

Sławomir Mazurek

Liberalizm po rewolucji – erozja czy tryumf?

Prawdziwy wiek XX trwał krótko, był intensywny, zbrodniczy, ale i na swój sposób piękny, choćby dlatego, że dokonał przełomu w wielu dziedzinach sztuki. Zaczął się od rosyjskiej rewolucji proletariackiej, a zakończył antykomunistyczną rewolucją roku 1989, którą nierzadko nazywamy też rewolucją liberalną. Ta druga, o tyle, o ile była zarazem restauracją, stanowi jednak tylko fazę tej pierwszej i zamyka otwarty przez nią cykl. Toteż gdy pytamy o kondycję liberalizmu po rewolucji – a właśnie udzielenie odpowiedzi na to pytanie, choćby skrótowej i wstępnej, jest moim zamierzeniem – nie warto właściwie zastanawiać się, jaką rewolucję mamy na myśli. Mamy na myśli rewolucję liberalną, czyli proletariacką, czyli rewolucję, którą był wiek XX.

Nie ma wątpliwości, że liberalizm stał się po rewolucji słowem zatrzważającym wieloznacznym. Nie mam więc innego wyjścia niż wyjaśnić na wstępie, co sam przez liberalizm rozumiem. Trudno uniknąć przy tym truizmów, ufam jednak, że w toku dalszych rozważań ujawnią one swą użyteczność.

Otóż liberalizmem nazywam koncepcję, w myśl której najwyższą wartością polityczną jest wolność wyboru w możliwie wielu dziedzinach życia, celem polityki zaś stworzenie

warunków w sposób trwały gwarantujących taką wolność możliwie dużej liczbie podmiotów. Ujmując rzecz jeszcze zwięźlej: nazywam tak dążenie do maksymalizacji wolności negatywnej, *libertas minor*. Postawa taka nie wyklucza wprawdzie ograniczenia wolności, ale nie dopuszcza zejścia poniżej pewnego poziomu swobód, który wyznaczają prawa człowieka. Tak pojęty liberalizm jest raczej ideą regulatywną, stanowiącą *spiritus movens* różnych projektów politycznych, niż skończonym projektem (aczkolwiek różniące się od siebie projekty liberalne są pod wieloma względami podobne). Jest on wytworem cywilizacji zachodniej i prawdopodobnie nigdy nie zaistniałby w opisanej tu postaci bez oddziaływania chrześcijańskiej antropologii wraz z właściwą jej ideą Bogoczołowieczeństwa oraz oświeceniowej krytyki tradycji. W tym sensie jest on zarazem oświeceniowy i chrześcijański, podobnie jak Kantowski ideał państwa celów. Nic dziwnego zatem, że liberalne teorie, projekty polityczne i rozwiązania ustrojowe bezwzględnie dominują w cywilizacji Zachodu i że dzisiaj nikt nie myśli tam o odwróceniu od liberalizmu, choć w latach trzydziestych przeżywał on moment śmiertelnego zagrożenia.

Jeśli nadal nie wiadomo, co rozumiem przez liberalizm, powiem, że stanowisko liberalne ponad wszelką wątpliwość reprezentowali: John Stuart Mill, Karl Popper i Siemion Frank; nie wiem jednak, czy reprezentował je Friedrich von Hayek, i wiem, że nie reprezentował go Stefan Kisielewski.

Określając w ten sposób istotę liberalizmu, nie wzmacniam – jak sądzę – jednego z wielu równouprawnionych znaczeń tego słowa, ale zwracam się ku znaczeniu podstawowemu. Liberalizm bez wolności to *contradictio in terminis*. W pewnych dziedzinach wolność może być łatwiejsza do osiągnięcia i zagwarantowania niż w innych, nie ma jednak żadnych powodów, by uważać, że wolność w pewnych dziedzinach jest wartością uprzywilejowaną w stosunku do wolności w innych dziedzinach. Wolność inwestowania nie jest ważniejsza od wolności słowa, a wolność wyznania od wolności twórczych. Oto dlaczego liberalizm musi być dążeniem do maksymalizacji *libertas minor*.

