

Z d z i s ł a w K r a s n o d ę b s k i

Destrukcyjny bunt

Bronisław Wildstein, *Bunt i afirmacja. Esej o naszych czasach*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2020, 460 s.

1. Antyokcydentalizm czy powrót realizmu?

Mniej więcej w tym samym czasie, gdy zagrożenie ze strony „neliberalnej demokracji” i populizmu stały się przedmiotem troski postępowych sił na „Zachodzie”, w Polsce, w III RP skończyła się epoka „naiwnego okcydentalizmu”, który towarzyszył nam przez długie lata „transformacji”. Jak pamiętamy, polska transformacja miała odbywać się „bez eksperymentów” i polegać na włączeniu się „w struktury Zachodu”. Miała być „powrotem do Europy”, wejściem w świat wyższej, lepszej cywilizacji, z którego zostaliśmy oderwani siłą, wydarci przez komunizm. Wiedzieliśmy, w którą stronę należy zmierzać, jak powinny być zorganizowane państwo i gospodarka, na jakich ogólnych zasadach ma oprzeć się Polska. Pozostało tylko niełatwe pytanie, jak to osiągnąć – i okazało się trudniejsze, niż myśleliśmy. Wokół niego toczyły się główne spory polityczne i ideowe – nostalgia za PRL niemal zawsze była zjawiskiem marginalnym i słabła z czasem coraz bardziej.

Miarą postępu naszej transformacji było dostosowanie się do Zachodu, dokonywane przez transfer instytucji i recepcję idei liberalnych. Było w tym dużo racji, jeśli traktować Rosję i Związek Radziecki jako jedyną konkuren-

cyjną ofertę cywilizacyjną. Ale ów „Zachód” to była nie tyle rzeczywistość, co jej wyidealizowany obraz czy abstrakcyjny model. Co więcej, nie zastanowiono się nad jego wewnętrznym zróżnicowaniem, nad jego problemami, podziałami i konfliktami. Zdawał się prostym i niepodważalnym wzorcem. I w tym nastawieniu trudno nie dostrzec kompleksu zacofania, trawiącego polską psychikę zbiorową co najmniej od końca XVIII wieku.

Za charakterystyczny przykład takiego stosunku polskich intelektualistów do „Zachodu” z okresu transformacji można uznać książkę Jerzego Jedlickiego *Świat zwyrodniały. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności* (2000), będącą kontynuacją czy też aneksem do innej, znanej i ważnej jego pracy *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują* (1988). We wcześniej wydanej książce było oczywiste, że tym, czego Polacy potrzebują – i to pilnie – jest „cywilizacja zachodnia”. Nie było wątpliwości, że to ona jest standardem, podczas gdy polskie swoistości były godnym ubolewania odstępstwem od obowiązującego wzoru. Co więc zrobić z faktem, że wśród samych mieszkańców cywilizacji zachodniej sporo było wybitnych myślicieli niezbyt z niej zadowolonych? Z tym właśnie problemem zмага się autor w *Świecie zwyrodniałym*, dosyć konsekwentnie przedstawiając autokrytykę cywilizacji zachodniej jako zestaw dziwacznych i niezbyt potrzebnych narzekań.

Obecnie jednak coraz szerszy oddźwięk w Polsce zdobywają analizy negatywnych cech kulturowych i społecznych „Zachodu”. Pojawiają się one nie w środowiskach pokomunistycznych, niemających już nic wspólnego z nostalgią za PRL, ich autorami są także, a może nawet przede wszystkim, wybitni intelektualiści i publicyści konserwatywni, jak Agnieszka Kołakowska, Ryszard Legutko, Wojciech Roszkowski, Bronisław Wildstein, Andrzej Nowak, Antoni Libera. Koncentrują się oni na kryzysie tożsamościowym, na stanie ideowym i moralnym społeczeństw zachodnich.

Ta zamiana miejsc jest charakterystyczna – kiedyś to lewica była krytyczna wobec „zgniłego Zachodu”, dzisiaj krytyka jego słabości czy wręcz dekadencji jest domeną prawicy. Współczesna lewica polska – pomijając niewielkie antykapitalistyczne grupki neomarksistowskie – jest raczej pozytywnie nastawiona do „Zachodu”. Nie ma żarliwszych „prounijnych Europejczyków” niż dawni polscy komuniści, którzy przedzierzgnęli się w liberałów, socjaldemokratów bądź chadeków. W Parlamencie Europejskim są oni najbardziej entuzjastycznymi zwolennikami wszelkich polityk unijnych. Lewica liberalna, także ta występująca pod przebraniem chrześcijańskich demokratów, bywa nieco bardziej powściągliwa. Natomiast wśród konserwatystów, a także szerszych kręgów polskiego społeczeństwa, pojawia się coraz więcej wątpliwości. Dotyczą one polityki imigracyjnej, rodzącej obawy, że doprowadzi ona do destrukcji narodów europejskich oraz importu terroru, kwestionują ideę otwartego społeczeństwa, które miałyby być otwarte na przestrzał także dla ogromnej rzeszy przybyszów z zupełnie odmiennych kręgów kulturowych. Także polityka kli-

matyczna i energetyczna budzi wiele obaw i kontrowersji. Sama idea integracji europejskiej poddawana jest coraz ostrzejszej krytyce. Warto także dodać, że temu bardziej zróżnicowanemu odniesieniu do „Zachodu” towarzyszy „nostalgia kresowa”. Podejmowane sentymentalne podróże przypominają o wielkości I Rzeczypospolitej oraz o etosie II Rzeczypospolitej i jej sukcesach modernizacyjnych. Pojawiają się wizje odrodzenia dawnej Rzeczypospolitej w nowocześniejszej formie związku narodów mieszkających na jej terytorium.

Spod pióra konserwatywnych autorów wyszło ostatnio wiele ważnych książek potwierdzających tę tendencję. Są wśród nich *Roztrzaskane lustro* Wojciecha Roszkowskiego (2019) czy *Triumf człowieka polskiego* Ryszarda Legutki (2012), przetłumaczony w nieco zmienionej wersji na wiele języków. Jest to niewątpliwie jeden z najbardziej przenikliwych przykładów krytyki współczesnej liberalnej demokracji. Także najnowszą książkę Legutki o pojęciu wolności, *The Cunning of Freedom* (2021), nawiązującą do wcześniejszego *Traktatu o wolności* (2007), można wpisać w nurt takich publikacji. Należy jeszcze wymienić dwa zbiory esejów Agnieszki Kołakowskiej: *Wojny kultur i inne wojny* (2010), wyróżnione Nagrodą im. Andrzeja Kijowskiego, oraz *Plagę słowików* (2016).

Wszyscy ci autorzy są zgodni, że ideologiczne zagrożenie nadciąga teraz nie ze „Wschodu”, nie z Rosji, która pozostając brutalna, okrutna i agresywna, co potwierdza wojna na Ukrainie, straciła u nas jakkolwiek wpływ duchowy czy kulturowy, lecz z „Zachodu”. Jeśli nawet problemem Europy Środkowo-Wschodniej miałyby być nadal postkomunizm, a więc ciągle jeszcze odczuwalne konsekwencje polityczne, społeczne i kulturowe komunizmu, to postmarksizm, w formie dzisiejszych radykalnych tendencji kulturowych, uznawany jest za zjawisko „zachodnie”. I podczas gdy liberalni mainstreamowi autorzy „zachodni” rozwijają opowieść o regresie liberalnej demokracji w Europie Środkowo-Wschodniej, konserwatyści w Europie Środkowo-Wschodniej odkrywają życie po życiu marksizmu, a więc również komunizmu, w dzisiejszych tendencjach kulturowych na „Zachodzie”.

Do tych wymienionych tytułem przykładu publikacji doszła w 2020 roku książka Bronisława Wildsteina *Bunt i afirmacja. Esej o naszych czasach*, najbardziej całościowa i ambitna próba zmierzenia się z dorobkiem myślowym nowoczesnego i współczesnego „Zachodu”. Wyłania się z niej, podobnie jak z pozostałych, wyżej wymienionych książek, zgoła niewesoły obraz duchowego stanu „Zachodu”. Wiele wątków tej książki autor poruszał w swoich poprzednich tomach esejów, a także w – ciągle niedostatecznie znanych – utworach literackich, wnikliwie opisujących schorzenia świata nowoczesnego. Teraz jednak postanowił usystematyzować swoje poglądy i przenieść je na poziom refleksji filozoficznej, odwołując się także do doświadczeń polskich.

Bunt i afirmacja zawiera wiele wyrazistych tez i sądów. Niektóre z nich mogą wydawać się przerysowane, zbyt apodyktyczne – i skłaniać do polemiki.

Można uważać, że pewne zjawiska kulturowe i dokonania intelektualne przedstawione zostały zbyt jednostronnie, można się spierać co do oceny poszczególnych myślicieli i uznać, że ich poglądy oddane są w sposób zbyt schematyczny. Ale tego rodzaju zarzuty nie wydają mi się uprawnione. Nie jest to książka naukowa, lecz esej o ogromnym ładunku filozoficznym, który można porównywać do *Człowieka zbuntowanego* Alberta Camusa, od którego zresztą Wildstein rozpoczyna swoje rozważania. Napisany z pasją tekst prowokuje do myślenia tych, którzy chcą i potrafią wyjść poza utarte ścieżki współczesnego ortodoksyjnego myślenia. Bronisław Wildstein, jak zawsze, „chwytą byka za rogi” i stawia pytania zasadnicze, od których często ucieka filozofia akademicka. Nie chodzi mu o niuanse interpretacyjne, lecz o sedno sprawy, o opis tendencji epoki i uchwycenie głównej przyczyny tego, co autor uznaje za niepokojący kryzys, choć niekoniecznie zmierzch „Zachodu”. Autor nie odrzuca „cywilizacji zachodniej” jako takiej; analizując schorzenia współczesnej cywilizacji, nie twierdzi, że jest to choroba genetyczna lub nieuleczalna. Nie jest „spenglerystą” – a trzeba dodać, że Oswald Spengler stał się znowu modny w kręgach konserwatywnych w Europie. Pisząc o zjawiskach negatywnych we współczesnej kulturze zachodniej, Wildstein zauważa:

jej dekadencja, która polega głównie na załamaniu się wewnętrznej równowagi, hiperbolicznym rozwoju pewnych jej cech, jak indywidualizm czy materializm, kosztem innych, może prowadzić, a raczej prowadzi już, do uwiądnięcia i kryzysu. Niemniej dotychczasowy sukces Zachodu trwale nazaczył świat w przewidywalnym dla nas okresie. Wprawdzie jesteśmy w stanie wskazywać na radykalną ewolucję jego podstawowych norm przez ostatnie kilkaset lat, ale proces ów można postrzegać jako narastanie wewnętrznej nierównowagi, a w niektórych aspektach wręcz tendencje samobójcze (Wildstein 2020, s. 482).

