

Beata Polanowska-Sygulska

HARMONIA I DYSONANS

**Wokół rozmów
z oksfordzkimi filozofami**



Harmonia i dysonans

BEATA POLANOWSKA-SYGULSKA

Harmonia i dysonans

Wokół rozmów z oksfordzkimi filozofami



Kraków

Beata Polanowska-Sygulska
Uniwersytet Jagielloński
ID <https://orcid.org/0000-0003-0627-5753>
✉ beata.polanowska-sygulska@uj.edu.pl

© Copyright by Beata Polanowska-Sygulska, 2022

Recenzent
prof. dr hab. Marcin Matczak

Redakcja
Irena Gubernat

Projekt okładki
Paweł Sepielak

Na okładce grafika Jerzego Kałuckiego „Teofan” E.A., 1995
Fot. Tomasz Pasoń

ISBN 978-83-8138-793-4 (druk)
ISBN 978-83-8138-794-1 (PDF)
<https://doi.org/10.12797/9788381387941>

Publikacja dofinansowana przez Katedrę Teorii Prawa,
Wydział Prawa i Administracji UJ

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43
e-mail: publishing@akademicka.pl

pamięci Profesora Zbigniewa Petczyńskiego

SPIS TREŚCI

Podziękowania	15
----------------------------	-----------

Rozdział I

Wprowadzenie	19
---------------------------	-----------

- | | |
|---|----|
| 1. Wstęp | 19 |
| 2. Eseje: od Berlina i Kołakowskiego, poprzez Hayeka, Zuboff, Poppera i Graya, po Zienkiewicza i ideę holizmu prawniczego | 21 |
| 3. Aneks: wspomnienia o Profesorach Zbigniewie Pełczyńskim i Franciszku Gizbert-Studnickim | 38 |
| 4. Zakończenie: doktoraty <i>honoris causa</i> , angielskie arystokratki i królowa Elżbieta II | 41 |

Rozdział II

Harmonia i dysonans. Wizje życia etycznego Isaiaha

Berlina i Leszka Kołakowskiego	47
---	-----------

- | | |
|--|----|
| 1. Wprowadzenie | 47 |
| 2. Źródła zdumienia | 52 |
| 3. Dwie perspektywy etyczne – zdumiewające podobieństwo i przepaść | 56 |
| 4. Zakończenie | 71 |

Rozdział III

Od wolnego rynku do maszynowego roju? Pytanie o odpowiedzialność Hayeka za eksplozję kapitalizmu inwigilacji

inwigilacji	75
1. Wprowadzenie	75
2. Od narodzin do eksplozji kapitalizmu nadzoru	79
3. Wizja kapitalizmu inwigilacji a koncepcja Hayeka	92
4. Zakończenie	103

Rozdział IV

Co pozostało z filozofii politycznej Poppera

Co pozostało z filozofii politycznej Poppera	107
1. Wprowadzenie	107
2. Karl Raimund Popper i jego wojenny dorobek	109
3. Popperowskie przesłanie wobec wyzwań współczesności	117
4. Społeczeństwo zamknięte a społeczeństwo otwarte ...	118
5. Krytyka teorii spiskowej	125
6. Minimalistyczna teoria demokracji	127

Rozdział V

Antyczna *hybris*, oświecenie i projektu Unii

Europejskiej. Dlaczego Gray poparł brexit

Europejskiej. Dlaczego Gray poparł brexit	137
1. Prezent od losu: spotkanie	137
2. Kość niezgody: brexit	141
3. Dlaczego Gray poparł brexit	147

Rozdział VI

Etyka Johna Graya a wojna w Ukrainie

Etyka Johna Graya a wojna w Ukrainie	153
1. Wojna i Grayowska kocia filozofia	153
2. Koty i sens życia – od Platona po transhumanistów ...	164
3. <i>Felis silvestris</i> i <i>homo sapiens</i>	171
4. Przepaść między gatunkami	177
5. Koty i ludzie w tradycji filozoficznej Zachodu i Wschodu	182
6. Wojna i kocia filozofia raz jeszcze	189

Rozdział VII**Pluralizm wartości i holizm prawniczy 203**

1. Wprowadzenie 203
2. Pluralizm wartości 208
3. Holizm prawniczy 215
4. Od pluralizmu wartości do holizmu prawniczego 224

Aneks 235

Hegłowski ideał społeczeństwa obywatelskiego
w praktyce. Wspomnienie o Profesorze Zbigniewie
Pełczyńskim (1925-2021) 235

1. Pierwsze przybliżenie 235
2. Życie i pisma 238
3. Mentor z powołania 246
4. Ideał społeczeństwa obywatelskiego w praktyce 255
5. Dozgonny dług 262

„Anaphora” i orchidee. Wspomnienie o Profesorze
Franciszku Gizbert-Studnickim (1914-1994) 267

1. Wprowadzenie 267
2. Trudna droga w trudnych czasach 269
3. Zakład Humanistycznych Zastosowań Informatyki ... 272
4. Niezapomniane rozmowy 281

Bibliografia 285**Summary 295****Indeks rzeczowy..... 301****Indeks nazwisk..... 305**

CONTENTS

Acknowledgements	15
-------------------------------	-----------

Chapter I

Introduction	19
---------------------------	-----------

1. Preliminary remarks 19
2. Essays: from Berlin and Kołakowski via Hayek, Zuboff, Popper and Gray to Zienkiewicz and the idea of legal holism 21
3. Memories of Zbigniew Pełczyński and Franciszek Gizbert-Studnicki..... 38
4. Coda: honorary doctorates, English aristocrats and Queen Elizabeth II..... 41

Chapter II

Harmony and dissonance: The visions of ethical life of Isaiah Berlin and Leszek Kołakowski.....	47
--	-----------

1. Introduction 47
2. Sources of amazement 52
3. Two ethical perspectives: astonishing similarity and huge gulf..... 56
4. Coda..... 71

Chapter III

From a free market to Zuboff's 'machine hive'?

A question about Hayek's responsibility for the explosion

of surveillance capitalism..... 75

1. Introduction..... 75
2. From birth to explosion of surveillance capitalism 79
3. Surveillance capitalism and Hayek's doctrine..... 92
4. Coda..... 103

Chapter IV

What's left of Popper's political philosophy 107

1. Introduction..... 107
2. Karl Popper and his wartime achievements 109
3. Popper's message in response to the challenges
of the modern age..... 117
4. The closed society and the open society 118
5. A critique of conspiracy theory 125
6. A minimalist theory of democracy 127

Chapter V

Ancient hubris, the Enlightenment and the European

Union project: Why Gray supported Brexit 137

1. A gift from fate: first meeting..... 137
2. A bone of contention: Brexit 141
3. Why Gray supported Brexit..... 147

Chapter VI

John Gray's ethics and the war in Ukraine 153

1. War and Gray's feline philosophy..... 153
2. Cats and the meaning of life: from Plato
to transhumanists 164
3. *Felis silvestris* and *homo sapiens*..... 171
4. The chasm between species 177
5. Cats and humans in Western and Eastern
philosophical traditions..... 182
6. War and feline philosophy again..... 189

Chapter VII**Value pluralism and legal holism..... 203**

1. Introduction..... 203
2. Value pluralism 208
3. Legal holism..... 215
4. From value pluralism to legal holism..... 224

Appendices..... 235

The Hegelian ideal of civil society in practice:

- Memories of Zbigniew Pełczyński..... 235
1. First approximation 235
 2. Life and works..... 238
 3. Mentor by vocation..... 248
 4. The ideal of civil society in practice 255
 5. A lifelong debt of gratitude..... 262

‘Anaphora’ and orchids:

- Memories of Franciszek Gizbert-Studnicki 267
1. Introduction..... 267
 2. A hard way in hard times..... 269
 3. The Department of Humanistic Applications
of Computer Science 272
 4. Unforgettable conversations..... 281

Bibliography..... 285**Summary 295****Subject index 301****Index of names 305**

PODZIĘKOWANIA

Niniejsza książka jest efektem moich wieloletnich badań nad współczesną filozofią liberalną. Miałam je szansę rozwinąć dzięki systemowi stypendialnemu ‘Oxford Colleges Hospitality Scheme for Polish Scholars’ stworzonemu przez Profesora Zbigniewa Pełczyńskiego w latach 80. ubiegłego wieku. Pierwsza wizyta w St. John’s College w 1986 roku i nawiązane wówczas kontakty umożliwiły mi odwiedzenie tego uniwersytetu jeszcze ośmiokrotnie. Oksfordzkie stypendia i staże ukształtowały całą moją drogę naukową. Jako dozgonna dłużniczka Profesora dedykuję tę pracę Jego pamięci.

Gorące podziękowania kieruję pod adresem wszystkich moich oksfordzkich dobroczyńców, rozmówców i przyjaciół, goszczących mnie kilkakrotnie kolegiów (St. John’s, Wolfson i Merton), a także instytucji, które sponsorowały moje kolejne pobyty – British Council, Humanitarian Trust, Grut Trust, Wolfson Foundation oraz Liberty Fund. Żadne słowa nie potrafią wyrazić wdzięczności, jaką żywię do Isaiaha Berlina, Leszka Kołakowskiego, Josepha Raza

i Johna Graya. Serdecznie dziękuję także Doktorowi Henry'emu Hardy'emu, najbliższemu współpracownikowi Isaiaha Berlina i redaktorowi jego dzieł, który od lat służy mi swoją bezinteresowną pomocą i radą.

Jestem wdzięczna mojemu przełożonemu, Profesorowi Krzysztofowi Pleszce, za życzliwe wsparcie prowadzonych przeze mnie badań, które umożliwiło wydanie niniejszego wyboru esejów. Dziękuję Redakcjom czasopism: „Alma Mater”, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej”, „Argument: Biannual Philosophical Journal”, „Państwo i Prawo”, „Przegląd Polityczny”, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” oraz „Studia Philosophica Wratislaviensia” za wyrażenie zgody na opublikowanie rozszerzonych wersji ogłoszonych w nich artykułów.

Nie mogę już niestety podziękować Autorowi zamieszczonej na okładce grafiki, Profesorowi Jerzemu Kałuckiemu. Będę Mu zawsze wdzięczna za udostępnienie reprodukcji obrazów, które stały się znakiem rozpoznawczym moich kolejnych książek. Podziękowania za szóstą już okładkę składałam na ręce Jego Małżonki, Doktor Ewy Stabrawy. Pragnę w tym miejscu także wyrazić serdeczną wdzięczność mojemu znakomitemu Koledze, Profesorowi Stanisławowi Biernatowi. Nie byłabym w tym miejscu, w którym obecnie jestem, gdyby nie wieloletnie, życzliwe wsparcie, jakiego mi bezinteresownie udzielał na kolejnych etapach mojej drogi zawodowej. To był Jego pomysł, abym złożyła aplikację o pierwsze stypendium w Oksfordzie. Podsunał mi go, a następnie wywarł na mnie skuteczną presję, dzięki której – pomimo całkowitej niewiary w powodzenie tego przedsięwzięcia – podjęłam stosowne starania. Wreszcie z całego serca dziękuję mojemu mężowi za anielską cier-

pliwość i za niezawodne oparcie, jakie mi od lat daje, *nota bene* czyniąc to wbrew własnym żywotnym interesom.

Beata Polanowska-Sygulska

Rozdział I

WPROWADZENIE

1. Wstęp

Przyszło nam żyć w doprawdy ciekawych czasach. Mogłoby się wydawać, że przetaczająca się przez świat fala populizmu, która przyniosła ze sobą narodziny „nieliberalnych demokracji”, brexit i szturm zwolenników Donalda Trumpa na Kapitol, to wystarczająca pula niefortunnnych zjawisk. Niestety, na niepokojące procesy polityczne nałożyła się globalna pandemia wraz z jej dojmującymi następstwami w postaci nie tylko milionów ofiar, lecz także dotkliwych problemów ekonomicznych, jakimi skutkowały ogłaszane kolejno restrykcje i lockdowny. W lutym 2022 roku, wraz z rosyjską inwazją na Ukrainę, zła passa osiągnęła – przynajmniej w naszej części globu – swoje apogeum. Co gorsza, tej sekwencji feralnych zdarzeń towarzyszy wciąż postępująca degradacja środowiska naturalnego, która w dalszej perspektywie stawia pod znakiem zapytania przetrwanie naszego gatunku.

Tak dramatyczne okoliczności przywodzą na myśl dociekania XX-wiecznych filozofów, którym przyszło się zmagać z porównywalnymi bądź jeszcze większymi przeciwnościami losu. Trudne czasy skłaniają także do poczynienia podsumowań. Z obu tych powodów w ciągu ostatnich lat powróciłam do swoich niegdysiejszych poszukiwań, czego owocem jest sześć esejów, które składają się na tę książkę. Powstały one w latach 2019-2022¹. Niniejsza praca jest efektem nie tylko ponownych przemyśleń nad prowadzonymi niegdyś studiami (rozdziały II, IV i V), lecz także skonfrontowania ich z odbytymi w ostatnim czasie lekturami (rozdziały III, VI i VII). Każdy z esejów ma jakiś związek z moimi dziewięcioma pobytami w Oksfordzie w latach 1986-2014, z nawiązanymi na tamtejszym uniwersytecie kontaktami oraz z prowadzonymi w trakcie stypendiów i staży badaniami, które kontynuowałam w kraju.

Wszystkie artykuły, które złożyły się na obecny wybór, mają eseistyczny, po trosze osobisty charakter. Dalej części Wprowadzenia, a także zawartym w Aneksie wspomnieniom nadałam już czysto narracyjną formę, obfitującą w związane z Oksfordem anegdoty i luźne dygresje. Ośmielałam się bowiem przedłożyć Czytelnikowi taką książkę, którą sama byłabym skłonna w tych trudnych czasach – bez najmniejszego wysiłku – przeczytać, nie odkładając jej przed zakończeniem lektury. Włączenie osobistych wspomnień do pracy o pewnych ambicjach intelektualnych może się wydać ekstrawaganckie. Chciałabym

¹ Do zbioru esejów dołączyłam także Aneks, zawierający wspomnienia o dwóch uczonych. Jedno z nich pochodzi z nieco wcześniejszego okresu.

jednak utrwalić pewne związane z moimi wizytami w Oksfordzie reminiscencje, które wraz z odejściem w przeszłość „epoki elżbietańskiej” powróciły do mnie – choć zapewne chwilowo – ze wzmożoną siłą, a które być może są warte zanotowania.

2. Eseje: od Berlina i Kołakowskiego, poprzez Hayeka, Zuboff, Poppera i Graya, po Zienkiewicza i ideę holizmu prawniczego

Pierwszy esej, którego tytuł nosi także cała książka, jest efektem rozmów z Isaiahem Berlinem i Leszkiem Kołakowskim. Nie sposób przybliżyć choćby znikomej części natłoku myśli i wrażeń, jakie pozostawiały po sobie te spotkania. Musiało minąć wiele czasu, zanim zdołałam choćby po części uporządkować swoje doznania, a nade wszystko refleksje. Niektóre z nich jawiły mi się w całym swym splocie dopiero po latach. Tak właśnie było w przypadku oglądu rzeczywistości etycznej dwóch wspomnianych, blisko ze sobą zaprzyjaźnionych filozofów. Obaj byli fascynującymi rozmówcami; każdy na swój odmienny sposób.

Wygłaszane w błyskawicznym tempie wypowiedzi Isaiaha Berlina, uważanego w oksfordzkich kręgach za wirtuozę słowa, wywoływały u słuchacza odczucie obcowania ze swoistą, ożywczą kaskadą idei, inspirujących refleksji i błyskotliwych skojarzeń. Niedysyjni studenci porównywali doświadczenie uczestnictwa w jego wykładach z historią idei do „napowietrznej” wyprawy w przeszłość, z której powracali z lekka oszołomieni, tłumnie wylewając się

na oksfordzką High Street². Biograf Berlina Michael Ignatieff następująco wspomina swoje wielogodzinne rozmowy z filozofem:

Jego zawrotnie szybki, gwałtowny sposób mówienia jest odzwierciedleniem sposobu myślenia – zrazu nakreśla w ogólnych zarysach hipotezę, już w trakcie wypowiedzi przewidując zarzuty i zastrzeżenia, tak iż zarówno hipoteza, jak i jej modyfikacja zostają jednocześnie wkomponowane w to samo zdanie. (...) Jego sposób wypowiadania się słynie nie tylko ze względu na swą szybkość i wnikliwość, ale także dlatego, że daje do zrozumienia, iż myśl jest niejako wspólną wyprawą w nieznane. Po rozmowie z nim pamięta się (...) nie tyle to, co dokładnie powiedział, lecz samo doświadczenie przebywania w salonie jego intelektu³.

Moje odczucia w trakcie blisko 20 spotkań z oksfordzkim filozofem były łudząco podobne. W obawie, że uronię coś istotnego, niektóre z naszych rozmów rejestrowałam – za niezbyt entuzjastyczną zgodą interlokutora – na taśmie magnetofonowej. Ignatieff wymógł na swoim bohaterze analogiczne pozwolenie. Jego reminiscencje ze spotkań z Berlinem niemal dosłownie odzwierciedlają moje własne doznania: „Nagrywałem jego wypowiedzi godzina po godzinie, jak sługa czerpiący wiadrami z fontanny”⁴.

Leszek Kołakowski był innego typu rozmówcą. Podczas gdy zadane Berlinowi pytanie uruchamiało coś w rodzaju

² Zob. M. Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life*, London 1998, s. 225. Wszystkie tłumaczenia przytoczonych cytatów, pochodzących z anglojęzycznych źródeł: moje.

³ *Ibidem*, s. 3-4.

⁴ *Ibidem*, s. 6.

gwałtownego zejścia lawiny, w przypadku polskiego filozofa było impulsem do chwilowego namysłu, a następnie do wyrażenia prośby o doprecyzowanie podniesionego problemu. W efekcie to interlokutorka stawiała się adresatką pytań i zanim się zdołała zorientować, zostawała wciągnięta w żywą dyskusję. Traktowana jak równorzędna partnerka, traciła z pola widzenia cały kontekst sytuacyjny; istotny był jedynie przedmiot rozmowy. Ulatywała gdzieś ogromna trema i rozliczne wątpliwości, z którymi zmagala się w drodze na spotkanie. Po kilku minutach wymiany myśli z filozofem otwierał się przed nią nowy świat, rządzący się swoimi własnymi regułami. Takie właśnie było moje doświadczenie. Pod koniec pierwszej rozmowy, na którą przybyłam z sercem w gardle, z najwyższym zdumieniem uświadomiłam sobie, że oto z wielkim zaangażowaniem konwersujemy oboje na temat polskiej dobranocki *Miś z okienka...* Zdaje się, że przyczyną zabrnienia w tę egzotyczną dygresję była uwikłana we wspomnianej bajce pochwała wspólnotowości. Pamiętam reakcję rozmówcy na moją opowieść o ingerencji komunistycznej cenzury w któryś z odcinków *Misia z okienka*. Otóż wycięto w nim scenę, w której główny bohater postanawia zaradzić kłopotom mieszkańców lasu i zadaje zgromadzonym tłumnie zwierzątkom pytanie: „Pomożecie?“, a one chóralnie odpowiadają: „Pomożemy!”⁵. Mój gospodarz był po prostu zachwycony. Na następną

⁵ Wiecowe zawołanie nowego I sekretarza Komitetu Centralnego Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, wygłoszone w Gdańsku w czasie fali strajków w styczniu 1971 r.: „Jak, pomożecie?”. Starannie wyselekcjonowane audytorium odpowiedziało: „Pomożemy!”.

wizytę jechałam do domu filozofa już bez najmniejszej tremy, jak na spotkanie z kimś bliskim.

Fragmenty rozmów z oboma oksfordzkimi myślicielami powracały do mnie wielokrotnie, szczególnie po śmierci Leszka Kołakowskiego w lecie 2009 roku. Planowałam wówczas kolejny staż w Oksfordzie i miałam nadzieję na kontynuację naszej wstępnej rozmowy na temat zainicjowanego przez Isaiaha Berlina nowego stanowiska w filozofii moralnej⁶. Berlin nadał temu pogładowi miano pluralizmu i mocno akcentował wpisany weń fenomen niewspółmierności wartości, odpowiadający za endemiczny charakter konfliktu etycznego. W trakcie ostatniego spotkania z polskim filozofem nawiązałam do przybliżonego powyżej nowatorskiego kierunku, który z czasem rozrósł się w rozgałęziony nurt. Ku memu ogromnemu zaskoczeniu okazało się, że termin „pluralizm wartości” był Leszkowi Kołakowskiemu zupełnie nieznany! Nie mogłam wyjść ze zdumienia – wszak obaj filozofowie byli ze sobą blisko zaprzyjaźnieni... To zadziwienie już ze mną pozostało.

Kiedy czas rozmów z Berlinem i Kołakowskim nieodwołanie dobiegł kresu, zająrzałam ponownie do ich prac. Moja niegdysiejsza konsternacja była w pełni uzasadniona; odnalazłam w ich refleksjach traktujących o ludzkim doświadczeniu etycznym niemal bliźniacze sformułowania. Obaj snuli swoje rozważania niejako na tej samej długości fali. W efekcie, niezależnie od siebie, nakreślili nieledwie tożsame wizje rzeczywistości etycznej. Trudno doprawdy uwierzyć, że nigdy nie doszło między nimi do wymiany myśli na ten konkretny temat. Ta frapująca zagadka prześla-

⁶ Rozwijam ten wątek w rozdziałach II (s. 47) i VII (s. 203-211).

dowała mnie przez lata. Czułam, że nie uwolnię się od niej, jeśli nie ujmę w słowa poczynionych spostrzeżeń. Tak powstał tytułowy artykuł, a w dalszej perspektywie niniejszy tomik, osnuty na kanwie moich oksfordzkich doświadczeń i zainspirowanych nimi przemyśleń.

Drugi w kolejności esej przybliży alarmującą wizję kapitalizmu inwigilacji Shoshany Zuboff. Waga jej opublikowanej przed kilku laty epokowej pracy jest nie do przecenienia⁷. Niemniej lektura wspomnianego dzieła, choć studiowanego z należnym podziwem dla wiedzy i przenikliwości autorki, budzi jednakowoż zastrzeżenia odnośnie do przyjętej w nim interpretacji poglądów „papieża wolnego rynku”, Friedricha von Hayeka. *Nota bene* zbliżone odczytanie doktryny społeczno-ekonomicznej austriackiego noblisty i następstw jej oddziaływania na kondycję współczesnej demokracji przedstawił w jednym z ogłoszonych ostatnio esejów polski filozof Andrzej Szahaj⁸. W największym skrócie: oboje autorzy upatrują w neoliberalizmie, a w szczególności w pismach jego czołowego przedstawiciela – Hayeka – źródło dokonującej się na naszych oczach erozji liberalno-demokratycznej formy rządów. Nie ulega wątpliwości, że przeciwko poglądom noblisty można wysunąć bardzo wiele trafnych zarzutów. Przedmiotem

⁷ S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, London 2019; wyd. polskie: S. Zuboff, *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*, przeł. A. Underschuetz, Poznań 2020.

⁸ A. Szahaj, *Kłopoty z demokracją dziś*, [w:] *Practica et Speculativa: Studies Offered to Professor A.M. Kaniowski*, eds M. Gensler [et al.], współpr. M. Mansfeld, Łódź 2022, s. 117-127.

miażdżącej, a zarazem w pełni uzasadnionej krytyki jest choćby gloryfikacja nieustannego wzrostu gospodarczego, który w przekonaniu Hayeka stanowi rękojmię pokoju, a wraz z nim zachowania cywilizacji. Niemniej oskarżanie austriackiego ekonomisty o wrogość względem demokracji zdaje się nadużyciem. Podnoszę tę kontrowersyjną kwestię w III rozdziale, mając jednocześnie w pamięci pewien – mający związek z Hayekiem – zabawny epizod, do którego doszło podczas jednego z moich pobytów w Oksfordzie.

W późnych latach 80. ubiegłego wieku zaprzyjaźniłam się z wielodzietną rodziną pastora anglikańskiego o imieniu Timothy, afiliowanego przy kolegium, które mnie wówczas gościło. To byli uroczy, niezwykle otwarci ludzie. Właśnie wrócili z kilkuletniego pobytu w Indiach. Wyznawali zdecydowanie lewicowe poglądy, co było w pełni zrozumiałe – mieli wszak okazję napatrzeć się na skutki niesprawiedliwości społecznej. Niemal co tydzień zapraszali na niedzielne obiady liczne grono przyjaciół; bywali na nich także studenci pastora. Spędzaliśmy czas, siedząc na dywanie, rozmawiając i smakując indyjskie potrawy, oczywiście bez użycia sztućców. Po odejściu gości odbywało się wielkie mycie naczyń, które przypadało Timowi i mnie. Stoi mi przed oczyma następująca scena – mój gospodarz tkwi przy zlewozmywaku, a ja donoszę stosy talerzy, półmisek i baterię szklanych dzbanków na napoje. Tim pyta mnie o plany na następny dzień, który zamierzam w całości poświęcić lekturze kluczowego dzieła Hayeka. W tamtych czasach studiowaliśmy w kraju jego fundamentalną pracę *The Constitution of Liberty* niczym Biblię. Na wypożyczenie jedyne go dostępnego w Instytucie Filozofii UJ egzemplarza trzeba było czekać kilkanaście miesięcy. Nic zatem

dziwnego, że tuż po przyjeździe w pierwszej kolejności sięgnęłam po tę książkę. Wspominam o czytanej właśnie pracy i w tej samej chwili słyszę donośny łoskot tłuczonych naczyń – Tim z wrażenia upuścił piramidę talerzy. Powinnam była przewidzieć taką reakcję. Wszak Hayek zawsze był i nadal pozostaje negatywnym bohaterem intelektualnej lewicy, pastorowi zaś zapewne jawił się jako wcielenie szatana. Usiłuję odwrócić uwagę gospodarza od mojego *faux pas* i pytam go o jego plany na poniedziałek. Uzyskuję następującą odpowiedź: „Jutro prowadzę moje seminarium z teologii marksizmu”, i teraz ja upuszczam, z przewidywalnym zresztą skutkiem, wielki półmisek na ryż. W efekcie żona pastora skierowała nas do innych zadań.

Trzeci esej jest poświęcony wybranym aspektom filozofii społecznej Karla Raimunda Poppera. Z jego koronnym dziełem *The Open Society and Its Enemies*⁹ zdołałam zapoznać się jeszcze przed nawiązaniem kontaktów z Isaiahem Berlinem; na szczęście ktoś ze znajomych miał wówczas w posiadaniu przywieziony z Zachodu egzemplarz. Ze zrozumiałych względów byłam pod ogromnym wrażeniem tej pracy. Popperowska odpowiedź na pytanie o intelektualne źródła totalitaryzmu dała mi głęboko do myślenia. Kiedy otrzymałam zaproszenie do Oksfordu, zamarzyła mi się rozmowa z austriackim uczonym, który był wówczas emerytowanym profesorem London School of Economics.

⁹ K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1: *The Spell of Plato*, vol. 2: *The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath*, London 1945; wyd. polskie K.R. Popper, *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1: *Urok Platona*, t. 2: *Wysoka fala prorocत्व. Hegel Marks i następstwa*, przeł. H. Krahelska, Warszawa 1993.

Napisałam do niego bodaj dwa listy z prośbą o spotkanie, ale nie otrzymałam upragnionej odpowiedzi. Filozofia Poppera wielokrotnie była przedmiotem moich rozmów z Isaiahem Berlinem. Na pewnym etapie dyskusji nie mogliśmy się zgodzić w kwestii Popperowskiej krytyki esencjalizmu, jego wizji wartości, a także jego tezy o jedności metody w naukach przyrodniczych i społecznych. W efekcie zwróciłam się do Johna Graya z prośbą o wzięcie udziału w kolejnym spotkaniu, w trakcie którego rozważyliśmy we troje wszystkie sporne wątki¹⁰. Pamiętam, że mój wkład w tę rozmowę był stosunkowo skromny; chłonełam wypowiedzi obu filozofów, wielokrotnie powstrzymując się od zabrania głosu, aby nie uronić z nich ani słowa. Przy tej właśnie okazji Berlin przytoczył złośliwą parafrazę, jakiej uczeń Poppera, Imre Lakatos, poddał tytuł kluczowego dzieła swojego byłego mentora, z którym jego drogi się z czasem rozeszły: *The Open Society by One of Its Enemies* [*Społeczeństwo otwarte autorstwa jednego z jego wrogów*]¹¹. Utkwiła mi w pamięci także wzmianka Graya na temat jego rozmowy z Popperem i pewnej uwagi, która przy tej okazji padła z ust austriackiego filozofa. Skupia ona jak w soczewce charakterystyczny dla tego ostatniego sposób postrzegania wartości i ich miejsca w dyskursie, co *nota bene* ma

¹⁰ Zapis tej rozmowy został włączony do: I. Berlin, B. Polanowska-Sygulska, *Unfinished Dialogue*, Amherst, New York 2006, s. 175-186. Zob. także wyd. polskie transkrypcji tego spotkania: I. Berlin, B. Polanowska-Sygulska, *Między naturą ludzką a esencjalizmem. Fragmenty „Unfinished Dialogue”*. *Popperowska krytyka esencjalizmu*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2015, nr 2(11), s. 10-19.

¹¹ I. Berlin, B. Polanowska-Sygulska, *Między naturą...*, s. 11.

bezpośredni związek z Popperowską tezą o jedności metody: „Cała ta gadanina o wartościach jest w bardzo złym smaku”¹². W efekcie rozmów z Berlinem i Grayem, zapoznania się z dodatkowymi lekturami i wreszcie własnych przemyśleń moja niegdysiejsza fascynacja filozofią polityczną autora *The Open Society* została mocno nadwątlona, by z czasem ulec niemal całkowitej erozji. Zraził mnie do niej Popperowski dogmatyzm, jego techniczne podejście do problemów społecznych, a nade wszystko kategoryczny zakaz dyskusji nad kwestiami etycznymi. Ten ostatni wymóg jawił mi się jako absurdalny, skoro filozofia polityczna to filozofia moralna przeniesiona na grunt społeczny. Po latach jednak dostrzegłam w ogólnej refleksji Poppera nad polityką pewne wartościowe, jeśli nie wręcz profetyczne wątki. Jeśli je wyabstrahować z bloku jego idei, który – postrzegany w kategoriach spójnej całości budzi uzasadnione zastrzeżenia – to nie sposób nie dostrzec ich aktualności i zdumiewająco adekwatnej przystawalności do współczesnych realiów. Ta uderzająca obserwacja skłoniła mnie po latach do ponownego przemyślenia pewnych aspektów społecznej refleksji Poppera.

Rozdziały V i VI wiążą się z moimi wieloletnimi osobistymi i korespondencyjnymi kontaktami z Johnem Grayem, naszymi licznymi rozmowami, wywiadami, których mi szczerze udzielił, a nade wszystko z lekturą stosu jego książek. Trudno mi wyrazić, jak wiele Johnowi zawdzięczam. Przez dekady śledziłam jego publikacje, często sięgając do przywoływanych przez niego źródeł. W efekcie Gray stał się kimś w rodzaju mojego przewodnika po światowej

¹² *Ibidem*, s. 16.

literaturze, w szczególności najnowszej. Nie znaczy to jednak, że nie kwestionowałam wielu jego tez. Niektóre spośród nich jawiły mi się jako mocno kontrowersyjne, jeśli nie wręcz irytujące. Podawałam je w wątpliwość w naszych rozmowach i dyskusjach elektronicznych; niejednokrotnie zdarzało nam się spierać. Jego czasami prowokujące wywody i charakterystyczna dlań intelektualna przekora nie pozostawiają czytelnika obojętnym, skłaniając go do własnych poszukiwań. Napisałam na temat zdumiewających filozoficznych i politycznych metamorfoz Graya i jego często zmieniających się poglądów wiele tekstów. Ich ukoronowaniem była obszerna monografia *John Gray i krytyka liberalnego legalizmu*¹³, do której dołączyłam wszystkie wywiady z bohaterem książki. Sądziłam, że ukazanie się tej pracy nieodwołalnie zamyka długą sekwencję moich publikacji na temat idei brytyjskiego myśliciela. I oto, wbrew własnemu niegdysiejszemu przeświadczeniu, powracam do dawnego tematu. W rozdziale V kreślę sylwetkę filozofa i poszukuję przyczyn jego – w moim odczuciu ekstrawaganckiej – decyzji o poparciu brexitu. Stanowiła ona cezurę w naszych kontaktach; od tamtej pory są one dalekie i bardzo formalne. Kolejny, stosunkowo najdłuższy rozdział, poświęcony najnowszej książce Graya *Feline Philosophy: Cats and the Meaning of Life*¹⁴ [*Kocia filozofia. Koty i sens życia*], został napisany z myślą o niniejszym wyborze esejów i ukazuje się w druku po raz pierwszy. Wspomnianą,

¹³ B. Polanowska-Sygulska, *John Gray i krytyka liberalnego legalizmu*, Kraków 2017.

¹⁴ J. Gray, *Feline Philosophy: Cats and the Meaning of Life*, London 2020.

niekonwencjonalną pracę Graya przeczytałam wkrótce po jej opublikowaniu. Dała mi ona do myślenia, jak zresztą niemal wszystkie książki Johna. Niektóre spośród wysuniętych w niej tez jawiły mi się jako ekscentryczne, choć jednocześnie bezsprzecznie stymulujące. Byłam jednak daleka od zamiaru ujęcia swoich przemyśleń w słowa. Niemniej dojmujące doświadczenie wojny w Ukrainie stworzyło kontekst, w którym ledwo co nakreślona przez Graya, nader kontrowersyjna wizja kondycji ludzkiej jawiła mi się w znacznie wyraźniejszych konturach. Tak powstał ten obszerny esej, a wraz z nim pomysł przygotowania do druku niniejszej książki.

