Jacek Bartyzel

UWAGI O AKTUALNYM STANIE KULTURY POLITYCZNEJ W POLSCE

Wstępne uwagi porządkujące:

1. Uchylam się od próby konstruowania definicji pojęcia „kultura polityczna"; nie mogę jednak nie wskazać horyzontu pola mojej obserwacji. Otóż obiektem tejże obserwacji będzie jedynie ta część społeczeństwa polskiego (z całą pewnością stanowiąca jego mniejszość), która wykazuje choćby minimum aktywności społecznej i politycznej, czynnej lub biernej (tzn. minimum zainteresowania sprawami ogółu). Jest w takim wyborze oczywiście już ukryty element wartościowania, bowiem obserwacji podlega tylko ta grupa ludzi, o której z góry można powiedzieć, że stopień jej kultury politycznej jest „wyższy" od pozostałych, czyli tych, którzy już to nie mają w ogóle żadnych poglądów na sprawy publiczne, już to ich wypowiedzi i zachowania społeczne nie przekraczają progu najbardziej banalnych spostrzeżeń, niepowiązanych w jakąkolwiek sensowną całość. Oczywiście, o tych ostatnich można również powiedzieć, że reprezentują jakiś – choćby umownie określony mianem „zerowego" – poziom kultury politycznej, ale dostępny mi punkt obserwacyjny nie pozwala na sensowną interpretację zupełnie szczątkowych i przypadkowych wypowiedzi oraz zachowań. Stąd konieczność ograniczenia analizy do interpretacji zachowań wykazujących owo minimum aktywności. Mimo wyłączenia z pola obserwacji tak znacznej części społeczeństwa pragnę uniknąć jednak ograniczenia spectrum do tej wąskiej sfery, która z natury rzeczy „predestynowana" jest niejako do bycia podmiotem pojęcia „kultura polityczna", tzn. do grona działaczy politycznych – przywódców jawnych i podziemnych struktur organizacyjnych, redaktorów pism itd. Obiektem oglądu jest także, a nawet przede wszystkim, trudna do określenia pod względem zasięgu grupa odbiorców – przynajmniej potencjalnych – treści tez i działań „elity" przywódczej. Ważne i interesujące jest to, co można określić jako „styl odbioru" owych treści: sposób funkcjonowania pojęć i haseł artykułowanych przez „elitę" a przyswajanych przez „odbiorców", jak również pojęć wytwarzanych przez tę szerszą grupę samoistnie czy dziedziczonych od własnego środowiska – ale granica między nimi jest trudna do wytycze-

nia. To, co określiłem mianem „stylu odbioru", dostępne jest oglądowi dzięki zachowaniu tej grupy, a więc udziałowi (lub jego brakowi) w działaniach inicjowanych przez „elitę" – jak strajki, manifestacje, akcje bojkotowe, rodzaj i jakość haseł wysuwanych przy zaktywizowaniu tej szerszej grupy, opinie wyrażane przez czytelników prasy formułującej programy polityczne, reakcje na wyrażane przez działaczy czy publicystów poglądy przy okazji np. akcji odczytowej w kościołach, preferowane sposoby ujawniania swoich uczuć i poglądów itd.

2. Uwagi poniższe abstrahują od problematyki tradycji kultury politycznej w Polsce – z jednym wyjątkiem, zupełnie incydentalnym, wyłącznie jako sygnału zapraszającego do dyskusji. Włączenie tego zagadnienia rozszerzyłoby nadmiernie horyzont obserwacji, a ponadto wiązałoby się z ryzykownymi zawsze odpowiedziami tzw. charakterologii narodowej. Zamiast tego pragnę – w miarę mych możliwości – przekazać zarejestrowany w mej świadomości „czysty" opis zjawisk takich, jakimi dają mi się spostrzec w „źródłowo prezentującej naoczności" (jakby rzekł fenomenolog). A oto ów opis:

