakiejś mierze przecież argumenty, do których odwoływali się antyfederaliści, powróciły w retoryce zbuntowanych stanów Południa. Po dokonaniu secesji zawiązały one konfederację i uchwaliły swoją konstytucję, która była właściwie kopią federalnej konstytucji Stanów Zjednoczonych, tyle że z bezpośrednim odwołaniem do Boga i formalnym usankcjonowaniem prawa stanów do wystąpienia z konfederacji (trzecią różnicą była konstytucjonalizacja niewolnictwa). Łatwo je też odnaleźć u agrarystów, których ostatni głośny manifest (*I'll Take My Stand*) pochodzi z początków XX wieku, a współcześnie – w środowiskach konserwatywnych i komunitariańskich. W jakiejś mierze „pęknięcie” amerykańskiej tradycji odzwierciedla się także w

ostrym (i wygląda na to, że bardzo trwałym) podziale politycznym uwidocznionym w czasie ostatnich kampanii prezydenckich. To, co pęknięte, uważamy zwykle za słabe i pozbawione wartości; kto jednak wie, czy sukces Stanów Zjednoczonych nie bierze początku właśnie z owego pęknięcia.

Tekst *pierowtnie opublikowany* w książce *Nieodzowność konserwatyzmu. Pisma wybrane*