Ostatni esej stanowi swoiste podsumowanie moich wieloletnich badań i przemyśleń, poświęconych możliwościom i ewentualnym następstwom przeszczepienia teorii pluralizmu etycznego na grunt jurysprudencki. Moje stanowisko w tej złożonej kwestii ewoluowało, stąd podjęty w VII rozdziale temat wymaga obszernego komentarza. Po raz pierwszy zmierzyłam się z powyższą problematyką w monografii *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*¹⁵. Na ówczesnym etapie poszukiwań jako przekonujące jawiły mi się poglądy dwóch badaczy – Johna Graya i parającego się filozofią prawa Scotta Veitcha. Obaj głoszą radykalną nieprzystawalność do siebie obu perspektyw i opowiadają się za jednoznacznie destrukcyjnym efektem konfrontacji pluralistycznej tezy o niewspółmierności wartości z powszechnie podzielanym wyobrażeniem prawa i wymiaru sprawiedliwości. Tym samym podejście

¹⁵ B. Polanowska-Sygulska, *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*, Kraków 2008.

amerykańskiego filozofa prawa Cassa Sunsteina, wedle którego rozpoznanie zjawiska niewspółmierności wartości rzuca światło na naturę sporów nad kontrowersyjnymi problemami prawnymi, nie wydawało mi się wówczas obiecujące. Z czasem jednak doszłam do wniosku, że choć w generalnym planie pluralizm etyczny wraz z uwikłaną w nim tezą o granicach rozumu nie harmonizuje z konwencjonalną wizją prawa i wymiaru sprawiedliwości, to jednak przyjęcie Sunsteinowskiej, fragmentarycznej optyki skłania do nieco odmiennych wniosków. Do ponownego namysłu nad tą złożoną kwestią zachęciła mnie pewna przypadkowa rozmowa, którą odbyłam dzień po wydaniu przez Europejski Trybunał Praw Człowieka finalnego rozstrzygnięcia w sprawie Lautsi przeciwko Włochom¹⁶.

¹⁶ Soile Lautsi, obywatelka Republiki Włoskiej pochodzenia fińskiego zażądała usunięcia krucyfiksów ze ścian klas lekcyjnych szkoły publicznej w Abano Terme koło Padwy, do której uczęszczało jej dwóch nastoletnich synów. Powódka dowodziła, że nakazana przez krajowe ustawodawstwo obecność tego symbolu jest przejawem religijnej indoktrynacji i że narusza jej prawo do wychowywania dzieci zgodnie z jej własnym, laickim światopoglądem. Po wyczerpaniu drogi sądowej we Włoszech Lautsi złożyła w imieniu własnym i swoich dzieci skargę do ETPC. 3 XI 2009 r. Izba złożona z siedmiu sędziów jednogłośnie orzekła, iż w sprawie Lautsi przeciwko Republice Włoskiej miało miejsce naruszenie art. 2 Protokołu nr 1 do Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności (prawo do edukacji) w powiązaniu z art. 9 Konwencji praw człowieka (prawo do wolności myśli, sumienia i religii). Niespełna trzy miesiące później rząd włoski odwołał się od wyroku I instancji. W efekcie 18 III 2011 r. Wielka Izba ETPC wydała w rzeczonej sprawie ostateczną decyzję, równoznaczną z dokonaniem zwrotu o 180 stopni w stosunku do orzeczenia I instancji. 17 sędziów 15 głosami za przy 2 wstrzymujących się orze-

W rozdziale VII nie nawiązuję do wzmiankowanego kontekstu sytuacyjnego; pozwolę sobie zatem w tym miejscu go pokrótce przybliżyć, bowiem właśnie to przywołane doświadczenie sprawiło, że złagodziłam swoje uprzednie, definitywnie negatywne stanowisko. Otóż ktoś ze znajomych, komu nie mieściła się w głowie zdumiewająca metamorfoza, jakiej uległo stanowisko Trybunału, zapytał mnie jako prawniczkę o to, jak w ogóle mogło dojść do tak gruntownej zmiany zdania przez ETPC. Przyszło mi wówczas do głowy, że właściwym kluczem do zinterpretowania tej gwałtownej wolty może być właśnie pluralizm wartości. Jeśli bowiem postrzegać rozziw między kolejnymi wyrokami Trybunału w optyce Dworkinowskiej, zakładającej istnienie jednego właściwego rozstrzygnięcia każdego konfliktu uprawnień, to należałoby uznać, że któryś ze składów sędziowskich albo uległ zewnętrznym naciskom, albo podjął całkowicie błędną decyzję. Niemniej orzekający w ETPC sędziowie to wszak najwyższej klasy przedstawiciele europejskiej Temidy. Absurdem byłoby twierdzić, że nie rozumieją oni swojej własnej roli, której jądrem jest

kło, że w sprawie Lautsi przeciwko Republice Włoskiej nie doszło do naruszenia prawa do edukacji, a ponadto że nie ma powodu do rozpatrywania osobnego naruszenia praw z art. 9 Konwencji. Na temat sprawy Lautsi piszę szerzej w książce: *John Gray i krytyka...*, s. 235-257 (wykorzystałam jej fragmenty w zamieszczonym tu zwięzłym szkicu). Zob. także moją polemikę z G. Crowderem: B. Polanowska-Sygulska, *The Cricifix Dispute and Value Pluralism*, „Analyse & Kritik” 2019, no. 41(2), s. 301-319; G. Crowder, *Value-Pluralism: Crucial Complexities*, *ibidem*, s. 321-336; B. Polanowska-Sygulska, *Discussion: Reply to George Crowder*, *Value-Pluralism: Crucial Complexities*, „Analyse & Kritik” 2020, no. 42(1), s. 241-254.

niezawisłość sędziowska. Trudno także uwierzyć, by grono złożone bądź z siedmiu, bądź z piętnastu sędziów ETPC nie nadawało się do wykonywania tej profesji z powodu swojej niekompetencji. Zapewne w grę wchodziła jakaś głębsza racja, która była *spiritus movens* radykalnego zwrotu dokonanego przez Wielką Izbę Trybunału. Przeszło mi przez myśl, że jeśli przyjąć za punkt wyjścia pluralistyczną perspektywę w etyce, to na pytanie o to, czyje racje powinny przeważać w danym sporze, wchodzi w grę udzielenie więcej niż jednej, dającej się racjonalnie uzasadnić odpowiedzi. Wydaje się, że w istocie rzeczy właśnie do tego doszło w toczonej przed ETPC batalii o krzyż. Każdy z orzekających składów Trybunału zaakcentował odmienne aspekty tej nader złożonej, wieloaspektowej sprawy, podając racje przemawiające na rzecz dokonanego przez siebie rozstrzygnięcia. Uderzająca rozbieżność między oboma wyrokami w pełni wpisuje się zatem w pluralistyczną optykę. Co więcej, pluralizm rzuca silne światło na naturę wchodzącego w grę konfliktu. Doszło do niego w obrębie jednej wartości – wolności. Zaistniała kolizja dotyczyła „wolności od” znaków religijnych w instytucjach publicznych i „wolności do” dawania wyrazu przywiązaniu do symboli religijnych, kulturowych czy historycznych. To właśnie pluralizm – w przeciwieństwie do Dworkinowskiego monizmu etycznego – rozpoznaje złożoną strukturę pojedynczych wartości i eksponuje fakt, że mogą one jako takie stać się areną konfliktów. Przywołane powyżej rodzaje wolności konstytuują odmienne jakości, noszące w języku pluralistów miano ostatecznych, niewspółmiernych wartości, które nie poddają się ani redukcji, ani hierarchizacji. Nie może zatem wchodzić w grę żadne pojedyncze, racjonalne rozstrzygnięcie, które

usatysfakcjonowałoby wszystkich rozsądnych ludzi i skutkowało całkowitym wygaszeniem konfliktu. Wreszcie, co warto zaznaczyć, sentencja finalnego orzeczenia ETPC w sprawie Lautsi przeciwko Włochom wraz z jej potencjalnymi następstwami także wpisuje się w pluralistyczną perspektywę. Jeśli bowiem rozstrzygnięcie konstytuującej przedmiot sporu, wysoce drażliwej kwestii zostało przez Wielką Izbę uznane za leżące w gestii pozwanego państwa, to tym samym Trybunał uniknął wydania wyroku, który w dłuższym horyzoncie czasowym mógłby prowadzić do narzucenia państwom-stronom Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności pojedynczego, zunifikowanego wzorca.

Gruntowny namysł nad sprawą Lautsi i nad oboma wyrokami, jakie w niej zapadły przed ETPC, *de facto* skierował mnie na ścieżkę wytyczoną przez Cassa Sunsteina. Wbrew swojemu uprzedniemu przekonaniu uznałam ją zatem za pożądaną i przydatną. Co jednak wymaga szczególnego podkreślenia, teza Graya i Veitcha, zgodnie z którą pluralizm wartości idzie w poprzek tradycyjnemu wyobrażeniu prawa i stosowania tegoż, nie została tym samym zdezawuowana. Wspomniani filozofowie bowiem rozważają relację między obiema domenami w planie ogólnym, w którym to uzewnętrzniają się ich dwa kluczowe, całkowicie nieprzystające do siebie aspekty – z jednej strony fenomen niewspółmierności wartości, z drugiej zaś – wymóg dokonania rozstrzygnięcia. Sunstein natomiast przygląda się prawniczym dysputom niejako z bliska, upatrując przyczynę wysokiej temperatury toczonych dyskusji w zjawisku niewspółmierności. Ta obserwacja prowadzi go do wniosku, że jurysprudencja nie jest bynajmniej impregnowana

na fenomen niewspółmierności i że rozpoznanie go może rzucić światło na naturę prawnych sporów.

Na finalnym etapie przemyśleń nad konsekwencjami przeszczepienia pluralizmu etycznego na grunt jurysprudencki natknęłam się na książkę Adama Zienkiewicza *Holizm prawniczy z perspektywy Comprehensive Law Movement*¹⁷. W VII rozdziale nadałam tej pracy miano „żyły złota”. Jej lektura uświadomiła mi bowiem, że obszar, w którym pluralizm wartości i domena prawa – wbrew swej generalnej nieprzystawalności – rezonują ze sobą, może ulec zwiększeniu, jeśli nie wręcz zwielokrotnieniu. Reformatorski ruch, któremu Zienkiewicz poświęcił swoją książkę, proponuje nowatorskie podejście do prawa, jego stosowania i do praktyki prawniczej, inicjując rozwiązania umożliwiające stosowanie holistycznych strategii w zakresie wymierzania sprawiedliwości i zdystansowanie się od tradycyjnego wyobrażenia prawnika jako wojownika. *Comprehensive Law Movement* nie unieważnia jednak całkowicie scharakteryzowanej powyżej, negatywnej w swej wymowie tezy Graya i Veitcha.

Ostatecznie zatem odpowiedź na nurtujące mnie od lat pytanie o możliwość zharmonizowania ze sobą jurysprudencki i pluralizmu wartości jest nieodrodnie Berlinowska z ducha i brzmi: *yes and no* (tak i nie)¹⁸. Taka bowiem nie-

¹⁷ A. Zienkiewicz, *Holizm prawniczy z perspektywy Comprehensive Law Movement*, Warszawa 2018.

¹⁸ Do ponownego przemyślenia wchodzącej w grę kwestii, które zaowocowało doprecyzowaniem mojego stanowiska, skłoniła mnie lektura niepublikowanej pracy magisterskiej Pawła Ziolo *Pluralizm wartości a orzecznictwo sądów prawa* (WPiA UJ, 2021, promotorka: prof. dr hab. Monika Florczak-Wątor), a także rozmowa

kiedy bywała replika mojego mistrza na podnoszone przeze mnie problemy filozoficzne. W szczególności jego stanowisko w kwestii istnienia wspólnej natury ludzkiej i kanonu powszechnie podzielanych wartości wpisywało się w tę właśnie formułę¹⁹. Na dobrą sprawę paradoksalna riposta *yes and no* konstytuuje także adekwatną odpowiedź na pytania, wokół których koncentrowały się moje rozważania w poszczególnych esejach. Czy wizje rzeczywistości etycznej Berlina i Kołakowskiego są do siebie zbliżone? W obszarze opisu doświadczenia etycznego tak, ale w odniesieniu do fundamentów filozoficznych nie. Czy Hayekowski neoliberalizm stworzył warunki do narodzin kapitalizmu inwigilacji? Zasadniczo nie, ale w jakiejś mierze jednak tak. Czy filozofia polityczna Poppa jest już anachronizmem? W generalnym planie tak, niemniej w pewnych wybranych obszarach ewidentnie nie. Czy przedstawiona w najnowszej książce Graya diagnoza kondycji ludzkiej i skorelowane z nią sugestie etyczne mogą mieć jakiegokolwiek odniesienie do sytuacji ludzi uwikłanych w wojnę w Ukrainie? Do bojowników i ich sprzymierzeńców definitywnie nie, do agresorów zdecydowanie tak.

W jednej z rozmów z moim mistrzem Isaiahem Berli-
nem przytoczyłam niegdysiejszą deklarację Lecha Wałęsy:

z jej autorem. Jestem mu bardzo wdzięczna za ponowne wywołanie tego złożonego i wieloaspektowego tematu.

¹⁹ Zob. list I. Berlina do mnie z dnia 28 lutego 1986, I. Berlin, B. Polanowska-Sygulska, *Unfinished...*, s. 39-42; wyd. polskie: I. Berlin, B. Polanowska-Sygulska, *Miedzy naturą ludzką a esencjalizmem. Fragmenty Unfinished Dialogue. Problem natury ludzkiej*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2015, nr 2(11), s. 5-8.

„Jestem za, a nawet przeciw”. Filozof popadł w zachwyt zabarwiony nutką rozbawienia i w późniejszych latach wielokrotnie – nie bez kozery zresztą – przywoływał tę paradoksalną wypowiedź. Wszystko wskazuje na to, że może ona pełnić rolę swoistej puenty także i moich przemyśleń.

3. Aneks: wspomnienia o Profesorach Zbigniewie Pełczyńskim i Franciszku Gizbert-Studnickim

Na dołączony do niniejszego wyboru esejów Aneks składają się wspomnienia o dwóch profesorach, którym wiele zawdzięczam – Zbigniewie Pełczyńskim i Franciszku Gizbert-Studnickim. Ten pierwszy otworzył mi drogę do Oksfordu; ten drugi wziął mnie pod swoje skrzydła wkrótce po uzyskaniu dyplomu, zaledwie kilka tygodni po zamordowaniu przez Służbę Bezpieczeństwa studenta polonistyki i filozofii UJ, działacza antykomunistycznego podziemia Stanisława Pyjasa.

Oba wspomnienia włączam do niniejszego zbioru w podanej wyżej kolejności z uwagi na problematykę składających się nań sześciu esejów. Wszystkie one bowiem mają większy lub mniejszy związek z moimi pobytami w Oksfordzie i prowadzonymi na tamtejszym uniwersytecie badaniami. Nie miałabym na ich przeprowadzenie żadnej szansy, gdyby nie – na pierwszy rzut oka – surrealistyczny pomysł, który przyszedł do głowy Profesorowi Pełczyńskiemu w czasie stanu wojennego w Polsce. Otóż temu niegdyś istniającemu powstańcowi warszawskiemu, który z czasem stał się stałym członkiem Pembroke College w Oksfordzie,

udało się zmobilizować rektorów oksfordzkich kolegów, a także kilkoro uniwersyteckich kolegów, by przy ich pomocy zorganizować program stypendialny dla polskich naukowców. Profesor ponadto wymógł na komunistycznych władzach zgodę na prowadzenie przez organizatorów całkowicie niezależnej rekrutacji. Z czasem wdrożony w Oksfordzie projekt rozszerzył się na uniwersytet w Cambridge; powstały także dwa inne plany stypendialne, a po przełomie 1989 roku Profesor założył w Warszawie Szkołę dla Młodych Liderów Społecznych i Politycznych. Beneficjentami zainicjowanych przez Zbigniewa Pełczyńskiego przedsięwzięć były setki uczonych i tysiące wychowanków Szkoły Liderów. Zaciągnęłam u mojego oksfordzkiego dobroczyńcy dozgonny dług. Gdyby nie jego błogosławiony pomysł zorganizowania w Oksfordzie programu stypendiów dla polskich badaczy, nie powstałaby żadna z moich książek ani pomniejszych publikacji, słuchacze moich wykładów wybraliby inne przedmioty, a moje życie z pewnością potoczyłoby się inaczej. Z wszystkich tych powodów zadedykowałam niniejszą książkę jego pamięci.

Drugie wspomnienie jest poświęcone mojemu pierwszemu mentorowi, prawnikowi i pionierowi w dziedzinie informatyki prawniczej, Profesorowi Franciszkowi Gizbert-Studnickiemu. Z jego inicjatywy utworzono na Uniwersytecie Jagiellońskim zakład, którego pracownicy mieli się zajmować automatycznym wyszukiwaniem informacji w tekstach prawnych. Byłam proseminarzystką Profesora; propozycję dołączenia do jego powstającego zespołu otrzymałam tuż po ukończeniu studiów prawnych. Doskonale pamiętam ówczesny kontekst sytuacyjny i panującą w Krakowie po zamordowaniu Staszka Pyjasa atmosferę

wzburzenia, a jednocześnie zagrożenia. Stoi mi przed oczyma upiorna klatka schodowa w kamienicy przy ulicy Szewskiej, gdzie rzekomo pijana ofiara SB miała jakoby stoczyć się ze schodów; nie mogę wyrzucić z pamięci trwających wówczas, groteskowych w tamtych okolicznościach, Juwenaliów i przejmującego Czarnego Marszu z ulicy Szewskiej na Wawel, w którym wzięłam udział. Wydawało mi się wtedy, że wszystkie drogi są przede mną raz na zawsze zamknięte. Odrzuciłam ofertę podjęcia pracy w Instytucie Nauk Politycznych, która byłaby moim marzeniem, gdyby nie ówczesne okoliczności historyczne z warunkiem wstąpienia do partii komunistycznej na czele. Zaproszenie Profesora Gizbert-Studnickiego było jak manna z nieba. Dołączyłam do enklawy, do której nie docierała dominująca na zewnątrz atmosfera grozy i upodlenia; panował w niej klimat subtelnej finezji, wytworności i żartobliwej ironii. Profesor – dawny wychowanek słynnej szkoły ułanów w Grudziądzu – był arystokratą ducha o urzekającym poczuciu humoru. Podejmując pracę w Zakładzie Humanistycznych Zastosowań Informatyki, wierzyłam, że uda mi się zmienić zainteresowania i że odnajdę się w dziedzinie, którą uprawialiśmy. Z upływem lat okazało się jednak, że moje niegdysiejsze zafascynowanie filozofią polityczną wciąż we mnie tkwi; w czasie stanu wojennego odezwało się ze wzmożoną siłą. Nasze drogi – Profesora i moja – zaczęły się rozchodzić. Zrozumiał, a z czasem zaczął mi kibicować. Mojej pierwszej wizycie w Oksfordzie poświęcił jeden ze swych legendarnych rysunków, na którym sportretował Isaiaha Berlina i mnie. Płyniemy oboje rzeką Cherwell charakterystyczną, płaskodenną łodzią o kanciastym dziobie i takiejż rufie, zwaną *punt*. Sir Isaiah stoi na rufie i wiosłuje, ja zasiadam na ławeczce, a napis u dołu rysunku głosi:

Płyn łódka mo-o-o-ja
Pogoda sprzy-y-ja
Niech Cię prowa-a-dzi
Berlin Ajsa-ja

Lata spędzone w kierowanym przez Profesora zakładzie jakkolwiek nie rozbudziły we mnie informatycznej pasji, to jednak w znacznej mierze ukształtowały mnie jako człowieka. Zawsze będę Profesorowi za nie wdzięczna.

4. Zakończenie: doktoraty *honoris causa*, angielskie arystokratki i królowa Elżbieta II

Pozwoliłam sobie nadać moim reminiscencjom dotyczącym obu bohaterów Aneksu bardzo swobodną, na poły autobiograficzną formę. Niechże zatem – na podobieństwo Aneksu – także Wprowadzenie do tej pracy zostanie zwieńczone kilkoma anegdotami, związanymi z moimi oksfordzkimi wspomnieniami. Nie potrafię sobie odmówić ich przytoczenia; skupiają one jak w soczewce elegancję, wyrafinowanie, a zarazem urok tego niepowtarzalnego miejsca, jakim jest Oksford z jego uniwersytetem, społecznością akademicką i mieszkającymi tam ludźmi.

W trakcie pierwszego stypendium, przekonana, że ówczesna wizyta na Uniwersytecie Oksfordzkim będzie tą jedyną, wybrałam się do Sheldonian Theatre na ceremonię nadania doktoratów honorowych, zwaną *Encaenia*. W trakcie trwania uroczystości, ku swemu ogromnemu zaskoczeniu, nie byłam w stanie zrozumieć wygłaszanych przez tak zwanego *Public Orator* laudacji dla jej bohaterów.

Dokładałam najwyższych starań, by wyłowić choć kilka znanych słów, lecz wszystkie moje wysiłki spełzły na niczym. Język laudacji brzmiał „z angielska”, ale najwyraźniej nie była to angielszczyzna. Po dłuższej chwili doznałam iluminacji – *Public Orator* przemawiał po łacinie, ale artykulacja samogłosek była angielska! W późniejszej rozmowie z zaprzyjaźnionym absolwentem *classical studies*²⁰ nie powstrzymałam się od skomentowania fenomenu „anglojęzycznej łaciny”. Jego reakcję świetnie pamiętam do dziś. „Siedź cicho” – powiedział. „My mamy za sobą blisko czterysta lat rzymskiej okupacji, więc lepiej od was wiemy, jak wymawiać łacińskie samogłoski”! Na to już doprawdy nie miałam argumentów.

Moja wyprawa na *Encaenia* miała wieloletnie następstwa. W czasie ceremonii wdałam się w niezobowiązującą rozmowę z uroczą starszą damą o imieniu Elizabeth, należącą do wyższych sfer. Zaawansowany wiek nie przeszkadzał jej w brawurowym prowadzeniu samochodu, którym z czasem zwykła podjeżdżać do St. John’s College, by porwać mnie na herbatkę do którejś z licznych grona jej przyjaciółek. „Jakie to szczęście” – oznajmiła kiedyś jasnym głosem moja towarzyszką, pędząca z prędkością ponad 70 mil na godzinę – „że nie muszę przystąpić do egzaminu na prawo jazdy. Z całą pewnością bym go nie zdała”. „Jak to?” – zapytałam przerażona. „Czyżbyś nigdy nie zdawała egzaminu?” „Owszem” – odparła. „Kiedy w latach 20. tatuś podarował mi mój pierwszy samochód, nie było jeszcze ani praw jazdy, ani znaków drogowych”. Nie byłam pewna,

²⁰ Był nim Nicholas Purcell, wówczas Master of Arts, obecnie Camden Professor of Ancient History, Brasenose College, Oxford.

czy dobrze zrozumiałam wypowiedź mojej rozmówczynie. „Jak to nie było znaków drogowych? To jak byliście w stanie jeździć?” – zapytałam. „Och, po prostu wszyscy uprzejmie ustępowali sobie pierwszeństwa” – odparła. Doznałam autentycznego zachwytu, przemieszanego jednakowoż z trwogą.

Przyjaciółki Elizabeth przyjmowały mnie z ogromną serdecznością. Wszystkie miały ten cudowny akcent zwany RP²¹, który niezawodnie pozwala rozpoznać osoby związane z dworem królewskim, członków wyższych sfer oraz absolwentów Oxbridge²². Przy okazji wystawnych herbatek damy zazwyczaj snuły wspomnienia z przeszłości. Utkwiła mi w pamięci żarliwa inwokacja jednej z moich arystokratycznych gospodyń: „Jakim wy jesteście narodem?! We wrześniu 1939 roku wszyscy PŁAKALIŚMY przy radiodiodbiornikach, słuchając relacji z Polski na temat szarż waszych ułanów na czołgi!”. I znów, podobnie jak w rozmowie ze wspomnianym wyżej Nicholasem, nie zdobyłam się – w konfrontacji z brytyjskim punktem widzenia – na jakąkolwiek reakcję. Ogarnęło mnie wzruszenie przemieszane wszakże z popłochem na myśl, że najwyraźniej nie występuję tu w roli prywatnej osoby.

W trakcie spotkań z damami z wyższych sfer wielokrotnie pojawiał się wątek rodziny królewskiej. Moje gospodynie darzyły zarówno instytucję monarchii, jak i rodzinę królewską wielką estymą. Wśród oksfordzkich donów²³

²¹ *Received Pronunciation* – akcent uważany za standardową i najbardziej prestiżową formę wymowy w angielszczyźnie brytyjskiej.

²² Zbitka słów: „Oxford” i „Cambridge”.

²³ *Oxford don* – członek oksfordzkiego kolegium.

panowały zgoła odmienne nastroje. Wielokrotnie słyszałam następującą, nasyconą emocjami wypowiedź: „Wielka Brytania powinna się wreszcie stać republiką! Nie stać nas na utrzymywanie tej armii darmozjadów!”. Nieopatrznie przytoczyłam powyższą konstatację w rozmowie z moimi dystyngowanymi znajomymi. Były autentycznie zgorszone. Nie mogły uwierzyć własnym uszom i dopytywały, czy aby autorzy tych wypowiedzi rzeczywiście są Anglikami. Przyjaciółki Elizabeth przywoływały także pamiętne wizyty na królewskim dworze, w trakcie których zostały jako debutantki przedstawione rodzicom Elżbiety II – królowi Jerzemu VI i jego małżonce. Jedna z nich opatrzyła swoje wspomnienia z tej uroczystej okazji następującym komentarzem: „Jakie to szczęście, że król Edward VIII podjął decyzję o abdykacji!”. Pozwolę sobie przytoczyć kontynuację tej wypowiedzi w oryginale: *Otherwise we would have to courtsey to Mrs Simpson!* [„W przeciwnym razie byłybyśmy zmuszone dygnąć przed panią Simpson!”].

Wszystkie te wspomnienia powróciły wzmożoną falą po śmierci królowej Elżbiety II. Wśród niezliczonych doniesień, relacji i całej plejady anegdot media nie przytoczyły pewnej autentycznej historii, która ma bezpośredni związek z osobą mojego mistrza Isaiaha Berlina. Otóż w 1957 roku Jej Wysokość Królowa Elżbieta II przyznała Berlinowi tytuł szlachecki. Monarchia jawiła się filozofowi jako absurdalny anachronizm; miał zatem mocno mieszane uczucia na temat tej godności. Zdecydował się jednak ją przyjąć ze względu na swoją mamę Marie, która poczytywała sobie brytyjski tytuł szlachecki dla ukochanego jedynaka – wszak imigranta z Łotwy w pierwszym pokoleniu – za wielki zaszczyt. Kandydat na Sir Isaiaha stawiał się

zatem posłusznie na dworze królewskim. Po dopełnieniu ceremonii świeżo uszlachcony filozof wziął udział w wydanym przez królową lunchu. Odmalował to doświadczenie w liście do Edmunda Wilsona²⁴, amerykańskiego pisarza i krytyka, którego skandalizująca książka *Memoirs of Hecate County* ze względu na drastyczną treść była wówczas objęta w USA zakazem druku. Bohater uroczystości nie omieszkął przybliżyć Elżbiecie II tejże pozycji; bawił ją ponadto rozmową na temat także zakazanych w USA, sławiących homoseksualizm dzieł Jeana Geneta oraz naznaczonej jawnym rysem pederastii *Lolity* Władimira Nabokova. Sir Isaiah został potem surowo skarcony przez ministra spraw wewnętrznych za złamanie protokołu. Niemniej królowa najwyraźniej nie potrzebowała wsparcia. Zrewanżowała się niesfornemu rozmówcy przytoczeniem wypowiedzi swego ojca Jerzego VI, który ponoć w trakcie wydanej przez siebie kolacji poinformował zaproszonych gości o studiowanej właśnie nader interesującej lekturze – Biblii – a następnie dociekał, czy aby mieli okazję ją czytać i co też o niej sądzą. Tak oto brytyjska monarchini, mimo odebrania wyłącznie domowej edukacji, dotrzymała pola słynnemu z „intelektualnej wirtuozerii”²⁵ filozofowi, jednocześnie dając popis iście angielskiej finezji.

Niechaj przytoczona historia, przybliżająca klimat epoki, która przeminęła wraz ze śmiercią królowej, pełni rolę

²⁴ I. Berlin, *Enlightening: Letters 1946-1960*, eds H. Hardy, J. Holmes with the assistance of S. Moore, London 2009, s. 592.

²⁵ W oksfordzkim środowisku przypisano niegdyś Berlinowi miano „jednego z wielkich intelektualnych wirtuozów naszych czasów, prawdziwego Paganiniego idei”.

klamry spinającej zawarte w niniejszym wprowadzeniu treści. Niech jednocześnie stanowi cesurę, znamionującą przejście do poważniejszych tematów.

Rozdział II

HARMONIA I DYSONANS

WIZJE ŻYCIA ETYCZNEGO ISAIAHA BERLINA I LESZKA KOŁAKOWSKIEGO¹

1. Wprowadzenie

Kiedy przed blisko dwiema dekadami przeczytałam, z blisko półwiecznym opóźnieniem, esej Leszka Kołakowskiego *Pochwała niekonsekwencji*², doświadczyłam czegoś w rodzaju epifanii. Pochłonęłam go jednym tchem, nie mogąc w trakcie lektury uwierzyć własnym oczom. Liczne zawarte w *Pochwale niekonsekwencji* frazy jawiły mi się jako zdumiewająco znajome: „wartości jako wartości wykluczają się integralnie”³; „przeciwieństwa wartości (...) nie

¹ Niniejszy esej po raz pierwszy ukazał się w kwartalniku „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2021, nr 3(28), s. 95-106.

² L. Kołakowski, *Pochwała niekonsekwencji*, [w:] idem, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. 2, Londyn 2002, s. 252-262.

³ *Ibidem*, s. 258.

są pozorne i przewyżające przez zdrowy umiar; przeciwnieństwa te są immanentne światu wartości i nie mogą zostać pogodzone w żadnej syntezie harmonizującej”⁴, nie wspominając o powtarzających się sformułowaniach, traktujących o „permanentnej i nieuleczalnej antynomii świata wartości”⁵, rodzącej chroniczne konflikty⁶. Doniosłość tego powstałego w 1958 roku, bardzo zwięzłego, bo ledwie przekraczającego 10 stron, tekstu została ewidentnie rozpoznana przez redaktora wyboru wczesnych pism rozproszonych filozofa. Zbigniew Mentzel bowiem, który przygotował do druku ich trzynomową edycję, opatrzył całość obszernego dzieła tytułem wspomnianego eseju.

Nie mogłam nie skojarzyć przytoczonych powyżej konstatacji z wizją życia etycznego, nakreśloną przez Isaiaha Berlina. Na ówczesnym etapie poszukiwań miałam już za sobą wieloletnie studia nad refleksją filozoficzną tego myśliciela, a w szczególności nad jego koncepcją wolności, której poświęciłam swoją rozprawę doktorską, a następnie monografię⁷. Moje zaabsorbowanie problematyką wolności, pozostające w bezpośrednim związku z życiem w zniewolonym kraju, po historycznym przełomie 1989 roku przerodziło się w żywe zainteresowanie dokonaniem Berlina w obszarze etyki. Jego obszerne studia w zakresie historii idei były bowiem impulsem do zainicjowania nowego kierunku w filozofii moralnej – pluralizmu wartości. Wpraw-

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, s. 256.

⁶ *Ibidem*, s. 261.

⁷ B. Polanowska-Sygulska, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Kraków 1998.

dzie nurt ten miał już swoich prekursorów, niemniej to właśnie Berlin jest powszechnie uważany za jego ojca.

W największym uproszczeniu: na gruncie pluralizmu etycznego wartości mają charakter obiektywny i poznawalny, niemniej jest ich wiele. Nie istnieje żadna uniwersalna hierarchia, pozwalająca na ich uporządkowanie, ani też jakakolwiek wartość, do której można by je zredukować. Stąd konflikt ma w świecie ludzkiego doświadczenia etycznego charakter endemiczny. Za jego nagminność odpowiada fenomen niewspółmierności (*value incommensurability*), czyli niemożność porównania, a tym samym uszeregowania wartości ostatecznych (*ultimate values*), to jest tych spośród ludzkich celów, do których ludzie dążą ze względu na nie same, inne rzeczy mając za środki⁸.

Zaskakująco pokrewne wizje życia etycznego Berlina i Kołakowskiego dały mi głęboko do myślenia. Z wielu spotkań, jakie odbyłam z Sir Isaiahem w latach 80. i 90. ubiegłego wieku, pamiętałam, że nazwisko polskiego filozofa było w ich trakcie wielokrotnie przywoływane. Isaiah Berlin zawsze wypowiadał się o Leszku Kołakowskim z wielkim uznaniem i najwyższą sympatią. Miał za sobą lekturę jego najważniejszych prac, z *Głównymi nurtami marksizmu* na czele. Utkwiła mi w pamięci fraza, która padła w trakcie któregoś z naszych spotkań w All Souls College: *I love everything he writes*. Mój rozmówca nigdy jednak nie nawiązał ani do poglądów etycznych Kołakowskiego, ani w szczególności do *Pochwały niekonsekwencji*, której anglojęzyczna wersja ukazała się w czasopiśmie „Dissent”

⁸ Obszerniejszą charakterystykę pluralizmu wartości podaję w rozdziale VII, zob. s. 203-211.

w 1964 roku⁹. Istotną okolicznością, której nie można tu pominąć, jest fakt, że obaj myśliciele przez ponad ćwierćwiecze byli członkami tego samego oksfordzkiego koledżu. Leszek Kołakowski bowiem dotknięty zakazem druku, a następnie wyrzucony z Uniwersytetu Warszawskiego w ramach antyinteligenckiej czystki, wyjechał w 1968 roku z kraju na zaproszenie kanadyjskiego McGill University, by w dwa lata później osiąść na stałe w Wielkiej Brytanii. Jak wspomina w drugim tomie fascynujących rozmów ze Zbigniewem Mentzlem *Czas ciekawy, czas niespokojny*, za uzyskaniem przez niego statusu *senior research fellow* w cieszącym się najwyższym prestiżem w Oksfordzie All Souls College stał między innymi właśnie Isaiah Berlin:

Dwie osoby sprawiły, że przyjęto mnie do All Souls College: Isaiah Berlin, z którym zetknąłem się w 1958 roku, gdy raz jeden byłem w Oksfordzie, i Alan Montefiore (...). To oni dwaj, Berlin i Montefiore, skłonili Johna Sparrowa, wardena All Souls, żeby postawił moją kandydaturę – oczywiście cały college musiał głosować za lub przeciw. I udało się¹⁰.

W innym miejscu rozmowy z Mentzlem Kołakowski wspomina bliskie kontakty towarzyskie, jakie utrzymywali ze sobą obaj uczeni: „Zaprzyjaźniony byłem z Isaiahem Berlinem. Rozmawialiśmy często we dwójkę, albo z Tamarą w trójkę i wtedy mówiliśmy po rosyjsku. On to bardzo

⁹ L. Kołakowski, *In Praise of Inconsistency*, „Dissent” 1963/10, s. 201-209.