1. Najłatwiej dającym się uchwycić, bo w dosłownym tego pojęcia znaczeniu „naocznym" fenomenem współczesnej polskiej kultury politycznej jest to, co można by określić jako „emblematyzm", albo „świadomość ikoniczna". Słowa „emblemat" i „ikona" należy brać również w całej dosłowności. Chodzi tu bowiem o sposób i zasięg funkcjonowania obrazowych lub obrazowo-słownych znaków o najprostszej, alegorycznej wymowie, apelującej do natychmiast rozpoznawanej przez najszerszy ogół symboliki. Biały orzeł w koronie rozpięty na krzyżu i skuty kajdanami, emblemat Solidarności zakryty kratami lub drutem kolczastym – oto najprostsze alegorie rozszerzające się o całą niezliczoną gamę ikon, portretów, stempli, znaczków, a dalej nazwisk, rocznic, wieńców, przemówień i wielu, wielu innych pamiątek narodowych. Cóż w tym złego – można by się spytać? Wszakże obecność owych emblematów i ich żywy, emocjonalny odbiór świadczy o nieprzerwaniu tradycji, o ciągłości narodowej tożsamości. Rzeczywiście, w samym „gołym fakcie" (jeżeli nie brać pod uwagę problemu smaku estetycznego wielu spośród realizacji tych emblematów – sprawy tyleż ważnej, co nieuniknionej *in minus* w obiegu masowym) nic złego nie ma. Chodzi natomiast o – jak to już zaznaczono – sposób funkcjonowania tych znaków. Nie ulega bowiem wątpliwości, że emblematy narodowe (czy narodowo-religijne) funkcjonują w Polsce jako substytuty kategorii politycznych. Nie pojęcia ściśle polityczne, nie chłodna analiza politycznych potencjałów, lecz symbole i pamiątki narodowe spełniają rolę opisu sytuacji i próby prognozowania, a ich obrona zastępuje wysiłek formułowania nie tylko globalnego programu, ale i najbardziej elementarnych, cząstkowych celów społecznych. Zapalenie znicza nad grobem, znak V z rozłożonych palców podczas śpiewania „Boże, coś Polskę" – przekraczają zakres funkcji podtrzymania na duchu czy zamanifestowania

wierności narodowym wartościom, a stają się gestem zastępczym dla refleksji i działalności społecznej oraz politycznej – bynajmniej nie przez świadomą decyzję, lecz dzięki temu, że próżnia w sferze stricte politycznej „zalewana" jest przez działania „gestyczne", w których następuje „wyładowanie" energii społecznej.

Warto też zauważyć, że owa „emblematyczna" postać aktywności społecznej spełnia całkiem odmienną rolę w zależności od sytuacji politycznej. Przejawiała się ona przecież także przed Sierpniem 1980 r. Była wtedy formą pobudzenia uśpionego społeczeństwa, demoralizowanego na domiar pseudokonsumpcyjną ideologią, przypominała o istotnie zagrożonych pogrążeniem w niepamięci imponderabiliach. Ale była to przecież przygotowawcza, przedpolityczna faza niekoncesjonowanej działalności. Dziś świadomość narodowa nie zdaje się być szczególnie zagrożona, za to świadomość polityczna wciąż nie wykracza poza sferę rudymentarną. Mówiąc obrazowo: aktualna kultura polityczna egzystuje wciąż na poziomie wierszyków Or-Ota[1]. Dochodzi tu jeszcze aspekt psychologiczny tej kwestii. Pogrudniowy szok nie zdusił wprawdzie żywej samowiedzy narodowej (przeciwnie: nawet ją spotęgował), efektem jego było jednak pojawienie się nastroju znanego skądinąd w miarę analogicznych wydarzeń naszej historii – nastroju martyrologicznego. Nadaje on gestom celebracji narodowych pamiątek nieznany w zasadzie przed Sierpniem (przynajmniej nie w takim natężeniu) znamienny rys, prowadzący – w przypadkach skrajnych – do swoistej „delectatio morosis", fascynacji przegraną, a to z kolei do jeszcze bardziej oddalającego od racjonalnych analiz upowszechniania się przeświadczeń o wystarczającej sile słuszności moralnej dla nieokreślonego bliżej w czasie zwycięstwa, znów nie w uzasadnionej funkcji wzmocnienia morale po porażce, lecz w roli substytutu racjonalnego myślenia i wynikających z niego działań.