Autor podważa przy tym klasyczną narrację europejskiej historii idei, wedle której kolejne etapy postępu wiodą od reformacji, poprzez oświecenie, do liberalizmu i współczesnych demokracji liberalnych. Nie chodzi jednak o kolejną opowieść o utraconym raju. Jego rozważania trudno jest włączyć w schemat interpretacyjny proponowany przez Marka Lillę, dla którego konserwatywni myśliciele to „reakcyjni rozbitkowie” (Lilla 2016). Wildstein nie sądzi bowiem, by raj na ziemi był w ogóle możliwy, i podkreśla, że te elementy kultury zachodniej, które ceni, są nadal w niej obecne; chodzi mu tylko właśnie o wspomnianą w powyższym cytacie „nierównowagę”. Odrzuca także historyczny determinizm, podkreślając:

Książka moja usiłuje pokazać, czasami bardzo gwałtowną, ewolucję myśli zachodniej, która kształtuje refleksję i postawy ludzi jej poddanych i na pozór ją tworzących. Nie znaczy to jednak, że kierują nią jakieś bezosobowe siły. Jest ona efektem logiki wyborów oraz idei, które zbiorowo zaczynamy akceptować (Wildstein 2020, s. 445).

2. Kolejna fala odroczonej rewolucji

Trzeba dodać, że sam autor uchodzi za emblematyczne uosobienie buntu politycznego i moralnego, i to takiego, któremu historia „przyznała słusność”. Był jednym z założycieli Studenckiego Komitetu Solidarności w latach 70. Film *Trzech kumpli* (2008), pokazujący jego młodzieńcze lata, przypominał moralne wybory tamtych czasów. Opowiedział historię trzech młodych ludzi, przyjaciół poszukujących sensu życia i buntujących się przeciw systemowi komunistycznemu. Jeden z nich zginął zamordowany przez Służbę Bezpieczeństwa, drugi po latach został zdemaskowany jako agent SB, trzeci – Bronisław Wildstein – po okresie działania w opozycji, w tym również na emigracji w Paryżu, został pisarzem, czołowym polskim intelektualistą konserwatywnym. Za swe zasługi dla polskiej wolności otrzymał najwyższe polskie odznaczenie: Order Orła Białego.

Czyż więc jego droga życiowa prowadzi w dobrze znanym kierunku – od młodzieńczego buntu do pogodzenia się ze światem? To zbyt duże uproszczenie, bo także – po pierwsze – tamten bunt był już buntem przeciw wielu tym cechom współczesnej cywilizacji, które i dzisiaj Wildstein poddaje krytyce, tyle że wtedy wydawały się one jedynie przypadłością naszego „wschodniego” świata. Po drugie, ta książka, rozprawiająca się z tendencjami kultury współczesnej, sama może być rozumiana jako wyraz buntu, radykalnego sprzeciwu – buntu przeciw dogmatom współczesności, jej tabu i zasadom poprawności, oraz sprzeciwu wobec tej drogi, którą przeszła nasza cywilizacja, przeciw nowoczesności, która, jak ktoś mógłby powiedzieć, jest przecież nieuchronna, nie można przed nią uciec, a nawet uciekać przed nią nie należy, gdyż pozwala ona przezwyciężyć błędy i nieszczęścia przeszłości.

Przypuszczam, że niektórzy odczytają tę książkę tak właśnie. I uznają ten bunt za absurdalny. Łatwo przecież można zbyć zawarte w niej rozważania argumentem, że Wildstein nie chce zaakceptować zdobyczy nowoczesności, że pisząc o konieczności zawierzenia swojej kulturze, sam odrzuca właśnie tę swoją – nowoczesną wersję kultury Zachodu, w której żyje i tworzy, choć występując jako malkontent – że krytykuje pychę intelektualistów, lecz sam mierzy się z największymi myślicielami naszej cywilizacji bez śladu pokory. Można powiedzieć, że to tylko jeszcze jeden przykład myśli „reakcyjnej”, która nie doceniała „nieskończonej zdolności cywilizacji zachodniej do samodoskonalenia się”, o której tak pisał wspomniany już Jerzy Jedlicki: „Reakcyjni tudzież rewolucyjni antyokcydentaliści tak bardzo [...] nienawidzili zasad liberalnych i instytucji demokratycznych, że nie potrafili dojrzeć, iż nieustająca przeciwko zasadom i instytucjom rebelia jest sama instytucjonalną zasadą funkcjonowania tylko tej cywilizacji” (Jedlicki 2000, s. 82). I przecież – ciągnie dalej ten autor – to bunt i niezgoda na zastany świat jest motorem postępu:

Kryzys kultury, jakkolwiek bądź definiowany, jest jej sytuacją normalną, nie wyjątkową, i nie ma, a zapewne też nie będzie takiego zakłęcia, aktu strzelistego ani kamienia filozoficznego, który wyjść z niego pozwoli. No i dobrze. Bo przecież z nieszczęścia, przerażenia i buntu rodzi się wszelki postęp. Z buntu przeciw bezradności człowieka w obliczu zarazy zrodziła się medycyna. Z przerażenia, że nasz glob staje się cuchnącą kloaką, zrodził się ruch ochrony środowiska i jego sukcesy. Z niezgody na ucisk i upodlenie zrodziły się prawa człowieka i humanitaryzm kodeksów karnych. Z poczucia kryzysu wartości rodzi się woła ich obrony, która wtenczas tylko staje się groźna, gdy zmierza do doskonałości (Jedlicki 2000, s. 60–61).

Z tej jakże optymistycznej perspektywy może się zdawać, że Wildstein powtarza tylko dawne argumenty polskich prowincjuszy, na przykład XIX-wiecznego Józefa Gołuchowskiego, o którym Jedlicki pisze:

Józef Gołuchowski, były profesor filozofii w Wilnie, a teraz obywatel ziemski w Królestwie, kreślił [...] demoniczny obraz cywilizacji, która „dogadzając zbyt zmysłowemu kierunkowi i emancypując się coraz więcej spod panowania religii i moralności, obudziła nie tylko w zamkniętych, ale za ich przykładem i w masach całych, mnóstwo żądz zmysłowych, dawniej im nieznanych, których zaspokoić niepodobna, bo żądza raz wyuzdana, we cwał wyprzedza wszystkie środki zaspokojenia i nikt jej nastarczyć nie jest w stanie” (Jedlicki 2000, s. 74).

Jednak konserwatyizm współczesny to nie tylko stały zestaw bolączek i utyskiwań. Wyzwania naszych czasów, o których traktuje książka Wildsteina, są wyjątkowe. Po upadku komunizmu nastąpiła epoka „restauracji”, w której lewica na chwilę zamilkła i dokonywała przegrupowania. Obecnie wchodzimy w kolejną fazę odroczonej rewolucji obyczajowo-moralnej lat 60. i 70. XX wieku. Rewolucja 1968 roku została zatrzymana podczas rozkładu komunizmu przede wszystkim przez polski ruch Solidarności. Teraz, w XXI wieku – za symboliczną datę końca epoki można uznać rok 2005, śmierci Jana Pawła II – ta odroczonej rewolucja wróciła. Wszystkie tendencje, które wówczas się pojawiły, są powtarzane dzisiaj w radykalnej formie. Co więcej, są rzeczywiście wcielane w życie, dzięki niepomniernie większym możliwościom technicznym niż w latach 60. i 70. Myślenie w kategoriach postępu i wielkich metanarracji, dekonstruowanych w czasach schyłku komunistycznej utopii przez postmodernizm jako wyraz oświeceniowego zadufania, znowu stało się nie tylko powszechne, ale wręcz obowiązkowe. Wątpliwości co do kierunku przemian społeczno-kulturowych zwalczane są jako objaw regresu demokracji lub reakcyjna rewolta, czy wręcz piętnowane, w języku neostalinizmu, jako „fasyzm”. Jednocześnie wszystkie zbrodnicze systemy XX wieku, już nie tylko włoski fasyzm czy niemiecki narodowy socjalizm, ale także sowiecki komunizm, traktowane są jako zjawiska reakcyjne, „konserwatywne”, sprzeczne z tą postępową linią historyczną, choć kiedyś były fetowane przez wielu intelektualistów zachodnich jako najwyższy wyraz postępu – tak jak dzisiaj czyni się to w przypadku skrajnego liberalizmu kulturowego.

3. Rozstanie z neoliberalizmem

Kiedyś podziały polityczne wyznaczał stosunek do kapitalizmu. Lewica go krytykowała, a nawet chciała obalić, a prawica, broniąc klasycznego liberalizmu, mówiła o wolności gospodarczej i systemie kapitalistycznym jako podstawach dobrobytu, a także o gwarancjach politycznej wolności i demokracji.

Jeszcze nie tak dawno utożsamiano konserwatyzm z neoliberalizmem, głosząc wolność gospodarki od interwencji politycznych, ograniczenie opieki społecznej, deregulację i państwo minimalne. Nowy, społeczny konserwatyzm, zapoczątkowany w Polsce, łączy szacunek dla tradycji z dbałością o spójność społeczną. Dzisiaj kulturowa neomarksistowska lewica i wielcy kapitaliści są sojusznikami. Mają wspólnego wroga – tradycjonalistów, „populistów”, ludzi mało mobilnych i nienastawionych na konsumpcję. Jednocześnie prawica w wielu krajach rozstała się z ideą, że kontrola polityczna nad procesami gospodarczymi to „socjalizm” i lewicowość. Także autor *Buntu i afirmacji* docenia rolę państwa:

Głównym zadaniem państwa w gospodarce wydaje się nadzór nad sprawiedliwą konkurencją i obrona ludzkiej inicjatywy. Funkcjonuje to w miarę dobrze, kiedy postrzegamy rynek jako przestrzeń działań ludzi powodowanych swoim interesem. To szersze normy wpisane w religię, kulturę, moralność, etykę czy obyczaj chronią działania te przed zwyrodnieniem i nadają im określoną, zależną od głębszych zasad, formę. Również ustroj republiki wpisuje działanie na rzecz indywidualnego interesu w ramy dobra wspólnego (Wildstein 2020, s. 453).

Ale sterowanie polityczne gospodarką w Europie sprawia, że coraz trudniej jest mówić o wolnym rynku. Unia Europejska zbliża się wielkimi krokami do gospodarki planowanej. Wprawdzie nikt już nie głosi konieczności nacjonalizacji całego przemysłu, ale coraz częściej państwa za zgodą Komisji Europejskiej przejmują zagrożone przedsiębiorstwa, a coraz większa redystrybucja oraz podporządkowanie rynku celom klimatycznym stały się oczywistością.