¹⁰ L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, t. 2, Kraków 2008, s. 38-39.

lubił, w końcu był to jego język ojczysty, a rzadko miał okazję, żeby się nim posługiwać”¹¹. Polski filozof wieńczy przywołany wątek swoich wspomnień taką oto charakterystyką swego kolegi z All Souls College: „Berlin to była wybitna postać w Oksfordzie i w ogóle człowiek światowego formatu, jeden z olbrzymów dwudziestego stulecia. Jestem bardzo dumny, że go znałem tak blisko”¹². Kiedy tuż po ukazaniu się edycji wczesnych pism Kołakowskiego było mi dane z opóźnieniem zapoznać się z *Pochwałą niekonsekwencji*, Isaiah Berlin już od kilku lat nie żył; nie mogłam zatem podzielić się z nim moim odkryciem. W grę wchodziła jeszcze rozmowa z polskim filozofem. Spotkał się wcześniej w Krakowie, na którymś z jubileuszy Wydawnictwa Znak. Nie było jednak wówczas warunków do odbycia dłuższej dyskusji. Taka szansa pojawiła się przy okazji moich kolejnych staży naukowych w Oksfordzie, kiedy gościłam w domu polskiego filozofa. Jak już wcześniej wspomniałam, podczas jednej z rozmów poruszyłam temat pluralizmu wartości Berlina. Mój rozmówca oświadczył, że nie słyszał o takim stanowisku w etyce, i poprosił o jego przybliżenie! Najwyraźniej obaj filozofowie rozmawiali na inne tematy. Bez wątpienia też Kołakowski nie miał za sobą lektury pism Berlina, w szczególności eseju *O dążeniu do ideału*¹³. Zainteresował się poruszonym przeze mnie

¹¹ *Ibidem*, s. 48.

¹² *Ibidem*, s. 49.

¹³ I. Berlin, *On the Pursuit of the Ideal*, [w:] idem, *The Crooked Timber of Humanity*, ed. H. Hardy, London 1990, s. 1-19; wyd. polskie: I. Berlin, *O dążeniu do ideału*, przeł. M. Tański, [w:] idem, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, przeł. H. Bartoszewicz [et al.], Warszawa 1991, s. 17-44.

wątkiem; mieliśmy do niego powrócić podczas mojego przyszłego pobytu w Oksfordzie, który miałam wówczas w planie w związku z realizowanym grantem. Niestety, nie doszło już do tego spotkania z powodu śmierci filozofa w 2009 roku.

2. Źródła zdumienia

Pamięć o zadziwiającym podobieństwie nakreślonych przez Isaiaha Berlina i Leszka Kołakowskiego wizji rzeczywistości etycznej, których filozoficzne fundamenty mają jednak ze sobą niewiele wspólnego, towarzyszyła mi przez lata. O ile mi wiadomo, ten wątek nie pojawił się w literaturze; jak dotąd nikt nie podjął tego tematu. Uwagę przykuwają jego dwa aspekty. Po pierwsze, pamiętny wykład Berlina *Two Concepts of Liberty*, w którym filozof wstępnie zarysował zręby własnego stanowiska w etyce, zainaugurował rok akademicki 1958/1959 na Uniwersytecie Oksfordzkim. Wkrótce po jego wygłoszeniu, jeszcze w 1958 roku, tekst ukazał się w druku w formie broszury, by w późniejszych latach trafić do licznych wyborów esejów myśliciela, a także do wielu publikacji zbiorowych. Co warte wyeksponowania, *Pochwała niekonsekwencji* Kołakowskiego po raz pierwszy ukazała się w miesięczniku „Twórczość” w tym samym roku 1958, a jej anglojęzyczny przekład po upływie sześciu lat. Obaj filozofowie doszli zatem do zbliżonych wniosków niezależnie od siebie.

Wywodzili się ze zdecydowanie odmiennych środowisk, niemniej ich formacje intelektualne nosiły pewne wspólne znamiona. Jako myśliciele zostali ukształtowani w polu

oddziaływania tradycji pozytywistycznej, którą następnie przekroczyli. Poszukiwania Berlina na wczesnym etapie jego kariery akademickiej sytuowały się w obszarze filozofii analitycznej. To właśnie on był inicjatorem spotkań grupy uczonych, której nadano miano oksfordzkiej szkoły analizy języka. Z czasem jednak postanowił porzucić filozofię analityczną na rzecz historii idei¹⁴. Swoistym komentarzem do tej decyzji jest esej z 1962 roku *The Purpose of Philosophy*, w którym Berlin wyodrębnił trzy kategorie pytań, przynależne do trzech „koszyków”. Odpowiedzi na nie konstytuują różne obszary myśli ludzkiej. Do pierwszego rodzaju należą pytania empiryczne; odpowiedzi na nie dostarczają dane płynące z obserwacji. Drugą kategorię tworzą zagadnienia wymagające czysto formalnych rozumowań. Do trzeciego koszyka trafiają zaś te pytania, na które odpowiedzi nie przystają do żadnego z dwóch wymienionych rezerwuarów ludzkiej wiedzy. Co więcej, nie wiadomo, gdzie i przy użyciu jakich metod należy ich poszukiwać. Są to właśnie pytania filozoficzne, jak na przykład: „Czym jest czas?”, „Jaki jest cel ludzkiego życia na ziemi?”, „Skąd mam wiedzieć, że inni ludzie (bądź obiekty materialne) nie są tylko wytworem mojej wyobraźni?”¹⁵. Mimo

¹⁴ Taką decyzję podjął w wojennych latach, w trakcie nocnego lotu z USA do Wielkiej Brytanii. Doszedł wówczas do wniosku, że woląby jednak uprawiać taką dyscyplinę nauki, odnośnie do której można mieć nadzieję na to, że pod koniec życia będzie się wiedziało więcej niż na początku. Zob. I. Berlin, *Author's Preface*, [w:] idem, *Concepts and Categories*, ed. H. Hardy, Harmondsworth, Middlesex 1981, s. viii.

¹⁵ Idem, *The Purpose of Philosophy*, [w:] idem, *Concepts...*, s. 2-3.

powyższej charakterystyki wspomniane pytania są wedle Berlina w pełni sensownymi wypowiedziami.

Zbliżony motyw pojawia się w przemyśleniach Kołakowskiego. W rozmowie z Mentzlem filozof wspomina, że jego nauczyciele – Tadeusz Kotarbiński, Kazimierz Ajdukiewicz, Maria Ossowska – „należeli, ogólnie rzecz mówiąc, do nurtu filozofii analitycznej”¹⁶. On sam cenił ten kierunek za to, że „zmuszał ludzi do rygoru myślowego, do respektowania logiki”¹⁷, choć nie identyfikował się z tą tradycją, nie dzieląc właściwego jej stylu filozofowania. Poproszony przez Mentzla, podsumował swój stosunek do filozofii analitycznej następująco:

Nie zgadzam się z pewnymi zakazami, jakie pozytywizm na myśl ludzką nakłada, nie zgadzam się w szczególności z zakazami stawiania pytań, które zostały sformułowane w taki sposób, żeby nie można było uzyskać na nie odpowiedzi zgodnej z wymogami nauki. Nie zgadzam się ze scjentyzmem¹⁸.

Nie sposób nie skojarzyć przytoczonego wątku, dotyczącego pytań o *stricte* filozoficznej naturze, z Berlinowskim „trzecim koszykiem”. Innym wspólnym rysem, który naznaczył dokonania obu myślicieli, jest doświadczenie XX-wiecznych totalitaryzmów – szczególnie komunizmu – które stanowiło niekwestionowany impuls do ich poszukiwań i przemyśleń. Najważniejsze prace Berlina poświęcone filozofii wolności z jednej strony oferują pogłębioną analizę intelektualnych źródeł totalitaryzmu, z drugiej zaś – są

¹⁶ L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas...*, s. 44.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, s. 43.

zarliwym wołaniem o ochronę wolności indywidualnej. Ten sam wątek pojawia się w jego wspomnieniach, dotyczących spotkań z rosyjskimi literatami i intelektualistami, do których doszło w trakcie jego podróży do Rosji sowieckiej. Dokonań Kołakowskiego w obszarze krytyki marksizmu nie trzeba chyba przywoływać. Jego monumentalne dzieło *Główne nurty marksizmu* na stałe weszło do kanonu najważniejszych książek XX wieku.

Drugim powodem do zdziwienia jest fakt, że chociaż to właśnie Berlin był najbliższą Kołakowskiemu osobą w oksfordzkim środowisku akademickim, co więcej, że obu uczonych łączyły przyjacielskie stosunki, to jednak żaden z nich nie miał świadomości podobieństwa ich wizji rzeczywistości etycznej. Na domiar tego nikt spośród ich bliższego, po części wspólnego przecież otoczenia nie zwrócił im uwagi na tę okoliczność. Ta zaskakująca sytuacja daje wiele do myślenia na temat przepływu idei w środowisku akademickim.

Podejmijmy zatem równoległą lekturę tych prac Berlina i Kołakowskiego, w których obaj filozofowie kreślą obraz rzeczywistości moralnej. Prześledźmy poszczególne tropy, zestawmy wybrane fragmenty ich przemyśleń i odtwórzmy przedstawione przez nich wizje ludzkiego doświadczenia etycznego. Chociaż głównym źródłem będą dwie kluczowe prace obu myślicieli z 1958 roku, odwołajmy się także w niektórych kontekstach do późniejszych tekstów ich autorstwa, w których rozwinęli zaledwie zarysowane w fundamentalnych, wczesnych esejach wątki.

3. Dwie perspektywy etyczne – zdumiewające podobieństwo i przepaść

Punktem wyjścia do refleksji nad naturą świata wartości są dla Isaiaha Berlina doświadczane na co dzień, towarzyszące powszednim decyzjom doznania. Filozof charakteryzuje je następująco: „W codziennym doświadczeniu stykamy się ze światem, który zmusza nas do dokonywania wyborów między celami równie ostatecznymi i roszczeniami równie bezwzględными; wybór jednych nieuchronnie prowadzi do poświęcenia drugich”¹⁹. Leszek Kołakowski wyraża nieomal tę samą myśl: „bywają wartości, które się wykluczają wzajemnie, nie przestając być wartościami (...). Jest to prawda, której banalną oczywistość potwierdza życie codzienne na każdym kroku”²⁰. Brytyjski myśliciel mocno podkreśla nieodłączność utraty, wpisanej w sytuację wyboru: „Jesteśmy skazani na to, aby wybierać, a każdy wybór może pociągnąć za sobą szkodę nie do naprawienia”²¹. Polski filozof także dostrzega ten aspekt rzeczywistości ludzkiej: „w każdym wyborze między wartościami konfliktowymi postępujemy jakoś dobrze i jakoś źle (...) wybór jest również rezygnacją”²². Konieczność wyboru jest wedle Berlina „nieuniknioną cechą kondycji ludzkiej”²³. Często bywa tak, że nieuchronnie kolidujące ze sobą war-

¹⁹ I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, przeł. D. Grinberg, [w:] idem, *Dwie koncepcje...*, s. 186.

²⁰ L. Kołakowski, *Pochwała...*, s. 256.

²¹ I. Berlin, *O dążeniu...*, s. 36.

²² L. Kołakowski, *Etyka bez kodeksu*, [w:] idem, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000, s. 165.

²³ I. Berlin, *Dwie koncepcje...*, s. 187.

tości zderzają się także w sercu pojedynczego człowieka. Sprawiedliwość niekiedy nie daje się pogodzić z miłosierdziem czy litością, pełna wolność z pełną równością ani też spontaniczność ze zdolnością do metodycznego planowania²⁴. Leszek Kołakowski, rozpoznając to samo zjawisko, podaje przykłady zmuszających nas do trudnych wyborów kolizji „między wiernością a dobrocią, między poszanowaniem życia a poszanowaniem godności cudzej, między życiem jednego człowieka a życiem drugiego”²⁵. Polski filozof zaznacza przy tym, że ta sytuacja nie jest „wynikiem chwilowego nieporządku w ludzkim życiu, który z nastaniem nowej ery zostanie usunięty; jest wynikiem natury rzeczywistości ludzkiej, której antynomie towarzyszą nam bez przerwy”²⁶. Isaiah Berlin zdaje się mu wtórować: „Owe kolizje wartości biorą się z samej istoty tego, czym są one i czym jesteśmy my”²⁷. Obaj myśliciele zatem postrzegają zderzenia ludzkich celów w kategoriach nieodłącznych atrybutów rzeczywistości moralnej, w której przyszło nam żyć. Nie możemy mieć równocześnie wszystkiego; jesteśmy skazani na podejmowanie trudnych, niekiedy wręcz tragicznych wyborów, co sprawia, że nie jesteśmy w stanie osiągnąć w naszym życiu perfekcji ani wyeliminować zeń cierpienia. Brytyjski filozof wyraża tę myśl *explicite*: „Jeśli, jak wierzę, ludzie mają różne cele i nie wszystkie z nich dają się ze sobą pogodzić, to nigdy nie będzie można wyeliminować całkowicie z życia ludzkiego możliwości

²⁴ Zob. I. Berlin, *O dążeniu...*, s. 34-35.

²⁵ L. Kołakowski, *Etyka...*, s. 163.

²⁶ Idem, *Pochwała...*, s. 256.

²⁷ I. Berlin, *O dążeniu...*, s. 35.

konfliktu – i tragedii – osobistych i społecznych”²⁸. Jego polski kolega zaś odnotowuje:

Rzeczywistość wartości (...) składa się z elementów antagonistycznych, których pełne uznanie jednocześnie jest niemożliwe, a z których każdy zarazem domaga się uznania całkowitego. Nie jest to sprzeczność logiczna, ponieważ wartości nie są tezami teoretycznymi. Jest to sprzeczność świata ludzkich zachowań²⁹.

W innym miejscu Kołakowski tak charakteryzuje naturę bytu: „bez przerwy usiłuje nas stawiać w sytuacjach alternatywnych między dwojgiem drzwi, z których każde są tylko wejściem, a żadne nie dopuszczają odwrotu”³⁰. Dopełnia tę myśl w późniejszym o nieomal dwie dekady eseju: „konflikty mogłyby być zniesione tylko przez zniesienie samej dziedziny moralności”³¹. Trzeba tu jednak podkreślić, że obaj myśliciele są przeciwni nadmiernemu wyolbrzymianiu doświadczenia kolizji między wartościami. Wszak jako ludzie jesteśmy w stanie funkcjonować, dokonując na co dzień wyborów, wśród których wiele ma charakter racjonalny. Często bowiem konkretny kontekst sytuacyjny podpowiada nam właściwe rozstrzygnięcie. Isaiah Berlin wyraża to zastrzeżenie następująco: „nie wolno nam (...) zbyt dramatyzować owego konfliktu wartości

²⁸ Idem, *Dwie koncepcje...*, s. 187.

²⁹ L. Kołakowski, *Pochwała...*, s. 258.

³⁰ *Ibidem*, s. 256.

³¹ L. Kołakowski, *Mała etyka*, [w:] idem, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2006, s. 169.

(...). Niemal o wszystkim rozstrzyga konkretna sytuacja”³². Leszek Kołakowski także podejmuje ten wątek:

Nie twierdzimy (...), że żadna konkretna sprzeczność dwóch wartości, które w danej sytuacji dochodzą do głosu, nigdy nie będzie mogła być przewyciężona; teza nasza nie odnosi się do jakiegokolwiek pary sprzeczności istniejących w określonej sytuacji, ale do samej sytuacji sprzeczności jako takiej (...)³³.

Warto powrócić do przywołanego już wcześniej Berlińskiego wątku konfliktu wartości, dotkliwie doświadczanego „w sercu pojedynczego człowieka”³⁴. Ten motyw wybrzmiał także w naszej korespondencji. Sir Isaiah nawiązał do niego w przejmującej formie w liście do mnie, napisanym na krótko przed swym odejściem:

Udręka rodzi się wówczas, gdy obie wartości z dużą siłą ciągną cię równocześnie w rozbieżnych kierunkach; jesteś im głęboko oddany, chcesz je równolegle zrealizować – w horyzoncie ich obu upływa twoje życie – a kiedy się zderzają, musisz którąś poświęcić; chyba że uda ci się znaleźć kompromis³⁵.

Przyczynę, dla której mój korespondent nadał przytoczonemu fragmentowi tak ekspresyjny ton, było mi dane zrozumieć w pełni dopiero po przeczytaniu jego biografii opublikowanej – na życzenie filozofa – rok po jego śmierci. Jej autor, Michael Ignatieff, przybliżając znaczące w życiu

³² I. Berlin, *O dążeniu...*, s. 42.

³³ L. Kołakowski, *Pochwała...*, s. 258.

³⁴ I. Berlin, *O dążeniu...*, s. 33.

³⁵ Idem, list do mnie z 28 VI 1997 r., zob. B. Polanowska-Sygulska, *Filozofia...*, s. 202.

Isaiaha Berlina wojenne lata, w których pełnił on służbę dyplomatyczną w USA, relacjonuje zmagania swojego bohatera z konfliktem lojalności, z jednej strony jako reprezentanta rządu brytyjskiego, z drugiej zaś – jako zdeklarowanego zwolennika ruchu syjonistycznego i żarliwego orędownika powstania państwa izraelskiego. Napięcia związane z łączeniem tych – w pewnych sytuacjach – całkowicie sprzecznych ze sobą ról kosztowały filozofa wiele bezsennych nocy³⁶.

Z wątkiem przybliżonego powyżej dylematu, który stał się osobistym udziałem Berlina, zdumiewająco harmonijnie komponuje się następujący fragment *Pochwały niekonsekwencji*:

Życie nasze obraca się w więzach sprzecznych lojalności, między którymi musimy wybierać praktycznie w sytuacjach konkretnych, łamiąc jedną lojalność na rzecz drugiej, a zarazem tej pierwszej nie kwestionując; lojalność wobec jednostek ludzkich, wobec własnego poglądu na świat, wobec zbiorowości ludzkich przypadkowych i wobec zbiorowości, w których znaleźliśmy się dobrowolnie, wobec narodów, wobec partii, wobec ustrojów i wobec przyjaciół, wobec siebie i wobec swoich bliskich, wobec własnej natury i wobec własnych przekonań, wobec terażniejszości i wobec przyszłości, wobec rzeczy konkretnych i rzeczy uniwersalnych – ile lojalności uznanych, tyle sprzeczności nie do przezwyciężenia³⁷.

Przytoczone fragmenty przemyśleń obu filozofów niezbicie świadczą o ich radykalnym odcięciu się od stanowi-

³⁶ M. Ignatieff, *Isaiah Berlin. A Life*, London 1998, s. 117-118.

³⁷ L. Kołakowski, *Pochwała...*, s. 260-261.

ska monistycznego w etyce. Obaj oferują charakterystykę monizmu, dociekając następnie przyczyn jego atrakcyjności i jednocześnie ostrzegając przed groźnymi konsekwencjami jego przyjęcia. Isaiah Berlin przybliży tę perspektywę etyczną, rekonstruując tak zwany ideał platoński, który wedle filozofa stanowi swoistą klamrę, spinającą główny nurt zachodniej tradycji intelektualnej. Rozległe studia w dziedzinie historii idei, które odbył po odejściu od filozofii analitycznej, przywiodły go do przekonania, że u podłoża oferowanych przez każdą epokę odpowiedzi na podstawowe pytania: „Jak najlepiej żyć?” czy też „Jak powinno wyglądać najdoskonalsze społeczeństwo?”, było uwikłane przeświadczenie o istnieniu rozwiązań dla fundamentalnych ludzkich problemów. Podzielali je zarówno wielcy filozofowie greccy i średniowieczni chrześcijańscy teologowie, jak i XVII-wieczni racjoniści, empiryści XVIII wieku, XIX-wieczni historycyści czy wreszcie XX-wieczni teoretycy krytycznego empiryzmu. Niektórzy spośród nich poszukiwali odpowiedzi w świętych księgach, objawieniu i naukach proroków; inni polegali na obserwacjach naukowych, eksperymentach i matematycznych obliczeniach. Przy wszelkich dzielących ich różnicach wierzyli, że problemy etyczne są z zasady rozwiązywalne, i to rozwiązywalne ostatecznie. Na wspólny owym różnorodnym nurtom i kierunkom ideał platoński składają się zdaniem Berlina następujące przekonania:

(...) po pierwsze, jak w naukach przyrodniczych wszelkie właściwie postawione pytania muszą mieć swą jedyną i prawdziwą odpowiedź – pozostałe to, z konieczności, błędy. Po drugie, musi istnieć niezawodna droga wiodąca ku odkryciu

tych prawd. Po trzecie, znalezione prawdziwe odpowiedzi muszą być wzajemnie ze sobą zgodne – wszak wiedzieliśmy już *a priori*, że jedna prawda nie może być niezgodna z inną. Tego rodzaju wszech nauka stanowiła rozwiązanie kosmicznej układanki³⁸.

Leszek Kołakowski wyodrębnia dwie formy monizmu, które w Berlinowskim ujęciu łączą w sobie ideał platoński:

Przez monizm moralny w sensie silnym rozumiem kodeks zakładający, że jest tylko jedna wartość samocelowa (albo wartość sama w sobie), której wszystkie inne są podporządkowane jako narzędzia, i zakładający ponadto, że każda szczegółowa kwestia moralna może być jednoznacznie rozwiązana przez odwołanie się do owej wartości wszechobejmującej (...). Mówiąc o monizmie w sensie słabszym, mam na myśli system zakładający, że jest więcej niż jedna wartość lub reguła od siebie niezależne, lecz ustanawiający ścisłą ich hierarchię, tak że w każdym wypadku konfliktowym wiemy zawsze, jakie dobra mamy podtrzymywać, a jakich zaniechać³⁹.

Obaj filozofowie podkreślają oczywistą atrakcyjność takiej perspektywy etycznej, zarówno w aspekcie intelektualnym, jak i psychologicznym. Isaiah Berlin komentuje tę obserwację następująco: „monizm i wiara w jedną zasadę były zawsze źródłem głębokiej satysfakcji zarówno dla intelektu, jak uczuć”⁴⁰. W innym miejscu dodaje: „Szczęśliwi ci, którzy żyją pod twardymi, akceptowanymi bez zastrzeżeń rządami; którzy dobrowolnie spełniają rozkazy duchowych

³⁸ I. Berlin, *O dążeniu...*, s. 24.

³⁹ L. Kołakowski, *Mała...*, s. 129-130.

⁴⁰ I. Berlin, *Dwie koncepcje...*, s. 189.

bądź doczesnych przywódców, a każde ich słowo przyjmują za nienaruszalne prawo”⁴¹. Jego polski kolega, obrazując ideę „spójnych, monistycznych, zupełnych kodeksów”⁴², zakładających między innymi „wiarę w homogeniczny i całkowicie porównywalny charakter wartości”⁴³, docieka źródeł „zaslepiającej beztroski”, jaką ze sobą niosą⁴⁴. W efekcie prowadzonych rozważań dochodzi do takiego oto wniosku: „Pragnienie kodeksu jest próbą identyfikacji własnego życia moralnego z porządkiem transcendentnym; jest produktem lęku przed sytuacją zmuszającą do decyzji, a więc, w ostateczności, lęku przed własnym istnieniem jako różnym od reszty świata”⁴⁵.

Równoległa lektura przywołanych powyżej tekstów obu myślicieli zaskakuje przystawalnością zaproponowanych ujęć i rozmaitych, składających się na nie wątków. Jej swiste apogeum stanowią zdumiewająco podobne metafory, za pomocą których filozofowie zilustrowali istotę monizmu. Isaiah Berlin, rozwijając w swym inauguracyjnym wykładzie z 1958 roku argumentację krytyczną, wymierzoną w stanowisko monistyczne, sformułował następujące przekonanie:

Założenie, że wszystkie wartości dają się mierzyć na jednej skali tak, że wystarczy samo sprawdzenie, by ustalić, która z nich jest tą najwyższą, zdaje mi się przeczyć naszej wiedzy o tym, że ludzie są wolnymi podmiotami, i sprowadzać

⁴¹ Idem, *O dążeniu...*, s. 36.

⁴² L. Kołakowski, *Etyka...*, s. 168.

⁴³ *Ibidem*, s. 170.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 168.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 171.

decyzje moralne do działań, które w zasadzie wykonać mógłby suwak logarytmiczny⁴⁶.

Leszek Kołakowski, charakteryzując monistyczny punkt widzenia, także posłużył się metaforą:

Kodeks etyczny, jeśli ma sprostać nadziejom bezpieczeństwa moralnego, a więc tworzyć system niesprzeczny i zupełny, musi zakładać (...) wiarę w homogeniczny charakter wartości. Musi przyjąć, innymi słowy, że wszystkie wartości, które przedstawione są jako przedmiot powinności moralnej, dają się ułożyć na tej samej skali, niczym kreski na termometrze⁴⁷.

Rzuciwszy silne światło na naturę stanowiska monistycznego, obaj myśliciele eksponują wielkie zagrożenie, jakie się z nim wiąże. Isaiah Berlin w swym inauguracyjnym wykładzie obarcza monistyczne przekonanie o istnieniu ostatecznego rozwiązania ludzkich problemów odpowiedzialnością za „rzeź jednostek na ołtarzach wielkich historycznych ideałów”⁴⁸. Wpisana bowiem w tę perspektywę dogmatyczna pewność bywa źródłem „głębokiego, radosnego, niewzruszonego przekonania niektórych najbardziej bezlitosnych tyranów i prześladowców w dziejach”⁴⁹. Do wątku tragicznych następstw wcielania w życie monistycznych wizji filozof powrócił w późniejszych rozmowach z Raminem Jahanbegloo. Warto tu przytoczyć w całości odpowiedni fragment:

⁴⁶ I. Berlin, *Dwie koncepcje...*, s. 190.

⁴⁷ L. Kołakowski, *Etyka...*, s. 162.

⁴⁸ I. Berlin, *Dwie koncepcje...*, s. 183.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 186.

Ci, którzy wierzą w możliwość zaistnienia doskonałego świata, skłonni są uważać, że dla osiągnięcia tego celu żadna ofiara nie jest zbyt wygórowana. Żadna cena nie może być za wysoka, gdy chce się osiągnąć perfekcję. Sądzą oni, że jeśli dla zbudowania idealnego społeczeństwa konieczny jest rozlew krwi, to trzeba ją przelać, bez względu na to, ile jej będzie i kim będą ofiary. Nie da się przyrządzić doskonałego omletu bez rozbicia jajek. Niemniej, skoro ludzie przywykną do rozbijania jajek, to nie potrafią przestać i w efekcie jaja zostają rozbite, a omletu nie widać. Wszelkie odmiany fanatycznej wiary w możliwość osiągnięcia ostatecznego rozwiązania, bez liczenia się z kosztami, muszą prowadzić do cierpienia, nieszczęścia, rozlewu krwi i przerażającego ucisku⁵⁰.

Leszek Kołakowski, kwestionując założenie o jednorodności i współmierności wartości, stwierdza, że jest ono nie tylko „niedorzeczne i arbitralne, ale także niebezpieczne dla ludzkiego współżycia”⁵¹. Dzieje się tak dlatego, że „[r]zekomemu monizmowi w logicznej konstrukcji doktryny moralnej odpowiada fanatyzm w jej zastosowaniu”⁵². Wiara bowiem w istnienie monistycznych, doskonałych kodeksów wywiera dewastujący wpływ na ludzkie zachowania: „«kodeksowa» postawa moralna (...) zaślepia ludzi w obliczu rzeczywistych własności świata ludzkiego i uspokaja bezmyślną nadzieją na integralną świętość w nieświętych warunkach życia, rodzi fanatyzm, nietolerancję,

⁵⁰ R. Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, London 1993, s. 143. Wszystkie tłumaczenia przytoczonych cytatów, pochodzących z anglojęzycznych źródeł: moje.

⁵¹ L. Kołakowski, *Mała...*, s. 130.

⁵² *Ibidem*.

nieodpowiedzialność”⁵³. Przyjęcie monistycznej perspektywy prowadzi zatem nieuchronnie do niszczycielskich skutków:

Przeświadczenia o absolutnej i wyłącznej przewadze jakiejś wartości, której wszystko jest podporządkowane, przeświadczenia takie, gdyby były uniwersalnie upowszechnione i praktykowane, musiałyby zamienić świat ludzki w rosnące pobjowisko – co też od czasu do czasu się dzieje⁵⁴.

Z tego właśnie względu filozof zaleca niekonsekwencję w stosowaniu się do monistycznych kodeksów; w jego przekonaniu tylko dzięki praktykowaniu takiej postawy ludzkość przetrwała jeszcze na Ziemi.

Zdecydowanemu odcięciu się obu myślicieli od perspektywy monistycznej towarzyszy jednocześnie ich krytyczny stosunek względem relatywizmu. Podobnie jak w przypadku monizmu, przyjęte przez nich rozumienie relatywizmu ma ze sobą wiele wspólnego. Przybliżając to stanowisko w etyce, obaj, po raz kolejny, posługują się metaforami. Isaiah Berlin oddaje jego istotę, eksponując właściwy temu pogładowi subiektywizm: „Ja wolę kawę, ty wolisz szampana. Mamy różne gusta. Nie ma więc o czym mówić. Oto jest relatywizm”⁵⁵. W innym miejscu myśliciel podkreśla różnicę między własnym stanowiskiem i perspektywą relatywistyczną w etyce: „owe rozliczne wartości są obiektywne, są raczej immanentną częstką istoty człowieczeństwa niżli arbitralnymi wytworami subiektywnych ludzkich upodo-

⁵³ L. Kołakowski, *Etyka...*, s. 170.

⁵⁴ Idem, *Pochwała...*, s. 255.

⁵⁵ I. Berlin, *O dqżeniu...*, s. 31.

bań”⁵⁶. Konkluzja jest jednoznaczna – relatywistyczną wizję życia moralnego wraz z uwikłaną u jej podłoża koncepcją człowieka filozof „uważa za fałszywą”⁵⁷. Zbliżone wątki znajdujemy w przemyśleniach Kołakowskiego. Polski filozof także stanowczo dystansuje się od relatywizmu, a w szczególności od jego subiektywistycznego wymiaru. W sarkastyczno-ironicznym stylu piętnuje drastyczne konsekwencje skrajnych wersji tegoż stanowiska:

(...) kiedy rozciągamy naszą wspaniałomyślną zgodę na rozmaitość kulturalną, tak, aby obejmowała ona wszystkie reguły dobra i zła i powiadamy na przykład, że idea praw ludzkich jest pojęciem europejskim, które w społeczeństwach o innych tradycjach jest niezdatne do użytku czy też niezrozumiałe, czy tyle mamy na myśli, że Amerykanie nie bardzo lubią, by ich torturowano i pakowano do obozów koncentracyjnych, ale Wietnamczycy, Persowie i Albańczycy są z tego całkiem zadowoleni?⁵⁸

Myśliciel wieńczy swój wywód szyderczą wręcz inwokacją: „po prostaku mówiąc, czy mamy uznać, że różnica między ludożercą i jarosem jest tylko sprawą smaku?”⁵⁹.

Reasumując powyższe obszernie zestawienie poszczególnych wątków, współtworzących zaproponowane przez obu filozofów wizje życia etycznego, wypada uznać, że hipoteza o ich dającym się zidentyfikować podobieństwie

⁵⁶ Idem, *My Intellectual Path*, [w:] idem, *The Power of Ideas*, ed. H. Hardy, London 2000, s. 12.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ L. Kołakowski, *Bałwochwalstwo polityki*, [w:] idem, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1989, s. 245.

⁵⁹ *Ibidem*.

zyskuje mocne potwierdzenie. Isaiah Berlin nadał swojemu stanowisku etycznemu miano pluralizmu wartości. Początek dały mu podjęte przez filozofa wspomniane już wieloletnie, szeroko zakrojone studia w dziedzinie historii idei. Tam znalazł pożywkę dla swoich metaetycznych rozważań, a w szczególności do krytyki monizmu; stamtąd też, idąc śladami prekursorów pluralizmu – Niccolò Machiavellego, Giambattisty Vica i Johanna Gottfrieda Herdera – zaczerpnął inspirację do sformułowania własnej teorii etycznej. W jej ramach wyodrębnił dwa rodzaje konfliktów wartości – empiryczne i pojęciowe (*conceptual*), oraz trzy poziomy, na których mogą się one zarysowywać. Zaproponował ponadto ideę tak zwanych transakcji wymiennych (*trade-offs*), umożliwiających osiągnięcie stanu chwiejnej równowagi⁶⁰. Swoją refleksję osadził na fundamencie zaproponowanej przez siebie nieszablonowej koncepcji natury ludzkiej i zakorzenionej w niej idei tak zwanego minimum etycznego⁶¹. Polski filozof natomiast ograniczył się do narysowania obrazu notorycznej antynomii świata wartości oraz nieuniknionego piętna, jakie wyciska ona na ludzkiej kondycji. Nie zbudował podstaw własnej teorii, poprzestając na zakwestionowaniu zarówno monizmu, jak i relatywizmu. Pokuszę się tutaj o wysunięcie tezy – przy pełnej świadomości jej ryzykowności – że stosunkowo najbliższe mu stanowisko w etyce to w istocie rzeczy Berlinowski

⁶⁰ Zob. B. Polanowska-Sygulska, *Filozofia...*, s. 66-67, oraz eadem, *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*, Kraków 2008, s. 73-74.

⁶¹ Najpełniej przedstawił ją w liście do mnie z 24 II 1986 r., z czasem wielokrotnie przedrukowywanym. Zob. B. Polanowska-Sygulska, *Filozofia...*, s. 170-174.

pluralizm. Obok wszystkich wykazanych powyżej zbieżności świadczy o tym następujący, nader znamienny fragment *Pochwały niekonsekwencji*: „jest to jedno z głównych założeń, na których sformułowaniu nam zależy – świat wartości nie jest światem logicznie dwuwartościowym, w przeciwieństwie do świata myśli teoretycznej”⁶². To kluczowe stwierdzenie w pełni idzie w parze ze sztandarową Berlinowską antymonistyczną tezą o istnieniu więcej niż jednej dającej się racjonalnie uzasadnić odpowiedzi na pytanie o podstawowe ludzkie problemy. A jednak pomimo wszelkich podobieństw w generalnym planie stanowiska filozoficzne obu myślicieli dzieli przepaść nie do przekroczenia.