Liberalizm w proponowanym tu znaczeniu z pewnością nie może iść w parze z pochwałą dyktatury, zgodą na ideologizację państwa, aprobatą instrumentalnego traktowania jednostki czy wezwaniem do dyskryminacji. Jednakże już ograniczona znajomość współczesnej publicystyki politycznej pozwala stwierdzić, że nie brak autorów, którzy deklarują się jako liberałowie, a jednocześnie występują w obronie autorytaryzmu, zwalczają rozdział Kościoła od państwa, piszą paszkwile na tolerancję, propagują antyfeminizm i rasizm oraz dowodzą, że likwidacja bezrobocia jest nie tylko niemożliwa, ale i – jako posunięcie prowadzące do spadku wydajności pracy – niepożądana. Mówiliśmy już o charakterystycznej dla naszych czasów wieloznaczności słowa liberalizm. Wieloznaczność ta – przynajmniej w pierwszej chwili – nie poddaje się jednoznacznej interpretacji. Być może świadczy ona o sile liberalizmu, którego nikt nie ośmiela się atakować

wprost i którego autorytet jest tak wielki, że nawet jego przeciwnicy czują się zmuszeni do przywłaszczenia sobie jego imienia. Być może – na odwrót – świadczy ona o jego słabości, o tym, że ulega on dekompozycji, że jego samoświadomość jest mglista, a tożsamość chwiejna. Nie można też wykluczyć, że siła liberalizmu na mocy jakiegoś paradoksu przeradza się w jego słabość.

Przez ostatnie lata pierwszą z trzech wskazanych tu możliwości uważano powszechnie za trafną odpowiedź na pytanie o kondycję liberalizmu po rewolucji. Obwieszczono „koniec historii” i rozwiązanie kwestii społecznej. Tymczasem jest to właśnie ta interpretacja, którą już na wstępie należy odrzucić. Trudno bowiem mówić o tryumfie liberalizmu tam, gdzie zwyciężają autorytaryzm, fundamentalizm, nacjonalizm czy po prostu chaos. W państwach istniejących na obszarze byłego ZSRR jest może więcej wolności niż w czasach Breżniewa, lecz niewiele więcej liberalizmu. Twory, takie jak Białoruś, Tadżykistan czy wolna Czeczenia, z pewnością nie są realizacją żadnego projektu liberalnego. Również Rosja nie jest krajem, w którym pomysł na wydobyć się z chaosu szukano by w teoriach liberalnych. Popularnością cieszą się raczej skrajnie antyliberalne, etatystyczne i autorytarne koncepcje euroazjatów. Dziś można już powiedzieć, że to co było jedynie klęską wrogiego liberalizmowi ZSRR, zbyt pośpiesznie uznano za niekwestionowane tegoż liberalizmu zwycięstwo.

W krajach Europy Środkowej sytuacja przedstawia się z pozoru znacznie korzystniej. W Polsce, na Węgrzech i w Czechach istnieją funkcjonujące w miarę poprawnie systemy parlamentarne, gwarantujące minimum praw, konstytucje oraz system egzekwowania praw (na ogół zresztą niezbyt sprawny). Nie można jednak zapominać, że i tutaj liberalizm poniósł przynajmniej jedną, dość spektakularną i pouczającą klęskę. Do-