Wildstein w swej książce krytykuje hipostazowanie kapitalizmu, wysuwając tezę, że nie ma kapitalizmu, a są tylko zmienne formy gospodarki, których nie powinno się obejmować jednym mianem: „Należy zgodzić się, że określone ekonomiczne struktury mogą sprzyjać konkretnym postawom, ale sama wielość form kulturowych, w których mieści się to, co nazywamy dziś kapitalizmem, każe wątpić w jego determinującą moc” (Wildstein 2020, s. 445). Nie do końca jednak można uznać tezę, że pojęcie „kapitalizm” ma sens tylko w przeciwstawieniu do idei socjalizmu i że skoro „socjalizm” był ułudą, to także kapitalizm jest sztucznym, ideologicznym konstruktem: „Nazwa «kapitalizm» nacechowana jest ideologicznie, a jej racją bytu jest przeciwstawienie jej widmu, czemuś, czego nie ma” (Wildstein 2020, s. 434).

Kapitalizm nie był jednak przeciwstawiany tylko socjalizmowi, lecz także „tradycjonalizmowi” gospodarczemu. Uznawano go za zupełnie różny od tra-

dycyjnego sposobu gospodarowania, które służyło zaspokojeniu potrzeb i było ograniczone tradycyjnymi wzorami kulturowymi. Kapitalizm nie jest tożsamy z wymianą towarów ani własnością prywatną; o jego swoistości decyduje nakaz nieustannego pomnażania zysków i tworzenia nowych potrzeb, a nie zaspokajanie potrzeb już istniejących. Taka gospodarka to samonapędzający się mechanizm. Pisali o tym Max Weber czy Werner Sombart, a potem wielu naśladowców, starając się wyjaśnić, co spowodowało, że działalność gospodarcza człowieka radykalnie zmieniła swój charakter i otworzyła drogę do nieustannego wzrostu gospodarczego.

Oczywiście kapitalizm nie jest jednolitym zjawiskiem. Dzisiejszy turbokapitalizm jest czymś innym niż kapitalizm XVI czy XVII wieku. W przeciwieństwie do socjalizmu, w przypadku kapitalizmu najpierw mamy zjawiska gospodarcze (niektórzy badacze twierdzą, że kapitalizm nie musi być tylko przemysłowy i często poprzedzał rewolucję przemysłową), potem dopiero słowo, nazwę. W znaczeniu, jakie dzisiaj mu nadajemy, słowo „kapitalizm” rozpowszechniło się późno, dopiero w XIX wieku. Nawet Marks go jeszcze nie używał, pisząc tylko o kapitale. Pojęcia kapitalizmu używali zresztą nie tylko przeciwnicy. Max Weber definiował kapitalizm jako „system gospodarki prywatnej, tzn. taki stan, w którym gospodarcze zaspokojenie potrzeb spoczywa w ręku prywatnych przedsiębiorców, a więc dokonuje się w ten sposób, że przedsiębiorcy ci, zawierając transakcje towarowe i płacowe, zdobywają rzeczowe środki produkcji, urzędników i siłę roboczą, i potem na własne ryzyko ekonomiczne i w oczekiwaniu własnych zysków uruchamiają produkcję dóbr i sprzedają te dobra na rynku” (Weber 1991, s. 150). Jego kolega i polemista Werner Sombart pisał: „Pod nazwą «kapitalizm» rozumiemy system gospodarczy, który da się scharakteryzować w sposób następujący: jest organizacją obiegu gospodarczego, w której regularnie współdziałają dwie różne grupy ludności połączone rynkiem – właściciele środków produkcji, którzy jednocześnie sprawują kierownictwo i są podmiotami gospodarczymi, oraz pozbawieni własności tylko pracownicy (jako podmioty gospodarcze) – i która jest zdominowana przez zasadę zysku i ekonomiczny racjonalizm” (Sombart 1987, s. 319). Dzisiaj jednak, jak wiemy, nie ma już tak wyraźnych rozróżnień – własność jest rozproszona, pracownicy mogą być akcjonariuszami i nie są zupełnie pozbawieni własności. Można jednak próbować odróżnić istotę kapitalizmu od jego zmiennych historycznie form. Według jednego z badaczy, istotą kapitalizmu jest wolność umowy o pracę, akumulacja i waloryzacja kapitału jako cel – dążenie do zysku, którego celem nie jest zaspokojenie potrzeb, lecz powiększanie sumy kapitału. Kapitalizm zawiera też takie elementy, jak system monetarny, banki, wymianę rynkową, przedsiębiorstwa kapitalistyczne, ale także ramy państwowe i pewnego typu kulturę, łączącą ascezę i konsumpcję (Screpanti 1999). Natomiast Luc Boltanski i Eve Chiapello (2005) twierdzą, że istotą kapitalizmu jest nieograniczona akumulacja kapitału

środkami pokojowymi i oderwanie kapitału od materialnych form bogactwa. W pewnym sensie kapitalizm jest absurdalnym systemem, gdyż nie tylko – jak twierdzili marksiści – pracownicy przestają być posiadaczami owoców swojej pracy i zostają pozbawieni możliwości prowadzenia życia wolnego od podporządkowania, lecz także kapaliści są podporządkowani niekończącemu się procesowi, który jest abstrakcyjny i oderwany od zaspokojenia potrzeb konsumpcyjnych, w tym również luksusowych. Stąd konieczność motywacji, niezbędność „ducha kapitalizmu”, a więc systemu ideowego, który sprawi, że ludzie zechcą funkcjonować w tak absurdalnym systemie (Boltanski, Chiapello 2005).

Jakkolwiek by było, rację ma Wildstein, przestrzegając przed skutkami hipostazowania kapitalizmu:

Uznanie kapitalizmu za motor dziejów spowodowało nadanie mu charakteru hipostazy i personifikacji pojęcia, które traktujemy jako niezależny i sprawczy byt. [...] Termin kapitalizm, który oznaczać ma tak rozmaite zjawiska i modele życia społecznego, mistyfikuje zamiast wyjaśniać (Wildstein 2020, s. 439–440).

Słusznie wskazuje niebezpieczeństwo związane z traktowaniem kapitalizmu jako działającego podmiotu. Pisze: „Kiedy [...] wielką agorę ludzkich ekonomicznych przedsięwzięć zaczynamy personifikować i hipostazować w byt zwany kapitalizmem, w naturalny sposób pojawiają się projekty, że należy owego golema uśmiercić i zastąpić innym bytem” (Wildstein 2020, s. 453). Rzeczywiście, niegdyś dowiedzieliśmy się, że to nowoczesność „dokonała” Holokaustu, że więc kapitalizm i jego „najwyższe stadium – imperializm” były źródłem wszelkiego zła, w tym także przyczyną totalitaryzmu: „Lewicowa interpretacja totalitaryzmu sprowadzała się do tłumaczenia genezy faszyzmu i uznawała go – wbrew oczywistym faktom i deklaracjom jego reprezentantów – za kolejny etap rozwoju kapitalizmu” (Wildstein 2020, s. 87). Nie należy jednak lekceważyć siły determinującej gospodarki kapitalistycznej i faktu, że wbudowany w nią jest mechanizm samonapędzania i ekspansji w coraz to inne obszary życia. Wildstein wskazuje, że mechanizmy rynkowe obejmują coraz więcej dziedzin ludzkiej aktywności; także kulturą rządzi rynek: „W marketingowej epoce intelektualne sławy funkcjonują na zasadzie gwiazd estrady, choć ich blask jest zdecydowanie mniej trwały” (Wildstein 2020, s. 433).

Dzisiaj spór „lewica – prawica” nie koncentruje się jednak na systemie gospodarczym, gdyż lewica uznała, że nie ma alternatywy systemowej, co najwyżej można proponować inny sposób zarządzania, większą redystrybucję i ochronę klimatu – w efekcie odrzuca neoliberalizm, a nie kapitalizm w ogóle. Lewicę i prawicę dzieli dzisiaj przede wszystkim wartość – jest to spór kulturowy, filozoficzny. Po okresie, kiedy następowało upodobnienie się partii politycznych, kiedy w sferze publicznej panował daleko idący konsens, kiedy mówiono, że podział „lewica – prawica” odszedł w przeszłość, znów obserwujemy

rosnącą polaryzację. Czasy, kiedy mówiono o zacieraniu się podziałów politycznych, minęły, ku zaskoczeniu tych, którzy uważali, że trzeba pozostawać w centrum – dziś nie tylko w Polsce, ale i w USA mówi się o „dwóch plemionach” walczących ze sobą; podobnie jest w Wielkiej Brytanii czy we Francji.

4. Dwie postawy

Kluczem interpretacyjnym proponowanym przez autora jest rozróżnienie dwóch postaw – buntu i afirmacji, którym chce on nadać zasadnicze, „metafizyczne”, znaczenie. Przejawy tych dwóch postaw śledzi w myśli politycznej, w etyce, ekonomii, sztuce.

Postawa buntu wobec świata i dążenie do wyzwolenia się nie pozwala człowiekowi zaakceptować granic narzuconych mu przez naturę, przez umiejscowienie w przestrzeni i czasie, przez podstawowe zasady życia społecznego oraz przez wspólnotę, do której się należy. Tej postawie buntu przeciwstawia Wildstein postawę afirmacji.

Afirmacja to przyjęcie wszystkich tych ograniczeń, które są wyznacznikami naszej kondycji. Nie każe nam myśleć o tożsamościowym uwarunkowaniu jako najlepszym z możliwych, nie zmusza do uznania swojego losu za optymalny, ale pozwala rozumieć, że jest to rola, jaką otrzymałem w wielkim teatrze świata i odrzucając ją, nie będę w stanie spełnić swojego ludzkiego powołania, czyli sprostać wyzwaniom, jakie niezależnie od mojej woli będą przede mną stawały (Wildstein 2020, s. 14).

Afirmacja to świadomość ograniczenia władzy człowieka i jednocześnie zgoda na to ograniczenie – ograniczenie zarówno przez naturę, jak i przez kulturę oznacza akceptację przez człowieka tego, że jest częścią większej całości.

Afirmacja oznacza uznanie ludzkiej ułomności i ograniczoności. [...] Afirmacja to uznanie własnego losu. Rodzimy się w określonym miejscu i czasie, i nie od nas zależy ich wybór. Nie jest to absurd, jak deklarowali egzystencjaliści, ale zadanie, które zostało przed nami zarysowane (Wildstein 2020, s. 10).