Isaiah Berlin, jakkolwiek ukształtowany przez trzy tradycje – żydowską, rosyjską i brytyjską – w jednym aspekcie pozostaje w całej rozciągłości wierny tej ostatniej; jest bezspornym i zdeklarowanym empirystą. Swoje *credo* w tej materii przedstawił w jednej z rozmów ze mną, której zapis znalazł się w naszej współautorskiej książce *Unfinished Dialogue*: „Dla mnie wszystko ma ostatecznie wymiar empiryczny. Doświadczenie jest wszystkim, co jest nam dane”⁶³. Stąd jako pluralista wartości Berlin podziela bezsprzecznie antymetafizyczne stanowisko. Leszek Kołakowski zaś wywodzi się z tradycji kontynentalnej, uważanej na Wschodzie za nieco ekscentryczną. W jego przekonaniu w sferze szeroko rozumianej etyki nie ma ucieczki od metafizyki. W eseju z 1977 roku, napisanym dla włoskiej encyklopedii,

⁶² L. Kołakowski, *Pochwała...*, s. 255-256.

⁶³ I. Berlin, B. Polanowska-Sygulska, *Unfinished Dialogue*, Amherst NY 1996, s. 222-223.

stawia tezę, że wszelkie próby uprawomocnienia kodeksu moralnego na podstawach empirycznych są nieprzekonujące⁶⁴. On sam zaś stoi na stanowisku, że źródłem normatywności wskazań moralnych jest szeroko pojęty mit, organizujący wyznawaną przez ludzi wizję świata. Stąd naruszenie porządku, jakiemu hołdują, skutkuje doświadczanym przez nich poczuciem winy. Ludzie nie przyświadczać bowiem moralnych wierzeń poprzez uznanie ich prawdy, lecz przez poczucie winy, gdy je gwałcą. W książce *Jeśli Boga nie ma* filozof stawia tezę, że możliwość doświadczania winy nie jest aktem intelektualnym, lecz poczuciem grozy w obliczu własnego czynu, który naruszył harmonię świata; lękiem płynącym z naruszenia tabu. Zatem moralność jest dla Kołakowskiego żywą przynależnością do porządku tabu⁶⁵.

Kontrastując ze sobą krańcowo odmienne filozoficzne fundamenty, na jakich wspierają się poglądy obu myślicieli na naturę doświadczenia etycznego, ograniczam się wyłącznie do skonkretyzowania zaanonsowanej w podtytule przepaści. Nie miejsce tu bowiem na kontynuowanie zaledwie zainicjowanej wyprawy w głąb, w ramach której został postawiony tylko pierwszy krok. Może ktoś zechce ją podjąć na nowo, by w odniesieniu do dokonań obu myślicieli oddać sprawiedliwość randze problemu i zmierzyć się z dwiema diametralnie odmiennymi perspektywami, z jakich oświetlają oni domenę wartości. Zaprezentowane bowiem w niniejszym szkicu zestawienie to ledwie przyczynek do całościowego i gruntownego porównania.

⁶⁴ L. Kołakowski, *Mała...*, s. 164.

⁶⁵ Idem, *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmar-twieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 1988, s. 211.

4. Zakończenie

W jednej ze swych najbardziej znanych prac Berlin przywołał pojedynczy wers, pochodzący od greckiego poety Archilocha: „Lis wie wiele rzeczy, a jeź tylko jedną, ale wielką”. Filozof zinterpretował wpisaną w ten aforyzm metaforę jako przeciwstawienie dwóch typów osobowości intelektualno-artystycznych. Nawiązał do niej bezpośrednio w obszernym, poświęconym Tolstojowi esej, któremu nadał tytuł *Jeź i lis*⁶⁶. Jeźami byli wedle Isaiaha Berlina między innymi Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Fiodor Dostojewski i Friedrich Wilhelm Nietzsche, lisami zaś – Michel de Montaigne, Erazm z Rotterdamu i Johann Wolfgang von Goethe. Warto przytoczyć fragment wspomnianej pracy, w którym filozof charakteryzuje, we właściwym sobie, potoczystym stylu, kryterium wchodzącej w grę typologii:

Istnieje (...) ogromna przepaść między tymi, co sprowadzają wszystko do jednej centralnej wizji, jednego mniej lub bardziej spójnego czy artykułowanego systemu, w którego ramach rozumieją, myślą i czują – do jednej, powszechnej, organizującej zasady, dzięki której wszystko, czym są i co mówią, ma znaczenie – a z drugiej strony tymi, którzy zmierzają do rozlicznych celów, często nie związanych, nawet sprzecznych ze sobą, a jeśli w ogóle jakoś pokrewnych, to tylko jakby *de facto*, z pewnych psychologicznych czy fizjologicznych

⁶⁶ I. Berlin, *The Hedgehog and the Fox*, [w:] idem, *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*, eds H. Hardy, R. Hausheer, London 1997, s. 436-498; wyd. polskie: I. Berlin, *Jeź i lis. Esej o pojmowaniu historii u Tolstoja*, przeł. A. Konarek, H. Krzeczowski, K. Tarnowska, Warszawa 1993.

przyczyn, nie powiązanych żadną zasadą moralną czy estetyczną; żywot, jaki pędzą ci ostatni, czyny, których dokonują, idee, którym hołdują, można określić raczej jako odśrodkowe niż dośrodkowe, ich myśl rozprasza się, czy też rozplywa, błądzi na wielu poziomach, chwytając istotę najprzeróżniejszych doświadczeń i rzeczy jako coś, czym są same w sobie, i nie starając się, świadomie czy nieświadomie, umieścić w ich obręb – lub pozostawić poza obrębem – jakiejś jednej niezmienniej, wszechogarniającej, czasem wewnętrznie sprzecznej i niepełnej, niekiedy fantastycznej, jednolitej perspektywy wewnętrznej. Pierwszy typ intelektualno-artystycznej osobowości zalicza się do jeży, drugi do lisów (...) ⁶⁷.

Zarówno sam autor, jak i jego środowisko rozpoznawało w nim lisa, który „wie wiele rzeczy” i jako pluralista z założenia nie jest „człowiekiem systemu”. W trakcie rozmów z Leszkiem Kołakowskim, których owocem był wspomniany powyżej dwutomowy wywiad, Zbigniew Mentzel przywołał Berlinowską typologię i zapytał swego rozmówcę, kim się bardziej czuje: lisem czy jeżem ⁶⁸. Polski filozof udzielił następującej odpowiedzi:

Prawdę mówiąc, nigdy o tym nie myślałem. Ale skoro mnie pytasz, odpowiem, że raczej lisem. Nie mam takiej jednej rzeczy, której czułbym się posiadaczem, która dla mnie byłaby fundamentalna i która by mi wystarczała. W takim rozumieniu, jak to Berlin zaproponował, z lisem łatwiej byłoby mi się utożsamić niż z jeżem ⁶⁹.

⁶⁷ Idem, *Jeż...*, s. 27-28.

⁶⁸ L. Kołakowski, Z. Mentzel, *Czas...*, s. 49.

⁶⁹ *Ibidem*.

Wiele wskazuje na to, że wers Archilocha oferuje klucz do paradoksu, jakim jest zdumiewające pokrewieństwo wizji etycznych obu uczonych przy równoczesnej, radykalnej odmienności filozoficznych fundamentów ich stanowisk. Chciałoby się zadać pytanie: „Jak to możliwe, by dwóch myślicieli miało tak dalece zbieżne i jednocześnie aż tak różne poglądy?”. Otóż jest to możliwe, pod warunkiem że mimo wszelkich rozbieżności mają oni zbliżoną wrażliwość i w porównywalny sposób doświadczają rzeczywistości, a w szczególności własnego człowieczeństwa. I że obaj należą do tej samej Archilochowej kategorii.

Rozdział III

OD WOLNEGO RYNKU DO MASZYNOWEGO ROJU? PYTANIE O ODPOWIEDZIALNOŚĆ HAYEKA ZA EKSPLOZJĘ KAPITALIZMU INWIGILACJI¹

1. Wprowadzenie

Znany polski krytyk kapitalizmu Andrzej Szahaj w swoim najnowszym eseju identyfikuje dwa rodzaje problemów, z jakimi zmaga się współczesna demokracja². Źródłem pierwszego z nich jest niedostatek bądź wręcz brak

¹ Niniejszy rozdział jest rozszerzoną i zmodyfikowaną wersją mojego artykułu *Friedrich von Hayek i kapitalizm nadzoru*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2022, Vol. 17, z. 4, s. 59-72.

² A. Szahaj, *Kłopoty z demokracją dziś*, [w:] *Practica et Speculativa: Studies Offered to Professor A.M. Kaniowski*, eds M. Gensler [et al.], współpr. M. Mansfeld, Łódź 2022, s. 117-127. Zob. także: idem, *Inny kapitalizm jest możliwy*, Warszawa 2015; idem, *Kapitalizm drobnego druku*, Warszawa 2014; idem, *Neoliberalizm, turbokapitalizm, kryzys*, Warszawa 2017; idem, *Kapitalizm wyczerpania?*, Warszawa 2019.

komponentu liberalnego, wpisanego w model liberalnej demokracji (fenomen „noliberalnej demokracji”), a drugiego – przedłożenie ekonomicznego aspektu życia społecznego nad jego wymiar polityczny. Ten ostatni zidentyfikowany przez siebie syndrom Szahaj wiąże z tradycją liberalną, a w szczególności z jej XX-wiecznym ucieleśnieniem:

(...) nieokiełznany liberalizm, w wydaniu neoliberalnym, zapoczątkowany organizacyjnie jeszcze przed II wojną światową, a później ugruntowany ideowo dziełami głównie Friedricha Augusta von Hayeka oraz Milтона Friedmana, wprowadzany w życie w epoce wyznaczonej rządami Ronalda Reagana i Margaret Thatcher, trwającej *de facto* do dziś (...) przyczynił się do istotnego osłabienia demokracji i narodzin czegoś, co określiłbym mianem „niedemokratycznego kapitalizmu”³.

Wedle Szahaja to drugie zjawisko bynajmniej nie stanowi relatywnie mniejszego zagrożenia dla demokracji niż to pierwsze, tym bardziej że zachodzi „w ciszy i w ukryciu, stopniowo i wręcz niezauważalnie”⁴. Na poparcie swojej tezy autor przywołuje fundamentalną pracę Shoshany Zuboff *The Age of Surveillance Capitalism* z 2019 roku⁵. Owo nawiązanie ma nader lapidarny charakter; Szahaj ogranicza się do przytoczenia w jednym z przypisów pojedynczego

³ A. Szahaj, *Kłopoty...*, s. 119-120.

⁴ *Ibidem*, s. 118.

⁵ S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, London 2019; wyd. polskie: S. Zuboff, *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*, przeł. A. Underschu-etz, Poznań 2020.

cytatu ze wspomnianej książki i do opatrzenia go zwięzłym komentarzem. Wszystko wskazuje na to, że zidentyfikowaną przez Zuboff formę kapitalizmu Szahaj postrzega jako współczesną inkarnację neoliberalizmu. Jednakowoż, zgodnie z rozpoznaniem amerykańskiej myślicielki, „kapitalizm nadzoru” bądź „kapitalizm inwigilacji” znamionuje ukształtowanie się nowej, bezprecedensowej formy porządku społeczno-ekonomicznego, bazującej na wykorzystywaniu ludzkiej natury i na sprawowaniu nad nią kontroli. Podczas gdy kapitalizm industrialny eksploatował środowisko naturalne, kapitalizm nadzoru – zgodnie z ustaleniami badaczki – eksploatuje człowieczeństwo. Ta konstytuująca nową jakość nader groźna mutacja kapitalizmu prowadzi zdaniem Zuboff do narzucenia ludziom zasad życia w roju i w efekcie do śmierci indywidualności.

Waga diagnozy amerykańskiej uczoney jest tak wielkiego kalibru, że jej przemyślenia wymagają choćby pobieżnej rekonstrukcji. Podejmę zatem próbę przybliżenia głównych tez jej kardynalnej pracy, ze szczególnym uwzględnieniem wpisanych w kapitalizm inwigilacji zagrożeń dla tradycyjnie rozumianego człowieczeństwa. Wyeksponuję także nawiązania do doktryny społeczno-ekonomicznej Hayeka, które kilkakrotnie pojawiają się w pracy Zuboff. Tak się bowiem składa, że nie tylko Szahaj, ale także Zuboff przypisuje austriackiemu myślicielowi współodpowiedzialność za obserwowalny w ostatnich dekadach triumf nieokiełzanego kapitalizmu, upatrując w dokonaniach noblisty bodaj najistotniejsze źródło współczesnej dominacji wolnorynkowego *credo*. Oboje zarzucają także austriackiemu myślicielowi nieprzychylny, jeśli nie wręcz pogardliwy stosunek do demokracji. W moim przekonaniu prezentowane

przez wspomnianych autorów odczytanie dzieła Hayeka jest, ostrożnie rzecz ujmując, nie do końca uprawnione. Jego argumentacja na rzecz wolnego rynku zdecydowanie odbiega od dominującego w ostatnich dekadach modelu niekontrolowanego kapitalizmu, którego ucieleśnieniem są dzisiejsze wielkie korporacje cyfrowe. Zarzut wrogości względem demokratycznej formy rządów w odniesieniu do twórcy koncepcji demarchii – autorskiego modelu ustroju inspirowanego rozwiązaniami przyjętymi w starożytnych Atenach – jawi się jako co najmniej paradoksalny. Wreszcie oboje autorzy zdają się zupełnie nie dostrzegać w refleksji austriackiego myśliciela dwóch doniosłych warstw jego doktryny – filozoficznej i prawnej. Stanowią one immanentne komponenty Hayekowskiego systemu idei. O znaczeniu obu wspomnianych płaszczyzn w widomy sposób świadczy struktura kluczowej pracy noblisty, zatytułowanej *Konstytucja wolności*. Wspomniane dzieło składa się z trzech części, poświęconych kolejno: filozofii wolności, autorskiej koncepcji rządów prawa i obszernej krytyce rozwiązań społeczno-ekonomicznych, przyjętych w państwie dobrobytu⁶. Hayekowskich poglądów ekonomicznych nie należy zatem interpretować w oderwaniu od dopełniających je dociekań natury filozoficznej i prawnej. Zaznaczam, że odnosząc się do dzieła Hayeka, mam na myśli system idei, współtworzących jego wieloaspektową doktrynę. Tym samym biorę niejako w nawias rozliczne próby wcielenia jej w życie, podjęte między innymi przez Margaret Thatcher, Ronalda Reagana czy Augusto Pinocheta.

⁶ Ich tytuły brzmią odpowiednio: *Wartość wolności*, *Wolność i prawo*, *Wolność w państwie opiekuńczym*.

Tak się składa, że dekadę temu miesięcznik „Państwo i Prawo” ogłosił mój artykuł poświęcony idei rządów prawa w myśli Friedricha von Hayeka⁷. Lektura *Wiek kapitalizmu inwigilacji* Shoshany Zuboff, a także dwóch wspomnianych artykułów Andrzeja Szahaja skłania mnie do ponownego zabrania głosu w dyskusji nad dokonaniem noblisty. Tym bardziej że, paradoksalnie, to właśnie w jego dociekaniach znajdujemy wskazówkę sugerującą antidotum na zagrożenia, jakie niesie ze sobą kapitalizm inwigilacji. W moim przekonaniu przy całej plejadzie zarzutów, jakie można skierować – i jakie kierowano – pod adresem każdej z trzech warstw doktryny Hayeka, wciąż możemy się od niego niemało nauczyć. I to pomimo fundamentalnych zmian, do jakich doszło w polityce i ekonomii w ciągu ubiegłego półwiecza.

2. Od narodzin do eksplozji kapitalizmu nadzoru

The Age of Surveillance Capitalism Shoshany Zuboff przynosi ze sobą przejmujący obraz narodzin i dynamicznego rozkwitu nowego porządku społeczno-ekonomicznego, który jest *de facto* „okrutną perwersją kapitalizmu i cyfrowych możliwości, którymi on zarządza”⁸, a zarazem „antydemokratyczną i antyegalitarną ślepą, niszczycielską siłą”⁹. Autorka tego obszernego, ponad 800-stronicowego dzieła nie tylko formułuje alarmujące rozpoznanie, lecz także

⁷ B. Polanowska-Sygulska, *Idea rządów prawa w myśli Friedricha von Hayeka*, „Państwo i Prawo” 2012, nr 2(792), s. 18-33.

⁸ S. Zuboff, *Wiek...*, s. 703.

⁹ *Ibidem*, s. 696.

kreśli szokującą wizję totalistycznego społeczeństwa nieodległej przyszłości, które po przejściu metamorfozy, sterowanej przez nową społeczną klasę „tunerów” bądź „stroicieli”, przeobraziło się w maszynowy rój. Powyższa lapidarna charakterystyka książki Zuboff brzmi jak typowa dystopia, przywołując na myśl *Rok 1984* George’a Orwella czy *Nowy wspaniały świat* Aldousa Huxleya. Jednakowoż *Wiek kapitalizmu inwigilacji* nie oferuje wizjonerskiej fikcji, lecz dogłębną analizę rzeczywistego stanu rzeczy, popartą twardymi danymi i całą plejadą przywołanych faktów. Przeprowadzone przez autorkę szeroko zakrojone badania jakościowe, jej rozległa wiedza z obszaru wielu nauk społecznych i humanistycznych, a także rzadko spotykana erudycja zaowocowały przełomową pracą, która jest zarazem diagnozą i ostrzeżeniem. Refleksja Zuboff jest osadzona w przemyśleniach uczonych, którym, podobnie jak jej samej, przyszło się zmierzyć z głębokimi przemianami znamionującymi nadejście nowej epoki – Émile’a Durkheima, Karla Marxa i Maxa Webera. Badaczka czerpała także inspiracje z dociekań myślicieli połowy XX wieku, takich jak Hannah Arendt, Theodor Adorno, Karl Polanyi, Jean-Paul Sartre i Stanley Milgram. Jako świadkowie narodzin i rozkwitu fenomenu totalitaryzmu poszukiwali oni odpowiedzi na pytanie o naturę tego zjawiska i o jego konsekwencje dla przyszłości ludzi. Z drugiej strony nakreślony przez siebie obraz kapitalizmu inwigilacji Zuboff osadziła na fundamencie przemyśleń jeszcze innego badacza – Burrhusa Skinne-ra. Zgodnie bowiem z interpretacją filozofki zainicjowany przez niego w ubiegłym wieku behawioryzm ucieleśniał budzącą najwyższy niepokój wizję człowieczeństwa i życia społecznego, która oto ziszcza się na naszych oczach.

Autorka *Wiek kapitalizmu inwigilacji* odsłoniła w swej arcyważnej książce pokaźną gamę zachodzących w dzisiejszym życiu społeczno-ekonomicznym zjawisk, zidentyfikowała ich przyczyny i rozeznała ukryte mechanizmy dokonujących się gwałtownie przemian. Nałożyła na charakterystykę współczesnej rzeczywistości cyfrowej rozbudowaną, autorską siatkę pojęciową, która niejako porządkuje tę pierwszą, oferując narzędzia umożliwiające zinterpretowanie nieustannie toczących się, trudno zauważalnych procesów. Przy swym niekwestionowanym ciężarze gatunkowym nowatorskie dzieło Zuboff wyróżnia się nader komunikatywnym, eseistycznym stylem. Autorka często posługuje się działającymi na wyobraźnię metaforami, pozwalającymi jej zamknąć w lapidarnej frazie całe bogactwo treści. Jak choćby w następującym fragmencie, traktującym o gromadzeniu przez wielkie firmy cyfrowe danych behawioralnych (takich jak na przykład historie wyszukiwań), jako bezkosztowego aktywu, pełniącego rolę surowca do budowy dynamicznego rynku reklamy internetowej:

Ten potencjał był i wciąż pozostaje enigmatyczny dla wszystkich spoza ekskluzywnego grona kapłanów danych, w którym Google piastuje pozycję *übermensch*. Kapłani działają za zasłoną przybytku, ponad społecznymi normami czy indywidualnymi roszczeniami do samostanowienia i prawa do decyzji¹⁰.

W innym miejscu Zuboff rzuca światło na fenomen lawinowego wzrostu władzy instrumentalnej, jako efektu emanacji wszechobecnej, sieciowej, obliczeniowej infrastruktury.

¹⁰ *Ibidem*, s. 119.

Z uwagi na swój bezprecedensowy charakter zjawisko to jest bardzo trudne do zidentyfikowania. Autorka przybliża jego naturę, stwierdzając, że podlega ono syndromowi „wozu bez konia”¹¹. Charakteryzując rozpoznaną przez siebie „bandycką odmianę kapitalizmu”¹², Zuboff przywołuje znaną kategorię *coup d'état*, poddając ją jednak koniecznej modyfikacji:

(...) kapitalizm inwigilacji można najlepiej opisać jako *odgórną zamach stanu* – nie obalenie państwa, ale raczej obalenie suwerenności ludu, ważną siłę w niebezpiecznym marszu ku zdekonstruowaniu demokracji, które zagraża aktualnie zachodnim liberalnym społeczeństwom. Tylko „my, naród”, możemy odwrócić taki bieg wydarzeń, najpierw nazywając to, co bezprecedensowe, a następnie mobilizując nowe formy współpracy: niejako wtykając kij w szprychy, by potwierdzić nadrzędny charakter ludzkości prosperującej w przyszłości jako fundamentu naszej cywilizacji informacyjnej¹³.

Nowa forma rynkowa, roszcząca sobie prawo do powszechnej dominacji narodziła się w Stanach Zjednoczonych; jest zatem amerykańskim wynalazkiem, który na naszych oczach zyskuje globalny wymiar. Prowadząc badania nad praktykami nadzoru, realizowanymi przez wiodące firmy internetowe, Zuboff odbyła szereg rozmów z ponad 50 analitykami danych, czy to zatrudnionymi w tychże korporacjach, czy to związanymi z różnymi instytucjami badawczymi. Przeanalizowała nadto dokumenty dotyczące

¹¹ *Ibidem*, s. 36.

¹² *Ibidem*, s. 32.

¹³ *Ibidem*, s. 38.

polityki i programów czołowych firm cyfrowych; śledziła patenty, a także konferencje, wywiady i wystąpienia publiczne „członków zarządu utopii stosowanej”, takich jak Lawrence Page (Google), Satya Nadella (Microsoft) czy Mark Zuckerberg (Facebook). W polu szczególnego zainteresowania Zuboff znalazły się prace „kapłanów władzy instrumentalnej”, czyli uczonych zajmujących się danymi¹⁴. Myślicielka sięgnęła także do osiągnięć „eksperta ekspertów” – fizyka, biologa, chirurga, a także inżyniera elektryka Ralpa Stuarta MacKaya, którego eksperyment, przeprowadzony ponad pół wieku temu na wyspach Galapagos, zapoczątkował rozwój telemetrii, to jest technologii przesyłania danych komputerowych na duże odległości. MacKay wyposażał przebywające w środowisku naturalnym zwierzęta w czujniki o niewielkich rozmiarach, co umożliwiało mu monitorowanie zachowań poszczególnych osobników. Śledzone obiekty badań nie były świadome dokonanego wtargnięcia w ich jak dotąd niedostępny ludzimi świat. Eksperymentator był zwolennikiem prowadzenia także testów stymulacji, czyli modyfikowania i optymalizowania zachowań badanych zwierząt. Zastosowana przez MacKaya technologia była zaczątkiem tak zwanych *wearables* – powszechnych dziś „urządzeń do noszenia” (np. smartfonów, inteligentnych zegarków czy okularów), które wraz z rozmaitymi instalacjami, montowanymi choćby w tak zwanych inteligentnych domach (np. inteligentne łóżka, termostaty bądź elektroluksy, mapujące odkurzane wnętrza) czy na

¹⁴ M.in. H. Variana, J. Paradisa i twórcy teorii „socjofizyki” A. Penlanda, uważanego za kontynuatora słynnego behawiorysty, B.F. Skinnera.

deskach rozdzielczych samochodów, pozwalają na „przetwarzanie bez granic”, czyli z informatyzowanie całości fizycznej przestrzeni wraz z każdym zachodzącym w niej przejawem działania. Innymi słowy, pełnią one funkcję narzędzi eksploracji rzeczywistości. Celem MacKaya było odkrywanie nakierowane na poprawę dobrostanu zwierząt. Dziś, jak gorzko stwierdza autorka *Wiek kapitalizmu inwigilacji*, to my jesteśmy zwierzyną¹⁵. Różnica polega na tym, że współcześni kapitałiści nadzoru, rozwijając swój biznes na rzeczywistości, przekuwają nasze życie w kalkulacje nie po to, by chronić ludzkie stado, lecz by przewidywać i kształtować jego zachowania z myślą o własnej korzyści.

Nie sposób przybliżyć ogromu wątków składających się na przełomową pracę Zuboff. Wybiorę spośród nich tylko te kluczowe, dające obraz fundamentalnej metamorfozy niedysiejszego, z założenia dobroczynnego kapitalizmu informacyjnego, pomyślanego jako wyzwająca i demokratyczna siła społeczna, w roszczącą sobie prawo do dominacji potęgę instrumentalną, wyrosłą z koncentracji wiedzy, władzy i bogactwa. Pionierem nowej mutacji kapitalizmu była założona w 1998 roku firma Google, która jako pierwsza zaczęła gromadzić i przechowywać nieustrukturyzowane sygnały towarzyszące każdemu działaniu online. Na podstawie tak zwanych cyfrowych spalin (*exhaust data*), czyli produktu ubocznego interakcji z usługobiorcą, zaczęto konstruować szczegółowe historie o każdym użytkowniku, wraz z jego myślami, uczuciami i zainteresowaniami¹⁶. Wdrożone algorytmy Google’a przechwytywały, przechowy-

¹⁵ S. Zuboff, *Wiek...*, s. 282.

¹⁶ *Ibidem*, s. 100.

wywały i analizowały dane behawioralne, takie jak liczba i wzorzec wyszukiwanych haseł, sposób sformułowania zapytania, pisownia, interpunkcja, wzorce kliknięć, lokalizacja i tym podobne, ucząc się z nich i doskonaląc funkcje wyszukiwania. Cennym źródłem informacji były także metadane zawarte w emotikonach, wykrzyknikach, listach, reakcjach i formach pozdrowienia¹⁷. Z początku behawioralne produkty uboczne były wykorzystywane z myślą o usługobiorcy, służąc ulepszaniu wyszukiwarki. Z czasem Google zaczął robić z pozostających w jego dyspozycji cyfrowych śladów także inny użytek. Zgromadzona nadwyżka behawioralna (*behavioral surplus*; dane do wykorzystania poza sferą ulepszania usług) pozwoliła firmie docierać do konkretnych odbiorców z reklamą ukierunkowaną. Kolejnym milowym krokiem było odkrycie w 2002 roku mocy prognostycznej wyszukiwarki, ujawniającej wydarzenia i trendy, zanim „wyłapał je radar” tradycyjnych mediów¹⁸. Tak narodził się lukratywny projekt nadzoru, pozwalający na dedukowanie z „cyfrowych okruchów” (*digital bread-crumbs*), co dana osoba w określonym czasie i miejscu myśli, czuje i robi, a także na przewidywanie w stopniu bliskim pewności jej przyszłych zachowań. Nierynkowe interakcje Google’a z użytkownikami zostały przełożone na surowiec do wytwarzania produktów predykcyjnych, mających na celu autentyczne transakcje rynkowe z reklamodawcami¹⁹. Co istotne, nadwyżka behawioralna była pozyskiwana bez wiedzy i zgody usługobiorców, kosztem wyrzucia ich

¹⁷ *Ibidem*, s. 160.

¹⁸ *Ibidem*, s. 111.

¹⁹ *Ibidem*, s. 135.

z przynależnych im praw decyzyjnych. Ludzkie doświadczenie stało się dziewiczym terenem Google'a, kryjącym w sobie zasoby do produkcji wysoce pożądanego towaru – prognoz behawioralnych. Ciągły przepływ ustawicznie gromadzonych danych ma wiele do zaoferowania na przykład ubezpieczycielom samochodów. Czynią oni z nadwyżki behawioralnej użytek, bądź podejmując decyzje o wymierzeniu kary finansowej, o założeniu blokady silnika czy o podniesieniu stawki ubezpieczeniowej, bądź przyznając nagrody w postaci rabatów czy kuponów. Tym samym zyskują możliwość modelowania ludzkich zachowań.

Amerykańska myślicielka kreśli sugestywny obraz błyskawicznej eskalacji ekonomii nadzoru, praktykowanej dziś nie tylko przez Google, ale także przez innych gigantów cyfrowych, jak między innymi Facebook i Microsoft. Zgodnie z jej relacją przełomem w rozwoju pasożytniczej logiki akumulacji było spowodowanie zniknięcia nowych technologii z pola widzenia, co skutkowało ich wtopieniem się w tkankę codzienności. Zerwanie więzów z zauważalnym sprzętem pozwoliło przedsiębiorstwom cyfrowym na wyjście poza przestrzeń wirtualną i na ingerowanie w aktualną sytuację w świecie rzeczywistym. Warto w tym miejscu przytoczyć te fragmenty przemysłów Zuboff, które ilustrują kierunki ekspansji nowego porządku społeczno-ekonomicznego:

Kapitałiści nadzoru zrozumieli, że ich przyszłe bogactwo będzie zależało od nowych dróg zaopatrzenia, które zaczną obejmować rzeczywiste życie na drogach, wśród drzew, w obrębie miast. Przedłużenie to żąda dostępu do twojego krwiobiegu i twojego snu, twojej rozmowy przy śniadaniu,

twojego dojazdu do pracy, twojego biegu po parku, twojej lodówki, twojego miejsca parkingowego, twojego salonu²⁰.

Obok kolonizowania coraz rozleglejszych przestrzeni, kapitalizm nadzoru podjął także eksplorację głębinową. Zuboff określa ten fenomen mianem „najazdu maszyn na ludzką głębię”:

Parcie korzyści zakresu w głąb, w wymiar głębokości, jest dużo bardziej zuchwałe. Pomysł polega na tym, żeby wysoce przewidywalną, i tym samym wysoce lukratywną, nadwyżkę behawioralną zasysać wprost z intymnych wzorców zachowań jednostki, jej jaźni. Związane z tym działania zapatrzeniowe nakierowane są na twoje emocje, osobowość, samopoczucie, na twoje kłamstwa i słabości. Każdy poziom intymności musi być automatycznie przechwycony i wtłoczony w strumień przepływu poszczególnych punktów danych, wprost na taśmociągi fabryk produkujących pewność²¹.

Prowadzone na gigantyczną skalę operacje „indeksowania życia”²² mają służyć już nie tylko przetwarzaniu bez granic, lecz w istocie rzeczy wszechobecnej ingerencji w rzeczywistość, umożliwiającej kształtowanie i modyfikowanie ludzkich działań za pomocą technik „dostrajania”, „zaganiania stada” i „warunkowania”. Znakomitą ilustracją zastosowania tego rodzaju strategii było uruchomienie w 2016 roku miejskiej gry Pokémon Go, opartej na technologii rzeczywistości rozszerzonej. Gracze, wyposażeni

²⁰ *Ibidem*, s. 278.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*, s. 358.

w smartfony z żyroskopem i kamerą, polowali na wirtualne stworzenia zwane pokémonami. Właściciele gry nauczyli się dzięki niej, jak „automatycznie warunkować zbiorowe zachowania, wzbudzać owczy pęd, kierując ruch w stronę konstelacji rynków przewidywania przyszłych zachowań, w czasie rzeczywistym, cały czas poza indywidualną świadomością”²³. Telestymulacji dokonywano niejednokrotnie także w kontekście politycznym. Zuboff podaje między innymi przykład randomizowanego badania na 61 milionach osób, przeprowadzonego przez analityków z Facebooka w przededniu wyborów do Kongresu amerykańskiego w 2010 roku. Eksperyment miał na celu wpłynięcie na nastroje ludzi i zmobilizowanie ich do udziału w wyborach. Dzięki „społecznościowemu” przekazywaniu zmanipulowanych informacji Facebook dokonał modyfikacji zachowań swoich użytkowników na wielką skalę. Kontynuacja wspomnianego eksperymentu, tym razem zrealizowana z udziałem akademickich naukowców, zaowocowała uruchomieniem „efektu emocjonalnego domina”. Okazało się, że w wyniku zakulisowego wprowadzenia do mediów społecznościowych niewykrywalnych i niepoddanych jakimkolwiek regulacjom sygnałów podprogowych administrator jest w stanie bez przeszkód rozprzestrzeniać w sieci emocje²⁴. Amerykańska badaczka przywołuje także działania brytyjskiej firmy doradczej Cambridge Analytica, która na zlecenie swego właściciela – zwolennika wyjścia Wielkiej Brytanii z Unii Europejskiej, zastosowała w czasie przygotowań do głosowań nad brexitem tak zwane mi-

²³ *Ibidem*, s. 429-430.

²⁴ *Ibidem*, s. 412-417.

krobehawioralne targetowanie. Firma poczyniła użytek z profili psychologicznych, sporządzonych na podstawie danych zgromadzonych przez Facebooka w wyniku głębinowej eksploracji. Tę samą strategię targetowania wdrożyła następnie w wyborach prezydenckich w USA, które przyniosły zwycięstwo Trumpowi²⁵. Dyrektor Cambridge Analytica ujawnił, że firma miała do dyspozycji cztery do pięciu tysięcy punktów danych na temat każdego dorosłego obywatela Stanów Zjednoczonych. Młody „mózg” brytyjskiego projektu Chris Wylie, który później stał się jego demaskatorem, wyznał: „Wykorzystaliśmy Facebooka, aby zebrać miliony profili ludzi (...) i zbudowaliśmy modele, aby wykorzystać to, co o nich wiedzieliśmy, obudzić ich wewnętrzne demony”²⁶. Z czasem Cambridge Analytica przeniosła swoje usługi na rynek komercyjny.

Amerykańska uczona, odtworzywszy przebieg ewolucji, jaką przeszła architektura rynku cyfrowego, w charakterystycznym dla siebie aforystycznym stylu przybliżyła następstwa dominacji nowego porządku społeczno-ekonomicznego. Warto w tym miejscu przytoczyć jej lakoniczną, lecz mocno dającą do myślenia uwagę: „kreślona (...) trajektoria

²⁵ *Ibidem*, s. 384-389. Rolę Cambridge Analytica w amerykańskich wyborach z 2016 r. odmiennie postrzega S. Vaidhyanathan, przypisując wyborcze manipulacje bezpośrednio Facebookowi: „Cambridge Analytica to hochsztapler. W żadnej kampanii się nie sprawdziła. (...) Facebook wykonał całą brudną robotę”. S. Vaidhyanathan, *Anti-Social Media. How Facebook Disconnects Us and Undermines Democracy*, Oxford 2018; wyd. polskie: *Jak Facebook oddala nas od siebie i zagraża demokracji*, przeł. W. Mincer, K. Sosnowska, Warszawa 2018, s. 258.