szło do niej w Polsce, a jej rozmiary są proporcjonalne do nadziei, które właśnie w tym kraju można było wiązać zarówno z ruchem liberalnym, jak i z rozwojem liberalnej świadomości. Polska była jedynym krajem, w którym system, jeszcze przed zawieszeniem doktryny Breźniewa, został osłabiony i podważony przez zorganizowany, świadomy swych celów i powszechny (o ile nie masowy) ruch liberalno-emancypacyjny. Taki bowiem charakter miała pierwsza „Solidarność”, która nim system zdążył się rozpaść stoczyła z nim walkę w imię wolności. Nie przypadkiem w jednym z miast zbuntowani robotnicy uczynili swym mottem apostrofę do wolności z Byronowskiego *Giaura*. Byron z pewnością nie był rzecznikiem wolności dobrze zagospodarowanej, polegającej na życiu w jedynej prawdzie i uznaniu autorytetu. Chociaż trudno byłoby w to dzisiaj uwierzyć, ten emancypacyjno-liberalny charakter pierwszej „Solidarności” był tak oczywisty i tak wyraźny, że nawet przekonani zwolennicy wolności „istotnej” i „dobrze zagospodarowanej” nie przemawiali wówczas pełnym głosem. Warto w tym miejscu przypomnieć szczególnie godny najwyższej uwagi: nawet Karol Wojtyła pierwszą tyradę przeciwko wolności formalnej wygłosił na ojczystej ziemi dopiero po tym, jak w imię tejże wolności formalnej odzyskano niepodległość. Niestety właśnie w niepodległej Polsce rozpoczął się szybki proces erozji liberalizmu. Przegrywał on właściwie wszędzie, gdzie napotkał opór, w nieskończoność zwlekając z uchwaleniem nowej konstytucji, czyniono wiele koncesji, czasem drobnych, a czasem bardzo istotnych, na korzyść zwolenników ideologizacji państwa. Coraz wyraźniejszy stawał się kryzys nie tylko liberalnego ruchu, ale i liberalnej świadomości. Miarą tego ostatniego może być całkowity brak reakcji w momencie, gdy przeciwnicy konstytucyjnego zapisu o rozdziale Kościoła od państwa wysunęli tezę o stalinowskiej proweniencji samej idei rozdziału. Liberalizm

okazał się niezdolny do poważnego traktowania własnych zasad. Kryzys świadomości liberalnej stał się tak głęboki, że dzisiaj parlamentarna i liberalna demokracja ma w Polsce więcej cichych przeciwników niż lojalnych zwolenników. Z wyjątkiem postkomunistów nie ma tu właściwie nikogo, kto od czasu do czasu nie napomynałby o potrzebie wprowadzenia dyktatury. Jedni zrobiliby to, by przyspieszyć reformy rynkowe, inni, by rozliczyć się z komunistami, jeszcze inni, by wreszcie przestano obrażać Prawdę. Tym, co gwarantuje w Polsce przetrwanie względnie liberalnej demokracji, nie jest szczere uznanie jej zasad przez polityków, ale nadzieja na wejście do Unii Europejskiej. Śmiem twierdzić, że gdyby Bruksela wyraźnie oznajmiła, iż nie mamy na co liczyć, żywot liberalnych form ustrojowych okazałby się u nas dość krótki.

Zrozumienie mechanizmu, który doprowadził do erozji świadomości liberalnej w Polsce, ma podstawowe znaczenie dla zrozumienia sytuacji liberalizmu po rewolucji, a w konsekwencji dla odpowiedzi na pytanie o przyszłość wolności w świecie. Możliwe bowiem, że Polska nie jest typowym krajem środkowoeuropejskim, jednak na pewno jest ona dość typowym *emerging country*, krajem „wylaniającym się”.

Spróbuję powiedzieć, co tak naprawdę stało się ze świadomością liberalną w Polsce, by potem wyjaśnić, w jaki sposób przystaje to do scenariusza, którego repetycje w *emerging countries* należy uznać za co najmniej prawdopodobne.

Erozja świadomości liberalnej w naszym kraju polega na podwójnej – ekonomicznej i tradycjonalistycznej – redukcji tejże świadomości. Redukcja ta nie dokonała się w następstwie podsumowania wniosków jakiejś akademickiej dyskusji, ale stanowi rezultat skomplikowanego i przez nikogo nie kontrolowanego do końca procesu, o którego przebiegu, oprócz rozstrzygnięć teoretycz-

nych, decydowały subiektywne preferencje autorytetów, moralny szantaż ze strony jednych polityków oraz ustępstwa – z pozoru taktyczne, a w istocie precedensowe – ze strony innych, naciski grup interesu czy efekty ideologicznej logomachii, w trakcie której niszczone ważne pojęcia współczesnego dyskursu politycznego, po to by upowszechnić budzące wiele wątpliwości zbitki pojęciowe i asocjacje (np. skojarzenie Oświecenia z totalitaryzmem czy wręcz Oświęcieniem). Precyzyjne opisanie tego procesu nie jest tu możliwe. Nie byłoby zresztą ani zajmujące, ani potrzebne – interesuje nas jego wynik, czyli wspomniana już ekonomistyczna i tradycjonalistyczna redukcja liberalizmu.