Kultura ma nie tylko powściągać nasze instynkty, lecz także hamować *hybris* racjonalizmu, pychę rozumu: „Kulturowy ład miał ograniczać i łagodzić niebezpieczne instynkty, racjonalne formy przeciwstawiał popędom i wpisywał człowieka w całościowy sens bytu, choć przejmował jego esencjonalną niedoskonałość, a więc i niezbywalne zagrożenie jego zbiorowej egzystencji” (Wildstein 2020, s. 85). Afirmacja wynika z metafizycznej pokory zarówno wobec świata, jak i wobec kultury i wspólnoty, w której się urodziliśmy; oznacza uznanie tajemnicy świata, który nie da się do końca rozświetlić rozumem.

Są to oczywiście klasyczne motywy konserwatyzmu. Trzeba jednak dodać, że Wildstein, skupiając się na krytyce, pomija stanowiska i wątki sobie pokrewne, tendencje „afirmacyjne” obecne w filozofii, i to nie tylko w konserwatywnej, „reakcyjnej” filozofii politycznej. Takie wątki jak ograniczenie rozumu, jego zależność od „usytuowania” człowieka, od tradycji czy form kulturowych, rehabilitacja świata niezasłoniętego przez idee znajdziemy na przykład w fenomenologii, hermeneutyce, u Ernsta Cassirera, u późnego Martina Heideggera, a także w ostro krytykowanej przez Wildsteina szkole frankfurckiej, choćby u Jürgena Habermasa, adaptującego do swej teorii działania komunikacyjnego pojęcie *Lebenswelt*, świata, którego rozum do końca nie jest w stanie przeświecić czy zrozumieć, a którego wpływom podlega. W filozofii XX wieku znajdziemy wiele przykładów zbliżonej krytyki racjonalizmu i konstruktywizmu społecznego, a także filozofii jako takiej. Nie przypadkiem „afirmacja” Wildsteina przypomina *Gelassenheit* Heideggera.

Od wielu „afirmujących” tendencji w filozofii nowożytnej różni go jednak ostre antylewicowe zacięcie oraz przekonanie, że metafizyka jest ciągle niezbędna i możliwa. Krytykując nowoczesny racjonalizm, zdaje się w tym względzie przypisywać większe możliwości ludzkiemu rozumowi niż pokantowscy filozofowie współcześni, którzy odrzucają już samą możliwość metafizyki, a więc racjonalnych odpowiedzi na „pytania ostateczne”. Bo przecież metafizyka to próba racjonalizacji wiary. Pogodzenie wiary z rozumem, wielkie dzieło filozofii scholastycznej, zostało zakwestionowane w filozofii nowożytnej w związku ze świadomością ograniczonych możliwości rozumu. Odejście od metafizyki nie oznaczało zatem triumfu rozumu, lecz uznanie jego słabości, prowadząc aż do fideizmu, przyjmującego, że odpowiedzi na ostateczne pytania są kwestią wiary, a nie rozumu. Przy tym metafizyka zawsze natrafiała na swe granice tam, gdzie zderzała się z okrucieństwem i cierpieniem, którego wyjaśnienie przez nią byłoby jego usprawiedliwianiem. Dlatego Jean Grondin nieco bezradnie pyta i odpowiada:

Czy metafizyka może jakkolwiek wyjaśnić okropność zła, cierpienia, bezsensu? Samo to pytanie jest przewrotne, jeśli nie perwersyjne, ponieważ zrozumieć zło lub chcieć przyjąć perspektywę łagodzącą w jakiś sposób jego potworność oznaczałoby pozbawić je radykalnego charakteru (Grondin 2019, s. 76).

5. Współczesne formy buntu

Tym, co stanowi o wyjątkowości książki Wildsteina, jest bezkompromisowy opis i dogłębna analiza skrajnych zjawisk, w których – zdaniem autora – przejawia się dominująca dziś w kulturze zachodniej postawa buntu i wiara

w nieograniczone władze człowieka. Współczesny bunt jest nietypowy ze względu na swój zakres i radykalizm. Można powiedzieć, że dopiero teraz dotyczy on samych zasadniczych cech ludzkiej egzystencji.

Dzisiaj „opresją” nie do zniesienia, uciemieniem czy zniewoleniem może być wszystko, każdy przejaw „wykluczenia” lub braku „uznania”. Relację władzy dostrzega się tam, gdzie nie dostrzegali jej radykałowie czasów przeszłych – w kulturze, i to kulturze wyższej, w klasycznym wykształceniu, rodzinie, w języku, w płci biologicznej, w cielesności w ogóle. Dlatego przebudowa istniejącego porządku musi sięgać jeszcze głębiej i działać radykalniej niż w czasie poprzednich prób „skoku do królestwa wolności”, choć posługuje się perswazją i przemocą symboliczną, a nie fizycznym terrorem.

Na przykład obecne próby „poprawienia” języka, uczynienia go bardziej postępowym, idą znacznie dalej niż „nowomowa” czasów komunizmu. Chodzi teraz o to, by usunąć z języka zwroty, które mogą zostać uznane przez kogoś za wyraz represji, które kogoś ranią, wykluczają, piętnują. Nie są to tylko słowa dotąd uznawane za obraźliwe lub wulgarne, ale także takie, które uchodziły za neutralne. Już samo używanie rodzajników lub rzeczowników identyfikujących płeć osoby jest rzekomo zadawaniem bólu i dyskryminacją. Dlatego nie tylko trzeba nadawać formę żeńską nazwom zawodów, ale co więcej, najlepiej w ogóle nie mówić „kobieta”, lecz np. odnosić się do narządów danej osoby, mówić „osoba w ciąży”, „osoba menstruująca” itd. Nie powinno się także, broń Boże, mówić lub pisać „inwalida”, ani już nawet „niepełnosprawny”, lecz „człowiek z niepełnosprawnościami”.

To dążenie do eliminacji cierpienia, niedostatecznego uznania i wykluczenia nie ogranicza się tylko do języka, lecz ma doprowadzić do przebudowy instytucji społecznych i zmiany form życia zbiorowego. Każda silna, nadana i przypisana, a nie wybrana, tożsamość wydaje się dziś opresyjna, uciskająca wolność i pełnię życia. „Tożsamość (ta tradycyjna i naturalna) jawi się jako zło, a radykalny uniwersalizm staje się bezwzględny nakazem” (Wildstein 2020, s. 367). Świat powinien być światem bez granic, w którym, według ulicznego hasła, „żaden człowiek nie jest nielegalny”. Jak pisze Wildstein: „identyfikacja człowieka poprzez jego narodową przynależność jest nieakceptowana ze względu na charakter zawężający i wykluczający, w przeciwieństwie do jego homoseksualizmu, który powinien określać go politycznie” (Wildstein 2020, s. 364).

Każdy wybór drogi życiowej jest równie dobry i godny szacunku, jeśli tylko jest wyborem autentycznym. Ale dotyczy to także prawa do godnego umierania – eutanazji, aktywnej pomocy w umieraniu. Wszystko ma być wyborem:

emancypacja, zgodnie ze swoim obecnym, ideologicznym znaczeniem, ma uwalniać człowieka od wszelkich tożsamości. Takie podejście wypędza człowieka w lodowatą przestrzeń wyłącznie abstrakcyjnych, uniwersalnych relacji, a więc czysty racjonalizm (Wildstein 2020, s. 364–365).

Także, a może nawet przede wszystkim, obiektem operacji wyzwoleniczych stało się ciało, które dzięki rozwojowi techniki i medycyny dość skutecznie można przekształcać i poprawiać, choć efekt nie zawsze jest zgodny z życzeniem klienta. Już nie tylko walczymy z chorobami, nie tylko przedłużamy życie, lecz usuwamy wszelkie cierpienie, jakie sprawia komuś ciało, które pod jakimś względem wydaje się komuś nieznośne – niekształtny nos, niezbyt pełne usta. Trzeba również zaradzić cierpieniom kogoś, kto czuje się kobietą, a ma niestety ciało mężczyzny i jest z tego niezadowolony.

Nieznośnym ciężarem staje się sama binarność płci. Osoby, u których występuje zgodność pomiędzy płcią przypisaną w chwili narodzin, ich ciałem i ich osobistą tożsamością – osoby cispłciowe – są już tylko jedną z kategorii płciowych, których jest bez liku i coraz więcej przybywa. W niektórych przypadkach podejmuje się próby uzgodnienia ciała i poczucia. W Niemczech mnożą się przypadki medycznej amputacji penisa lub piersi wśród młodzieży, a nawet dzieci, a głosy ostrzeżenia, że to wynika z nacisku społecznego, mody, że takich decyzji nie powinni podejmować nieletni, są tłumione jako wyraz transfobii i uprzedzeń.

Ta nowa ideologia nie jest spójna. Oczyszczaniu języka towarzyszy skrajna wulgaryzacja języka używanego na co dzień i w politycznych utarczkach. Płeć ma być z jednej strony kwestią wyboru, subiektywnego odczucia, z drugiej strony nadal trwają żądania równouprawnienia kobiet, a wtedy płeć jest definiowana biologicznie; twierdzi się, że także homoseksualizm jest genetyczną, wrodzoną skłonnością. Tendencjom do wyzwolenia towarzyszy afirmacja tożsamości etnicznych, płciowych, rasowych. Nie tylko konserwatyści i prawica, ale także lewica współczesna koncentruje się na sprawach tożsamości, tyle że są to inne tożsamości niż te, które chcieliby zachować konserwatyści.

Nawet potępienie „nacionalizmu” i krytyka zakorzenienia we wspólnocie etnicznej nie są wcale konsekwentne. Niektóre z form nacionalizmu są uznawane za uprawnione, godne szacunku i postępowe. Intelktualista na Hawajach, który broni tradycyjnej hawajskiej tożsamości, uchodzi za lewicowego i postępowego, podczas gdy intelektualista w Europie, który ma taką samą postawę wobec swojej kultury narodowej, jest traktowany jako odpychający nacjonalista, reakcjonista, osobnik niewart szacunku. Broni się również religii, ale pod warunkiem, że nie chodzi o chrześcijaństwo, zwłaszcza katolicyzm. Stąd tak paradoksalne, mogłoby się здаwać, zjawisko jak islamo-goszyzm. Na naszych oczach powstaje także imperializm i nacionalizm unijny – „europejski”.

Zdaniem Wildsteina, wspólnym mianownikiem tych wszystkich tez i przekonań jest brak pokory, bunt wobec świata. I to one nadają spójność pozornie zupełnie różnym zjawiskom i działaniom. Autor śledzi tę postawę buntu i dążenie do emancypacji, wyzwolenia się z wszelkich ograniczeń w różnych sferach życia społecznego i kultury, na przykład w sztuce współczesnej, której poświę-

ca jedne z najcelniejszych stron swojej książki. Imperatyw tej sztuki brzmi: „Artysta nie ma tworzyć, a burzyć” (Wildstein 2020, s. 462).