²⁶ S. Zuboff, *Wiek...*, s. 387.

oddala się od automatyzowania przepływów informacji o tobie, a zbliża do automatyzowania ciebie”²⁷. Bowiern charakterystyczna dla cyfrowego instrumentalizmu patologiczna asymetria wiedzy i władzy, a także wykorzystywanie przez kapitalistów nadzoru procesów maszynowych do kształtowania ludzkich zachowań (co skutkuje wyrzuceniem ludzi z wolności, godności, mentalnej sprawczości i osobistego prawa do czasu przyszłego) znamionują dążenie tej formy kapitalizmu do pełnej dominacji nad naturą ludzką. Zuboff nie waha się przed otwartym, wręcz dobitnym sformulowaniem powyższej tezy:

(...) jeśli cywilizacja przemysłowa kwitła kosztem natury, a teraz grozi nam, że będzie nas to kosztować Ziemię, cywilizacja informacyjna ukształtowana przez kapitalizm inwigilacji będzie prosperować kosztem ludzkiej natury i grozi nam, że będzie nas to kosztować ludzkość²⁸.

Co istotne, z niczym niekonfrontowany i przed nikim nieopowiadający się kapitalizm inwigilacji, przeprowadzając słabo rozumiane akty wyłączenia i stosując wyrażone środki modyfikacji behawioralnej, działa przy drzwiach zamkniętych. Nie wchodzi w jakiegokolwiek wzajemności z ludźmi, dysponując pełnią wolności i niemal nieograniczonymi, wciąż rosnącymi zasobami wiedzy. Stąd kapitalistom nadzoru przysługuje status „samozwańczych panów społeczeństwa”²⁹. Myślicielka posuwa się do określenia ich instrumentalnych rządów mianem tyranii, równo-

²⁷ *Ibidem*, s. 466.

²⁸ *Ibidem*, s. 475.

²⁹ *Ibidem*, s. 685.

znacznej nie tylko z anihilacją prawomocnych umów, lecz także z unicestwieniem polityki, praworządności i zaufania społecznego³⁰. Instrumentalizm z oczywistych względów niweczy także demokrację: „Władza ta nie konfrontuje się z demokracją, ale raczej niszczy ją od wewnątrz, karczując bujne obszary ludzkich możliwości i samopoznania potrzebnych do podtrzymywania życia na demokratycznych zasadach”³¹. Stosowane przez nadzorców techniki „dostrajania”, „zaganiania stada” i „warunkowania” sprawiają, że jednostki uczą się myśleć i działać, naśladując się nawzajem: „Uczymy się poświęcać naszą wolność na ołtarzu zbiorowej wiedzy, obrabianej i wykorzystywanej przez innych, zapewniającej jej gwarantowane wyniki”³². Kapitalizm inwigilacji kieruje nas w stronę kolektywu roju, dla którego wzorem do naśladowania jest rój maszynowy – zlewający się umysł stworzony przez samouczenie się maszyn. Życie w ulu jest równoznaczne ze śmiercią indywidualności, sprzyjając tym, którzy „w sposób naturalny kierują się raczej wskazówkami zewnętrznymi niż własnymi myślami, uczuciami, wartościami i poczuciem tożsamości osobistej”³³. Zarządzając ludzkim rojem, samozwańczy „stroiciele” hołdują imperatywom ekonomicznym, praktykując radykalną obojętność względem rozpowszechnianych treści i zważając wyłącznie na klikalność i liczbę polubień. Nie bez powodu zatem w internecie pojawiły się mowa nienawiści, przykuwający uwagę ekstremizm, fałszywe wiadomości i sensacja.

³⁰ *Ibidem*, s. 696.

³¹ *Ibidem*, s. 520.

³² *Ibidem*, s. 564.

³³ *Ibidem*, s. 631.

Zgodnie z diagnozą Zuboff na naszych oczach dokonuje się bezkrwawy zamach stanu. Nie jest łatwo go rozpoznać, instrumentalni władcy stronią bowiem od jawnej przemocy i rozwijają swoją aktywność w ukryciu, działając głównie na zasadzie osławiania. Posługują się perswazją, systemem wzmocnień i iluzją dostępu do jakoby darmowych usług. Kreśląc wizję efektywnego życia, stopniowo eliminują niepewność na rzecz przewidywalności i automatycznej regularności. Industrializacja podporządkowała sobie świat przyrody i doprowadziła Ziemię na skraj katastrofy ekologicznej. Wyniszczenie, które sprowadzi na nas kapitalizm inwigilacji, będzie dotyczyło

(...) tego, co w naturze ludzkiej uważano za najcenniejsze: woli dążenia do wyznaczonych sobie celów, świętości jednostki, więzi intymności i socjalizacji, której wyrazem są składane sobie nawzajem obietnice; a także zaufania, któremu owe obietnice dały początek³⁴.

3. Wizja kapitalizmu inwigilacji a koncepcja Hayeka

Poszukajmy odpowiedzi na pytanie, czy nakreślony przez Zuboff obraz kapitalizmu nadzoru przystaje do Hayekowskiej doktryny społeczno-ekonomicznej³⁵. Innymi słowy, rozważmy, czy przypisanie austriackiemu nobliście odpo-

³⁴ S. Zuboff, *The Age...*, s. 516. Przytaczam we własnym tłumaczeniu z uwagi na nieadekwatność przekładu tego fragmentu w polskim wydaniu książki.

³⁵ Przyjmuję, że krytykowany przez Szahaja „turbokapitalizm” ma wiele wspólnego z kapitalizmem inwigilacji Zuboff.

wiedzialności za narodziny i rozkwit nowej mutacji kapitalizmu jest uprawnione. Lektura dzieł Hayeka, z których wyłania się jego wieloaspektowy system idei, oferuje typowo liberalną koncepcję człowieka. Na jej gruncie jedynym bytem realnym jest jednostka; wszelkie byty zbiorowe, takie jak naród, klasa społeczna czy rasa, to jedynie potencjalnie szkodliwe konstrukty teoretyczne. Postęp, który jest gwarantem przetrwania ludzkości, dokonuje się dzięki próbom polepszenia swojej sytuacji, podejmowanym przez niezliczone rzesze ludzi. Owe czynione przez jednostki usiłowania są motorem napędowym spontanicznej, otwartej i niepodlegającej żadnym prawom ewolucji. W trakcie jej trwania są dokonywane przełomowe odkrycia i wynalazki, które jakkolwiek zasługują na status kamieni milowych postępu, to jednak nie mają swego konkretnego autora. Są sumarycznym efektem kreatywności minionych pokoleń. Taki jest rodowód tych bodaj największych człowieczych osiągnięć, zrodzonych z ogromnej liczby poszukiwań, zabiegów i starań, podejmowanych przez poszczególne podmioty działające. Do tego rodzaju przełomowych dokonań ludzkości można zaliczyć na przykład: język, który umożliwił porozumiewanie się między ludźmi; wynalazek pieniądza i cen, dzięki którym rozwinęła się wymiana handlowa; wolny rynek, którego niezakłócone funkcjonowanie jest źródłem spontanicznego ładu i stwarza warunki do ekonomicznego wzrostu; i wreszcie prawo zwyczajowe (*common law*).

Pojedynczy umysł jest w stanie wchłonąć tylko śladowy ułamek wiedzy; co więcej, jej pula ustawicznie rośnie, co sprawia, że jako jednostki stajemy się relatywnie coraz większymi ignorantami. Stąd wszelkie uroszczenia rozumu do narzucenia rzeczywistości społeczno-ekonomicznej ja-

kiegokolwiek całościowego, racjonalnego planu są z góry skazane na klęskę. Rozum bowiem nie jest naturalnym wyposażeniem jednostki, lecz kulturowym dziedzictwem. Dlatego przeświadczenie, że cywilizacja wraz z jej wszelkimi instytucjami jest racjonalną konstrukcją, którą można kształtować zgodnie z zamierzonym projektem, stanowi przejaw zgubnej pychy rozumu.

Wszystko to jednak nie znaczy, że pozostająca w gestii jednostek fragmentaryczna wiedza jest pozbawiona jakiegokolwiek ciężaru gatunkowego. Przeciwnie, to właśnie ta wycinkowa z natury, ulotna i rozproszona wiedza (*dispersed knowlegde*), owe szczątkowe strzępy informacji związane z lokalnymi okolicznościami czasu i miejsca stanowią bezcenny kapitał, który jest warunkiem odniesienia sukcesu gospodarczego. Nie sposób ani jej w pełni wyartykułować, ani zgromadzić, ani przekazać, na przykład centralnemu planiście; może ją wykorzystać tylko konkretny człowiek znajdujący się w danym czasie na określonym miejscu (*man on the spot*). Jeśli jednostki dysponujące rozproszoną wiedzą cieszą się wolnością indywidualną i mają możliwość swobodnego działania, to zostanie przez nie wykorzystana bez porównania większa część nadającego się do przetworzenia kapitału niżli pula wiedzy spożytkowana w systemie centralnego planowania. Stąd wolny rynek ma niekwestionowaną przewagę nad centralnym zarządem gospodarką. Wolna konkurencja jest z zasady znacznie efektywniejsza, gwarantując przy tym, że pula wytworzonych w jej warunkach dóbr jest – przy zaangażowaniu określonej ilości środków – maksymalna i że towary te zostały wyprodukowane po możliwie najniższych kosztach. Tak w ogromnym skrócie i w znacznym uproszczeniu przedstawia się słynny epi-

stemologiczny argument z rozproszonej wiedzy, który noblista sformułował w ramach swego wielopłaszczyznowego wywodu na rzecz gospodarki wolnorynkowej (*catallaxy*).

Powstaje pytanie – jak Hayek odniósłby się do powstałej w XXI wieku mutacji kapitalizmu? Bez żadnych wątpliwości ze zgrozą. Sprawy poszły w nieoczekiwanym kierunku, w efekcie czego narodził się radykalnie odmienny, w niczym nieprzystający do jego wizji świat, w którym zostało zakwestionowane wszystko, w co autor *Konstytucji wolności* wierzył i czego bronił. Nie przewidział tego, że dzięki rozwojowi technologii powstanie możliwość skumulowania rozproszonej wiedzy i że proces ten będzie realizowany permanentnie, minuta po minucie, w służbie ludzkiej zachłanności. Nie sposób mu z tego czynić zarzutu; wszak w latach 40. do 80. ubiegłego wieku, kiedy to krystalizowały się poglądy noblisty, taki rozwój wypadków nie mieścił się w granicach ludzkiej wyobraźni.

U podłoża liberalnej zasady *laissez faire*, to jest wolności jednostki w wymiarze społeczno-ekonomicznym, leżało przeświadczenie, że tylko w warunkach zapewnienia każdemu podmiotowi chronionej sfery nieingerencji zostanie w pełni uruchomiona ludzka kreatywność, która przełoży się na sukces ekonomiczny, dobrobyt i w efekcie na przetrwanie cywilizacji. Doktryna Hayeka zasadniczo wpisuje się w tę optykę. Na jej gruncie negatywnie rozumiana wolność jednostki ma status wartości najwyższej i absolutnej, która nie może być naruszana bez względu na skutki, do jakich prowadzi³⁶. Co jednak w Hayekowskim systemie idei

³⁶ „(...) wymaga ona akceptacji jako wartość sama w sobie, jako zasada, która musi być respektowana bez dopytywania się, czy jej

kluczowe, wolność indywidualna ma być realizowana pod rządami prawa, czyli z poszanowaniem ogólnych, abstrakcyjnych zasad, wyrosłych z wielowiekowej tradycji i wiążących na równi zarówno obywateli, jak i państwo (*freedom under the rule of law*).

Poszukajmy odpowiedzi na pytanie, jak austriacki myśliciel postrzegałby stosowane przez kapitalistów nadzoru zabiegi „dostrajania”, „zaganiania stada” i „warunkowania”. Otóż bez wątpienia rozpoznałby w nich przymus, czyli działanie godzące w wolność jednostki i tym samym zasługujące na bodaj najostrzejsze potępienie. Sięgnijmy w tym miejscu do kluczowych fragmentów rozważań uczonego, dotyczących relacji między wolnością i przymusem, a także destrukcyjnych następstw tego ostatniego:

(...) „wolność” oznacza wyłącznie pewien stosunek ludzi do innych ludzi i jedynym jej pogwałceniem jest przymus (...). Przymus jest złem właśnie dlatego, że w konsekwencji wyklucza jednostkę jako myślącą i oceniającą osobę, a robi z niej jedynie narzędzie do osiągnięcia celów innego³⁷.

konsekwencje w konkretnym przypadku będą korzystne”, zob. F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago 1960; wyd. polskie: *Konstytucja wolności*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 2007, s. 78; „wolność może być zachowana tylko wówczas, gdy jest traktowana jako zasada nadrzędna, której nie wolno poświęcić dla określonych korzyści”, zob. idem, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 1, London, Melbourne and Henley 1982, s. 57, tłum. moje; „wolność jest nie tylko jedną z wartości, lecz pozostaje źródłem i warunkiem większości wartości moralnych”, zob. idem, *Konstytucja...*, s. 20.

³⁷ F.A. Hayek, *Konstytucja...*, s. 26, 34.

Co więcej, noblista gwałtownie zaprotestowałby przeciwko nowej formie porządku społeczno-ekonomicznego także z innego, nie mniej zasadniczego powodu. Kapitalizm inwigilacji jest wszak z samej swej natury radykalnym zaprzeczeniem idei rządów prawa. Tę jego cechę znakomicie uwydatnia następujący fragment książki Zuboff:

Dwóch mężczyzn w Google, których działań nie weryfikuje żadne głosowanie, których nie dotyczy demokratyczny nadzór lub wymogi zarządzania spółką przez akcjonariuszy, sprawuje kontrolę nad organizacją i prezentacją informacji z całego świata. Jeden mężczyzna w Facebooku, którego działań nie weryfikuje żadne głosowanie, którego nie dotyczy demokratyczny nadzór czy wymogi zarządzania spółką przez akcjonariuszy, sprawuje kontrolę nad coraz bardziej uniwersalnymi środkami łączności społecznej oraz informacjami ukrytymi w jej sieciach³⁸.

Nie trzeba chyba dodawać, że Hayek z pewnością poddałby druzgocącej krytyce monopolistyczne praktyki dzisiejszych gigantów cyfrowych. Wszak zapobieganie powstawaniu monopolu poprzez tworzenie ram prawnych (*legal frames*), mających za zadanie zagwarantować uczciwą konkurencję, jest wedle uczonego jednym z dwóch głównych obowiązków państwa (obok zapewnienia obywatelom bezpieczeństwa). Ponadto nie ma cienia wątpliwości, że Hayek potępiłby w czambuł wywłaszczanie użytkowników internetu z ich osobistego doświadczenia, obrabowywanie ich z intymności czy organizowanie „najazdu

³⁸ S. Zuboff, *Wiek...*, s. 181-182.

maszyn na ludzką głębię”³⁹. Wszystkie te praktyki są bowiem oczywistymi przejawami pogwałcenia prawa własności, które w neoliberalnej aksjologii zajmuje miejsce szczególne. Austriacki myśliciel wzdragałby się także przed absolutyzmem rządów instrumentalnych, sprawowanym dzięki „maszynom produkującym pewność”⁴⁰. Następujący fragment *Wieku kapitalizmu inwigilacji* jako idący całkowicie w poprzek celom i wartościom, jakim Hayek hołdował, bez wątpienia spotkałby się z miążdzącą krytyką z jego strony: „Społeczeństwo instrumentalne jest społeczeństwem planistycznym, wytworzonym w warunkach całkowitej kontroli środków modyfikacji behawioralnej”⁴¹. Lektura następującego cytatu z publikacji „arcykapłana” władzy instrumentalnej, Alexa Pentlanda, przyprawiłaby Hayeka o niemały wstrząs, i to z więcej niż jednego powodu: „zamiast indywidualnej racjonalności nasze społeczeństwo wydaje się być zarządzane przez zbiorową inteligencję (...). Nadszedł czas, abyśmy porzucili fikcję jednostki (...)”⁴². Trudno sobie doprawdy wyobrazić, jak bardzo Hayek byłby zbulwersowany modelem maszynowego roju, forsowanym jako kolektywistyczny wzorzec dla społeczeństwa przyszłości. Wszak dzisiejszy, rynkowy instrumentalizm to cyfrowa odmiana niegdysiejszego, politycznego totalitaryzmu, przeciwko któremu Hayek przez całe życie protestował i którego oba wcielenia – nazistowskie i sowieckie – z pasją dezawuował.

³⁹ *Ibidem*, s. 354.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 589.

⁴¹ *Ibidem*, s. 594.

⁴² *Ibidem*, s. 595.

Na koniec zatrzymajmy się nad oskarżeniem o jakoby niechętny stosunek noblisty do demokracji. Autorka *Wieku kapitalizmu inwigilacji* wysuwa ten zarzut dwukrotnie: „Hayek wybrał rynek zamiast demokracji”⁴³; „rój naśladowe «państwo termitów», które nawet gardzący demokracją Hayek wyśmiewał jako niekompatybilne z ludzkim pragnieniem wolności”⁴⁴. Otóż wydaje się, że przy całej swojej erudycji Zuboff nie doczytała pism Hayeka, a już na pewno trzeciego tomu *Law, Legislation and Liberty*. Uczony przedstawił w nim w pełni autorski projekt demokracji, któremu nadał miano demarchii (*demarchy*). Zadaniem zaproponowanego przez noblistę modelu miałyby być – przy zachowaniu istoty tego ustroju – tonowanie negatywnych aspektów funkcjonowania demokracji liberalnych. Realizacji tego zamierzenia miałyby służyć wybór nie jednego, lecz dwóch ciał przedstawicielskich (z zachowaniem nader specyficznych regulacji prawnych, normujących procedurę wyborczą). Zgromadzenie Rządowe (*Governmental Assembly*) miałyby się parać bieżącą polityką, skutkiem czego stanowiłoby – z oczywistych względów – arenę gry interesów. Niezależne od niego Zgromadzenie Prawodawcze (*Legislative Assembly*) byłoby odpowiedzialne za uchwalanie ogólnych reguł sprawiedliwego postępowania; kierowałoby się zatem nie określonymi interesami, lecz opiniami⁴⁵. Nie miejsce tu na szczegółową prezentację zaproponowanych przez Hayeka rozwiązań ustrojowych. Ograniczę

⁴³ *Ibidem*, s. 675.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 685.

⁴⁵ Zob. Ł. Necio, *Filozofia prawa Friedricha Augusta von Hayeka*, Kraków 2016, s. 219-228, 232-236.

się zatem do stwierdzenia, że przeciwnik demokracji raczej nie usiłowałby zaradzić jej niedomogom i nie mierzyłby się z wyzwaniem zbudowania jej ulepszanego modelu.

Pragnę bardzo wyraźnie zaznaczyć, że obrona niektórych aspektów stanowiska Hayeka, jaką tu podejmuję, nie oznacza bynajmniej, że jestem bezkrytyczną zwolenniczką jego poglądów. Wręcz przeciwnie; mocno mnie razi charakterystyczne dla Hayekowskiej perspektywy „widzenie tunelowe”, dogmatyczność, a nade wszystko bezwzględność ekonomisty w stosunku do tych członków społeczeństwa, którzy w systemie wolnej konkurencji znaleźli się na przegranej pozycji. Ponadto w najmniejszym stopniu nie podzielam przekonania autora *Konstytucji wolności*, zgodnie z którym wolny rynek to antidotum na wszelkie problemy społeczne i ekonomiczne. Dystansuję się także bardzo mocno od głoszonej przez Hayeka apoteozy wzrostu gospodarczego, z uwagi na jego katastrofalne następstwa. Reasumując: przychylam się do opinii, zgodnie z którą przeciwko systemowi idei noblisty można wysunąć ogromną liczbę argumentów krytycznych. Nie znaczy to jednak, że wszystkie kierowane pod adresem jego dzieła zarzuty jawią się jako uzasadnione. Co więcej, wydaje się, że w pismach Hayeka wciąż jeszcze można się doszukać nośnych, stymulujących i zaskakująco aktualnych idei i wątków.

Powróćmy w tym miejscu do nakreślonego przez amerykańską myślicielkę obrazu nieubłagane rozprzestrzeniania się – zarówno wszerz, jak i w głąb – mutacji kapitalizmu. Uważny czytelnik jej pracy, śledząc tok budzącego grozę wywodu, żywi nadzieję, że w końcowych fragmentach tomu autorka zaproponuje jakieś antidotum na zidentyfikowane przez siebie alarmujące zjawiska lub chociaż

wskaże drogi wyjścia z matni. Jednakowoż przekaz *Wiek kapitalizmu inwigilacji* to przede wszystkim wnikliwy raport z dokonującego się *coup de gens*⁴⁶, wzbogacony o dogłębną analizę zachodzących procesów. Stąd nacechowane normatywnie sformułowania, które można odczytać jako zalecenia na przyszłość, nie tylko pojawiają się w rozważaniach Zuboff nader rzadko, lecz ponadto wymagają pewnych zabiegów interpretacyjnych. Ten rys jej narracji ilustruje następujący fragment monografii:

Połączenie wiedzy i wolności sprawia, że w przyspieszonym tempie narasta asymetria: rośnie władza, jaką dysponują kapitaliści nadzoru, a maleje moc sprawcza społeczeństw, w których działają. Cały cykl zostanie przerwany tylko wtedy, gdy uznamy, jako obywatele, jako społeczeństwa, a wręcz jako cywilizacja, że *kapitaliści nadzoru wiedzą zbyt wiele, by zasługiwać na wolność*⁴⁷.

Jednym słowem, trzeba im tę wolność ograniczyć prawnie, czy to za pomocą prawodawstwa państwowego, czy też regulacji ustanowionych przez organizacje ponadpaństwowe. Nie ma innego rozwiązania. Myślicielka przyznaje to wprost: „demokracja wciąż pozostaje jedyną drogą reform”⁴⁸. Obwiniając neoliberalizm i jego teoretyków za przygotowanie gruntu pod narodziny instrumentalizmu cyfrowego, Zuboff eksponuje jakoby uwikłane w nim żądanie wolności od wszelkich ograniczeń, upatrując w nim

⁴⁶ Autorski termin Zuboff (parafraza wyrażenia *coup d'état*) – zamach na suwerenność ludu. Zob. S. Zuboff, *Wiek...*, s. 697-700, 703.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 678.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 704.

ogniwo, które łączy ze sobą aksjologie zwolenników obu odmian kapitalizmu.

Jak już wspomniano powyżej, fundamentem neoliberalnej doktryny Hayeka, określanego niekiedy mianem „papieża wolnego rynku”, jest ideał wolności pod rządami prawa. Ten dogmatyczny obrońca wolnej konkurencji jest jednocześnie nie mniej bezkompromisowym wyznawcą zasady *rule of law*, zgodnie z którą to „prawa, a nie ludzie rządzą”⁴⁹. To właśnie jego dociekania oferują model wolnej konkurencji, funkcjonującej w niezakłócony sposób tylko w warunkach honorowania przez wszystkich uczestników gry rynkowej tak zwanego prawdziwego prawa (*true law*), regulującego stosunki między prywatnymi osobami lub między takimi osobami a państwem i spełniającego określone wymogi formalne⁵⁰. Składają się nań te regulacje, które są zgodne z ukształtowanymi w drodze spontanicznej ewolucji zasadami sprawiedliwego postępowania. Te ostatnie, jako emanacja mądrości pokoleń, pełnią rolę fundamentu cywilizacji. Należą do nich między innymi zasady: *nullum crimen, nulla poena sine lege*, wolności umów i własności prywatnej. W gestii państwa leży zadanie doskonalenia prawdziwego prawa i doprecyzowywanie jego treści na miarę aktualnych wyzwań. Problematyka Hayekowskiej doktryny metaprawnej, jaką konstytuują rozważania noblisty nad ideałem rządów prawa, została już w polskiej literaturze kompetentnie

⁴⁹ F.A. Hayek, *Konstytucja...*, s. 160.

⁵⁰ Obok *true law*, określanego też mianem prawa materialnego, Hayek wyróżnia także prawo formalne, przez które rozumie instrukcje wydawane przez państwo swoim urzędnikom.

opracowana⁵¹. Nie będę zatem wchodzić w jej niuanse ani poddawać krytyce jej słabych stron. Wyeksponuję tylko mocno fakt, że dzieło Hayeka w nader czytelny sposób wskazuje kierunek, w którym powinniśmy zmierzać, usiłując stawić czoło potędze instrumentalnej. Co znamienne, wyznaczył go właśnie ekonomista, a zarazem żarliwy orędownik gospodarki wolnokonkurencyjnej, który jest dziś – paradoksalnie – obwiniany za powstanie kapitalizmu nadzoru.

4. Zakończenie

Powróćmy jeszcze do początkowych fragmentów niniejszego eseju i do pierwszego z wyodrębnionych przez Andrzeja Szahaja problemów, z jakimi zмага się współczesna demokracja. Tak się składa, że w dziele Hayeka można zidentyfikować dwa wątki, które mają bezpośrednie odniesienie także do funkcjonowania populistycznych reżimów autorytarnych nowej daty. Słynny argument z rozproszonej wiedzy, jakkolwiek postawiony pod znakiem zapytania przez rozwój technologii cyfrowej, zachowuje jednakowoż swoją aktualność w stosunku do właściwych demokracjom nieliberalnym tendencji centralistycznych. Znakomitą ilustrację doniosłości rozproszonej – czyli niezorganizowanej, subiektywnej, jednostkowej i lokalnej – wiedzy stanowią skutki arbitralnego przejęcia kontroli przez władzę centralną nad słynną stadniną koni w Janowie. Niedostatek Hayekowskiej *dispersed knowledge* nader skutecznie przełożył się

⁵¹ Zob. Ł. Necio, *op. cit.*, *passim*.

na mniejszą liczbę przetworzonych informacji, co wywarło niemal natychmiastowy wpływ na efektywność ekonomiczną przedsiębiorstwa. Taki właśnie był efekt wymiany kadr w tej znanej na całym świecie, chlubiącej się wielowiekową tradycją stadninie. Drugim spośród wspomnianych powyżej wątków jest zidentyfikowane przez austriackiego uczonego w monografii z 1944 roku typowe dla państw totalitarnych zjawisko, któremu nadał on miano „mechanizmu negatywnej selekcji kadr”⁵². Punktem odniesienia dla autora były współczesne mu, zbrodnicze reżimy – sowiecki i nazistowski, pod rządami których zidentyfikowany przezeń fenomen osiągnął niejako swoje apogeum. Dziś, choć w znacznie łagodniejszej formie, ponownie daje on o sobie znać w nieliberalnych demokracjach. Wedle Hayeka przełomowym momentem, w którym zostaje uruchomiony wspomniany mechanizm, jest dojście do władzy formacji zorganizowanej na sposób militarny, która zmierza w kierunku demontażu instytucji demokratycznych. Uczony rozwija pogłębioną charakterystykę zwartej i zdeterminowanej awangardy tego rodzaju ugrupowania:

Istnieją trzy główne powody, dla których tak liczna i silna grupa o dalece ujednoliconych poglądach zostanie utworzona prawdopodobnie nie z najlepszych, ale z najgorszych elementów każdego społeczeństwa. (...) Po pierwsze, jest wielce prawdopodobne, że na ogół im wyższe wykształcenie i inteligencja jednostek, tym bardziej różnicują się ich poglądy i upodobania, i tym mniej jest prawdopodobne, że zaak-

⁵² F.A. von Hayek, *The Road to Serfdom*, Chicago, London 1944; wyd. polskie: *Droga do zniewolenia*, przeł. K. Gurba [et al.], Kraków 2003, s. 150-168.

cepują one jakąś jedną określoną hierarchię wartości. Na tej podstawie nasuwa się wniosek, że pragnąc znaleźć wysoki stopień uniformizacji i podobieństwa, musimy zejść w rejony niższych standardów moralnych i intelektualnych⁵³.

Myśliciel zaznacza, że z czasem, wraz z rozrostem zakresu władzy zwycięskiej partii, potencjalny autokrata będzie zmuszony powiększyć jej szeregi. Na tym etapie dojdzie do głosu druga negatywna zasada selekcji: „dyktator będzie w stanie zdobyć poparcie wszystkich uległych i naiwnych, którzy nie mają własnych zdecydowanych przekonań, ale skłonni są przyjąć gotowy system wartości, jeśli tylko wbija się im do głowy wystarczająco często i dobitnie”⁵⁴. Trzecim elementem mechanizmu selekcji kadr, dzięki któremu udaje się przywódcy połączyć swoich zwolenników w spójną i jednorodną całość, jest poczynienie użytku z ideologii wroga: „Opozycja między «my» i «oni», wspólna walka przeciwko tym na zewnątrz grupy, wydaje się istotnym składnikiem każdej doktryny, która ma mocno związać grupę w celu wspólnego działania”⁵⁵. Figura wroga jest niezbędna także z innego, zidentyfikowanego przez uczzonego powodu: „To, że ludziom łatwiej jest zgodzić się na program negatywny – nienawiść wobec wroga, zazdrość wobec tych, którym jest lepiej – niż na jakiekolwiek pozytywne przedsięwzięcie, wydaje się niemal prawem natury ludzkiej”⁵⁶.

Niechaj przytoczone powyżej fragmenty przemyśleń Hayeka będą dodatkowym argumentem za tezą o ważkości

⁵³ *Ibidem*, s. 153-154.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 154.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

i o zdumiewającej aktualności wybranych aspektów jego doktryny. Potraktujmy je także jako swoiste podsumowanie niniejszego eseju.

Rozdział IV

CO POZOSTAŁO Z FILOZOFII POLITYCZNEJ POPPERA¹

1. Wprowadzenie

Z końcem 2020 roku ukazały się polskie przekłady dwóch ważnych książek, których autorzy zmierzali się z fenomenem wyradzania się demokracji w populistyczny autorytaryzm: *Polski kryzys konstytucyjny* Wojciecha Sadurskiego² i *Zmierzch demokracji*³ Anne Applebaum. Praca Sadurskiego, opublikowana w oryginalnej, anglojęzycznej wersji zaledwie rok wcześniej, stanowi dogłębne studium postępującej destrukcji rządów prawa w Polsce. Esej Applebaum, harmonijnie łącząc w sobie wątki osobiste z politycznymi,

¹ Pierwsza wersja tego artykułu ukazała się w miesięczniku „Państwo i Prawo” 2021, nr 10(908), s. 5-21. Włączam go do niniejszej książki w nieco zmodyfikowanej i rozszerzonej wersji.

² W. Sadurski, *Polski kryzys konstytucyjny*, przeł. A. Wójcik, Łódź 2020.

³ A. Applebaum, *Zmierzch demokracji. Zwodniczy powab autorytaryzmu*, przeł. P. Tarczyński, Warszawa 2020.

rzuca światło na dynamikę procesu erozji demokracji między innymi w Polsce, na Węgrzech i w USA. Nakreśliwszy nader ponury obraz zachodzących przemian, oboje autorzy mimo to wieńczą swoje rozważania stwierdzeniami, w których pobrzmiewa nutka ostrożnego optymizmu. Sadurski zauważa, że

(...) dalsza erozja demokracji konstytucyjnej w Polsce nie jest nieunikniona, podobnie jak i dalsze utrzymanie się przy władzy populistycznych zwolenników odchodzenia od demokracji w kierunku autorytaryzmu. (...) Polska ma bogate społeczne i polityczne zasoby, niezbędne do zatrzymania, a później odwrócenia przedstawionych wyżej trendów⁴.

Applebaum konstatuje, że niepewność, niepowodzenie i klęska są permanentnie wpisane w ludzkie sprawy, co jednak nie musi oznaczać ostatecznej przegranej:

Zawsze wiedzieliśmy (a przynajmniej powinniśmy byli wiedzieć), że historia raz jeszcze dosięgnie naszego prywatnego życia i je przemebluje. Zawsze wiedzieliśmy (a przynajmniej powinniśmy byli wiedzieć), że alternatywne wizje naszego kraju spróbują nami ośwładnąć. Ale przedzierając się przez mrok, być może zrozumiemy, że wspólnie możemy się im przeciwstawić⁵.

Rodzi się pytanie – czy wobec głębokich przemian politycznych, znamionujących triumf populizmu i odwrót od demokracji liberalnej, nie warto po raz kolejny sięgnąć

⁴ W. Sadurski, *op. cit.*, s. 415.

⁵ A. Applebaum, *op. cit.*, s. 226.

do dzieł dawnych mistrzów, szczególnie tych, których historia postawiła przed nieporównywalnie większymi wyzwaniami? Czy nie warto ponownie pójść tropem świadków całkowitej destrukcji otaczającego ich świata i poszukać właśnie w ich dociekaniach diagnozy i sugestii na przyszłość?

2. Karl Raimund Popper i jego wojenny dorobek

W nakreślonym powyżej kontekście w nieodparty sposób nasuwa się filozoficzna refleksja nad polityką Karla Raimunda Poppera, a w szczególności jego wielkie, choć jednocześnie ostro krytykowane dzieło *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*⁶. W swej intelektualnej autobiografii filozof zanotował następujące wspomnienie:

Nędzą historycyzmu i The Open Society były moim wojennym dorobkiem. Pomyślałem, że wolność może znowu stać się głównym problemem, zwłaszcza pod odnowionym wpływem marksizmu i koncepcji „planowania” na dużą skalę (...); tak więc prace te były obroną wolności przed totalitarnymi i autorytarnymi koncepcjami (...). Obie książki, a zwłaszcza bez wątpienia ważniejsza *The Open Society*, mogą być określone jako książki o filozofii polityki⁷.

Historia powstania powyższych prac, a także dat ich opublikowania wymaga krótkiego komentarza.

⁶ K.R. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1-2, przeł. H. Krahelska, Warszawa 1993.

⁷ Idem, *Dodatek. Fragmenty autobiografii*, [w:] idem, *Nędzą historycyzmu*, red. nauk. S. Amsterdamski, Warszawa 1989, s. 117.

Trzonem obu rozpraw była transkrypcja wykładu poświęconego metodzie nauk społecznych, który Popper wygłosił po niemiecku w 1936 roku w Brukseli. Wkrótce potem przedstawił podobny referat, tym razem w anglojęzycznej wersji, na seminarium Friedricha Augusta von Hayeka w London School of Economics. Tekst wykładu począł się z czasem rozrastać, co skłoniło myśliciela do odłączenia odeń obszernych fragmentów manuskryptu, dotyczących totalitarnych wątków zawartych w jego przekonaniu w *Państwie Platona*. Stały się one załączkiem *Spółczeństwa otwartego*. Filozof nadał obu pracom ostateczny kształt w latach 40. ubiegłego wieku, w czasie kilkuletniego pobytu w Nowej Zelandii, gdzie schronił się na czas II wojny światowej. *Opus magnum* Poppera – *The Open Society and Its Enemies* – ukazało się po raz pierwszy w Wielkiej Brytanii w roku 1945, zaś *The Poverty of Historicism* w latach 1944–1945, w czasopiśmie „Economica” (w trzech częściach).