Przez redukcję ekonomistyczna – bo od niej z różnych względów pragnę zacząć – rozumiem tezę o prymarnym charakterze wolności gospodarczej. Sądzę, że jest to teza tyleż rozpowszechniona, co na dłuższą metę zabójcza dla myślenia liberalnego. Wielokrotnie zwracano już uwagę, że broniąc jej pozostaje się w płaszczyźnie sporu wyznaczonej przez marksizm, tj. wciąż pyta się o bazę ekonomiczną generującą wolnościową nadbudowę. Fakt, że tym razem właściwość taką przypisuje się własności indywidualnej, niewiele zmienia. Ów – wedle wyrażenia Bruce'a Ackermanna – marksizm *à rebours*, choć może sprawiać wrażenie wolnej od złudzeń, rzeczowej, i nie idealizującej człowieka koncepcji (notabene: marksizm też sprawiał takie wrażenie) w istocie nie zdaje najprostszego egzaminu z empirii: bez trudu przecież możemy wskazać państwa, w których gospodarka rynkowa współistnieje z dyktaturą lub została przez dyktaturę skorumpowana i przekształcona we własną parodię. W tej sytuacji nawet historyczne przykłady zliberalizowania dyktatury przez rynek potwierdzają jedynie stanowisko krytyków ekonomizmu, potwierdzają bowiem ich przekonanie o tym, że wolność jest wytworem całego splotu różnorodnych czyn-

ników ekonomicznych, politycznych, prawnych, psychologicznych i kulturowych.

Dopóki jednak w kraju takim jak Polska pozostajemy na gruncie liberalizmu ekonomistycznie zredukowanego, dyktatura nie tylko nie budzi obaw, ale wydaje się logicznym rozwiązaniem, a niemożność jej ustanowienia musi rodzić frustrację. Z punktu widzenia takiego liberalizmu dyktatura budująca rynek wydaje się bowiem transformacyjnym *perpetuum mobile*, rządy silnej ręki pozwalają przecież stłumić społeczne niezadowolenie i przyspieszyć rynkowe reformy, które z kolei pociągają za sobą dekompozycję dyktatury. Dialektyka niezawodnie funkcjonująca, lecz jakby skądś znana. Błędem byłoby przy tym uznać, że niemożność wprowadzenia tego rodzaju dyktatury ze względu na przeszkody zewnętrzne, unieważnia całą kwestię. Teoretyczna akceptacja dyktatury ma konsekwencje praktyczne, nawet wówczas, gdy sięgnięcie po dyktaturę okazuje się niemożliwe – z pewnością usposabia raczej do omijania prawa niż do skrupulatnego przestrzegania przepisanych nim procedur.

Tego, co najbardziej niepokojące w liberalizmie ekonomistycznie zredukowanym, szukałbym jednak gdzie indziej. Zauważmy przede wszystkim, że tezy o prymarnym charakterze wolności ekonomicznej nie tylko trudno bronić, ale i trudno na niej poprzestać. Opisuje ona zależności istniejące w społecznej rzeczywistości i ma charakter pragmatyczny, można jednakże – świadomie lub nie, jawnie lub niepostrzeżenie – nadać jej wymiar aksjologiczny, uznając wolność ekonomiczną za najcenniejszą lub zgoła jedyną ceną. W liberalizmie ekonomistycznie zredukowanym tendencja taka jest stale obecna. Nawet bez aksjologicznej reinterpretacji swej naczelnej tezy aktywność ekonomiczną gotów jest on uznać – i w praktyce zawsze uznaje – za podstawową formę ludzkiej aktywności w ogóle. Nietrudno przewidzieć jakiego rodzaju postawę wobec kultury

musi pociągać za sobą tak zubożona antropologia.