Autor zwraca uwagę na uderzającą jałowość tej rzekomo śmiałej transgresji, buntu zbyt łatwo przeradzającego się w nudny konformizm skandalizowania i negacji:

Akt negacji stał się dogmatem i najbardziej bezmyślnym odruchem nowoczesnej sztuki. Prowadzi do ciągłego unicestwiania ledwie powstających form i deklaracji. Młodzi wciąż muszą negatywnie określać się w stosunku do starych. Nowoczesność, czy postnowoczesność, czy postpostnowoczesność (przedrostek „post” można multiplikować bez końca) wymaga, aby proponować ciągle coś innego, a ponieważ nasza zdolność kreowania rzeczy realnie nowych jest niezwykle ograniczona, nowocześni autorzy (?) rozpaczliwie i nieświadomie powielają dawno już zaproponowane schematy, a epigoństwo krzewi się wśród nich bujnie jak nigdy (Wildstein 2020, s. 457).

To, co rzekomo jest aktem wolności, wynika z nakazu środowiskowego, z narzuconego modą wzorca. „Akt pseudobuntu, który stał się najbardziej konformistycznym odruchem współczesnej kultury, jest obligatoryjny” (Wildstein 2020, s. 462).

O ile kiedyś sztuka ukazywała nam rzeczy w nieoczekiwanym świetle, uświadamiała problemy, których nie dostrzegaliśmy, przypominała sprawy zapomniane i ważne, o tyle dziś warunkiem sukcesu jest powtarzanie obowiązujących, rzekomo odważnych haseł – antydogmatycznych dogmatów. Sztuka stała się natrętnie ideologiczna, niczym nie zaskakuje, powtarza utarte stereotypy i rozpowszechnione interpretacje, także tam, gdzie rzekomo je zwalcza.

Od ponad stu lat zalewani jesteśmy manifestami i deklaracjami, każda następna grupa czuje się w obowiązku wyprodukować takie, w których będzie odcinała się od swoich poprzedników i zaznaczała swoją, co najmniej wątpliwą oryginalność. Ta nużąca i groteskowa produkcja wyrasta z konieczności zaznaczenia swojej wyjątkowości [...] (Wildstein 2020, s. 462).

Autor zwraca uwagę, że łączy się to często z kultem młodości i niedojrzałości:

Aktywiści ruchów rewolucyjnych XX wieku byli ludźmi bardzo młodymi, chociaż naturalnie animowali ich starsi i bardziej świadomi całego projektu. Bolszewicy, nacjonaści, faszyci, naziści, hunwejbini to generalnie ludzie niedojrzali, a grupą szczególnie aktywną są wśród nich studenci czy nawet starsi uczniowie (Wildstein 2020, s. 458).

Tęsknimy za tym, aby to, co niezwykle, stało się naszym chlebem powszednim. To dziecinne pragnienie w epokach przełomu, zachwiania się norm i reguł, zwłaszcza u wrażliwych istnień, wyrwa się z przypisanych mu obszarów i domaga przebóstwienia naszej egzystencji, czyli rozerwania ludzkiego ładu. Mamy odrzucić mieszczańską poczwarę, aby rozwinąć skrzydła wyobraźni i pofrunąć ku odmiennemu trwaniu (Wildstein 2020, s. 467).

Dla Wildsteina jest to wyraz niedojrzałości, którą przeciwstawia postawie człowieka dorosłego:

ta pierwsza [postawa młodzieńcza] poszukuje spełnień doskonałych, a więc nie troszczy się o przyziemne bytowanie „mieszkańskich” bliźnich, ta druga [postawa dojrzała] to rozpoznanie i wzięcie na siebie ciężaru odpowiedzialności także za nich, poczucie wspólnoty losu i poświęcenia, które stać się może źródłem najważniejszego spełnienia, czy choćby zawieszenie kulturze, w którą postawa taka jest wpisana. Drugą stroną dziecięcej wrażliwości jest koncentracja na podmiotowych doznaniach, egotyzm, narcyzm wreszcie. Intensywne uczucia młodzieńcze izolują od tych, którzy nie są nimi objęci, a więc od całości otaczającego nas świata (Wildstein 2020, s. 469).

Poszukiwanie nowości, ciągle odrzucanie norm stępią naszą wrażliwość i inteligencję, prowadzi do zapoznania tajemnicy świata i naszego w nim miejsca:

zdziwienie, stanowiące podobno kamień węgielny filozofii, jest potrzebne także w innych dziedzinach tworzenia, jest konieczne, aby poczuć nieskończoną złożoność otaczającego nas bytu, co znaczy również świadomość tego, że jesteśmy zanurzeni w rzeczywistości bezgranicznie nas przerastającej, a zbudowane przez nas środowisko jest ciasne i wyczerpuje tylko część spraw, które potrafimy odczuwać (Wildstein 2020, s. 466).

Autor zauważa, że takie tendencje kulturowe to rezultat odejścia od ideałów oświecenia, to oznaka dominacji zmysłów, instynktów i pożądania nad rozumem. Według Wildsteina wszystkie te zjawiska kulturowe związane są także z racjonalizmem, który wyraził się w filozofii nowożytnej od czasów Kartezjusza. To paradoksalny skutek dążenia do wiedzy pewnej, do pełnej racjonalności, oraz przekonania o możliwości przebudowy społeczeństwa i świata i emancypacji ludzkości dzięki rozumowi.

6. Konserwatyzm równości

Tego rodzaju krytyka od razu jest traktowana jako występki przeciw „liberalnej demokracji”, uznanej za obowiązującą w świecie zachodnim, za jedynie akceptowalną w Europie i Unii Europejskiej formę ustroju. Określenie „liberalna demokracja” jest niejasne – kiedyś mówiono raczej o demokracji parlamentarnej lub po prostu demokracji – nie wiadomo bowiem, ile liberalizmu, ile wolności czy samowoli jednostki sprawia, że demokracja staje się lub pozostaje liberalna. Wedle dzisiejszych kryteriów liberalizmu, jeszcze do niedawna większość państw „Zachodu” nie była liberalnymi demokracjami, bo ograniczały imigrację, definiowały małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny, przyjmowały istnienie tylko dwóch płci opartych na kryteriach biologicznych itd.

Wildstein pisze mało pochlebnie o klasykach myśli liberalnej, ale nie odrzuca demokracji, podważa tylko bezkrytyczny do niej stosunek jako „fetysha nowoczesności”. Jego zdaniem jej współczesne formy są wadliwe głównie ze względu na fałszywie rozumianą równość, kwestionującą wszelką hierarchię, także duchową, między ludźmi.

Autor wskazuje na różnice między republiką a demokracją:

Republika miała rys arystokratyczny, obywatele wybierali tych, których uznawali za najbardziej tego godnych i im powierzali władzę; demokracja domaga się natychmiastowej reakcji na zmienne nastroje, wywoływane przez speców od marketingu i reklamy na zamówienie tych, którzy najlepiej zapłacą oraz działających na podobnej zasadzie mediów. Zamiast więc mężów stanu coraz częściej wybierani są oportuniści, a samo głosowanie przypominać zaczyna turniej pochlebstw (Wildstein 2020, s. 415).

Brak tego różnicującego, arystokratycznego elementu powoduje, że demokracja staje się ochlokracją. Z jednej strony warunkiem istnienia zdrowej demokracji jest silna kultura, różnicująca i hierarchizująca cele i sposoby życia. Z drugiej zaś strony demokracja kwestionująca wszelkie hierarchie podważa podstawy kultury i prowadzi do jej kryzysu. Ale tylko ona, demokracja, jest szansą wyjścia z kryzysu:

Problemy z demokracją są zasadnicze i nigdy nie dadzą się ostatecznie wyeliminować. Odpowiedzią na nie jest silna, osadzona w trwałej hierarchii kultura, która potrafi poskromić destrukcyjne namiętności stanowiące paliwo dla wszelkiej maści demagogów. Jednak w obecnej sytuacji ta zagrożona niestałością natury ludzkiej demokracja jest nadzieją na odrodzenie się Zachodu (Wildstein 2020, s. 429).

7. Rebelia uzasadniona?

W trakcie lektury książki pojawia się wątpliwość, czy afirmacja nie oznacza naiwnie pozytywnego stosunku do rzeczywistości. Ale afirmacja, o której tu mowa, nie jest pasywnością, nie ma nic wspólnego z fatalizmem, z pełnym rezygnacją zgadzaniem się na los. Nie chodzi o dowartościowanie wszystkiego, co istnieje. Wildstein pisze, że fundamentalny akt afirmacji „nie pociąga za sobą akceptacji zła, ale rozpoznanie naszych potencji” (Wildstein 2020, s. 9). Nie jest on wolteriańskim Panglossem, przekonującym, że w świecie wszystko jest dobre: „Musimy przyjąć, że zło jest stałym elementem życia, biegunem odniesienia naszych działań, ale bez złudzeń, że jesteśmy w stanie ostatecznie je wyplenić i zaprowadzić królestwo człowieka na ziemi” (Wildstein 2020, s. 9). Winniśmy złu opierać się w miarę możliwości, zdając sobie sprawę, że go nie wyeliminujemy. Autor nie wzywa do pasywizmu, a tylko odrzuca takie działania, które nie liczą się z ograniczeniami wynikającymi z natury człowieka i zasad rządzących światem. Afirmacja oznacza uznanie naszych ograniczeń, pokorę wobec „świata, który go [człowieka] przerasta i zawiera niedocieczone dla niego tajemnice” (Wildstein 2020, s. s. 47).

Nie powinniśmy, zdaniem autora, akceptować wszystkiego, co uznane jest za nowoczesne:

Bez przerwy musimy dokonywać rachunków między różnymi typami dóbr, ale akceptacja nowoczesności pozbawiona jest tego namysłu. Przecież ciągle słyszymy i powtarzamy, że coś już definitywnie minęło, zostawiliśmy to za sobą i nie pytamy się, czy może warto zatrzymać się, zastanowić i niekiedy zawrócić. Przestaliśmy wierzyć w Boga i naturę, za to nasza wiara w postęp jest bezgraniczna. To znaczy, mogą nie podobać się nam jego efekty, ale uznajemy je za nieodwracalne i ostatecznie za pozytywne. Innymi słowy, musimy zaakceptować pogłębiającą się anomię społeczną i postępującą alienację za cenę dobrej opieki stomatologicznej (Wildstein 2020, s. 255).

Ale gdzie i jak zakreślić owe granice między zwalczaniem bólu zęba, a – powiedzmy – stosowaniem *in vitro*? Które z naszych interwencji są uprawnione, a które stanowią przejaw buntu wobec konieczności? Co mamy „afirmować”, a czego nie? Gdzie są granice doskonalenia człowieka, jak je wyznaczyć? Odpowiedź nie jest łatwa (zob. Sandel 2014).