Nie sposób właściwie zinterpretować Popperowskiej refleksji nad polityką, jeśli nie uwzględni się okoliczności historycznych, w jakich powstały jego prace z tego obszaru. Młodzięcze lata filozofa upływały w Wiedniu, które to miasto w pierwszych dekadach XX wieku nie miało w Europie równego sobie ośrodka nauki i kultury. To tu właśnie w latach 20. i 30. wokół prowadzonego przez Moritza Schlicka na Uniwersytecie Wiedeńskim seminarium uformowało się słynne Koło Wiedeńskie, które dało początek pozytywizmowi logicznemu. Wychowankami tegoż uniwersytetu byli ojcowie psychoanalizy – Sigmund Freud i Alfred Adler, późniejszy inicjator psychologii indywidualnej. W wiedeńskim konserwatorium, w klasie dodekafonisty Arnolda Schoenberga studiowali jego wybitni kontynua-

torzy, Alban Berg i Anton Webern. Intelktualną atmosferę stolicy Austrii współtworzyli także ludzie pióra (m.in. Rainer Maria Rilke i Robert Musil) oraz malarze (wśród nich Gustav Klimt i Egon Schiele). Narastająca groźba faszyzmu musiała być w tym mieście odczuwalna już na pewien czas przed triumfem nazizmu. Pochodzący z żydowskiej rodziny Popper z dużym wyprzedzeniem zdał sobie sprawę z rosnącego zagrożenia. Już na dwa lata przed *Anschlusssem* podjął starania o zatrudnienie jako wykładowca w Nowej Zelandii i w 1937 roku wyjechał do Christchurch.

Z jakimi pytaniami zmagał się na antypodach europejski emigrant o żydowskich korzeniach, rekonstruuując z fragmentarycznych informacji obraz dewastacji świata, z którego się wywodził? Z kim lub raczej z czym toczył swą prywatną wojnę po drugiej stronie kuli ziemskiej? Odpowiedź znajdujemy w przytoczonym powyżej fragmencie jego autobiografii. Odpowiedzialnością za światowy kataklizm myśliciel obarczył totalitaryzm i autorytaryzm, a ich intelektualne źródło odnalazł w myśli największych jego zdaniem filozofów Starego Kontynentu: Heraklita, Platona, Arystotelesa, Hegla i Marksa.

Przemyślenia Poppera w zakresie filozofii politycznej doczekały się niezliczonych opracowań i komentarzy. Jego tezy, ze szczególnym uwzględnieniem dokonanej przezeń interpretacji myśli antycznych filozofów, zostały poddane głębokim analizom i miazdzącej krytyce. Zarzucano mu całkowite niezrozumienie pism rzekomych winowajców z Platonem na czele. Oskarżano go o rażącą stronniczość, o skrajnie tendencyjny dobór cytatów z dzieł, w których Popper zidentyfikował totalitarne wątki, wreszcie o nieadekwatne tłumaczenia. Wytykano mu jawny dogmatyzm,

przejawiający się w bezkrytycznej apoteozie racjonalności, ignorowanie niebezpiecznych konsekwencji tej ostatniej i forsowanie kategoriycznych tez, nieznajdujących uzasadnienia w zbudowanym przezeń systemie idei. Ganiono go za ahistoryczność, rygorystycznie formalne podejście, naiwną wiarę w postęp i całkowite niedostrzeganie samopodważającego się charakteru projektu oświeceniowego. Obciążano go wreszcie odpowiedzialnością za promowanie – wbrew pryncypialnym enuncjacjom – *de facto* zamkniętości, a nie otwartości. Dość powiedzieć, że w oksfordzkich kręgach akademickich od lat funkcjonuje następująca, nader ironiczna trawestacja tytułu jego *opus magnum*: *The Open Society by One of Its Enemies* [*Spółczesność otwarte autorstwa jednego z jego wrogów*]⁸, zaś zdeklarowanemu propagatorowi Popperowskiego racjonalizmu krytycznego, Johnowi Williamowi Nevillowi Watkinsowi, przypisano miano „Popkinsa”.

Co więcej, krytycy popperyizmu w naukach społecznych mocno akcentują anachroniczną już dziś postawę filozofa wobec dyskusji o wartościach. Jego „częstkowy inżynier społeczny” – w odróżnieniu od „inżyniera-utopisty” – ma bowiem za zadanie wprowadzanie w życie określonych, ograniczonych co do zakresu przemian. Stąd jego rolą jest poszukiwanie możliwie najsprawniejszych technik, umożliwiających zwalczanie najbardziej naglących przejawów zła w społeczeństwie, a nie wytyczanie celów służących urzeczywistnieniu określonej wizji dobra. Innymi słowy, z punktu widzenia autora *Spółczesności otwartego* deba-

⁸ Jej autorem był niegdyś uczeń Poppera, Imre Lakatos. Zob. rozdz. I, s. 26, przyp. 11.

ta społeczna winna zostać ograniczona wyłącznie do sfery technologii społecznej. Takie podejście harmonijnie współbrzmi z Popperowską tezą o jedności metody, zarówno w naukach przyrodniczych, jak i społecznych⁹. Cóż, kiedy zalecany przez filozofa wymóg zablokowania jakiejkolwiek dyskusji i przyjęcia czysto technicznej postawy w najmniejszym stopniu nie unicestwia ani różnorodności wartości, wpisanych w którykolwiek podjęty przez reformatora społecznego wybór, ani uwikłanych w nim konfliktów etycznych i zrodzonych przez nie dylematów moralnych. Absurdalność postulatu myśliciela znakomicie obrazuje przemawiający do wyobraźni kontekst sytuacyjny, nakreślony przez Adama Chmielewskiego w monografii poświęconej filozofii Poppera:

Pewien inżynier społeczny, pan B., powodowany ideą częściowej inżynierii społecznej, ma do rozwiązania łatwo wykrywalne niedomogi społeczeństwa, które mają wszakże tę niedogodność, że występują w wielkiej obfitości jednocześnie: bezrobocie, inflacja, zagrożenie poziomemu życia sięgające w szybkim tempie poniżej minimum biologicznego w przypadku coraz większej liczby ludzi, ogromne zadłużenie kraju, całkowity rozkład bazy materialnej przemysłu, niska jakość wytwarzanych towarów i ograniczony dostęp do rynków światowych, poważne osłabienie obronności państwa, wzrost przestępczości, niepewna sytuacja polityczna kraju sprzyjająca irracjonalizacji ruchów politycznych i zagrażająca pozycji samego inżyniera społecznego, niestabilność areny międzynarodowej itp. Można postawić pytanie, które z wymienionych lub też tych nie wymienionych problemów pan B.

⁹ Zob. K.R. Popper, *Nęcza...*, s. 77-80.

powinien rozwiązywać, mając do dyspozycji niewielkie zasoby finansowe i niewielki autorytet społeczny, w jakiej kolejności powinien się do nich zabierać, jakie kroki przedsięwziąć, nie powiększając dotkliwości innych zjawisk negatywnych, przestrzegając przy tym reguł inżynierii cząstkowej?¹⁰

Okoliczności historyczne, w jakich powstała książka Chmielewskiego, sugerują, że jej autor nie bez powodu nadał swojej hipotetycznej figurze inżyniera społecznego miano „pana B”. W tak złożonej sytuacji podjęcie decyzji w kwestii realizacji któregośkolwiek z wchodzących w grę celów wiąże się z ustanowieniem ich określonej hierarchii i poświęceniem jednych spośród nich na rzecz drugih. Każde posunięcie ma nieunikniony wymiar etyczny i także konsekwencje. Programowe ucięcie dyskusji jest zabiegiem pozornym i w niczym nie zmienia stanu rzeczy.

Popperowskie zalecenie dotyczące ograniczenia cząstkowych reform tylko i wyłącznie do eliminowania przejawów zła także jest nie do utrzymania. Zakwestionował je nawet zdeklarowany zwolennik, uważany wręcz za propagatora popperyizmu Bryan Magee:

Zachodzi wątpliwość, czy wezwanie „minimalizujcie nieszczęście” idzie dostatecznie daleko, by mogło być naszą główną polityczną maksymą, przy całej jego wielkiej wartości heurystycznej. Ogranicza się ono do ukrócenia nadużyć i anomalii w obrębie istniejącego podziału władzy, posiadania i możliwości. Wzięte dosłownie, zdawałoby się wykluczać nawet tak umiarkowane liberalne środki jak subsydia państwo-

¹⁰ A. Chmielewski, *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, Wrocław 1995, s. 98.

we dla sztuk pięknych czy też zaopatrzenie miast w placówki w rodzaju boisk sportowych i basenów pływackich. Tak ekstremalnie konserwatywne stanowisko byłoby nienaturalną konsekwencją radykalnej filozofii Poppera (...) ¹¹.

Rażący niedostatek, jakim dotknięty jest postulat minimalizacji przejawów zła, nie wyraża się wyłącznie w jego skrajnie zachowawczym charakterze. Zdarzają się bowiem kryzysy wymagające podjęcia radykalnego działania, które niejako zmienia bieg rzeczy, kreując tym samym nową rzeczywistość. Do takich okoliczności w żadnej mierze nie przystaje postawa częściowego inżyniera społecznego, który posługując się zalecaną przez Poppera metodą prób i błędów, wprowadza kosmetyczne zmiany na obrzeżach stabilnego systemu. Na tę niedomogę Popperowskiego wskazania zwrócił uwagę Isaiah Berlin:

Jaki sens miałyby udzielenie następującej rady ludziom, którzy stłumili pucz w byłym Związku Sowieckim: „Nie próbujcie załatwić wszystkiego za jednym zamachem. Użyjcie metody prób i błędów, aby sprawdzić, czy nie uda wam się osiągnąć konsensusu. Wszak odrobina inżynierii społecznej nie zawadzi”. Co dałoby takie podejście w stosunku do naziistów, ajatollaha, Saddama Husajna, Stalina? ¹²

Przytoczone powyżej wątpliwości i obiekcje znalazły swój zwięzły, a zarazem dobitny wyraz w ostrej krytyce

¹¹ B. Magee, *Philosophy and the Real World. An Introduction to Karl Popper*, La Salle, Illinois 1994, s. 88. Wszystkie tłumaczenia przytoczonych cytatów, pochodzących z anglojęzycznych źródeł: moje.

¹² B. Polanowska-Sygułska, *Rozmowy z oksfordzkimi filozofami*, Kraków 2011, s. 46.

stanowiska autora *Spoleczeństwa otwartego*, sformułowanej przez Johna Graya:

Filozofia polityczna Poppera wydaje mi się płytka i naiwna ze względu na wpisane w nią założenie, że generalnie rzecz biorąc, w życiu społecznym mamy do czynienia z rosnącym postępem, podczas gdy w rzeczywistości zachodzi on raczej rzadko. Osnową cząstkowej inżynierii społecznej jest wpisana w nią instytucjonalna stabilność i powszechne porozumienie co do wartości i celów (...) ¹³.

Gwoli ścisłości, trzeba jednak w tym kontekście zauważyć, że pod koniec życia Popperowski optymizm historyczny uległ zniuansowaniu i że filozofowi zdarzało się postawić pod znakiem zaufania swą dawną oświeceniową wiarę w postęp ¹⁴.

Rodzi się pytanie: Czy w obliczu mnogości zarzutów, jakie skierowano przeciwko filozofii politycznej Poppera, oraz wszystkich nasuwających się w związku z nią wątpliwości warto ponownie sięgać do jego przemyśleń? Zaznaczam, że abstrahuję tutaj od dokonania myśliciela w zakresie

¹³ J. Gray, B. Polanowska-Sygulska, *Cywilizacja zawsze będzie krucha. Rozmowa z Johnem Grayem*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2016, Vol. 11, s. 33; przedruk w: B. Polanowska-Sygulska, *John Gray i krytyka liberalnego legalizmu*, Kraków 2017, s. 482.

¹⁴ „Powtarzam, że mój optymizm odnosi się wyłącznie do teraźniejszości, a nie do przyszłości. (...) Bowiem przyszłość jest otwarta. Nie istnieje historyczne prawo postępu. Nie wiemy, co przyniesie jutro. W grę wchodzi miliardy możliwości, dobrych i złych, których nikt nie jest w stanie przewidzieć”, zob. K.R. Popper, *All Life is Problem Solving*, Oxon 1999, s. 110-111.

filozofii nauki oraz od ogromnej dyskusji nad jego poglądami w tej dziedzinie, koncentrując się wyłącznie na jego refleksji nad społeczeństwem i nad polityką.

3. Popperowskie przesłanie wobec wyzwań współczesności

Stawiam tezę, że powstałe około ośmiu dekad temu, z dala od należycie zaopatrzonych księgozbiorów *opus magnum* Poppera zawiera kilka wątków, które zachowują aktualność, mimo że rzeczywistość uległa od tamtych czasów głębokiej metamorfozie. Wbrew pozorom wciąż jeszcze możemy się od Poppera niemało nauczyć; co więcej, wydaje się, że współczesność tchnęła nowe życie w pewne wybrane aspekty jego filozofii politycznej.

Mam tutaj na myśli trzy wątki, z których jeden pełni w refleksji społecznej filozofa rolę motywu przewodniego, zaś dwa pozostałe zostały nakreślone zaledwie ramowo, niejako na marginesie głównego nurtu rozważań. Pierwszym z nich jest wyodrębnienie dwóch typów społeczeństwa – otwartego i zamkniętego, które stanowi oś konstrukcyjną całej koncepcji. Na kolejne składają się Popperowska krytyka teorii spiskowych oraz jego własna, minimalistyczna wizja demokracji. Żadna z powyższych idei nie została przez filozofa ani dostatecznie rozwinięta, ani dopracowana; tym niemniej każda z nich rzuca światło na zachodzące współcześnie fundamentalne procesy, dając czytelnikowi wiele do myślenia. W dalszym ciągu rozważań niejako wy-preparuję te trzy wątki z refleksji społecznej Poppera. Z zamierzenia będę abstrahować od całości wzniesionej przezeń

konstrukcji teoretycznej, a w szczególności od uwikłanych w niej dogmatycznych tez i zaleceń. Najwięcej uwagi poświęcę ostatniemu spośród wymienionych elementów, to jest zarysowi autorskiej koncepcji demokracji, wkomponowanemu w krytykę Platona.

4. Społeczeństwo zamknięte a społeczeństwo otwarte

Wprowadzone do dyskursu dwie kategorie teoretyczne – społeczeństwa zamkniętego i społeczeństwa otwartego – nie zostały przez Poppera precyzyjnie dookreślone. Filozof następująco przybliżył kryterium ich wyodrębnienia: „Społeczeństwo magiczne, plemienne czy kolektywne nazywam poniżej społeczeństwem zamkniętym, a społeczeństwo, w którym jednostka ma prawo do osobistych decyzji – społeczeństwem otwartym”¹⁵. To pierwsze charakteryzuje się magiczną, irracjonalną postawą względem panujących w nim sztywnych obyczajów oraz niepodlegających krytyce instytucji plemiennych. Stąd droga życiowa członka takiej wspólnoty jest wytyczona niejako raz na zawsze. Dostępna mu przestrzeń wyboru jest minimalna bądź żadna. W konsekwencji jest on wolny od brzemienia dylematów moralnych i od odpowiedzialności osobistej. Jednocześnie wspólnota, której jest częścią, zaspokaja jego potrzebę przynależności i daje mu poczucie bezpieczeństwa. Warto przytoczyć wprost zwięzłą charakterystykę tego typu zbiorowości:

¹⁵ Idem, *Społeczeństwo...*, t. 1, s. 196.

Spółeczeństwo zamknięte, jako jednostka quasi-organiczna, której członkowie są związani na wpół biologicznymi więzami, takimi jak powinowactwo, wspólny tryb życia, wspólny trud codzienny, wspólne zabawy, tragedie i niebezpieczeństwa, przypomina dokładnie stado lub plemię. Jest to konkretna grupa konkretnych jednostek związanych ze sobą nie tylko tak abstrakcyjnymi więzami społecznymi, jak podział pracy i podział dóbr, ale i konkretną, fizyczną więzią dotyku, zapachu i wzroku¹⁶.

Jego przeciwieństwo, czyli społeczeństwo otwarte, charakteryzuje się luźną strukturą społeczną. Jego członkowie mogą dążyć do zmiany zajmowanej w nim pozycji i ich starania bywają uwieńczone sukcesem. Tego rodzaju przeobrażenia, jako rezultat współzawodnictwa o status społeczny, są wykluczone w skonstruowanym na wzór organizmu społeczeństwie zamkniętym, bowiem „noga nie dąży do zajęcia miejsca mózgu”¹⁷. Członkowie społeczeństwa otwartego podejmują osobiste decyzje i ponoszą tychże decyzji konsekwencje. Dokonując wyborów, nadają kształt własnemu życiu. Wchodzą ze sobą przede wszystkim w relacje abstrakcyjne, takie jak wymiana czy współpraca. W przeważającej mierze kierują się racjonalną refleksją i biorą odpowiedzialność za swoje czyny. Nie ciąży nad nimi wszechobecne, nieprzekraczalne tabu. Cechujący społeczeństwo otwarte indywidualizm ma jednak wysoką cenę: nie zaspokaja potrzeb społecznych jego członków. Wielu ludzi wie-dzie w nim wyizolowany, samotny żywot. Zgodnie z Popperowską wizją ludzkość poddana jest wielowiekowemu,

¹⁶ *Ibidem*, s. 196-197.

¹⁷ *Ibidem*, s. 197.

dolegliwemu procesowi przemian, którego treścią jest stopniowe wyłanianie się społeczeństwa otwartego. Owe przeobrażenia rodzą poczucie zagrożenia i skutkują utratą więzi międzyludzkich. W największym skrócie – niosą ze sobą nieuniknione cierpienie. W efekcie niektóre społeczności podejmują próby zawrócenia z tej drogi, to jest cofnięcia zachodzących przemian i przywrócenia niegdysiejszej, zamkniętej wspólnoty. W przekonaniu filozofa taka właśnie motywacja dała impuls do narodzin komunizmu i nazizmu.

Zgodnie z wcześniejszą zapowiedzią niejako biorę w nawias całość koncepcji społecznej Poppera jako spójny zespół poglądów, abstrahując od wysuniętych przezeń generalnych tez. Podzielam zarzut krytyków jego doktryny dotyczący czysto formalnego charakteru kryterium odróżnienia dwóch typów społeczeństw, ignorującego materialne wyznaczniki otwartości¹⁸. Przy wszelkich wątpliwościach i zastrzeżeniach nasuwa się jednakowoż pytanie: Czy Popperowskie kategorie nie jawią się jako zaskakująco przystawalne do współczesnej rzeczywistości społecznej? Czy opozycja otwartość – zamkniętość nie przywodzi na myśl dzisiejszych przeciwstawnych postaw i poglądów? Od lat kwestionuje się adekwatność odróżnienia między lewicowymi i prawicowymi opcjami w ramach politycznego spektrum, ze względu na niejasność i złożoność uwikłanych w nich kryteriów, krzyżowanie się wchodzących w grę podzakresów i nieprzystawalność tejże dyferencji do współczesnych realiów. Wydaje się, że Popperowska typologia oferuje wierniejszy opis obecnie dominujących,

¹⁸ R. Legutko, *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994, s. 25-27.

przeciwstawnych oglądów rzeczywistości. Tym samym jawi się ona jako stosunkowo bardziej adekwatny klucz interpretacyjny niżli wspomniane, już dziś anachroniczne kategorie. Odnieśmy się w tym miejscu do kilku zjawisk, które wycisnęły silne piętno na współczesności.

Pierwsze skojarzenie, jakie się w tym kontekście nasuwa, to dwa przeciwstawne procesy, doświadczane przez ludzkość w ostatnich dziesięcioleciach – globalizacja, która prowadzi do wyłaniania się światowego społeczeństwa, oraz, postępująca niejako równolegle, funkcjonalna i kulturowa dyferencjacja systemów społecznych. W proces globalizacji wpisany jest imperatyw konfrontacji z odmiennością i różnorodnością, który ze swej natury idzie w parze z otwartością i przekraczaniem granic znanego dotychczas świata. Druga tendencja harmonizuje z rosnącym poczuciem zagubienia i osamotnienia, rodzącym potrzebę potwierdzenia własnej tożsamości i powrotu do swojskiego środowiska. Oba przeciwstawne, globalne trendy ewokują i wzmacniają postawy, wpisujące się w Popperowskie kategorie.

Kolejny fenomen, przywodzący na myśl zaproponowaną przez filozofa typologię, to przechodząca w ostatnich latach przez Europę potężna fala migracyjna i towarzyszące jej reakcje społeczne. Czyż Popperowska kategoryzacja nie znajduje adekwatnego przełożenia na opozycyjne postawy względem napływu imigrantów? Pragnę tutaj wyraźnie zaznaczyć, że przywoławszy ten wieloaspektowy i złożony problem, bynajmniej nie sugeruję, jakoby bezwarunkowa otwartość winna z zasady budzić wyłącznie pozytywne skojarzenia. Wszak bezrefleksyjna, dogmatyczna otwartość ze strony decydentów może prowadzić nie tylko do społecz-

nego zła, lecz także do znacznego wzmocnienia w społeczeństwie wręcz przeciwstawnych postaw. Faktem jednak jest, że lęki, jakie zrodził kryzys migracyjny, zostały skutecznie wykorzystane przez ugrupowania populistyczne, szerzące nacechowane emocjonalnie, ksenofobiczne hasła i promujące etniczny partykularyzm, a tym samym postawę zamkniętości.

Pora nawiązać do fenomenu, który w ciągu ostatnich lat zaważył na życiu całej ludzkości, to jest do pandemii. To doświadczenie, a w szczególności sposób życia, narzucony społeczeństwom w wyniku okresowo wprowadzanych obostrzeń, wbrew wszelkim oczekiwaniom jawi się jako swoiste ucieleśnienie Popperowskiej prognozy na temat specyfiki społeczeństwa abstrakcyjnego. Przytoczmy znamienny cytat traktujący o sytuacji jednostki żyjącej w tego typu zbiorowości. Warto przy tym pamiętać, że poniższa wizja została nakreślona w latach 40. ubiegłego wieku:

Wyobraźmy sobie społeczeństwo, którego członkowie, praktycznie biorąc, nie spotykają się ze sobą twarzą w twarz, w którym wszystkie sprawy załatwiane są przez ściśle izolowane jednostki, porozumiewające się ze sobą drogą listową lub telegraficzną i przenoszące się z miejsca na miejsce w zamkniętych samochodach. (...) We współczesnym społeczeństwie istnieje wielu ludzi nie mających żadnych lub tylko bardzo nieliczne kontakty osobiste, żyjących, że tak powiem, anonimowo i w izolacji, a tym samym w nieszczęściu. (...) Jest to, oczywiście, obraz bardzo przejawiony¹⁹.

¹⁹ K.R. Popper, *Spółeczeństwo...*, t. 1, s. 197-198.

Czytelnika przytoczonego fragmentu uderza przystawalność powyższego wyobrażenia do sytuacji, w jakiej się niedawno znajdowaliśmy. Nakreślona przed 80 laty wizja w warunkach pandemicznego lockdownu szczególnie silnie rezonowała z rzeczywistością, a Popperowski opis nie sprawiał już wrażenia przesadnie wyolbrzymionego.

Wreszcie nie sposób nie zatrzymać się nad szczególnym, by tak rzec, siedliskiem zarówno otwartości, jak i zamkniętości, jakim okazał się internet. Globalna, otwarta, rozproszona „sieć sieci” jawiła się zrazu jako ucieleśnienie idei otwartości, umożliwiające nie tylko szybką komunikację między rozsianymi po całym globie użytkownikami, ale także nieznanym wcześniejszym pokoleniom dostęp do ogromnych zasobów wiedzy. Jak pisze Ronald Deibert w głośnej książce *Black Code*:

Przestrzeń cyfrowa (...) w ciągu niespełna dwóch dekad połączyła ze sobą dwie trzecie świata, to jest więcej niż cztery miliardy ludzi, w jedno środowisko komunikacyjne. Czyni dalsze postępy, w istocie przyspiesza (...). Dziś zasoby informacji cyfrowej każdego roku się podwajają (...) ²⁰.

Wszelako ów miraż otwartości na naszych oczach paradoksalnie przyjmuje postać realizacji idei zamkniętości. Powszechna ludzka potrzeba przebywania w otoczeniu osób podobnych do siebie zyskała potężne wzmocnienie w stosowanych przez firmy cyfrowe algorytmach, filtrujących docierające do poszczególnych użytkowników informacje. W efekcie, jak utrzymuje Siva Vaidhyanathan,

²⁰ R.J. Deibert, *Black Code: Surveillance, Privacy, and the Dark Side of the Internet*, Toronto 2013, s. 11.

(...) nasze widzenie jest węższe, niż mogłoby być, gdybyśmy unikali częstego wchodzenia w interakcje na Facebooku, zwłaszcza dotyczących kwestii istotnych. Nasze wybory i to, co wybiera za nas Facebook, napędzają się wzajem. Stanowimy część systemu²¹.

Stosowane przez potężne firmy cyfrowe bańki filtrujące prowadzą, zgodnie z obserwacjami wspomnianego autora, do segregacji użytkowników i do polaryzacji żywionych przez nich przekonań: „nasze nawyki związane z interakcjami – kliknięcia, komentarze i polubienia – każą Facebookowi nagradzać te źródła, które cieszą się naszym «zaangażowaniem». Dostajemy więcej tego samego”²². Wspomniane mechanizmy przekładają się na wciąż pogłębiające się podziały między użytkownikami, którzy przebywając w różnych „komorach pogłosowych”, *de facto* funkcjonują w odrębnych światach. Obietnica nieograniczonej, anonimowej przestrzeni dla ludzkiej kreatywności i wolności słowa paradoksalnie przyniosła ze sobą zniekształcone obrazy rzeczywistości, nasilenie stronnictwa, petryfikację ludzkich przekonań i ich postępującą radykalizację. Następstwa upowszechnienia się cyberprzestrzeni nieodparcie przywodzą na myśl gorzką diagnozę Allana Blooma, postawioną co prawda w odniesieniu do innego zjawiska, niemniej niezwykle trafnie obrazującą aktualny stan rzeczy. Tym, czego doświadczamy w związku z ekspansją portali społecznościowych i wszelkich opartych na cyfrowej transmi-

²¹ S. Vaidhyanathan, *Antisocial media. Jak Facebook oddala nas od siebie i zagraża demokracji*, przeł. W. Mincer, K. Sosnowska, Warszawa 2018, s. 148.

²² *Ibidem*, s. 154.

sji kanałów komunikacji, jest zaiste „otwarcie na zamknięcie”²³. Należy przy tym dodać, że nowoczesne technologie ewokują odwrót od otwartości na inny jeszcze sposób. Dostarczając niesłychanie skutecznych narzędzi służących do inwigilacji, monitorowania i manipulacji, sprzyjają koncentracji władzy, zarówno tej pozostającej w gestii gigantów cyfrowych, jak i tej, którą dzierżą reżimy polityczne. Tym samym „sieć sieci” tworzy ogromne zagrożenie dla wolności jednostki, która jest fundamentem otwartości. W trakcie trwania kataklizmu II wojny światowej Popper scharakteryzował komunizm i nazizm w kategoriach tak zwanej nowej szczepowości (*new tribalism*). Nie mógł wówczas przewidzieć potężnego nawrotu plemienności, do którego miało z czasem dojść w przestrzeni cyfrowej.

5. Krytyka teorii spiskowej

Drugim wątkiem filozofii politycznej Poppera, który w obecnych okolicznościach jawi się jako zdumiewająco aktualny, to sformułowana przezeń krytyka spiskowej teorii społeczeństwa. Ostatnie lata, obok wzrostu wpływów ugrupowań populistycznych w wielu krajach i uformowania się w niektórych z nich demokracji nieliberalnych, przyniosły

²³ „Tym, czego uczymy, jest otwarcie na zamknięcie”, zob. A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, Poznań 1997, s. 44. Fraza, którą przytaczam, dotyczyła reformy kanonu lektur na amerykańskich uniwersytetach, przeprowadzonej w duchu multikulturalizmu i poprawności politycznej.

ze sobą wysyp spiskowych wizji rzeczywistości (jak np. religia smoleńska, mit destrukcyjnej ideologii *gender* czy miraż „światowego mocarstwa drugiego planu”, sterowanego jakoby przez George’a Sorosa). Następstwem doświadczanej aktualnie przez ludzkość pandemii jest wręcz eksplozja konspiracyjnych wizji, tym razem o zasięgu globalnym. Otóż Popper był pierwszym filozofem, który zmierzył się z problemem interpretowania zjawisk społecznych w kategoriach spisku. Wchodzący w grę fenomen już wcześniej był przedmiotem badań i refleksji, niemniej nie filozofów, lecz historyków. W II tomie *Spółczesności otwartego* napotykamy zwięzłą charakterystykę spiskowego postrzegania rzeczywistości, zwieńczoną rozważaniami natury epistemologicznej, prowadzącymi do następującej konkluzji: „Spiskowcy rzadko spożywają owoce swoich spisków”²⁴. Powyższej problematyce poświęciłam odrębny, obszerny esej, dlatego w tym miejscu ograniczę się tylko do niezbędnego minimum²⁵. Zgodnie z interpretacją Poppera zwolennicy teorii spiskowych postrzegają życie społeczne w kategoriach rywalizacji antagonistycznych sił. A wszak jest ono znacznie bardziej złożone; obok konkurujących ze sobą jednostek i grup współtworzą je także instytucje i tradycje, w ramach których działają wspomniane podmioty. W grę wchodzi ponadto mocno akcentowane przez filozofa

²⁴ K.R. Popper, *Spółczesność...*, t. 2, s. 104. Zob. także: idem, *Droga...*, Warszawa 1999, s. 213-216, 569-570.

²⁵ Zob. B. Polanowska-Sygulska, *Wokół spiskowej teorii społeczeństwa*, [w:] *Spółczesność otwarta, społeczeństwo zamknięte*, red. B. Polanowska-Sygulska, Kraków 2020, s. 227-295. W niniejszym, lapidarnym omówieniu korzystam z fragmentów przywołanej pracy.

niezamierzone i często niepożądane efekty uboczne ludzkich działań²⁶. Ich to produktem jest ogromna większość instytucji społecznych, które co prawda zawdzięczają swoje istnienie ludziom i mogą być przez nich modyfikowane, niemniej nie zostały ani w przemyślany sposób zaprojektowane, ani też skonstruowane. Uformowały się one niejako samorzutnie, biorąc swój początek z mimowiednych następstw ludzkich decyzji i czynów. Stąd, zdaniem filozofa, spiskowe teorie społeczeństwa nie mogą dawać adekwatnego obrazu rzeczywistości ani przybliżać nas do prawdy. Niekwestionowaną zasługą Poppera było wywołanie tematu konspiracjonizmu i oświecenie tego zjawiska z filozoficznej perspektywy. Powyższy motyw, który w *Společестве otwartym*, a później także w *Domysłach i refutacjach* przyjął postać zaledwie dygresji, pół wieku później stał się przedmiotem analiz i polemik; co więcej, w jednej z nich doczekał się twórczego rozwinięcia²⁷.

6. Minimalistyczna teoria demokracji

Trzecim nader aktualnym wątkiem filozofii politycznej Poppera, w który współczesność niejako tchnęła nowe życie, jest zaproponowana przezeń koncepcja demokracji.

²⁶ K.R. Popper, *Společество...*, t. 2, s. 102.

²⁷ C.R. Pigden, *Popper Revisited or What Is Wrong of Conspiracy Theories?*, „Philosophy of the Social Sciences” 1995, Vol. 25, s. 3-34; B.L. Keeley, *Of Conspiracy Theories*, „The Journal of Philosophy” 1999, Vol. 96, s. 109-126. Wspomnianego, twórczego rozwinięcia przemyśleń Poppera nad spiskowymi teoriami dokonał B.L. Keeley.

Dokonując rekonstrukcji Platońskiej krytyki tego ustroju, filozof nakreślił zwięzły szkic własnego stanowiska w tej materii, wkomponowując go w główną linię narracji. Po latach powracał do autorskiej wizji demokracji, czy to w artykułach, czy też w publicznych wystąpieniach, których zapis był następnie publikowany w wyborach esejów myśliciela²⁸. Warto zaznaczyć, że późniejsze przyczynki nie oferowały modyfikacji zarysowanej w *Spółeczeństwie otwartym* teorii demokracji, lecz jej dopełnienie. Rekonstrukcji tego ważkiego wątku refleksji austriackiego filozofa dokonam w odniesieniu do jego przemyśleń, pochodzących ze wszystkich dostępnych źródeł łącznie, abstrahując od ich chronologii.

Zgodnie z interpretacją Poppera starożytni Grecy wyodrębniali rozmaite formy rządów z uwagi na przymioty moralne potencjalnych władców. Takim właśnie kryterium kierował się Platon, odróżniając monarchię, czyli dobre rządy sprawowane przez jednostkę, od jej zdegenerowanej formy, czyli tyranii. W ramach kolejnej dystynkcji, arystokracji, czyli dobrym rządom grupy władców, przeciwstawił zdeformowaną postać tej formacji – oligarchię. Natomiast demokracja jako rządy wielu przyjęła w refleksji Ateńczyka tylko jedną, destrukcyjną formę, bowiem w tłumie zawsze są źli ludzie²⁹. Wedle Poppera u podłoża powyższej klasyfikacji uwikłane jest podstawowe, nieco naiwne

²⁸ Zob. K.R. Popper, *Spółeczeństwo...*, t. 1, s. 143-150; idem, *W poszukiwaniu lepszego świata*, przeł. A. Malinowski, Warszawa 1997, s. 63-64, 256-258; idem, *The Open Society and Its Enemies Revisited*, „The Economist” 1988, 23 IV, s. 25-28; idem, *The Lesson of This Century*, London and New York 1997, s. 68-73, 82-86, 88-89; idem, *All Life...*, s. 93-98, 112-113.