Istotę redukcji tradycjonalistycznej stanowi z kolei przekonanie o konieczności faktycznego ograniczenia swobód światopoglądowych, obyczajowych i twórczych; mówiąc inaczej, przekonanie, że prawo do swobodnego wyboru modelu życia niesie ze sobą realne zagrożenie. Prawo to ogranicza się przy tym nie tyle w imię abstrakcyjnego ideału społeczeństwa dobrze urządzonego, ile w imię ochrony tradycji i zwyczajów odziedziczonych jakoby po przeszłości. Należy podkreślić, że postuluje się tu ograniczenie faktyczne, które może, lecz nie musi zakładać ograniczeń formalnych. W pewnych okolicznościach (np. przy miążdżącej przewadze zwolenników jednej opcji światopoglądowej) ograniczenie faktyczne możliwe jest bez ograniczenia formalnego, zwłaszcza gdy brak formalnej gwarancji wolności.

Redukcja tradycjonalistyczna jest zatem wojną prewencyjną przeciwko liberalizmowi, który uznaje się za immanentnie antytradycjonalistyczny. Chodzi o obezwładnienie go nim okaże się destrukcyjny, o zapobieżenie nadmiernemu „otwarciu” się społeczeństwa, by uchronić je przed „samozatruciem”. Redukcja taka jest więc przejawem lęku przed wolnością i bardzo często idzie w parze z hiperkrytycznym stosunkiem do oświecenia, w którym szuka się historycznych korzeni i intelektualnych przesłanek zarówno liberalizmu, jak i totalitaryzmu, wraz z właściwym im obu nihilistycznym stosunkiem do tradycji. Liberalizm uznaje się oczywiście za mniej brutalny w zwalczaniu tradycji, podkreśla się jednak, że uległszy „samo-zatruciu”, może on przeobrazić się w totalitaryzm, że niesie w sobie niejako totalitarny potencjał.

To rozpoznanie niebezpieczeństw współczesnej cywilizacji wraz z wynikającym z niego projektem przeciwdziałania tymże wspiera się jednak na trzech co najmniej nieporozumieniach. Wyobrażenie o liberalizmie

jest błędne, pojęcie tradycji uproszczone, a ocena oświecenia niesprawiedliwa.

W pamiętnym eseju o samozatruciu otwartego społeczeństwa Leszek Kołakowski pisał, że „hasło liberalne, wedle którego mamy dążyć do doskonałego uwolnienia się od tradycji i od autorytetu historii, jest przeciwnie skuteczne”¹. Właśnie to zdanie może być miarą nieporozumień co do natury liberalizmu, dających początek jego tradycjonalistycznej redukcji. Znakomicie opisuje ono istotę dążącego do rewolucji kulturalnej futuryzmu, lecz nie istotę liberalizmu. Ten ostatni pragnie bowiem wyzwać nie od tradycji, ale od przymusu trwania w tradycji; przyznaje on jednostce prawo do swobodnego identyfikowania się z wybraną tradycją, traktując odrzucenie tradycji jako takiej – o ile jest ono w ogóle możliwe – jako szczególny przypadek tego rodzaju identyfikacji.

To liberalne stanowisko znajduje oparcie w odmiennej i bardziej przemyślanej koncepcji tradycji. Tradycję pojmuje się tu pluralistycznie i dynamicznie, a nie statycznie i substancjalnie. Rzecznicy redukcji tradycjonalistycznej zapominają, że we wszystkich niemal zbiorowościach współistnieją różne tradycje, że żadna z nich nie jest wewnętrznie jednorodna, że każda istnieje w formie przekazów symbolicznych dopuszczających wielość interpretacji i że zawsze jedną tradycję kwestionuje się w imię innej. Nie biorą więc pod uwagę, że to, co nazywają ochroną tradycji, jest w istocie zwalczaniem lub ograniczaniem pewnych tradycji w imię innych, uprzywilejowanych.

Proponowany przez nich obraz oświecenia okazuje się równie uproszczony. Zarzut radykalnego antytradycjonalizmu lekkomyślnie stawia się ostatniej wielkiej epoce przywiązanej do dziedzictwa i kodu klasycznego, nie zauważa się jej wewnętrznego zróżnicowania ani wieloznaczności niektórych zajadle tępionych oświeceniowych kategorii. Bądź co bądź idea postępu, o tyle, o ile zakłada kumu-

lację doświadczeń, jest przekształconą ideą tradycji. Generalnie rzecz biorąc intencją oświecenia jest sublimacja i oczyszczenie tradycji, lecz nie jej unicestwienie. I tutaj w zasadzie chodzi o to, by człowiek przestał być własnością tradycji, lecz nie o to, by unicestwiwszy tradycje, ocknąć się w próżni. Oświecenie jest raczej krytycystyczne niż futurystyczne.