Jeszcze trudniej jest znaleźć taką granicę, gdy chodzi o życie społeczne. Które z nierówności są do zaakceptowania, a które nie? Sam autor zauważa, odnosząc się do przeszłości:

Zróznicowania te, które i później dzieliły ludzi nieomal na odrębne gatunki – odmiennosć statusu chłopca od arystokraty w ustroju feudalnym jest dla nas dziś trudna do wyobrażenia – zasadniczo naruszyło chrześcijaństwo ze swoją elementarną zasadą równości ludzi wobec Boga. Fundamentalna, metafizyczna jedność gatunku ludzkiego nie eliminowała jednak nierówności społecznych, choć do pewnego stopnia tonowała je. Kościół musiał je zaakceptować, co nie znaczy, że godzić się z ich ostrzejszą wersją (Wildstein 2020, s. 326).

Ale jakie obyczaje zachować, a jakie zmieniać? Często to, co kiedyś wywoływało oburzenie, dzisiaj jest uznanym obyczajem. Kiedyś także w Europie kobiety z klas wyższych, z towarzystwa, nie mogły poruszać się same po ulicy, kiedyś dżentelmen nie wychodził na ulicę z gołą głową. Dzisiaj konserwatyści bronią swobody ubioru – spódniczki mini czy kostiumu bikini – przed islamskimi fundamentalistami.

Powstaje zatem pytanie: czy nie powinniśmy odróżnić buntu wobec reguł świata społecznego od buntu wobec natury? Bunt wobec praw przyrody nie ma sensu, choć dzięki technice jesteśmy w stanie opanować i kontrolować wiele procesów, ale bunt przeciw niektórym regułom świata społecznego, które są zmienne, jest nie tylko możliwy, ale czasami jak najbardziej uzasadniony.

Dopuszczenie możliwości zmiany nie podważa idei „afirmacji elementarnego ładu”, nie jest sprzeczne z konserwatyzmem:

Orientacja zachowawcza odwołuje się do długiego trwania kultury, szanuje więc przede wszystkim obyczaj, który jako nieracjonalny i generalnie służący zachowaniu *status quo*, z pogardą odrzucany jest przez rzeczników postępu, a stanowi przeciwwagę pisanego kodeksu.

Polityczny konserwatyzm zrodził się jako reakcja na rewolucję i ogólnie na gwałtowne zmiany nowoczesności, a więc nie tyle chce zachować wszystko bez zmian, ile usiłuje ocalić to, co podstawowe i wartościowe, czyli fundament kultury (Wildstein 2020, s. 501).

8. Ekopurytanizm – nowi święci

Można się ponadto zastanawiać, czy stan naszej cywilizacji nie jest raczej efektem zbyt ochoczej afirmacji świata doczesnego, powrotem do naturalizmu pogaństwa, a nie buntem przeciw niemu. Czy nie jest tak, że ta nowoczesna postawa jest właśnie postawą zaakceptowania życia we wszystkich jego przejawach, że często chodzi o ograniczenie „ja”, o pokorę człowieka, a nie o jego pychę i omnipotencję? Także dla dzisiejszych liberałów i lewicowców nasz świat jest przecież najlepszy z możliwych. Został tylko zepsuty przez działania człowieka (a mówiąc według nich dokładniej, przez białego mężczyznę) niszczonego przez swoją zachłanność przyrodę, budującego niesprawiedliwe społeczeństwa. Niechęć do „cywilizacji białego mężczyzny” jest także niechęcią do ekspansji, podboju, do cywilizacji, której zachłanność jest łączona nie tylko z kapitalizmem, ale też z chrześcijaństwem. Ekolewica kocha świat naturalny, chce uratować planetę i wszystkie lwy, słonie, inne zagrożone gatunki, które na niej – jeszcze – pozostały. Nie potępia z zasady żadnej „pożądliwości”, jeśli tylko jest konsensualna, gdyż afirmuje człowieka takim, jakim on jest, z jego żądzami, popędami i pragnieniami. I może nie chodzi o autodeifikację człowieka, lecz wręcz przeciwnie, o akceptację jego biologicznego statusu jako zwierzęcia pośród innych zwierząt, akceptację skończoności i znikomości, jako jednego tylko z gatunków żyjących na Ziemi, i to budzącego niezbyt pozytywne odczucia właśnie z powodu swojej pychy i ekspansywności? Dziś uważa się, że cierpienia zwierząt są niemal równie godne uwagi jak cierpienia ludzi. W przekonaniu aktywistów ruchów ekologicznych – ale także w coraz większym stopniu w powszechnym przekonaniu – ochrona klimatu i planety staje się nakazem moralnym, kategorycznym imperatywem, przyroda wymaga troskliwej opieki i powściągnięcia naszych dążeń do komfortu, powrotu do natury. Podobnie jest w przypadku walki z „patriarchalizmem”, z wszelką hierarchicznością – co w praktyce oznacza afirmację każdego zachowania, każdej cechy, którą kiedyś uznawano za „upóźnienie”.

Można zatem twierdzić, że współczesna lewica afirmuje świat, podczas gdy tradycyjna prawica – utożsamiana z neoliberalizmem, z turbokapitalizmem – hołdując nierównościom i wolnemu rynkowi, doprowadza do skrajności postawę „panowania” nad światem, zagrażając jego istnieniu.

Ci, którzy to wszystko głoszą, nie są, jeśli robią to szczerze, cyniczni, zdeprawowani, nie są nihilistyczni, są raczej hipermoralistyczni. Ich postawa

jest z jednej strony aktem emancypacji, z drugiej strony aktem afirmacji – natury, życia, żądzy i odruchów. Ich diagnoza opiera się na takim samym „a priori bólu”, o którym kiedyś pisał Peter Sloterdijk, analizując szkołę frankfurcką, tylko że nie kończy się to pesymizmem kulturowym, do którego skłaniali się Theodor Adorno i Max Horkheimer, lecz rewolucyjnym zapałem poprawienia świata; teraz – przynajmniej tymczasowo – bez przemocy, chyba że symbolicznej. Zwalczając seksizm i patriarchalizm, pochylają się nad cierpieniem kobiet wydanych na pastwę mężczyzn, na ich pożądlive spojrzenia, na ich dominację, wreszcie penetrację ich ciał. Występują w obronie „godności” należnej wszelkim skrzywdzonym mniejszościom, wszelkim „wykluczonym”, wyklętym, nieszczęśnikom, których dręczy brak szacunku i akceptacji. Wszystkie współczesne ruchy protestu uruchamia silny impuls moralny i poczucie niezasłużonej krzywdy. Tak było w przypadku „Me Too”, „Black Lives Matter”, „Fridays for Future”, „Cancel Culture” i innych tego rodzaju ruchów składających się na kulturę *woke*. Można powiedzieć, że to „zwyrodniała litosć”, którą przenikliwie opisywał Jean Raspail w *Obozie świętych*, a której dialektykę w sferze uczuć i postaw jednostek tak dobrze uchwycił Stefan Zweig w *Niecierpliwości serca*.

Najbardziej radykalni wyznawcy tej nowej lewicy to nowi święci, cierpiący za innych, umartwiający się; to ci, którzy nie jedzą niczego, co mogłoby wiązać się ze sprawianiem bólu, którzy cenzurują język, by nikogo nie krzywdzić. Są trochę jak bohater *Dżumy* Alberta Camusa – Jean Tarrou – który wyznawał: „chciałbym wiedzieć, jak stać się świętym, i tylko to mnie interesuje” (Camus 1972, s. 298).

Oczywiście dla wielu jest to tylko pozór, postawa wynikająca z konformizmu i strachu przed moralnym szantażem, a jednocześnie okazja do szantażowania innych swoim rzekomo lepszym, uświęconym przez postęp sposobem życia.

Można wskazywać niekonsekwencje tej postawy. Zawsze się przecież okazuje, że ktoś cierpi z jakiegoś powodu, zawsze pojawiają się nowe kategorie domagających się „uznania”. Niemożliwe jest życie bez obciążania przyrody konsekwencjami swego życia. Niektóre grupy z góry wykluczone są z prawa do „uznania”, do swojego sposobu życia, do swoich wartości. Jest bowiem oczywiste, że taki hipermoralizm potrzebuje przeciwnika. Skoro zło jest radykalne, potrzebne jest również radykalne przekształcenie całej cywilizacji, zmiana instytucji i wyznaczonego cywilizacją stosunku do natury. Tworzy się nowa międzynarodówka, zwalczająca wrogów postępu.

Bezwzględność tych ruchów jest inna niż kiedyś, ale jest faktem: wszyscy, których identyfikują one jako wrogów, zasługują na symboliczną dekapitację – jako faszyci, populisci lub skrajna prawica. Kiedyś niezgoda na okrutne instytucje „kapitalistyczne”, które trzeba zmienić radykalnie, do końca, była ostatecznym nakazem etycznym, unieważniającym wszystkie inne – także przykazanie „nie zabijaj”. Wrogiem był kapitalizm i burżuazyjne państwa

klasowe. Tak myśleli także lewicowi terroryści jeszcze w latach 70. XX wieku. Wspomniany bohater powieści Camusa, Tarrou, żył w czasach, gdy drogą ku dobru, ku „świętości bez Boga”, był komunizm, w którym głoszono, że potrzebna jest ostatnia i ostateczna przemoc na drodze ku szczęściu ludzkości:

Złączyłem się więc z innymi, których kochałem i których nie przestałem kochać. Byłem z nimi długo i nie ma w Europie kraju, w którego walkach nie uczestniczyłem. [...] Wiedziałem oczywiście, że my także skazujemy w pewnych okolicznościach. Ale mówiono mi, że trzeba tych kilku trupów, aby powstał świat, gdzie nie zabija się nikogo. Było to w pewien sposób prawdziwe, a zresztą, może nie potrafię uznawać prawd tego rodzaju (Camus 1971, s. 294).

Ta gotowość do zabijania wynikała z diagnozy, że społeczeństwo jest do cna chore: „Nie chciałem być zadzumionym, tylko tyle. Sądziłem, że społeczeństwo, w którym żyję, opiera się na karze śmierci i że walcząc przeciw niemu, zwalczam mordy, w końcu było to w znacznej mierze prawdą” (Camus 1971, s. 294). A w innym miejscu dodaje: „dowiedziałem się, że pośrednio kładłem podpis pod śmiercią tysięcy ludzi, że nawet tę śmierć powodowałem, uważając za słuszne czyny i zasady, które ją nieuchronnie sprowadzały” (Camus 1971, s. 295).

Współczesne dążenie do powszechnej harmonii, do sprawiedliwości, do świata, w którym nie będzie prześladowań, cierpienia i wykluczenia, nie zezwala na takie metody. Niewielu odważyłoby się głosić wprost konieczność zastosowania okrucieństwa, by osiągnąć właściwy porządek społeczny, w którym już nie będzie okrucieństwa. Przemoc wobec ludzi pozostaje tabu w ruchach postępowych, choć widzimy narastającą agresję i coraz większe przyzwolenie na przemoc – naturalnie przeciw tym „złym”, „faszystom”, „nacjonalistom”, „kse-nofobom”, „homofobom” – na przykład w działaniach ruchu Antifa.