2. Z omawianym przed chwilą zjawiskiem łączy się ściśle kwestia języka politycznego, jakim posługuje się aktywna grupa społeczna, a zwłaszcza – w tym przypadku – jej elita, bo ona głównie język ten „produkuje". Język ów dziś to „imperium" dwóch pojęć o odmiennych, rzecz jasna, znakach wartości: „totalitaryzm" oraz „prawa człowieka". Pojęcia te, niegdyś świeże i pobudzające do refleksji (1) oraz do działania (2), dziś zdają się być wyjałowione, nie ze względu na swoją treść, lecz na sposób ich funkcjonowania. Termin „totalitaryzm" egzystuje właściwie jako słowo – zaklęcie; odmieniane we wszystkich przypadkach działać ma intencjonalnie niemal jako akt „magii sympatycznej", niepowodujący wprawdzie – jak tamta – fizycznego zniszczenia przeciwnika, ale obnażający i tłumaczący wszystkie mechanizmy; w rzeczywistości służy najczęściej do pokrycia bezradności intelektualnej wobec doświadczonego fenomenu. Następujące, dzięki jego użyciu, utwierdzenie się w przekonaniu, że totalitaryzm to rzecz zła, daje satysfakcję zbyt nikłą, bo to i tak już wiadomo,

a nie nasza zasługa w wykryciu, a zwłaszcza sensownym opisaniu tego zjawiska. Znamienne też, że termin „totalitaryzm" wyrugował w znacznym stopniu słowo „komunizm", a całkowicie słowo „bolszewizm", które mimo swej emocjonalności bardziej konkretyzowało tak technikę jak i doktrynę systemu.

„Prawa człowieka" natomiast, przez swą (szlachetną) ogólnikowość i oczywistość nie są wystarczającą podstawą dla formułowania pozytywnego programu politycznego. Są one tylko rodzajem katalogu wartości, niezbędnego wprawdzie dla uformowania się społeczeństwa obywatelskiego, ale i niewystarczającego nawet dla tegoż celu, bo wychodzącego wyłącznie od strony uprawnień jednostki.

Zapanowała milcząca zgoda na zawłaszczenie przez propagandę urzędową pojęcia „racji stanu". Poza zasięgiem zainteresowania szerszego ogółu ludzi aktywnych społecznie pozostaje problematyka geopolityczna czy ustrojowa. Nie widać prób określenia dzisiejszego kształtu „interesu narodowego", ponieważ na samo to pojęcie rzucone zostało podejrzenie etyczne, przesądzające z góry negatywnie możliwość jego artykulacji uzgodnionej z wartościami moralnymi. Z drugiej strony natomiast powodzeniem cieszą się – zwłaszcza w „obiegu popularnym" – uproszczone hasła „władzy" czy też „woli ludu", pojmowane w anachronicznym, rousseau'owskim sensie metafizycznym – tzn. jako emanacja przedustawowej „volonté générale". Nie brak nawet pokusy wykorzystywania marksowskiej mitologii „władzy klasy robotniczej", rzekomo predystynowanej do takiej szczególnej roli, jako narzędzia przydatnego do podważenia legitymizmu panującego reżimu. Zabieg to – jeśli nawet czysto taktyczny – całkowicie jałowy, bowiem: a) system właściwie zrezygnował z tego sposobu dowodzenia swego domniemanego legitymizmu; b) w razie powrotu do tegoż rodzaju dowodzenia może zawsze zinterpretować je w duchu mu odpowiadającym, a dystynkcja pomiędzy „zwykłą" większością a „świadomą większością rewolucyjną" na dialektycznym gruncie może się zawsze czuć całkiem nieźle, więc spór o to, kto wyraża wolę klasy robotniczej będzie zawsze tylko pojedynkiem na mity; c) zabieg ten jest wreszcie szkodliwy, bo kieruje energię społeczną ku celom utopijnym.