Obie opisane tu i poddane krytyce redukcje świadomości liberalnej, o ile występują w postaci czystej, bez przeszkód mogą współistnieć w ramach jednej teorii, ideologii, ruchu czy programu politycznego. Zwolennik redukcji ekonomistycznej z łatwością pogodzi się z redukcją tradycjonalistyczną, odnoszącą się do lekceważonej przezeń sfery kultury i „nieistotnych” swobód. Zwolennik redukcji tradycjonalistycznej będzie z kolei szukał sojusznika w wyznawcy ekonomizmu właśnie ze względu na jego gotowość do ustępstw w kwestiach takich jak wolność słowa czy równouprawnienie mniejszości. Obie redukcje mogą ze sobą współistnieć, ponieważ to, co postulują, odnosi się do różnych dziedzin, ich domeny są rozłączne, więc one same pozostają niespreczne.

W wyniku opisanej tu podwójnej redukcji liberalizm przestaje być liberalizmem, czyli projektem emancypacyjnym, a staje się, przynajmniej w krajach wylaniających się, ideologią modernizacji gospodarczej. W większości tych krajów istnieją warunki sprzyjające podobnej metamorfozie: są to kraje peryferyjne, z definicji zapóźnione gospodarczo, kulturowo mniej lub bardziej odmienne od Zachodu i raczej nie oswojone z liberalnymi instytucjami społeczeństwa otwartego. Wola szybkiego doświadczenia potęgi gospodarczej i związane z tym zapotrzebowanie na teorię przyspieszonego rozwoju, sankcjonującą transformacyjną dyktaturę, są tu bardzo wyraźne.

Niczym nadzwyczajnym nie będzie tu również obawa o los tradycji, bowiem kraje te

do niedawna spokojnie kultywujące swą specyficzność nawet bez demokratyzacji muszą otwierać się na świat zewnętrzny. Transformacyjne państwo zamknięte, w przeciwieństwie do transformacyjnej dyktatury, nie jest możliwe nawet w teorii.

Tak oto zwycięski jakoby liberalizm opanowuje wprawdzie nowe terytoria, ale odkształcając się w zderzeniu z oporną materią, zatracą tożsamość. Jego zwycięstwo okazuje się porażką. Po raz kolejny (bo czy to samo nie stało się z marksizmem?) obserwujemy, jak deformują się idee przeniesione z centrum na peryferie. Nie jest to widok usposabiający do optymizmu, zwłaszcza że podobne tendencje przede wszystkim tendencję ekonomistyczną – odkrywamy również w centrum, tyle że nie w artykułach konstytucji, a w ważnych czy wręcz uchodzących za klasyczne teoriach. Bez względu na to, co Hayek pisałby o rządach prawa, jego ekonomizm jest cichym duchem opiekuńczym i wielkich Chin, i małego Singapuru, choćby dlatego, że zachęca polityków do biernego oczekiwania na moment, w którym wolny rynek ucywilizuje dyktaturę. W naszym porewolucyjnym świecie jest więc nieco więcej wolności, ale i więcej nieskrywanej pogardy dla wolności. Breżniew, któremu zależało jeszcze na pozorach, zapewniał, że szanuje prawa człowieka. Dziś coraz częściej słyszymy, że są one „zmienną kulturową” lub że jedyne ważne prawo to prawo własności. W tej sytuacji spróbujmy przynajmniej oprzeć się łatwemu optymizmowi i nie nazywajmy liberalizmem czegoś, co w żadnym wypadku nim nie jest.

¹ L. Kołakowski, *Samozatrucie otwartego społeczeństwa w: tenże, Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 214. ●

„Liberalizm u schyłku XXI wieku”,
Meritum, Kraków 1999