9. Na czym polega zerwanie z chrześcijaństwem?

Często znajdujemy w omawianej książce przeciwstawienie współczesnej kultury buntu kulturze chrześcijańskiej. Czy jednak chrześcijaństwo, Kościół, rzeczywiście „afirmuje” świat? W jakim sensie?

Max Weber – i wielu innych za nim – uznawał, że cechą cywilizacji europejskiej było *Weltbeherrschung*, opanowywanie świata, władanie nim – jako ogólne nastawienie cywilizacji zachodniej ukształtowanej pod wpływem chrześcijaństwa, w przeciwieństwie do cywilizacji azjatyckich: chińskiej i hinduskiej. Chrześcijaństwo prowadziło do nieustannego przekształcania świata. Simone Weil pisała nawet: „Pierwsze chrześcijaństwo wytworzyło truciznę: pojęcie postępu” (Weil 1991, s. 171).

Świat jest dla chrześcijanina darem Boga; bycie chrześcijaninem oznacza poddanie się woli Boga, ale chrześcijaństwo nie godzi się po prostu z zastanym światem, nie oznacza akceptacji świata takim, jaki on jest. Było zerwaniem z afirmującym, radosnym, aprobującym życie pogaństwem, z antycznym naturalizmem, na co zwracał uwagę Étienne Gilson (1988). Przeciwnikiem chrześcijaństwa był potem naturalizm renesansowy, tak jak jest nim obecnie naturalizm w jego współczesnej formie. Świat jest z chrześcijańskiego punktu widzenia także światem grzechu, upadku, światem śmierci, która wcale nie jest zgodna z prawdziwym przeznaczeniem człowieka. Chrześcijaństwo nie akceptuje świata, w jakim żyjemy, bo jesteśmy przecież przeznaczeni do życia innego, wiecznego.

Zerwanie z chrześcijaństwem w nowożytności należy raczej widzieć w odrzuceniu pojęcia grzechu oraz poczucia zła – i to zła substancjalnego – obecnego w świecie, w przyrodzie, w nas i w naszych działaniach, wbrew naszym intencjom i wysiłkom. Chrześcijaństwo przyjmuje bowiem, że natura jest naturą upadłą, a społeczeństwo jest skażone złem. Religia ta wynika z niezgody – na świat taki, jaki jest nam dany, świat śmierci, okrucieństwa – i występuje przeciw doczesnej kondycji ludzkiej, która jest postrzegana jako efekt samozawinionego upadku człowieka.

Bycie w świecie jest byciem w stanie przeczącym istocie człowieka, stan egzystencji jest stanem wyobcowania – twierdził jeden z najwybitniejszych teologów protestanckich XX wieku, Paul Tillich:

Egzystencja jest wyobcowaniem, nie zaś pojednaniem, jest dehumanizacją, nie zaś wyrazem esencjalnego człowieczeństwa. Jest to proces, w którym człowiek staje się rzeczą i przestaje być sobą. Historia nie jest boskim samoprzejawianiem się, lecz serią niezalagodzonych konfliktów, grożących człowiekowi autodestrukcją. Egzystencja jednostki jest pełna niepokoju i zagrożona bezsensownością (Tillich 2004, s. 30).

Ale nie możemy wszystkiego złożyć na karb samego człowieka, uznać, że tylko on ponosi winę za stan świata i natury. Jak pisał Tillich:

Gdyby wyobcowanie opierało się tylko na odpowiedzialnych decyzjach indywidualnej osoby, każda jednostka mogłaby zawsze albo zaprzeczyć, albo też nie zaprzeczyć swej esencjalnej naturze. Nie byłoby podstaw do negocjowania, że ludzie mogliby unikać i unikaliby w ogólności grzechu. Był to pogląd pelagiański, choćby nawet Pelagiusz musiał przyznać, że złe przykłady wpływają na decyzje wolnych i odpowiedzialnych jednostek. Neopelagiańskie idee współczesnego moralistycznego protestantyzmu odrzucane są przez neortodoksyjnych i egzystencjalistycznych teologów. Chrześcijaństwo wie i nie może nigdy wyrzec się swej wiedzy o tragicznej uniwersalności egzystencjalnego wyobcowania (Tillich 2004, s. 45).

Dlatego nie możemy uspokajać się twierdzeniem, że wina za zło tego świata spoczywa tylko na nas, że jeśli my się poprawimy, to świat, natura staną się dobre:

Czyż nie bardziej realistyczne jest stwierdzenie, że sam tylko człowiek może się stać winny, ponieważ zdolny jest podejmować odpowiedzialne decyzje, natura zaś jest niewinna? [...] Ale to za proste, aby być prawdziwe (Tillich 2004, s. 44–45).

Człowiek żyjący na tym świecie żyje w stanie upadku:

Symbol „upadku” jest decydującą częścią tradycji chrześcijańskiej. [...] Teologia musi jasno i niedwuznacznie przedstawiać „upadek” jako symbol ludzkiej sytuacji w wymiarze uniwersalnym, nie zaś jako opowieść o wydarzeniu, które „niegdyś” się przytrafiło (Tillich 2004, s. 34).

Wyobcowanie rozumiane jest jako efekt grzechu pierworodnego:

Człowiek znajduje się – wraz ze swym światem – w stanie egzystencjalnego wyobcowania, niewiary, *hybris* oraz pożądlivosti. Każdy wyraz tego wyobcowanego stanu zaprzecza esencjalnemu bytowi człowieka, jego potencjałowi dobroci. Zaprzecza stworzonej strukturze jego samego i jego świata oraz ich wzajemnej zależności (Tillich 2004, s. 61).

Dlatego też Tillich uważał, że filozofia egzystencjalistyczna jest ze swej istoty religijna i że opisy egzystencji człowieka tworzone przez filozofów-egzystencjalistów mają znaczenie również dla teologii: „Egzystencjalizm dokonuje analizy tego, co właściwie znaczy istnieć (egzystować)” (Tillich 2004, s. 31). Ale z chrześcijańskiego punktu widzenia egzystować nie znaczy być zgodnym z własną istotą, lecz wręcz przeciwnie, egzystencja to stan wyobcowania, który jest skutkiem grzechu pierworodnego. Tillich w swej filozofującej interpretacji nadaje upadkowi charakter ontologiczny:

Grzech pierworodny czy dziedziczny nie jest ani pierworodny, ani dziedziczny; jest to uniwersalne przeznaczenie wyobcowania, które dotyczy każdego człowieka. Gdy Augustyn mówił o *massa perditionis*, „tłumie potępionych”, wyrażał opinię – w przeciwieństwie do Pelagiusza – że człowiek w swym wyobcowaniu jest istotą społeczną i nie daje się zredukować do izolowanego podmiotu, zdolnego podejmować wolne decyzje. W opisie każdego ludzkiego stanu trzeba zachować jedność przeznaczenia i wolności (Tillich 2004, s. 58).

Trzeba dodać, że szczególnie wyznania protestanckie uwydatniały ów element grzechu i upadku. Według Kierkegaarda na przykład: „Ten świat to zakład karny” (Kierkegaard 2021, s. 461), a bycie chrześcijaninem związane było nieodłącznie z cierpieniem:

Według Nowego Testamentu, według własnej nauki Chrystusa, bycie chrześcijaninem jest – z czysto ludzkiego punktu widzenia – po prostu męką, taką męką, w porównaniu z którą wszystkie inne ludzkie cierpienia wydają się dziecinną igraszką. To, o czym mówi Chrystus – albowiem nie robi z tego tajemnicy – oznacza ukrzyżowanie, nienawidzenie siebie, cierpienie za naukę, płacz i zgrzytanie zębów; w czasie, gdy reszta świata się raduje, on mówi o rozdzielających serce cierpieniach, takich jak nienawidzenie ojca i matki, żony i własnego dziecka, o tym, co Pismo mówi o wzorcu – a bycie chrześcijaninem ma przeciw odpowiadać wzorcowi – by być robakiem, nie człowiekiem (por. Ps XXII, 7) (Kierkegaard 1988, s. 247).

To antypody tej postawy, która oznacza beztrioskie pogodzenie się z losem, przyjemność bycia w świecie. I nawet jeśli odrzucimy taki sposób rozumienia i przeżywania wiary chrześcijańskiej, to trudno jest pominąć słowa z Pierwszego Listu świętego Jana: „Nie miłujcie świata ani tego, co jest na świecie! Jeśli kto miłuje świat, nie ma w nim miłości Ojca. Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc: pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia, nie pochodzi od Ojca, lecz od świata. Świat zaś przemija, a z nim jego pożądliwość; kto zaś wypełnia wolę Bożą, ten trwa na wieki” (1 J 2, 15–17). Hans Urs von Balthasar pisał, że cała historia, cały czas doczesny to nieustannie to samo pole walki, ciągłego pomieszania dobra i zła, cierpienia jako kary i odrzucenia oraz cierpienia jako wychowania, odkupienia i zbawienia (Balthasar 1998, t. 1, s. 24).

A Tomasz à Kempis (czy też Thomas von Kempen) zalecał w *O naśladowaniu Chrystusa*, książce tak kiedyś ważnej jako drogowskaz właściwego, dobrego życia: „za nic miej cały świat, a nad wszystkie rzeczy zewnętrzne stawiaj obcowanie z Bogiem” (Tomasz à Kempis 2021, s. 283). I nic dziwnego, skoro dla chrześcijanina ważny jest nie ten świat, lecz zaświaty, nie to życie, lecz życie wieczne. Stąd wskazanie: „żyj tak, jakbyś był przechodniem tylko i gościem na ziemi, do którego nie należą sprawy tego świata” (Tomasz à Kempis 2021, s. 81). Ten świat jest padole: „pozostają tu biedak i wygnaniec, na tej nieprzyjaznej ziemi, gdzie nic, tylko wojny i niekończąca się niedola” (Tomasz à Kempis 2021, s. 265). „Błogosławiony jest [...] ten człowiek, który ze względu na ciebie, Panie, oddalił się od wszystkich stworzeń, który walczy ze swą naturą, a żarliwością swego ducha przybija do krzyża wszystkie żądze ciała” (Tomasz à Kempis 2021, s. 267). Wymogi życiowe tylko przeszkadzają chrześcijaninowi w rozwijaniu życia duchowego: „Podleganie takim życiowym koniecznościom jak jedzenie, picie, czuwanie, spanie, odpoczynek i praca to wielka nędza i strapienie dla człowieka oddanego Bogu, takiego, który by chciał być wolny od wszelkiego grzechu” (Tomasz à Kempis 2021, s. 74).