3. Niezrozumienie rzeczywistych mechanizmów demokracji – przy powszechnej werbalnej dla niej aprobacie, by nie powiedzieć wręcz: adoracji. W tym deklaratywnym szacunku dla ideałów demokratycznych nie brak elementów wybitnie emocjonalnych i uczuciowych; jest on zresztą przejawem jednej z nielicznych zasad, co do których można orzec z pewnością, że wyrażają niemal powszechny w społeczeństwie consensus. Ale właśnie ów element uczuciowy jest – obok niemożności praktykowania demokracji – jedną z głównych przyczyn mglistego o niej wyobrażenia oraz pokładania w niej takich nadziei, których ona wypełnić nie może. (Dodam tu, że mam na myśli nie doskonały, imaginacyjny projekt demokracji, lecz – by tak rzec przez semantyczną przekorę –

demokrację „realną", tj. konkretne instytucje w ich historycznym ukształtowaniu, takie, jakie istnieją w demokracjach liberalnych Zachodu). Z demokracją w dzisiejszej kulturze politycznej polskiej rzecz się ma dokładnie odwrotnie niż z totalitaryzmem: wiadomo, że to rzecz dobra, ale nie bardzo wiadomo, jak ją smakować.

Do zasadniczych nieporozumień występujących dziś około sensu pojęcia demokracji zaliczyć należy przeto: a) mylenie demokracji z jej społecznymi rezultatami, a zatem pomieszanie wartości z techniką ich uzyskiwania (czym w istocie jest metoda demokratyczna); stąd swoisty fetyszyzm kultu demokracji jako nieomal soteriologicznej, mesjańskiej obietnicy, a z nim następujący ciąg myślowy: będziemy mieli demokrację, wszystko odmieni się na lepsze, jak za dotknięciem różdżki czarodziejskiej. b) Nierealistyczne i zmitologizowane pojmowanie systemu demokratycznego jako „delegacji" polegającej na tym, że demokratyczni reprezentanci „ludu" są jego pełnomocnikami wyznaczonymi do nieskażonego przekazywania zbiorowej woli tegoż ludu (bezkrytycznie przyjmuje się tu więc, iż owa metafizycznie pojmowana wola zbiorowa rzeczywiście istnieje i jest komunikowalna). Niepomiernie rzadsze jest natomiast realistyczne traktowanie demokratycznego systemu wyborczego jako zjawiska „przyzwolenia" ludu dawanego pewnym spośród konkurujących między sobą alternatywnych elit politycznych, formułujących odrębne programy prezentowane ludowi do wyboru. Potwierdza ten fakt nikłość zainteresowania pluralizmem politycznym, istnieniem partii i grup o zróżnicowanej ideologii i programie. W tej sytuacji np. tak popularne jesienią 1981 roku hasło „wolnych wyborów" rozumiane było raczej jako pragnienie wyborów uczciwych, bez fałszerstw, a nie wyborów pluralistycznych. c) Z funkcjonowania wyobrażenia o demokracji jako o „delegacji" wynika natomiast tendencja – ujawniająca się bardzo silnie w okresie legalnego działania Solidarności – do drobiazgowego, niekiedy wręcz absurdalnego krępowania demokratycznie wybranych przywódców (przykładem obsesja na punkcie jawności działań wewnątrz i zewnątrz politycznych). Oczywiste i fundamentalne dla demokracji pojęcie kontroli wybranych władz wykonawczych ulegało w ten sposób zwyrodnieniu w zjawisko paraliżu egzekutywy i zastępowania jej w podejmowaniu decyzji. Świadczy to dodatkowo o niefunkcjonowaniu w obiegu powszechnym idei podziału władz i ich kompetencji. Można więc chyba zaryzykować tezę, że dominujące wyobrażenie demokracji zawiera wizję systemu, w którym „lud" sam stanowi prawa, sam rządzi, mogąc w każdej chwili zmieniać decyzje dotyczące własnych postanowień, i jeszcze posiada prawo ostracyzowania każdego – a przy tym wszystkim administracja musi być sprawna, praworządność bez skazy, a gospodarka kwitnąca. d) Jeżeli teza postawiona wyżej jest trafnym zapisem powszechnej samowiedzy, to w takim razie słusznym byłby również pogląd, że wizja demokracji właściwa dzisiejszemu stanowi kultury politycznej w Polsce