²⁹ Idem, *The Lesson...*, s. 69.

pytanie, które Platon wprowadził do filozofii państwa: „Kto powinien sprawować rządy?”. Austriacki filozof zaznacza, że było ono całkowicie na miejscu w niewielkim państwie-mieście, takim jak Ateny, w którym wszystkie ważne, wpływowe postaci znały się nawzajem. Odpowiedź, której na powyższe pytanie udzielił sam Platon, miała jawnie moralny wydźwięk: najlepsi – nie ignoranci, lecz mędrcy; nie motłoch, lecz elita³⁰. Problem w tym, że Platoński dylemat zdominował dyskusję polityczną na całe wieki i że nadal tkwi u jej podłoża. Popper przywołuje całą plejadę późniejszych rozwiązań, wpisujących się w perspektywę antycznego filozofa: rządy winien sprawować cesarz wybrany przez armię, tylko on bowiem może utrzymać się przy władzy; bądź prawowity książę z łaski Boga; bądź lud; czy wreszcie świadomy klasowo proletariatus. Ilustrując siłę oddziaływania Platońskiej optyki, autor *Spółczesności otwartego* podaje przykłady teoretyków, którzy myśleli w narzuconych przez Platona kategoriach – Rousseau z jego ideą woli powszechnej³¹ oraz Marksa z jego wizją dyktatury proletariatus³². Pokrewny punkt widzenia przyjmowali wszyscy orędownicy zasady legalności władzy. Niemniej przypadek Hitlera, który został legalnie mianowany kanclerzem Niemiec, unaocznia fakt, że zasada legalności nie może zostać uznana za wystarczającą³³. Jeszcze innej odpowiedzi na pytanie o to, kto powinien sprawować władzę, udzielili Stalin, Hitler i Mussolini. Brzmiała ona po prostu: „ja”³⁴.

³⁰ Idem, *W poszukiwaniu...*, s. 256.

³¹ *Ibidem*.

³² K.R. Popper, *The Lesson...*, s. 69.

³³ *Ibidem*, s. 83.

³⁴ *Ibidem*, s. 69.

Dokonując krytyki klasycznej koncepcji demokracji, filozof zatrzymuje się nad etymologią terminu znamionującego tę formę rządów. W kilku źródłach podkreśla, że choć słowo „demokracja” oznacza rządy ludu, to jednak w istocie rzeczy to nie suwerenność ludu leżała na sercu zarówno starożytnym Grekom, jak i współczesnym demokratom. Wedle Poppera termin „demokracja” jako taki niesie ze sobą niebezpieczeństwo: „Każdy członek ludu wie, że bynajmniej to nie on rządzi; dlatego odnosi wrażenie, że demokracja jest oszustwem”³⁵. W innym miejscu myśliciel następująco charakteryzuje pozycję obywateli państwa demokratycznego: „ani pan, ani ja nie rządźmy; przeciwnie, to inni nami rządzą, czasem bardziej, niż byśmy tego chcieli”³⁶. Stąd, zdaniem Poppera, tradycyjny termin „demokracja” w rzeczywistości znamionuje taki ustrój, który dostarcza narzędzi do zapobiegania dyktaturze czy też tyranii³⁷. Taki jest cel przyjętej w krajach Zachodu formy rządów, którą z powodu słownej niejednoznaczności siłą przyzwyczajenia określamy mianem demokracji³⁸. Wchodzący w grę ustrój w istocie rzeczy zasadza się zatem nie na rządach ludu, lecz na rządach prawa³⁹. Inaczej rzecz ujmując, demokracja to nie rządy ludu, lecz jego werdykt, ferowany w dniu wyborów⁴⁰.

Popper jawnie kwestionuje sformułowane przez Platona pytanie: „Kto powinien rządzić?”, twierdząc, że zostało

³⁵ *Ibidem*, s. 83.

³⁶ K.R. Popper, *W poszukiwaniu...*, s. 257.

³⁷ *Idem*, *The Lesson...*, s. 83.

³⁸ *Ibidem*, s. 71.

³⁹ K.R. Popper, *The Open...*, s. 26.

⁴⁰ *Idem*, *The Lesson...*, s. 84.

ono błędnie postawione. Proponuje następującą alternatywę: „Ile władzy powinno przyznać się rządowi?”, bądź też: „Jak powinniśmy rozbudować nasze polityczne instytucje, żeby nawet nieudolni i nieuczciwi władcy nie mogli wyrazić wielkich szkód?”⁴¹. Stąd fundamentalnym zagadnieniem teorii państwa jest „problem ograniczenia władzy politycznej – samowoli i nadużycia władzy – przez instytucje, pomiędzy które władza zostaje podzielona i przez które jest kontrolowana”⁴². U podłoża Platońskiego dylematu leży pytanie o władzę; Popperowskie ujęcie kładzie nacisk na jej ograniczanie, aż po możliwość pozbycia się niepożądanych władców bez rozlewu krwi. W przyjętą przez autora *Spółczeństwa otwartego* perspektywę wpisane jest zatem rozróżnienie na dwa rodzaje rządów: te, od których można się uwolnić wyłącznie na drodze skutecznej rewolucji, oraz te, które pozwalają na pokojową zmianę władzy. Takie jest wedle Poppera kryterium odróżnienia dyktatury bądź tyranii od demokracji. Filozof jednoznacznie potępia dyktaturę, postrzegając ją jako moralnie złą formę rządów z następującego powodu:

(...) skazuje ona swych obywateli – wbrew ich własnemu, lepszemu rozeznaniu i wbrew ich przekonaniom moralnym – na kolaborację ze złem, choćby tylko w formie zachowania milczenia. Ograbia ona człowieka z odpowiedzialności moralnej, bez której jest on za ledwie połową, jeśli nie setną częścią istoty ludzkiej. Dyktatura przemienia każde usiłowanie wzięcia na siebie odpowiedzialności w próbę samobójczą⁴³.

⁴¹ Idem, *W poszukiwaniu...*, s. 256-257.

⁴² *Ibidem*, s. 257.

⁴³ K.R. Popper, *The Lesson...*, s. 83.

W innym miejscu Popper nadaje tej samej myśli jeszcze bardziej dobitną formę: „Despotyzm wyzuwa nas z naszego człowieczeństwa, bowiem odziera nas z naszej odpowiedzialności jako istot ludzkich”⁴⁴. Płyynie stąd postulat ochrony wolności: „Wolność polityczna – *wolność od despotyzmu* – jest najważniejszą spośród wszystkich wartości politycznych. Musimy być zawsze gotowi do walki o nią. Zawsze bowiem możemy ją utracić”⁴⁵.

Zaproponowana przez autora *Spoleczeństwa otwartego* koncepcja demokracji jest zgodnie z jego własną oceną znacznie skromniejsza i bardziej realistyczna niżli jej klasyczne wcielenie. Popperowska wizja kładzie silny nacisk na tworzenie, rozwijanie i pielęgnowanie instytucji politycznych służących unikaniu tyranii. Filozof podkreśla, że jego teoria nie daje żadnych gwarancji odnośnie do jakości rządów demokratycznych, w szczególności nie przesądza o tym, że prowadzona zgodnie z ich formułą polityka będzie lepsza czy mądrzejsza niż działania realizowane przez jakiegoś tyrana o dobrej woli. Demokracja bowiem dostarcza tylko i wyłącznie ram dla reformy instytucji politycznych bez użycia siły. W *Spoleczeństwie otwartym* autor doprowadza tę myśl do jej logicznych konsekwencji:

(...) demokracja nie daje rozumu. Zagadnienie intelektualnego i moralnego standardu obywateli jest w znacznym stopniu zagadnieniem osobistym. (...) Błędem jest winić demokrację za polityczne niedociągnięcia państwa demokratycznego. Należy raczej winić nas samych⁴⁶.

⁴⁴ Idem, *All Life...*, s. 113.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 112.

⁴⁶ K.R. Popper, *Spoleczeństwo...*, t. 1, s. 149-150.

Co więcej, w naturę demokracji wpisane jest nieusuwalne napięcie między nadmierną władzą państwową, zagrożającą wolności obywateli, a jej nadużyciami, których mogą się dopuszczać ci ostatni. Tego problemu nie sposób ostatecznie rozwiązać w państwie demokratycznym; tylko dyktator jest w stanie położyć mu kres. Filozof przybliży powyższy dylemat następująco: „potrzebujemy wolności, aby zapobiec nadużyciom władzy ze strony państwa, a jednocześnie potrzebujemy państwa, aby zapobiegało nadużyciom wolności”⁴⁷. Jedynym wyjściem jest zgoda na przyjmowanie częściowych rozwiązań i na zawieranie kompromisów. Zdaniem Poppera system demokratyczny, mimo właściwej mu kruchości, jest zdecydowanie mniej nagannym reżimem niżli jego alternatywa. Na poparcie tej diagnozy filozof wielokrotnie przytacza znany *bon mot* Winstona Churchilla: „Demokracja jest najgorszą formą rządów, jeśli nie liczyć wszystkich innych, których od czasu do czasu próbowano”.

Nakreśloną przed laty przez Poppera koncepcję demokracji można zidentyfikować w przemyśleniach kilku innych teoretyków polityki. Kilka lat przed ukazaniem się *Spółczesności otwartego* w podobnym, minimalistycznym duchu pisał o demokracji Joseph Schumpeter⁴⁸. Późniejsze warianty Popperowskiej optyki znajdujemy między innymi w myśli Norberta Bobbia⁴⁹ i Adama Przeworskiego⁵⁰. Dwie

⁴⁷ Idem, *The Lesson...*, s. 73.

⁴⁸ J.A. Schumpeter, *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, przeł. M. Rusiński, Warszawa 1995.

⁴⁹ N. Bobbio, *Democracy and Dictatorship. The Nature and Limits of State Power*, Oxford 1989.

⁵⁰ A. Przeworski, *Crises of Democracy*, Cambridge UK, New York 2019.

kwestie nie ulegają jednak wątpliwości. Po pierwsze, to właśnie Popperowi zawdzięczamy nie tylko rekonstrukcję fundamentalnego pytania leżącego u podłoża Platońskiej teorii państwa, ale także jego – jak się wydaje trafne – przeformułowanie. Po drugie, Popperowska wizja demokracji, postrzegana w kategoriach nie rządów ludu, lecz ferowanego przezeń wyroku, oferuje jednoznaczne kryterium odróżnienia reżimów demokratycznych od tych, którym to miało nie przysługiwać. Filozof zaznacza, że ów większościowy werdykt może zostać wydany na rozmaite sposoby – czy to poprzez należyście przeprowadzone wybory, czy też w formie decyzji demokratycznie wybranego parlamentu, czy wreszcie za pośrednictwem wyroku legalnie ustanowionego trybunału konstytucyjnego⁵¹. Takiemu testowi zostały poddane Stany Zjednoczone w 1974 roku. Filozof *explicite* przywołuje wchodzące w grę wydarzenie: „Nic tak jasno nie dowiodło demokratycznego charakteru Stanów Zjednoczonych niż rezygnacja Prezydenta Nixona, a w efekcie pozbycie się go z urzędu”⁵². Kolejny egzamin, jaki amerykańskie instytucje złożyły z początkiem 2021 roku, ponownie unaoczniał demokratyczny charakter systemu politycznego tego kraju. Doszło do niego w dramatycznych okolicznościach, towarzyszących odejściu Donalda Trumpa i zatwierdzeniu zwycięstwa Joea Bidena w wyborach prezydenckich. Przeważenie szali na rzecz poszanowania tradycji demokratycznych dowiodło zarówno adekwatności, jak i aktualności Popperowskiej koncepcji demokracji.

⁵¹ K.R. Popper, *The Lesson...*, s. 71.

⁵² *Ibidem*.

Na marginesie powyższych rozważań warto przytoczyć jeszcze jedną odpowiedź, jaką znajdujemy w drugim tomie Popperowskiego *Spoleczeństwa otwartego*. Ma ona bezpośrednie odniesienie do poprzedniego rozdziału, w szczególności do przedstawionej w nim krytyki neoliberalizmu autorstwa Andrzeja Szahaja i Shoshany Zuboff. W stabilnym systemie demokratycznym zagrożenia związane czy to z ekspansją Szahajowskiego „turbokapitalizmu”, czy „kapitalizmu nadzoru”, przed którym ostrzega Zuboff, jawią się w świetle refleksji Poppera jako możliwe do okiełznania:

Musimy odrzucić dogmat, że władza ekonomiczna leży u podstaw wszelkiego zła. Jego miejsce musi zająć zrozumienie niebezpieczeństwa każdej formy niekontrolowanej władzy. (...) Aby ustanowić tę kontrolę, musimy ustanowić „czysto formalną wolność”. Z chwilą, gdy ją osiągniemy i nauczymy się, jak jej używać dla kontrolowania władzy politycznej, wszystko zależy od nas. Nie musimy już nikogo oskarżać ani wykrzykiwać przeciwko złowrogim demonom ekonomii, działającym zza kulis. Bo w ustroju demokratycznym posiadamy sposoby kontrolowania demonów. Potrafimy je ukrócić. Musimy tylko zdawać sobie z tego sprawę i tych sposobów używać; musimy budować instytucje demokratycznej kontroli władzy ekonomicznej, aby nas chroniły przed ekonomicznym wyzyskiem⁵³.

Reasumując: spuścizna autora *Spoleczeństwa otwartego* zawiera niemało wątków, które rzucają ostre światło na budzące niepokój aspekty współczesności. Powracanie do przemyśleń dawnych mistrzów ma głęboki sens. Niedawno

⁵³ K.R. Popper, *Spoleczeństwo...*, t. 2, s. 137.

zmarły polski filozof tak oto wyraził tę myśl w swym testamentie intelektualnym: „czy warto zawsze i stale zaczynać od nowa? To nonsens i wyraz pogardy dla innych. Nie dla współbraci żyjących tu i teraz, ale dla geniuszu odpowiedzi obecnych w historii europejskiego ducha”⁵⁴.

⁵⁴ M. Król, *Pakuję walizkę*, „Magazyn Gazety Wyborczej” 2021, 20 II, s. 6.

Rozdział V

ANTYCZNA *HYBRIS*, OŚWIECENIE I PROJEKT UNII EUROPEJSKIEJ DLACZEGO GRAY POPARŁ BREXIT¹

1. Prezent od losu: spotkanie

Johna Graya poznałam ponad 30 lat temu w Oksfordzie. Przebywałam wówczas w St. John's College na dwumiesięcznym stypendium w ramach *Oxford Colleges Hospitality Scheme for Polish Scholars*². Jeszcze przed wyjazdem przeczytałam kilka jego esejów, które uświadomiły mi, że autor musi być kimś wybitnym. Kiedy niespodziewanie okazało się, że będę miała unikatową szansę poznania go osobiście, obiecałam sobie, że dołożę najwyższych starań, aby się z nim spotkać i zadać mu wszystkie te pytania, które mi się nasunęły podczas lektury jego tekstów.

¹ W niniejszym rozdziale wykorzystałam obszerne fragmenty mojego artykułu *John Gray: filozof wobec Brexitu*, „Przegląd Polityczny” 2019, nr 155, s. 130-134.

² Zob. wspomnienie o Zbigniewie A. Pełczyńskim, inicjatorze tego programu stypendialnego w Aneksie do niniejszej książki, s. 251-254.

John Gray był wówczas stałym członkiem Jesus College i mimo młodego wieku znaną w Wielkiej Brytanii postacią, jakkolwiek w środowisku akademickim już wówczas uważaną za kontrowersyjną. Pełnił bowiem nieformalną funkcję głównego ideologa thatcheryzmu. Neoliberalna opcja polityczna była postrzegana w oksfordzkich kręgach bardzo krytycznie. W tamtym okresie, kiedy jeszcze nic nie zapowiadało upadku komunizmu, dominująca w Oksfordzie orientacja lewicowa nie stanowiła dla mnie, mówiąc delikatnie, atrakcyjnej opcji. Jedną z moich pierwszych lektur po przyjeździe była słynna *The Constitution of Liberty* autorstwa papieża neoliberalizmu i apologety wolnego rynku, Friedricha von Hayeka.

Z Johnem Grayem znalazłam porozumienie błyskawicznie. Zrobił na mnie wrażenie fakt, że oprócz Isaiaha Berlina jedynie właśnie on nie miał najmniejszych złudzeń odnośnie do marksizmu. Inni moi rozmówcy sądzili, że zbrodnie i nadużycia komunizmu są efektem lokalnej rosyjskiej tradycji, a nie humanitarnej z ducha teorii społecznej.

Po pierwszym, najważniejszym pobycie w Oksfordzie bywałam tam jeszcze wiele razy. Przy okazji niemal każdej wizyty kontynuowaliśmy nasze rozmowy. Dwukrotnie uczestniczyłam w kilkudniowych seminariach sponsorowanych przez amerykańską Liberty Fund, których organizatorem był Gray. Filozof udzielił mi łącznie sześciu wywiadów. Wszystko wskazuje na to, że najpóźniejszy z nich, przeprowadzony w jesieni 2016 roku, będzie już ostatnim. Zahaczyłam w nim mego rozmówcę o brexit. Od tej pory już nie korespondujemy.

Pytania zadawane przeze mnie w wywiadach, na które Gray szczerze wyrażał zgodę, bynajmniej nie były kurtu-

azyjne. Zdarzało mi się wysuwać zarzuty niemałego kalibru. Filozof z reguły reagował przyjaźnie. W opublikowanej w 2007 roku w „Przeglądzie Politycznym” trzyczęściowej obszernej rozmowie *O hysterii moralnej naszych czasów i o mitach świeckiego humanizmu* zapytałam go, dlaczego nie stosuje się do własnych zaleceń. Utrzymuje bowiem, że zanurzając się w skażonym iluzjami świecie ludzkich myśli, sami siebie sprowadzamy na manowce. Jego zdaniem znacznie więcej możemy zyskać, szukając towarzystwa innych zwierząt. On sam jednakowoż głęboko tkwi w czysto człowieczej rzeczywistości i zamiast udać się do zoo, nieustrudzenie publikuje kolejne książki. Mój rozmówca zaczął się śmiać i obdarzył mnie komplementem:

Twoje pytanie jest nasycone swoistą ironią, sympatyczną i elegancką; podoba mi się. Nigdy nie zalecałem, aby ludzie powstrzymali się od myślenia lub by przestali być ludźmi. Apeluję o to, by byli o wiele bardziej skromni co do możliwości rozumu i miejsca istot ludzkich w świecie³.

Przy okazji innej rozmowy zdarzyło mi się dać Johnowi do myślenia. Wypowiadając się na temat transformacji ustrojowej w krajach postkomunistycznych, ostro krytykował ich skłonność do powielania ułomnych, zachodnich wzorców i radził, by spojrzały wstecz na swoje własne dziedzictwo.

³ Zob. J. Gray, H. Hardy, B. Polanowska-Sygulska, *O hysterii moralnej naszych czasów i o mitach świeckiego humanizmu*, cz. 2, „Przegląd Polityczny” 2007, nr 83, s. 95; przedruk w: B. Polanowska-Sygulska, *Aneks*, [w:] eadem, *John Gray i krytyka liberalnego legalizmu*, Kraków 2017, s. 429. Wszystkie tłumaczenia przytoczonych cytatów, pochodzących z anglojęzycznych źródeł: moje.

Tym samym, jak się wyraził, jego stanowisko „można scharakteryzować jako partykularystyczne i historycystyczne w aspekcie kulturowym”⁴. Zarzuciłam mojemu rozmówcy, że jego zalecenie nie ma wielkiego sensu w odniesieniu do Polski, która ma za sobą głównie wieloletnią tradycję rebelii i walk o niepodległość. Formułując je, filozof czerpał wprost z własnej formacji kulturowej, nadając swej – w istocie rzeczy partykularystycznej podpowiedzi – uniwersalny wymiar. Odpowiadając na mój zarzut, Gray wyznał: „No cóż, nie chciałbym tego robić”⁵. Następnie po części wycofał się ze swojej wcześniejszej, mocno sformułowanej rekomendacji: „Nie zaprzeczam, że kultury narodowe o długotrwałym dziedzictwie rozbiorów, tyranii lub rozmaitych odmian braku wolności mogą ulegać pomyślnym i wręcz gruntownym przemianom”⁶. W trakcie późniejszego wywiadu odniosłam się do głównego przesłania jego niedawno przełożonej na język polski, szeroko dyskutowanej książki *Czarna msza*. Jest nim obwieszczenie o śmierci utopii. Gray wypowiedział je w kontekście miażdżącej krytyki amerykańskiej „misji cywilizacyjnej” w Iraku, postrzeganej przez niego w kategoriach przejawu liberalnego imperializmu. Wedle filozofa inwazja na Irak konstituowała finalne wcielenie świeckiej wersji mitu o zbawieniu. Zarzuciłam Grayowi, że wspomniana konstatacja ma charakter dogmatyczny i że jest niespójna z jego własną koncepcją człowieka, zgodnie z którą wyróżniającą cechą gatunku ludzkiego jest „umiejętność intensywnie-

⁴ *Ibidem*, s. 395.

⁵ *Ibidem*, s. 396.

⁶ *Ibidem*.

go gromadzenia wiedzy przy chronicznej niezdolności do wyciągania nauki z doświadczenia”⁷. Na koniec wbiłam rozmówcy dodatkową szpilę, eksponując fakt, że jego teza pobrzmiewa niegdysiejszą enuncjacją Francisa Fukuyamy o końcu historii, którą przecież sam wielokrotnie wyśmiewał. Uzyskałam następującą odpowiedź: „Po części masz słuszość. Być może, zupełnie wyjątkowo – jak na mnie – popadłem w optymizm, sądząc, że utopizm liberalny jest siłą, która się całkowicie wyczerpała”⁸.

2. Kość niezgody: brexit

W naszych rozmowach i w wymianie maili zdarzało nam się różnić; niemniej John był mi przez lata ogromnie życzliwy. Pamiętam jedno z naszych spotkań w Krakowie, do którego doszło bodaj na wiosnę 1989 roku, jeszcze przed historycznymi, na poły demokratycznymi wyborami. Gray przyleciał wówczas do Polski na zaproszenie Instytutu Filozofii UJ. Po wygłoszonym przez niego wykładzie gościnnym długo rozmawialiśmy. John świetnie znał realia życia w komunizmie, bo jego pierwsza żona Marie była z pochodzenia Czeszką. Bardzo chciał mi coś podarować i nader delikatnie dopytywał o moje potrzeby. Nalegał, abyśmy wstąpili do pobliskiego Pewexu⁹, gdzie moglibyśmy wybrać jakiś mały

⁷ J. Gray, *The Silence of Animals: On Progress and Other Human Myths*, New York 2013, s. 81.

⁸ *Ibidem*, s. 490.

⁹ Ówczesne Przedsiębiorstwo Eksportu Wewnętrzznego, które prowadziło sieć sklepów i kiosków walutowych. Można w nich było nabyć za dewizy luksusowe jak na owe czasy towary, w tym

podarunek dla mnie. Stanowczo odmówiłam i wyznałam, że prezentem, który najbardziej by mnie uszczęśliwił, była by wolność, a jeśli taki dar nie wchodzi w grę, to ogromnie uradowałaby mnie szczodra pula nadziei.

Po kilkunastu latach znów mieliśmy okazję spotkać się w Polsce, w trakcie zorganizowanej w stolicy konferencji, na której Gray był jednym z mówców plenarnych. Na krótko przed jego przyjazdem ukazała się w amerykańskim wydawnictwie Prometheus Books moja współautor-ska z Isaiahem Berlinem książka *Unfinished Dialogue*, na którą złożyły się materiały związane z naszymi wieloletnimi, osobistymi i korespondencyjnymi kontaktami – listy, transkrypcje rozmów, dwa wywiady i kilka moich artykułów¹⁰. Tomik został opublikowany blisko dekadę po odejściu mojego mistrza. Przygotowując manuskrypt do druku, zwróciłam się z prośbą o napisanie notek wydawniczych do dwóch myślicieli, pozostających niegdyś w bliskich kontaktach z Berlinem – Stevena Lukesa i właśnie Johna Graya. Obaj zareagowali bardzo życzliwie; ich pochlebne komentarze zostały zamieszczone na rewersie obwoluty. Oczywiście przesłałam Johnowi egzemplarz *Unfinished Dialogue*, zaś w trakcie konferencji podeszłam, aby jeszcze raz mu podziękować. W trakcie krótkiej rozmowy określił książkę mianem *great* (świetnej) i poinformował mnie, że właśnie przygotowuje jej recenzję dla „The New York Review of Books”. Ta zapowiedź wywarła na mnie niemałe wrażenie; wszak wspomniane czasopismo jest tak niesłuchanie

niektóre trudno dostępne artykuły spożywcze, np. kawę, kakao i czekoladę.

¹⁰ O *Unfinished Dialogue* wspominam także w Aneksie, s. 259.

elitarne, że jego tytuł bywa złośliwie parafrazowany jako „The New York Review of Each Others' Books”¹¹. Kilka lat wcześniej zdarzyło mi się złożyć wizytę w redakcji NYRB, czego efektem było opublikowanie przez ten periodyk jednego z listów Isaiaha Berlina do mnie¹². W przypadku tamtej wcześniejszej publikacji byłam jednak tylko adresatką korespondencji, a tym razem w grę wchodziła opinia na temat książki, do której wniosłam swój wkład. Wkrótce potem oczekiwana recenzja się ukazała¹³. Ku memu niebotycznemu zdumieniu znalazłam w niej fragment dotyczący mnie osobiście, w którym autor wspaniałomyślnie przypisał mi miano „młodej uczonej”. Obawiam się wszakże, że w roku powstania recenzji to określenie nie do końca odpowiadało już prawdzie.

Po latach nader przyjaznych i ogromnie dla mnie cennych kontaktów zdarzyło mi się jednakowoż wyprowadzić Johna z równowagi. Fakt ten miał miejsce jesienią 2016 roku, kiedy kończyłam pracę nad manuskrypcem monografii, poświęconej Grayowskiej krytyce liberalnego legalizmu¹⁴. Napisałam wówczas do bohatera powstającej książki z prośbą o udzielenie odpowiedzi na kilka

¹¹ Ironiczna gra słów; w wolnym przekładzie: „Nowojorski Wzajemny Przegląd Książek”.

¹² I. Berlin, *A Letter on Human Nature*, „The New York Review of Books” 2005, Vol. 51, No. 14, 23 IX, s. 26.

¹³ J. Gray, *The Case for Decency*, „The New York Review of Books” 2006, Vol. 53, No. 12, 13 VII, s. 20-22. Polskie tłumaczenie tegoż artykułu recenzyjnego ukazało się w „Gazecie Wyborczej”, zob. J. Gray, *Isaiah Berlin. Od Oświecenia do totalitaryzmu*, przeł. K. Witakowska, „Gazeta Wyborcza” 2006, nr 164, s. 17-20.

¹⁴ B. Polanowska-Sygulska, *John Gray i krytyka...*

finalnych pytań. Nie mogłam ich jednak nie zadać. W czerwcu tegoż roku odbyło się w Wielkiej Brytanii referendum, w wyniku którego społeczeństwo brytyjskie zdecydowało niewielką przewagą głosów o wyjściu tego kraju z Unii Europejskiej. Miałam oczywiście świadomość, jakie jest stanowisko Graya w tej sprawie. Wielokrotnie bowiem wypowiadał się krytycznie na temat UE, zarzucając jej absurdalny biurokratyzm, bezwład i chroniczną niezdolność do podejmowania skutecznych działań. Przyczyn takiego stanu rzeczy upatrywał między innymi w nadmiernym rozszerzeniu wspólnoty. Podczas gdy rozsądne – w jego mniemaniu – rozmiary EWG umożliwiały jej w miarę sprawne funkcjonowanie, licząca blisko 30 krajów Unia Europejska jest wedle niego z samej swej natury skazana na niepowodzenie. Już w 2013 roku, na konferencji zorganizowanej pod auspicjami „Harper’s Magazine” Gray przepowiedział rozpad UE. Dwa lata później na łamach „New Statesmana” podtrzymał tę prognozę, zapowiadając brexit. Napisał wówczas te słowa: „nie sposób już dłużej uważać za oczywiste, że pragmatyzm przemawia na rzecz zachowania *status quo*”. W jednej z audycji radiowych, nagranych przez BBC, filozof poddał pod rozwagę korzyści, jakie mogą stać się udziałem Wielkiej Brytanii po jej wyjściu z Unii. Powiedział wtedy, że kraj może znacznie zyskać na rozszerzeniu kontaktów z rosnącymi gospodarkami Chin, Indii i Afryki, a także na odcięciu się od politycznych dylematów Europy.

W przesłanych do bohatera mojej książki pytaniach ostro skrytykowałam taką postawę, uznając ją za skrajnie samolubną. Zaznaczyłam, że skutkiem brexitu będzie jeszcze większe osłabienie UE, co pobudzi dalszą „orbanizację” Europy i doprowadzi do nieuniknionego wzmoc-

nienia wpływów Putina. Mój korespondent replikował, iż „«urbanizacja» Europy jest w znacznej mierze reakcją na fiasko europejskich instytucji, które są nie do naprawienia i takimi już pozostaną. Europa wkracza właśnie w jeden ze swych cyklicznych stanów chronicznego i długotrwałego rozprężenia”¹⁵. W naszej ówczesnej wymianie mieli podjęłam nadto temat ostrego sprzeciwu Brytyjczyków względem fali imigracji, któremu towarzyszyły nastroje nacjonalistyczne. O silnym oddziaływaniu tej starej trucizny świadczyły ataki przeciwko polskim imigrantom. Moje pytanie, zadane w kontekście poruszonej kwestii, brzmiało: „Czy nie sądzisz, że ci, którzy udzielili brexitowi mocnego poparcia, mogą być w pewien sposób odpowiedzialni za usankcjonowanie i, w efekcie, podbudowanie postaw rasistowskich?”. Uzyskałam następującą odpowiedź:

Nacjonalizm etniczny powraca w Europie, ponieważ Unia jest pseudo-państwem, które nie jest w stanie zapewnić ludziom bezpieczeństwa, w Hobbesowskim rozumieniu tego słowa. Zaspokojenie powyższej potrzeby jest kluczowym żądaniem, wysuwany przez wyborców pod adresem władzy¹⁶.

Przytoczę jeszcze jeden fragment riposty Johna Graya, bo wnosi on do naszej korespondencji zupełnie inny ton, który w naszych wcześniejszych kontaktach się nie pojawiał: „Odnosnie do przyjęcia przez zwolenników brexitu odpowiedzialności za rasistowskie ataki, to uważam to pytanie za zbyt absurdałne, żeby było warto na nie odpowiadać”¹⁷.

¹⁵ *Ibidem*, s. 506.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

Nasza ostatnia, przeprowadzona tym razem elektronicznie, bardzo krótka rozmowa ukazała się w miesięczniku „Odra” pod tytułem *Czas Brexitu i Trumpokalipsy*¹⁸. Jej lapidarność była efektem nie tylko moich nielicznych pytań i nader zwięzłych odpowiedzi filozofa. Otóż zgodnie z oczekiwaniem rozmówcy transkrypcja wywiadu została przeze mnie ocenzone. Mój korespondent nie życzył sobie, by pewne jej fragmenty zostały podane do wiadomości publicznej. W przedmowie do książki złożyłam Johnowi solenne przyrzeczenie, że po jej wydaniu nie będę go już nękać kolejnymi pytaniami, ograniczając się do lektury jego przyszłych prac. Dotrzymałam tej obietnicy. Nawiasem mówiąc, zastanawiam się, jakie samopoczucie – w obliczu aktualnego rozwoju wydarzeń w Wielkiej Brytanii – mają obecnie niegdysiejsi zwolennicy brexitu. W kręgu moich oksfordzkich znajomych obok Johna Graya tylko jeden związany z tamtejszym uniwersytetem badacz, z którym się *nota bene* blisko przyjaźnię, głosował za wyjściem. Nie zadaję mu jednak tego pytania. Wiele wskazuje na to, że byłoby ono drażliwe.

Kilka miesięcy po brexicie „Tygodnik Powszechny” zwrócił się do Graya z prośbą o udzielenie wywiadu. Młody redaktor nieopatrznie zapowiedział w liście przewodnim, że chciałby podjąć temat wyjścia Wielkiej Brytanii z Unii Europejskiej. Odpowiedź filozofa była stanowcza i bezapelacyjna – nie będzie rozmawiać na ten temat, ani na żaden inny, bowiem odmawia udzielenia wywiadu.

¹⁸ Zob. „Odra” 2017, nr 2(653), s. 2-4. Wywiad został przedrukowany w mojej monografii *John Gray i krytyka...*, s. 504-509.

3. Dlaczego Gray poparł brexit

Nasuwa się nieuniknione pytanie – czym kierował się John Gray, zachęcając swoich rodaków do zagłosowania za wyjściem z Unii Europejskiej? Czy była to kolejna wolta przekornego intelektualisty, znanego ze swoich licznych zwrotów ideowych i politycznych? Czy za zajęciem przez filozofa stanowiskiem kryje się właściwy mu instynkt przekory i uporczywa skłonność do przeciwstawiania się dominującym w środowisku akademickim poglądom? A poza wszystkim, jak to możliwe, aby myśliciel o tak rozległej wiedzy i tak bogatych dokonaniach miał cokolwiek wspólnego z kręgami antyunijnych nienawistników? Pragnę wyraźnie zaznaczyć, że stawianie Graya w jednym rzędzie ze skrajnymi przeciwnikami Unii w krajach Europy kontynentalnej byłoby w najwyższym stopniu pochopne.

Nie przypadkiem użyłam frazy „Europa kontynentalna”. Mówiąc o Europie, Brytyjczycy rutynowo używają słowa *the continent*. Zupełnie jakby chcieli zaznaczyć, że jako wyspiarze nie czują się jej częścią. Pamiętam z moich pobytów w Oksfordzie, że minęło trochę czasu, zanim zorientowałam się, co właściwie mają na myśli, posługując się wspomnianym określeniem. Nieomal natychmiast nasuwało mi ono skojarzenie z frazą *splendid isolation* (wspaniała izolacja). Jeśli weźmie się pod uwagę tę szczególną tradycję brytyjskiej polityki, staje się jasnym, dlaczego ukuty przez szefa antyunijnej kampanii Dominica Cummingsa slogan *Let's take back control* (odzyskajmy kontrolę) tak przemówił do obywateli Zjednoczonego Królestwa. Nie należy także zapominać o wciąż jeszcze odczuwanej przez znaczną część brytyjskiego społeczeństwa skrywanej nostalgii za

złotą erą Imperium. Z wielu różnych powodów nie powinno się zatem wiązać stanowiska zwolenników brexitu z poglądami europejskich antyunijnych nacjonalistów. Wymienione powyżej lokalne czynniki zapewne wpłynęły w jakimś stopniu także na postawę Graya, choć on sam uznałby takie przypuszczenie za niedorzeczne. Jest jednak z krwi i kości Brytyjczykiem; w czasie naszych rozmów miałam okazję wielokrotnie to sobie uświadamiać.