Także katolicyzm, choć nie jest w tym względzie tak radykalny jak niektóre wyznania protestanckie, przypomina o zepsuciu świata:

Przeciwnikiem [...] było pogaństwo, to znaczy brak świadomości zarówno grzechu, przez który zostajemy potępieni, jak i łaski Jezusa Chrystusa, która nas zbawia. I dlatego właśnie nie tylko wówczas, ale również przez wiele następnych stuleci Kościół przypominał ludziom przede wszystkim o zepsuciu natury przez grzech, o słabości rozumu ludzkiego pozbawionego pomocy Objawienia i o niezdolności woli do czynienia dobra, gdy jest ona pozbawiona pomocy łaski (Gilson 1988, s. 96).

Gilson dodawał też, że „i my żyjemy dziś w świecie, który zapomniał o grzechu i łasce, który mniema, że z natury jest zdrowy, sprawiedliwy i dobry, zepsucie swoje uważając za zasadę samej natury” (Gilson 1988, s. 96–97). Z tej perspektywy to raczej „afirmacja” świata doczesnego, a nie „bunt”, jest źródłem

choroby współczesności. Można jednak powiedzieć, że ta afirmacja zasadza się na przekonaniu, że wprawdzie świat nie jest dobry, ale ma sens. Kiedyś plagi i nieszczęścia były traktowane jako kara Boska lub przestroga. Świat przedstawiony przez Camusa w *Dżumie*, pełen niezależnego od człowieka, niewytłumaczalnego, substancjalnego zła, ciągle jeszcze jest konfrontowany z wiarą chrześcijańską, uosobioną w postaci ojca Paneloux. Duchowny ten, wygłaszający płomienne kazania, w których zarazę tłumaczy jako karę za grzechy, przeżywa załamanie wiary, nie mogąc pogodzić się z pełną męką śmiercią dziecka. Dziś cierpienie nie jest przeżywane jako doświadczenie mające sens moralny, a już na pewno nie jako kara za grzechy. I nikt wpływowy nie próbował tłumaczyć niedawnej pandemii w kategoriach kary za grzechy ludzkości. Dzisiaj ojciec Paneloux przetrwałby zapewne chorobę podłączony do respiratora – naszym jedynym wybawieniem ma być technika i medycyna.

Gilson wskazywał jednak na istotną różnicę między katolicyzmem a wyznaniem protestanckimi:

W przeciwieństwie do kalwinizmu i luteranizmu Kościół nie zwątpił w naturę i przeciwstawia się pogładowi, jakoby miała ona wskutek grzechu ulec całkowitemu zepsuciu. Kościół pochyla się nad nią z tklivością, by opatrzyć jej rany i ocalić ją. Bóg, w jakiego wierzy nasz Kościół, to nie jakiś pobłażliwy sędzia, który po prostu wybacza, lecz sędzia, który wybacza dlatego tylko, że jest przede wszystkim lekarzem, który uzdrawia (Gilson 1988, s. 98).

Katolicyzm zajmuje zatem miejsce między dwiema skrajnościami – pogańską akceptacją świata i kalwińskim jego odrzuceniem:

Dla poganina święty chrześcijański jest wrogiem natury, który z szaleńczą zaciekłością znęca się nad nią, a nawet ją kaleczy. Katolik wie jednak dobrze, że karze naturę tylko przez miłość do niej. Zło bowiem, z którym walczy, wdarło się w nią tak głęboko, że nie może on go wykorzystać nie zadając jej cierpienia. Jak kalwinizm zwątpił w naturę, choć wydaje mu się, że rozpacza tylko nad jej zepsuciem, tak naturyzm pokłada całą nadzieję w zepsuciu, choć wydaje mu się, że wierzy w naturę. Jedynie katolicyzm wie, czym naprawdę jest natura, czym jest świat i czym jest łaska, a wie o tym dlatego tylko, że wielbi Odkupiciela natury, Jezusa Chrystusa, w którego Osobie dokonało się zjednoczenie natury i łaski (Gilson 1988, s. 99).

Gilson zwracał przy tym uwagę, że ten właśnie stosunek katolika do natury odrzucany jest przez wyznania protestanckie: „Według kalwinisty katolik odnosi się z tak wielkim szacunkiem do natury, że nie widać, czym różni się on od poganina” (Gilson 1988, s. 98).

Przytoczone tutaj słowa pokazują, jak złożony jest w chrześcijaństwie stosunek do świata i do życia. Von Balthasar twierdził, że chrześcijaństwo charakteryzuje się podwójnym rytmem: eschatologicznego uspokojenia i niepokoju, miłości i lęku (Balthasar 2010, s. 24).

Wildsteinowi nieobcy jest ten rytm, przy czym niewątpliwie o wiele bliżej mu do Gilsona niż do Kierkegaarda, do katolicyzmu niż do protestantyzmu.

Afirmacja świata w jego rozumieniu nie jest po prostu akceptacją rzeczywistości. Afirmacja w sensie, w jakim pisze o niej Wildstein, jest przeciwna utopii, która eliminuje wszelką tragiczność, zwątpienie, okrucieństwo. Jest odrzuceniem ideologii: „Ideologia ma charakter utopijny, gdyż przyjmuje możliwość idealnego, racjonalnego rozpoznania oraz budowy ziemskiego porządku” (Wildstein 2020, s. 85). Afirmacja ma być również uznaniem niedoskonałości świata i okrucieństwa życia oraz przyrody. Jest przeciwieństwem mentalności rewolucyjnej – dążenia, aby stworzyć innego, nowego człowieka i radykalnie przemienić świat: „Tradycyjne ustroje uznawały ludzką ułomność, a więc i niedoskonałość tworzonego przez człowieka porządku społecznego. Niepełny, skażony, grzeszny świat musi generować problemy, trudności, a nawet tragedie” (Wildstein 2020, s. 85).

Afirmacja nie może oznaczać sentymentalizmu, sielankowej wizji świata ani upojenia się życiem, dionizyjskiego karnawału, tak dzisiaj rozpowszechnionego. Nie możemy zapomnieć, że działania człowieka często służą osłabianiu okrucieństwa natury, okiełznaniu jej dzikości. Z drugiej zaś strony postawa ta nie jest fatalizmem. Wildstein pisze także o tym, że chrześcijaństwo, uznając obecność cierpienia, nie rezygnuje z walki z nim, mimo braku perspektyw, by je ostatecznie przezwyciężyć. Podkreślał to kiedyś Tillich:

W chrześcijaństwie wysuwa się postulat akceptacji – z ostateczną odwagą – cierpienia jako elementu skończoności, a tym samym pokonania tego cierpienia, które zależy od egzystencjalnego wyobcowania i które jest zwykłą destrukcją. Chrześcijaństwo wie, że takie zwycięstwo nad destruktywnym cierpieniem jest tylko częściowo możliwe w czasie i przestrzeni. To jednak, czy walczy się o takie fragmentaryczne zwycięstwo czy też nie, stanowi całą różnicę pomiędzy kulturą Zachodu i Wschodu, jak wykazuje porównanie. Zmienia to ocenę jednostki, osobowości, wspólnoty oraz historii. Określa też w istocie historyczne przeznaczenie ludzkości (Tillich 2004, s. 71).

W ten sposób także Wildstein wyjaśnia ową cechę przekształcania świata, która charakteryzuje kulturę zachodnią.

Jednak w jej głębszej warstwie postawa ta jest – przypomnijmy – metafizyczna, chodzi o „wspólne starożytne i chrześcijańskie fundamentalne założenie, że rzeczywistość jako taka, sam byt jest *kalon*, promieniującym dobrem, nieskończoną chwałą poddaną afirmacji” (Balthasar 2010, s. 291).

Bibliografia

- Balthasar von H.U. (1998), *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen*, t. 1: *Der deutsche Idealismus*, Freiburg: Johannes.
- Balthasar von H.U. (2010), *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3/1: *Metafizyka*, cz. I: *Starożytność*, przeł. L. Łysień, Kraków: WAM.

- Boltanski L., Chiapello E. (2005), *The New Spirit of Capitalism*, London – New York: Verso.
- Camus A. (1972), *Dżuma*, przeł. J. Guze, w: A. Camus, *Obcy. Dżuma, Upadek*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Gilson E. (1988), *Chryścianizm a filozofia*, przeł. A. Więckowski, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Grondin J. (2019), *Piękno metafizyki*, przeł. M. Marczak, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Jedlicki J. (1988), *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jedlicki J. (2000), *Świat zwyrodniały. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności*, Warszawa: Sic!
- Kierkegaard S. (1988), *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kierkegaard S. (2021), *Dzienniki, NB 31 – NB 36*, przeł. A. Szwed, Kęty: Marek Derewiecki.
- Kołakowska A. (2010), *Wojny kultur i inne wartości*, Warszawa: Teologia Polityczna.
- Kołakowska A. (2016), *Plaga słowików*, Warszawa: Teologia Polityczna.
- Legutko R. (2007), *Traktat o wolności*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Legutko R. (2012), *Triumf człowieka pospolitego*, Poznań: Zysk i S-ka.
- Legutko R. (2016), *The Demon in Democracy: Totalitarian Temptations in Free Societies*, New York – London: Encounter Books.
- Legutko R. (2021), *The Cunning of Freedom: Saving the Self in an Age of False Idols*, New York – London: Encounter Books.
- Lilla M. (2016), *The Shipwrecked Mind: On Political Reaction*, New York: The New York Review of Books.
- Raspail J. (2005), *Obóz świętych*, przeł. M. Miszański, Poznań: Klub Książki Katolickiej.
- Rozzkowski W. (2019), *Roztrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*, Kraków: Biały Kruk.
- Sandel M.J. (2014), *Przeciwko udoskonalaniu człowieka. Etyka w czasach inżynierii genetycznej*, przeł. O. Siara, Warszawa: Kurhaus Publishing.
- Screpanti E. (1999), *Capitalist Forms and the Essence of Capitalism*, „Review of International Political Economy” 6 (1), s. 1–26.
- Sombart W. (1987), *Der moderne Kapitalismus*, t. I, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Tillich P. (2004), *Teologia systematyczna*, przeł. J. Marzęcki, t. II, Kęty: Antyk.
- Tomasz à Kempis (2021), *O naśladowaniu Chrystusa*, przeł. W. Szymona, Warszawa: Wydawnictwo M.
- Weber M. (1991), *Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Weil S. (1991), *Wybór pism*, przeł. Cz. Miłosz, Kraków: Znak.
- Wildstein B. (2020), *Bunt i afirmacja. Esej o naszych czasach*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Zweig S. (1963), *Niecierpliwość serca*, przeł. Z. Petersowa, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.