bliższa jest nie systemowi parlamentarnemu, opartemu na zasadzie zaufania do obdarzonych mandatem elit przywódczych, lecz swoistej formie demokracji bezpośredniej, którą określić można mianem „demokracji wiecowej", będącej najprawdopodobniej jakimś nie do końca uświadomionym epifenomenem komunistycznego konceptu „rad". W takim razie można postawić pytanie: czy rzeczywiście „wieczną tajemnicą polskości" jest wciąż jeszcze – jak chce tego Ryszard Przybylski[2] – parlamentarna forma rządów? e) Warto wreszcie zwrócić uwagę na nieobecność refleksji o stosunku demokracji do uniwersalnie pojmowanych norm moralnych, a zatem refleksji po prostu o granicach demokracji rozumianej jako zasada obowiązywania zdania większości; inaczej jeszcze mówiąc tego, co F. A. Hayek[3] nazywa zasadą „demarchii", to jest przeświadczenia, iż słusznym jest wprawdzie kierować się w materii politycznej zdaniem większości, ale słusznym jest też, że są rzeczy, których żadnej większości czynić nie wolno.

4. Uderzającym znamieniem teraźniejszej kultury politycznej w Polsce jest zanik myślenia państwowego. Jego skrajną postacią był popularny zwłaszcza po 13 grudnia mit społeczeństwa bezpaństwowego (na przykład w postaci kooperatywistycznej utopii Abramowskiego[4]), mit wprawdzie chyba coraz słabiej funkcjonujący, ale wypierany nie przez odrodzenie myślenia kategoriami państwowymi, lecz przez swoiste „wyłączenie", ominięcie tej problematyki. Paradoks tego stanowiska polega na tym, że apaństwowość, czy nawet antypaństwowość (oczywiście nie w propagandowym tego słowa sensie, lecz jako synonim niechęci do instytucji państwa w ogóle i dążenia do całkowitego wyeliminowania go przez pojęcie społeczeństwa) łączy się najczęściej z deklaracjami niepodległościowymi. Jest w tym uderzająca różnica w stosunku do ruchów niepodległościowych sprzed 1918 roku, które bez względu na dzielące je różnice podkreślały swój propaństwowy charakter (co jest zresztą oczywiste i nie wymaga komentarza). Znaczy to więc, że hasło niepodległości jest w dzisiejszej kulturze politycznej właściwie tylko rodzajem mitu społecznego organizującego wyobraźnię, nie zaś konkretnym celem politycznym, metodycznie rozważanym i realizowanym – pragnieniem restauracji własnego niepodległego państwa. Sytuację dzisiejszą znamionuje poszukiwanie ersatzów państwowości (choćby utopia „Rzeczypospolitej Samorządnej") oraz milczące zezwolenie na zawłaszczenie pojęcia państwa przez propagandę urzędową.

5. Daje się dostrzec niejasność granicy pomiędzy tym, co społeczne, a tym, co polityczne w wąskim sensie (sfery władzy). Można zresztą mówić w tym przypadku o wyraźnej ewolucji, czy nawet o odwróceniu stanowisk w ostatnim okresie. Przed 1980 r. dominowała tendencja do rozszerzania sfery społecznej ponad dopuszczalną jej „rozciągliwość" – przykładem mit Polski masowych ruchów społecznych połączony z dezawuowaniem polityki jako czegoś amoralnego i wstydliwego, i jednocześnie niemal archaicznego. Dziś powszechniejsze

wydaje się stanowisko przeciwne, a mianowicie tendencja do całkowitej polityzacji sfery społecznej. Każdy fakt społeczny, każda inicjatywa na najwęższym nawet polu musi być odnoszona, i to pod presją moralną, do sfery „wielkiej polityki". Na przykład kwestia autonomii uniwersyteckiej nie funkcjonuje jako problem autonomii nauki i nauczania od polityki w ogóle, lecz jako kwestia opozycyjności wobec systemu. Kluczowym problemem zdaje się być to, by w samorządzie byli „nasi", a nie „oni". Tymczasem jest to zarówno błąd taktyczny – jako że pogarsza szanse ocalenia tejże autonomii, jak i błąd poznawczy i moralny – oznacza bowiem lekceważenie autonomii sfery duchowej od życia codziennego i wytwarza specyficzne dwójmyślenie (to znaczy głośno mówimy, że chcemy wolności nauki, a po cichu myślimy o czymś zupełnie innym).

6. Efektem tego dwójmyślenia jest instrumentalizacja sfery kultury duchowej. Niestety, nie jest wcale wymysłem propagandy reżimowej fakt, że dzieło literackie, artystyczne czy naukowe przyjmowane jest i oceniane nie ze względu na jego wartości autoteliczne, lecz utylitarne. Stosowanie „taryfy ulgowej" wobec dzieł o wątpliwej jakości estetycznej lub poznawczej, ale „słusznych" politycznie (to znaczy opozycyjnych) występuje ponad wszelką wątpliwość. Sztuka i nauka schodzą częstokroć do poziomu swoistej „biblii pauperum", i takie też są wobec nich oczekiwania grup aktywnych społecznie. Oczekiwaniom tym poddają się często sami twórcy (zwłaszcza plastycy). Szansa dla rozwoju kultury, jaką stał się mecenat kościelny, przyniosła niestety zalew nieprawdopodobnego wręcz miejscami kiczu patriotyczno-religijnego (są oczywiście wyjątki, ale giną w tej powodzi złego smaku. Kościoły pokryte są zwałami styropianu, papier-mâché i oklejone tysiącami fotografii). Niewykorzystaną szansą pozostała również akcja „Polski odczytowej" po kościołach i parafiach. Jej myślą przewodnią jest „gwiazdorstwo" – najważniejsze zaś nie to, o czym mowa (jedno tylko kryterium wartościujące jakie pozostało, to „ostrość" wypowiedzi), lecz kto sławny przyjechał. Odczyty te nie mają z reguły żadnego dalekosiężnego planu, nie ogniskują wokół określonych zagadnień, nie spełniają więc roli wychowawczo-formacyjnej; spełniają natomiast funkcję kompensacyjną wobec niemożności innych form działania, podnoszą samopoczucie przez zadowolenie, jakie daje świadomość „bywania" u opozycji.

7. O tym, że dzisiejsza kultura polityczna w Polsce egzystuje właściwie na poziomie przedpolitycznym (przez co rozumiem sytuację, w której ujawniają się już dążenia i cele o charakterze politycznym, nie zakorzeniła się natomiast jeszcze wiedza o odrębności, swoistości tego, co polityczne; mówiąc bardziej przenośnie – świadomość reguł sztuki politycznej) świadczy zacieranie granicy między sferą motywacji i argumentacji etycznej oraz politycznej. By nie było nieporozumień: nie chodzi tu o próbę dowiedzenia, że normy etyczne nie obowiązują w działalności politycznej, ani o tworzenie rozróżnień pomiędzy sytuacją, w której etyka stanowi rodzaj horyzontu wyznaczającego ogólne zasady postępo-

wania, do którego to horyzontu polityk odnosi swoje działania, zwłaszcza w sytuacjach wątpliwych, niemniej postępowaniem jego kierują autoteliczne reguły działania politycznego, takie m.in. jak sprawność i skuteczność – a sytuacją, w której wskazania etyczne uważa się nie tylko za inspirację działania i za to, co określiłem mianem horyzontu, lecz także za zupełnie wystarczającą regułę praktyczną, której ustalenie zwalnia od wysiłku poszukiwania metod, które byłyby nie tylko słuszne moralnie, ale i uzasadniające realną możliwość poprawy stanu rzeczy. W przypadkach skrajnych postawa zdystansowania się od tego, co swoiście polityczne prowadzić może nawet do traktowania etyki jako rodzaju szantażu; do rzucenia podejrzenia etycznego na działanie określające się i spostrzegane jako polityczne. (Przykładem najświeższym może być tu „sprawa" Res Publiki i RMP, kiedy to owo rzucenie podejrzenia etycznego przesłoniło, a może wręcz zasłoniło analizę sensowności i efektywności – wyimaginowanej zresztą – inicjatywy).

Na marginesie tego można jeszcze zauważyć, że ów „totalizm etyczny" ma jednak swoje „dziury"; charakterystyczne jest bowiem dość wybiórcze doń podejście. Uwrażliwieniu na etyczny aspekt – cudzych najczęściej postaw i działań – nie towarzyszy z równą mocą refleksja o możliwych nieraz skutkach działań własnych, motywowanych wprawdzie etycznie (np. oburzeniem czy niemożnością znoszenia ucisku), ale nieuwzględniających w horyzoncie doświadczenia etycznego cnót takich jak odpowiedzialność czy roztropność. Popularniejsze wydaje się stanowisko zmierzające do tworzenia „kodeksu zakazów" o charakterze reglamentacyjnym i z tendencją do „rozliczania" z jego przestrzegania. Tymczasem, jeżeli przyjmuje się za słuszne przekonanie o obiektywnym statusie wartości, a jednocześnie o wolności woli ludzkiej (a tylko takie stanowisko zgodne jest z etyką chrześcijańską), to „ustanowienie" owego obiektywnego porządku wartości przez jednostkę ma wartość moralną tylko wówczas, jeśli jest wynikiem swobodnego wyboru, nie zaś poddania się reglamentacyjnej presji opinii publicznej.

8. Jeżeli uwagi powyższe nie kłócą się z rzeczywistym stanem rzeczy, to uprawniony będzie wniosek, iż model współczesnej polskiej kultury politycznej nie zdołał przezwyciężyć antynomii postaw skrajnych: z jednej strony – bierności społecznej łączącej się z postawami serwilistycznymi w życiu publicznym a konsumpcyjnymi w życiu prywatnym; z drugiej strony – utożsamienia postawy aktywnej społecznie z etosem rewolucyjnym, którego siłą motoryczną, ale i jednocześnie czynnikiem paraliżującym jest resentyment. Ta pozorna sprzeczność oddziaływania resentymentu znajduje swoje wytłumaczenie w jego naturze (zaznaczam, że pojęciem resentymentu posługuję się w znaczeniu nadanym mu przez Schelera[5]). Przez resentyment rozumieć należy trwałe nastawienie psychiczne, które rodzi się, kiedy określone odruchy uczuciowe i namiętności – same przez się normalne i zasadniczo wchodzące

w skład ludzkiej natury – ulegają systematycznemu stłumieniu i nie zostają rozładowane, pociągając za sobą pewne trwałe skłonności do określonego rodzaju złudzeń co do wartości i odpowiadających im sądów wartościujących. Resentyment wytwarza się na podłożu sytuacji trwałego upośledzenia czy ograniczenia w prawach pewnych jednostek czy grup ludzkich, ich słabości, która nie pozwala pragnieniom na zaspokojenie. To właśnie rodzi ową dwoistość: z jednej strony odruch buntu, choćby najbardziej ślepego, z drugiej strony jego zahamowanie spowodowane poczuciem bezsilności. U jednych osobników wytwarza to nastrój rezygnacji i zgody na najbardziej upokarzające formy zniewolenia; innych przeciwnie, skłania do przyjmowania maksymalistycznych wyborów: wszystko albo nic, wyborów zresztą – w sytuacji opadania fali rewolucyjnej – pozornych, stąd szukanie kompensaty zarówno w myśleniu życzeniowym, jak i w złudzeniach co do istotnego charakteru wartości preferowanych i ich spodziewanych skutków. Tę „przeklętą" alternatywę uległej bierności i ślepego, ale bezsilnego buntu przejmująco wyraża Zbigniew Herbert w wierszu *Ze szczytu schodów*. Po jednej stronie widzi poeta „cierpliwych sprzątaczy placów", „rozmawiających o racjach żywności, o piłce nożnej, o cenie butów", „przechylających głowę w tył i pijących", a czasem oddających się marzeniom, że ci ze szczytu schodów zejdą kiedyś nisko do nich i porozmawiają jak człowiek z człowiekiem;

po drugiej zaś tych,
co zaciskają pięści
potrząsają łańcuchami
mówią i pytają
namawiają do buntu
rozgorączkowani
wciąż mówią i pytają
oto ich bajka –
rzućmy się na schody
i zdobędziemy je szturmem
będą się toczyć po schodach
głowy tych którzy stali na szczycie

Ta alternatywa pomiędzy cierpliwą uległością a rzucaniem się na schody i toczeniem się głów ma jednak pewną cechę wspólną; jest nią wyobrażenie o istocie polityki, czy nawet szerzej: o możliwych wzorach zachowań społecznych. Wyobrażenie, którego jedynym punktem odniesienia jest władza. Bez względu na to, czy spogląda się na nią z pokorą i wiernopoddańczością, czy też marzy się o ścinaniu głów, o „szturmie na centralne ośrodki władzy", o „boju ich ostatnim" – zawsze wzrok utkwiony jest w tych, którzy stoją u „szczytu schodów". Dopóki spojrzenie to nie przekroczy horyzontu schodów, dopóki nie skieruje się naprawdę – a nie deklaratywnie – na samoorganizację społeczeństwa,

tak by ono, nie zaś władza, stało się centralnym punktem odniesienia, dopóty nie przekroczymy progu, który nazywa się – i słusznie – społeczeństwem obywatelskim.

Powyższy artykuł po raz pierwszy został opublikowany w pierwszym numerze biuletynu „Spotkania na Dziekanii".

Przypisy

[1] „Or-Ot" – pseudonim Artura Oppmana (1867-1931) – poety okresu Młodej Polski, znanego zwłaszcza z wierszy o tematyce patriotycznej i opiewających uroki Starego Miasta w Warszawie.

[2] Ryszard Przybylski (1928-) – historyk literatury polskiej i rosyjskiej, tłumacz i eseista, profesor Instytutu Badań Literackich PAN, autor m.in. pracy *Klasycyzm czyli prawdziwy koniec Królestwa Polskiego* (1983).

[3] Friedrich August von Hayek (1899-1992) – austriacki ekonomista, jeden z najważniejszych przedstawicieli austriackiej szkoły ekonomii, przeciwnik etatyzmu i propagator rozwiązań wolnorynkowych, wykładowca m.in. w London School of Economics, na uniwersytetach w Chicago, Fryburgu Bryzgowijskim i Salzburgu, autor m.in. *The Road to Serfdom* (1944, wyd. polskie *Droga do zniewolenia*) i *The Constitution of Liberty* (1960, wyd. polskie *Konstytucja wolności*).

[4] Edward Abramowski (1868-1918) – filozof i polityk socjalistyczny, działacz II Proletariatu, organizator paryskiego zjazdu zjednoczeniowego ruchu socjalistycznego (1892), w wyniku którego powołano Polską Partię Socjalistyczną i Związek Zagraniczny Socjalistów Polskich. W 1915 r. objął Katedrę Psychologii na Uniwersytecie Warszawskim. Napisał m.in.: *Pierwiastki indywidualne w socjologii* (1899), *Zagadnienia socjalizmu* (1899), *Socjalizm a państwo. Przyczynek do krytyki współczesnego socjalizmu* (1904).

[5] Max Scheler (1874-1928) – niemiecki filozof i socjolog, przedstawiciel fenomenologii, wykładowca uniwersytetów w Monachium, Getyndze i Kolonii, autor m.in. *Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912) i *Probleme einer Soziologie des Wissens* (1926).