Niemniej głównej przyczyny stanowiska Graya w kwestii brexitu należy poszukiwać znacznie głębiej, w jego rozwijanej od lat refleksji filozoficznej. Unia Europejska jest wszak efektem wdrożenia racjonalnego projektu, a tym samym produktem ułomnego człowieczego rozumu żywiącego się iluzją, że jest w stanie kształtować los rodzaju ludzkiego. Organizacja ta stanowi zatem z samej swej natury ucieleśnienie destrukcyjnego dziedzictwa oświecenia, które wszak na całej linii poniosło klęskę. Jego to plonem były: socjalizm, marksizm, pozytywizm, liberalizm, a także humanizm, rozumiany jako idea zakładająca, że gatunek ludzki ma uprzywilejowany status wśród wszystkich form życia na Ziemi. Wszystkie te koncepcje były inkarnacjami projektu oświecenia wraz z wpisaną weń nadzieją, iż istoty ludzkie zdołają – dzięki działaniom politycznym – osiągnąć postęp bądź wręcz perfekcję. Wątek tradycji oświeceniowej, która zdaniem Graya w decydującym stopniu przyczyniła się do zapaści kultury Zachodu, do kryzysu nowoczesności, zaś w sferze politycznej – do załamania się liberalnej recepty na urządzenie świata, pojawia się w wielu pracach filozofa. Począwszy bodaj od tomu esejów *Liberalisms* (1989), motyw przewodni zgubnego dziedzictwa oświecenia jest obecny w niemal wszystkich książkach i pomniejszych

publikacjach brytyjskiego myśliciela. Konstytuują one prowadzoną przezeń od lat wieloetapową krucjatę przeciwko destrukcyjnemu oddziaływaniu tegoż nurtu.

W interpretacji Graya trzonem oświeceniowej wizji było zastąpienie zarówno lokalnych, tradycyjnych czy też zwyczajowych porządków moralnych, jak i wszelkiego rodzaju przekonań religijnych krytyczną, racjonalną moralnością. Miała ona zyskać status fundamentu uniwersalnej cywilizacji. Owa moralność miała mieć niezmiennie świecki i humanistyczny charakter i wyznaczać powszechnie stosowane standardy, umożliwiające poddawanie ocenie wszelkich stworzonych przez ludzi instytucji. Innym pokłosiem oświecenia jest dominująca współcześnie koncepcja nauki jako „szczególnie uprzywilejowanej formy wiedzy – tego rodzaju rozumienia świata naturalnego, które daje nad nim kontrolę i panowanie”¹⁹. Prostą konsekwencją takiej wizji nauki jest „prometejska koncepcja stosunku ludzi do Ziemi”, zakładająca dążenie do całkowitego podporządkowania sobie przyrody poprzez technologiczną eksploatację środowiska naturalnego. Wspomniane, z założenia instrumentalne podejście Gray opatruje mianem nihilizmu. Scharakteryzowany powyżej ogląd prowadzi filozofa do nader pesymistycznej diagnozy – współczesna kultura zachodnia jest dotknięta strukturalnym kryzysem. Charakteryzuje ją „humanistyczna *hybris*”, czyli człowiecza pycha oraz głęboki nihilizm. Aktualnie bytujemy niejako „na ziemi niczyjej”, pomiędzy schyłkiem nowożytności a początkiem

¹⁹ J. Gray, *Ślad Oświecenia*, [w:] idem, *Po liberalizmie. Eseje wybrane*, przeł. P. Maciejko, P. Rymarczyk, Warszawa 2001, s. 270.

ponowoczesności. Nasza dramatyczna kondycja jest pokłosiem właśnie oświecenia, które jawi się jako „projekt samobójczy, zarówno w kategoriach intelektualnych, jak i politycznych”. W innych kontekstach brytyjski filozof pisze o „samopodważeniu” się tejże doktryny poprzez nieuniknione ujawnienie własnej bezpodstawności. Dezawuuując oświeceniowy projekt, Gray stwierdza wręcz, że *de facto* pożera on sam siebie.

Jeśli weźmie się pod uwagę scharakteryzowane powyżej stanowisko filozoficzne brytyjskiego myśliciela, to oczywistym jest, że niejako z założenia musi on być krytyczny względem projektu zjednoczonej Europy. Swoją fundamentalny sprzeciw względem idei UE dobitnie wyraził w końcowych słowach ostatniego z udzielonych mi wywiadów, twierdząc, że główną przyczyną toczącego się procesu dezintegracji Europy jest fakt, „iż Zachód uległ opętaniu – w rozumieniu przyjętym przez Dostojewskiego – zwodniczą ideologią liberalną”²⁰. Powyższy pogląd jest głęboko zakorzeniony we właściwej filozofowi, nader pesymistycznej wizji człowieka i świata. W jego przekonaniu przedstawiciele gatunku *homo sapiens* to stworzenia „takie same jak inne zwierzęta, ale bardziej niespokojne od większości z nich”²¹. Ludzie, będący *de facto* wytworami ślepego procesu ewolucji, nie są w stanie kontrolować własnego losu, ani jako jednostki, ani – tym bardziej – jako gatunek, rzekomo wyposażony w świadomość i cel. Jedyne, co się o owym gatunku da bez wątpliwości powiedzieć, to to, że

²⁰ B. Polanowska-Sygulska, *John Gray i krytyka...*, s. 509.

²¹ J. Gray, *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 2003, s. 11.

jest on wyjątkowo drapieżny i destrukcyjny²². Jego ewolucyjny sukces przyniósł ze sobą nie tylko ekologiczną ruinę zamieszkiwanej przezeń planety, ale także masowe mordy. Płyńie stąd Grayowska „filozofia skromności”, oferująca alternatywę dla przenikniętej duchem *hybris*, antropocentrycznej perspektywy, konstytuującej twarde jądro zachodniej tradycji. Brytyjski myśliciel przybliżył właściwą sobie optykę w następującym, związłym fragmencie *Słomianych psów*, zawierającym – zupełnie wyjątkowo – pewne zalecenia umiarkowanie pozytywnej natury:

W czasach współczesnych dobre życie oznacza pełne wykorzystanie nauki i technologii – ale bez ulegania iluzji, że za ich sprawą staniemy się wolni, rozsądni albo nawet zdrowi. Oznacza ono dążenie do pokoju – bez nadziei na świat bez wojen. Oznacza umiławanie wolności – pomimo wiedzy, że jest ona jedynie okresem przejściowym między anarchią i tyranią. Dobrego życia nie znajdziemy w marzeniach o postępie, lecz w próbach poradzenia sobie z tragiczną przygodnością naszego życia²³.

Pamiętam, że w czasie mojego kilkumiesięcznego pobytu w Oksfordzie w 1988 roku John zaprosił mnie na kolację do swego – w tamtym okresie macierzystego – Jesus College. Pod koniec wieczoru popadł w pesymistyczny nastrój, który wówczas nie towarzyszył mu jeszcze permanentnie. Powiedział wtedy, że w jego przekonaniu Zachód już nieodwołalnie przegrał i że szala ostatecznie przechyliła się na stronę Związku Sowieckiego. Trzy lata później doszło

²² *Ibidem*, s. 12.

²³ *Ibidem*, s. 172.

do wielkiego przełomu, jakim było załamanie się komunizmu. Zazwyczaj prognozy Graya się sprawdzają, niemniej ta, którą sformułował w trakcie naszej ówczesnej rozmowy, na szczęście się nie potwierdziła. W ostatnim wywiadzie, jakiego mi udzielił, filozof zapowiedział, że brexit jest „tylko jednym w całej sekwencji wydarzeń, które doprowadzą do rozpadu Unii Europejskiej”²⁴. Wolno jednakowoż żywić nadzieję, że także tym razem mój rozmówca pomylił się w swych przewidywaniach.

²⁴ B. Polanowska-Sygulska, *John Gray i krytyka...*, s. 504.

Rozdział VI

ETYKA JOHNA GRAYA A WOJNA W UKRAINIE

1. Wojna i Grayowska kocia filozofia

Nie jest łatwo zasiąść do pisania dawno zaplanowanego artykułu w czasie toczącej się w najbliższym sąsiedztwie krwawej wojny, która może stać się zarzewiem ogólnoświatowego konfliktu. Tym bardziej, jeśli tematem zamierzonego eseju ma być z pozoru żartobliwa książka znanego myśliciela, zestawiająca ze sobą typowo człowieczą perspektywę z oglądem świata właściwym – wedle autora – szczególnie mu gatunkowi zwierząt, jakim są koty. Wszak w aktualnym kontekście sytuacyjnym normalne aktywności zdają się tracić sens, zaś te związane z dywagacjami na ekscentryczne tematy jawią się jako całkowicie niedorzeczne.

Z drugiej jednak strony przemyslenia światowej rangi filozofa, zgłębiającego od lat kondycję ludzką, w obecnych dramatycznych okolicznościach zdają się zyskiwać dodatkowy walor. Cóż jest bowiem dziś bardziej naglącego niż poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o źródła rządzących

ludzkim światem zwodniczych iluzji i inspirowanego nimi człowieczego okrucieństwa? Może zatem warto – właśnie tu i teraz – powrócić do świata myśli autora, którego wgląd w istotę człowieczeństwa zaowocował takim oto zobrażeniem naszego gatunku: „Jesteśmy (...) zwierzętami produkującymi broń, które charakteryzuje nienasycona namiętność do zabijania”¹.

Zanim przedmiotem naszych rozważań stanie się zapowiadane powyżej niekonwencjonalne dzieło, sięgnijmy tytułem wprowadzenia do kilku nieco wcześniejszych prac tegoż autora. Przytoczona powyżej charakterystyka ludzkiej natury pochodzi z głośnej monografii Johna Graya – bo o nim tu właśnie mowa – *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*, otwierającej swoistą „trylogię” jego autorstwa². W innym miejscu tej samej pozycji filozof następująco dopełnił charakterystykę kwintesencji człowieczeństwa: „Właśnie wtedy, gdy sądzimy, że pozostawiliśmy

¹ J. Gray, *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*, London 2002; wyd. polskie: J. Gray, *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 2003, s. 85.

² Składają się na nią następujące prace Johna Graya: *Thoughts on Humans and Other Animals*, *The Silence of Animals: On Progress and Other Modern Myths* oraz *The Soul of the Marionette: A Short Inquiry into Human Freedom*. Terminu „trylogia” użyłam w prywatnej korespondencji z ich autorem, który najwidoczniej go zaakceptował, bo zaczął się nim także posługiwać w naszej wymianie myśli. Na temat wchodzącej w grę sekwencji trzech książek pisałam obszerniej w artykule: B. Polanowska-Sygulska, *Trylogia Johna Graya*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2017, 12(1), s. 7-29, oraz w monografii: eadem, *John Gray i krytyka liberalnego legalizmu*, Kraków 2017, s. 281-351.

poza sobą naszą zwierzęcą naturę, przejawiamy cechy typowe wyłącznie dla ludzi: obsesję, oszukiwanie samego siebie oraz wieczny niepokój”³. Drugie ogniwo trylogii przynosi ze sobą jeszcze głębszy wgląd w kondycję ludzką, ze szczególnym uwzględnieniem tezy, że normalnym stanem dla ludzkich istot jest nie zdrowie, lecz choroba. W tym aspekcie Gray podziela diagnozę Freuda, zgodnie z którą chronicznie złe samopoczucie jest częścią człowieczeństwa i że nie ma na nie antidotum. Innym atrybutem istoty ludzkiej jest irracjonalność, której bynajmniej nie redukuje wzrost lawinowo rosnącej puli wiedzy:

Jeżeli jest coś unikatowego w ludzkim zwierzęciu, to jest tym jego umiejętność pomnażania wiedzy w zawrotnym tempie, przy chronicznej niezdolności do uczenia się z doświadczenia. Nauka i technologia mają charakter kumulatywny, podczas gdy etyka i polityka borykają się z wciąż powracającymi problemami⁴.

Zachodzący w tych ostatnich sferach pozorny postęp jest wyłącznie kwestią pewnych nawyków postępowania, ze swej natury powierzchownych i nietrwałych. Ich przełamanie znamionuje powrót do stanu barbarzyństwa; przywrócenie cywilizacyjnych standardów wymaga żmudnego odtwarzania zarzuconych praktyk i instytucji. Stąd „nie ma dwóch rodzajów ludzi, dzikich i cywilizowanych. Istnieje tylko ludzkie zwierzę, w stanie wiecznej wojny z samym sobą”⁵.

³ J. Gray, *Ślomiane psy...*, s. 119.

⁴ *Ibidem*, s. 75.

⁵ J. Gray, *The Silence of Animals: On Progress and Other Modern Myths*, New York 2013, s. 25. Wszystkie tłumaczenia przytoczonych cytatów, pochodzących z anglojęzycznych źródeł: moje.

Dlatego zdaniem Graya, podobnie zresztą jak Freuda, cywilizacja na zawsze pozostanie krucha, zaś okrucieństwo było, jest i będzie częścią ludzkiego świata⁶. Podzielane przez filozofa przeświadczenie o złudności opozycji między cywilizacją i barbarzyństwem znajduje najbardziej dobitny wyraz w ostatniej części trylogii⁷. To opublikowane niespełna dekadę temu zwięzłe studium przynosi ze sobą poruszający do głębi obraz człowieczeństwa, który akurat w obecnych okolicznościach rzuca silne światło na stłumione aspekty natury ludzkiej. W jednym z rozdziałów wspomnianej pracy autor przedstawia ekspresywny opis cywilizacji Azteków, eksponując zarówno charakterystyczne dla niej umiłowanie piękna, jak i praktykowane przez tę społeczność masowe mordy rytualne. Owe sprawowane przez kapłanów – przy czynnym uczestnictwie i pełnej aprobachie ludu – sadystyczne obrzędy nosiły znamiona bestialskich tortur. Dość wspomnieć, że kulminacyjnym momentem krwawej ceremonii było otwarcie klatki piersiowej ofiary i wyrwanie z niej bijącego jeszcze serca. Dociekając przyczyn, dla których Aztekowie dopuszczali się tak wyrafinowanego okrucieństwa, Gray oferuje dającą do myślenia interpretację kulturowanych w ich kulturze bu-

⁶ Zob. dwa wywiady, udzielone mi przez Johna Graya w latach 2011-2012 oraz 2016: *Cywilizacja zawsze będzie krucha. Rozmowa z Johnem Grayem*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2016, 11(1), s. 25-34, oraz *Okrucieństwo jest częścią ludzkiego świata. Rozmowa z Johnem Grayem*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2017, 12(1), s. 31-43 (przedruk obu wywiadów w: B. Polanowska-Sygulska, *John Gray i krytyka...*, s. 469-503).

⁷ J. Gray, *The Soul of the Marionette: A Short Inquiry into Human Freedom*, London 2015.

dzących grozę obrzędów. Wedle filozofa potrzebą, zaspokojeniu której służyły rytualne mordy, była chęć nadania własnemu życiu znaczenia. Zdaniem Graya, składając ofiary z ludzi, Aztekowie odsłaniali coś, co w naszym świecie pozostaje zakryte:

Jeśli weźmiesz poważnie świat Azteków – a wszak był on ludzkim dziełem – to współczesna rzeczywistość jawi ci się w zupełnie nowym świetle. Ludzie mordują się nawzajem – a w niektórych przypadkach unicestwiają także samych siebie – z wielu rozmaitych powodów, ale żaden z nich nie jest bardziej ludzki niż próba nadania sensu własnemu życiu. O wiele bardziej niżli utraty życia istoty ludzkie boją się utraty znaczenia⁸.

Wbrew pozorom nie różnimy się od mieszkańców Tenochtitlan. Jeśli praktykowane w ich kulturze mrozące krew w żyłach rytuały jawią się nam dziś jako niezrozumiałe, to dlatego, że „nowoczesny umysł nie potrafi rozpoznać siebie w Aztekach. Nie jesteśmy w stanie zrozumieć Azteków, ponieważ nie chcemy zrozumieć samych siebie”⁹.

Nasuwa się pytanie – czy barbarzyńska wojna w Ukrainie została rozpętana z innego powodu niż nadanie znaczenia życiu kremlowskiego oprawcy? Czy ciała kilkuletnich, zgwałconych dzieci z Irpienia ze skrępowanymi rączkami noszą znamiona mniejszego okrucieństwa niż to, którego dopuszczali się Aztekowie? Czy pozbawione kończyn zwłoki torturowanych ofiar z Buczy nie przywodzą na myśl azteckich rytuałów?

⁸ *Ibidem*, s. 87.

⁹ *Ibidem*, s. 74.

John Gray, jak mało który myśliciel, nadąża za światem. To nie jest typ filozofa, który ignorując otaczający go chaos i bezustannie zachodzące zmiany, cyzeluje w zaciszu gabinetu własne konstrukcje intelektualne, doprecyzowując autorską siatkę pojęciową. Gray to ktoś, kto nie ignoruje rzeczywistości. Wręcz przeciwnie – próbuje ją zrozumieć, zdiagnozować nękające ludzi problemy i rozważyć ewentualne sposoby ich zażegnania. Jest rozmówcą, który w mistrzowski sposób potrafi ująć istotę zaobserwowanych zjawisk. Powracają do mnie frazy wypowiedziane przez Graya w trakcie naszych niegdysiejszych spotkań. W prowadzonych rozmowach wielokrotnie nawiązywałam do Rosji, wiedząc, że specyfika tego kraju, jego historii i zachodzących w nim po upadku komunizmu przemian znajduje się w polu żywych zainteresowań filozofa. Na przełomie wieków wydał on na ten temat odrębną monografię¹⁰. Pamiętam, że za rządów Jelcyna Gray określił Rosję mianem „anarchokapitalizmu mafijnego”. Po dojściu do władzy przez Putina zadałam filozofowi pytanie o to, czy jego sformułowana przed kilku laty celna charakterystyka rosyjskiego systemu jest nadal aktualna. „Ależ nie” – odparł. „Przecież Putin znacjonalizował mafię”. Po zajęciu Krymu przez „zielone ludziki” po raz kolejny miałam okazję spotkać się z Grayem. Pamiętałam z wcześniejszych opowieści filozofa, że w trakcie promocji rosyjskich wydań jego książek, w których wielokrotnie uczestniczył, zdarzyło mu się zawrzeć liczne przyjaźnie z Rosjanami. Zasypałam

¹⁰ J. Gray, *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*, London 1998; wyd. polskie: idem, *Falszywy świt. Urojenia globalnego kapitalizmu*, przeł. M. Kotowski, Wrocław 2014.

go zatem pytaniami o niezrozumiałą dla mnie postawę rosyjskiego społeczeństwa, a w szczególności o niebotyczne poparcie, jakie Putin zyskał po aneksji Krymu. Zgodnie z relacją mojego rozmówcy jego przyjaciele argumentowali, że Putin zdołał przywrócić rosyjskiemu narodowi godność. Gray nie ukrywał, że spodziewa się dalszej eskalacji imperialistycznych dążeń Kremla. Odniosłam wrażenie, że taka perspektywa to dla niego oczywistość, która nie wymaga żadnego komentarza. Utkwiła mi w pamięci znamienna reakcja mojego rozmówcy na wyrażone przeze mnie obawy odnośnie do bezpieczeństwa Europy. „Ja się nie boję” – oświadczył. „Rosyjscy oligarchowie wykupili najdroższe londyńskie rezydencje. Nie będą przecież bombardować swojej własności”.

Nie mogę wreszcie pokrótce nie wspomnieć o zdumiewająco trafnych prognozach, jakie Grayowi wielokrotnie zdarzało się sformułować. Nie bez powodu wszak dwoje recenzentów *Straw Dogs*, Shahidha Bari i Nasim Taleb, przypisało filozofowi miano „świeckiego proroka”. Bodaj najbardziej znaną Grayowską antycypacją było jego wyrażone w szyderczym tekście prześmiewczo-entuzjastyczne poparcie dla nowego etapu ewolucji liberalnych wartości, jakim była zainicjowana przez Alana Dershowitza debata na temat tortur. Ów harwardzki teoretyk prawa i znany obrońca wolności obywatelskich, wykazawszy, że konstytucja USA nie zakazuje tortur, argumentował, że tym samym, wbrew rozpowszechnionemu błędnemu przekonaniu, ona je *de facto* dopuszcza, nie poddając ich jednak regulacji. Dershowitz zaproponował zatem wprowadzenie „nakazów torturowania”, co umożliwiłoby nadanie torturom statusu prawnie uregulowanych procedur sądowych. W lutym 2003 roku,

kilka tygodni przed rozpoczęciem inwazji na Irak, Gray wystąpił w roli Jonathana Swifta, publikując w tygodniku „New Statesman” parodię zatytułowaną *Torture: A Modest Proposal*¹¹. Szydził w niej z argumentacji Dershowitza, z pełną powagą przywołując na jej poparcie Rawlsowską tezę o komponowaniu się wszystkich podstawowych wolności w spójną całość. Argumentował także, że propozycja Dershowitza bynajmniej nie ma wymiaru lokalnego. Prawa człowieka bowiem, na których wszak oparta jest konstytucja USA, mają charakter uniwersalny:

Odmawiać innym kulturom korzyści płynących z nowego systemu praw to traktować je z protekcjonalnością typową dla czasów kolonialnych. Jeśli nowe regulacje w sprawie tortur są wystarczająco dobre dla USA, jak można twierdzić, że nie są one dobre dla wszystkich?¹².

Mimo aluzyjnego tytułu artykułu jednoznacznie nawiązującego do sarkastycznego eseju Swifta¹³ i pomimo zamieszczonego w jego bezpośrednim sąsiedztwie portretu Graya w peruce podobnej jak dwie krople wody do tej, któ-

¹¹ J. Gray, *Torture: A Modest Proposal*, „New Statesman” 2003, 17 II; przedruk w: idem, *Heresies: Against Progress and Other Illusions*, London 2004, s. 132-138; przedruk w: idem, *Gray's Anatomy: Selected Writings*, London 2009, s. 280-285; wyd. polskie: idem, *Tortury. Skromna propozycja*, [w:] idem, *Herezje. Przeciwno postępowi i innym iluzjom*, przeł. M. Kotowski, Wrocław 2015, s. 91-95.

¹² J. Gray, *Tortury*, s. 93-94.

¹³ Swift doradzał w nim irlandzkim rodzinom skuteczny sposób na wyjście z ubóstwa – sprzedaż swoich dzieci (najlepiej rocznych) zamożnym dżentelmenom i damom jako źródła wykwintnego, wysokowartościowego pożywienia.

rą nosił Swift, część czytelników nie rozszyfrowała intencji autora. Dając wyraz swemu skrajnemu oburzeniu wobec jakoby absolutnie nieakceptowalnych, barbarzyńskich poglądów felietonisty, w ramach protestu zrezygnowała z prenumeraty. Dwa lata później amerykański Kongres wydłużył obowiązywanie niesławnej ustawy *Patriot Act*, uchwalonej tuż po ataku na World Trade Center, która dopuściła stosowanie tortur¹⁴.

Innym zauważonym przez czytelników „prorocstwem” brytyjskiego filozofa była zapowiedź wybuchu II wojny w Zatoce Perskiej, zawarta w manuskrypcie monografii poświęconej Al Kaidzie¹⁵. Tuż przed zbrojną interwencją w Iraku w wydaniu „New Statesmana” z 10 marca 2003 roku ukazał się profetyczny felieton Graya, w którym przewidział on jej następstwa: „państwo irackie – chwiejna konstrukcja sklecona naprędce przez wyjeżdżających urzędników brytyjskich – podzieli się i rozpadnie w jugosłowiańskim lub nawet w czeczeńskim stylu”¹⁶. Filozof nie miał najmniejszych złudzeń co do sensowności projektu przeszczepienia na Bliski Wschód amerykańskiego modelu demokracji liberalnej. W ostatnim marcowym numerze „New Statesmana” z tegoż 2003 roku określił tego

¹⁴ Na terytorium USA w wersji *lite* (*torture lite*; *clean torture*), to jest takich, które nie wywołują trwałego uszczerbku na zdrowiu.

¹⁵ J. Gray, *Al Qaeda and What it Means to Be Modern*, London 2004; wyd. polskie: idem, *Al-Kaida i korzenie nowoczesności*, przeł. W. Madej, Warszawa 2006. Manuskrypt tej monografii został złożony w wydawnictwie z początkiem 2003 r. W momencie rozpoczęcia inwazji na Irak finalizowano prace wydawnicze nad przygotowywaną do druku książką.

¹⁶ Idem, *W przededniu wojny. Siła i bezsilność Ameryki*, [w:] idem, *Herezje...*, s. 97.

rodzaju zamysł mianem przejawu imbecylizmu¹⁷. Zwięzły komentarz do przytoczonego mocnego sformułowania znajdujemy w książce *Black Mass*¹⁸ z 2007 roku: „W większości krajów Bliskiego Wschodu nie da się ustanowić demokracji liberalnej. Można wybierać jedynie między świeckim despotyzmem a rządami islamistycznymi”¹⁹. Ta sama myśl pojawiła się już rok wcześniej, w udzielonym mi obszernym wywiadzie: „w wielu rejonach Bliskiego Wschodu, wszędzie tam, gdzie radykalny islam jest najsilniejszą siłą polityczną, demokratyzacja sprowadza się do powstania islamistycznego reżimu. Nie trzeba być jasnowidzem, aby to przewidzieć (...)”²⁰. We wszystkich powyższych diagnozach pobrzmiewa zapowiedź powstania Państwa Islamskiego, do którego doszło kilka lat później.

Wszystkie poruszone powyżej wątki jednoznacznie świadczą o ważkości przemyśleń Johna Graya. W moim

¹⁷ Idem, *Washington's New Jacobins*, [w:] idem, *Herezje...*, s. 102.

¹⁸ Idem, *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, London, New York 2007; wyd. polskie: idem, *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, przeł. A. Puczejda, K. Szymaniak, Kraków 2009.

¹⁹ J. Gray, *Czarna msza*, s. 241.

²⁰ J. Gray, H. Hardy, B. Polanowska-Sygulska, *O hysterii moralnej naszych czasów i o mitach świeckiego humanizmu. Rozmowa z Johnem Grayem i Henrym Hardym*, cz. 1, „Przegląd Polityczny” 2007, nr 82, s. 128-135; cz. 2, „Przegląd Polityczny” 2007, nr 83, s. 94-100; cz. 3, „Przegląd Polityczny” 2007, nr 84, s. 74-80, przedruk w: B. Polanowska-Sygulska, *Rozmowy z oksfordzkimi filozofami*, Kraków 2011, s. 118-119. Oryginalna wersja wywiadu ukazała się w amerykańskim czasopiśmie „Salmagundi: A Quarterly of the Humanities & Social Sciences” 2008-2009, No. 160-161, s. 53-97, pt. *Moral Hysteria/Secular Humanism: An Interview with John Gray*.

głębokim przekonaniu warto czytać jego prace pomimo skrajnej kontrowersyjności niektórych spośród jego tez i charakterystycznej dlań skłonności do częstej zmiany poglądów²¹, a także mimo zarzucanej mu przez krytyków „zjadliwej mizantropii”²², „filozoficznego promiskuityzmu”²³ czy wręcz apokaliptycznego nihilizmu²⁴. Warto sięgać do jego tekstów choćby po to, aby po lekturze ostatecznie nie zgodzić się z autorem. Tak jak się to stało udziałem pewnego anonimowego czytelnika, który, przeczytawszy *Słomiane psy*, zamieścił w sieci następujący komentarz do książki: „Sprawdź, co sam o niej myślisz. Zezłości cię”. Cokolwiek bowiem by nie powiedzieć o Grayu, to jedno jest pewne – jego frapujące pisarstwo daje głęboko do myślenia, choć niekiedy bywa także irytujące. Tak właśnie postrzegają dokonania brytyjskiego filozofa dwaj redaktorzy pracy zbiorowej poświęconej jego myśli, John Horton i Glen Newey. We współautorskim wprowadzeniu do tego kompetentnego, nasyconego treścią tomu Horton i Newey charakteryzują Graya jako „jednego z najbardziej stymulujących,

²¹ Paul Kelly następująco scharakteryzował reputację Graya w gronie filozofów polityki, którzy ponoć „przejawiają tendencję do zbywania Johna Graya wzruszeniem ramion, bowiem jawi się on im jako swoisty «intelektualny giez», który nigdy nie pozostaje przy swoim stanowisku na tyle długo, by mogłoby ono stać się przedmiotem poważnej, niespiesznej analizy krytycznej”. P. Kelly, *The Social Theory of Anti-Liberalism*, [w:] *The Political Theory of John Gray*, eds J. Horton, G. Newey, London, New York 2007, s. 25.

²² T. Eagleton, *Humanity and Other Animals: Review of Straw Dogs by John Gray*, „The Guardian” 2002, 7 IX.

²³ Autorem tego określenia jest N. Barry. Cyt. za: C. Robin, *O dwóch takich, co skręcili w lewo*, „Gazeta Wyborcza” 2001, 9-10 VI, s. 9.

²⁴ T. Eagleton, *op. cit.*

a zarazem kontrowersyjnych myślicieli anglojęzycznego świata”²⁵. Dlatego mimo wyrażonych na wstępie wątpliwości pójdę tropem poszukiwań filozofa – miłośnika kotów, i spróbuję razem z nim spojrzeć na świat z domniemanego punktu widzenia owego szczególnego gatunku. Może ta, na pierwszy rzut oka kuriozalna, perspektywa stanie się impulsem do refleksji. Być może płynące z dociekań Graya przesłanie rzuci światło na drogi wyjścia z uprawianego przez nasz gatunek odwiecznego „tańca śmierci”, uświadamiając nam, że nie jesteśmy skazani na powielanie wpisanych w ludzkie myślenie destrukcyjnych wzorców. Nie można wszak wykluczyć, że Grayowska kocia optyka zasugeruje jakieś antidotum na typowo człowiecze trucizny.

2. Koty i sens życia – od Platona po transhumanistów

Ostatnia z obszernej listy książek Johna Graya, bo liczącej dziś bez mała 28 pozycji, nosi figlarny tytuł – *Feline Philosophy: Cats and the Meaning of Life* (*Kocia filozofia. Koty i sens życia*)²⁶. Lektura tej zwięzłej, jak dotychczas nieprzełożonej na język polski, monografii rozwiewa złudzenia co do żartobliwego charakteru tej pozycji, jaki mógłby sugerować jej z pozoru zabawny tytuł. John Gray dał w niej czytelnikowi swoiste kompendium własnych poglądów

²⁵ J. Horton, G. Newey, *Introduction*, [w:] *The Political Theory...*, s. 1.

²⁶ J. Gray, *Feline Philosophy: Cats and the Meaning of Life*, London 2020. Polski przekład najnowszej książki Graya jest przygotowywany przez Fundację Kultura Liberalna.

filozoficznych, a także frapujący komentarz do całej plejady stanowisk, poczynsz od Platona, Epikura i Pyrrona z Elidy, poprzez Montaigne'a, Pascala i Spinozę, po Freuda. Odnosił się również między innymi do postmodernizmu i do jak najbardziej współczesnego, bo XXI-wiecznego, transhumanizmu. Oprócz wymienionych myślicieli, ruchów intelektualnych i prądów myślowych, w rozmaitych dygresjach i luźnych nawiązaniach pojawia się także wiele innych nazwisk, szkół i nurtów. Gray nie ogranicza się jednak wyłącznie do tradycji zachodniej. W szczególności wiele uwagi poświęca taoizmowi, w którym odkrywa wątki pokrewne etycznym poglądom Spinozy. Obok *stricte* filozoficznych refleksji i odniesień *Feline Philosophy* obfituje także w liczne referencje literackie. Nawiążę tutaj do nich w możliwie wielkim skrócie, by już więcej nie powrócić do tego wątku.

Autor *Feline Philosophy* sięga do prozy znanych miłośników kotów, takich jak angielski pisarz i leksykograf Samuel Johnson (1709-1784), francuska powieściopisarka Colette (1873-1954), japoński kandydat do literackiej Nagrody Nobla Junichirō Tanizaki (1886-1965) czy wreszcie amerykańska literatka Patricia Highsmith (1921-1995), znana jako twórczyni postaci amoralnego zabójcy Toma Ripleya. Fikcyjne opowieści, których bohaterami są koty, Gray przeplata ze wspomnieniami poświęconymi autentycznym, żyjącym niegdyś zwierzętom tego gatunku. W książce znajdujemy między innymi historię kota z Hué, zaadoptowanego w czasie interwencji w Wietnamie przez amerykańskiego korespondenta Jacka Laurence'a. Biografia kota z Hué jest kanwą opowieści dziennikarza o doświadczeniu wojny. Gray przywołuje także reminiscencje filozofa religii Nikołaja Bierdiajewa z odchodzenia jego czworonożnego

przyjaciela Muri, które wpisują się w szerszy kontekst rozważań rosyjskiego myśliciela nad kruchością życia, nieubłaganym przemijaniem i doświadczeniem konania. Wreszcie poruszająca relacja Doris Lessing ze swoistego „przywrócenia do życia” jej kotki, dokonanego przez pisarkę niejako wbrew woli zwierzęcia, rzuca światło na skrajnie odmienny stosunek zwierząt i ludzi do nadchodzącej śmierci.

Nasuwa się pytanie, czy najnowsza książka Graya nie stanowi kolejnego, czwartego już ogniwa przywołanej na wstępie trylogii i czy tym samym jej ukazanie się nie znamionuje powstania tetralogii. Nie wydaje się, by tak w istocie było. W przeciwieństwie do trzech wcześniejszych, współtworzących pewną całość tomików *Feline Philosophy* nie sprawia wrażenia zapisu swobodnego strumienia myśli. Nie sposób określić tej książki mianem *silva rerum* – formy piśmiennictwa zapoczątkowanej przez Publiusza Stacjusza – w którą wpisuje się Grayowska trylogia. W przeciwieństwie bowiem do wspomnianego „lasu rzeczy”, charakteryzującego się wielorakością składających się nań tekstów oraz luźną i otwartą strukturą, w najnowszym tomiku brytyjskiego filozofa można bez trudu zidentyfikować oś, wokół której zostały zorganizowane z pozoru bardzo różnorodne, czy to filozoficzne, czy literackie, treści. Owym rdzeniem jest zestawienie ze sobą ludzkiego i zwierzęcego oglądu świata i analiza następstw tych z gruntu odmiennych punktów widzenia. Gray poszukuje w *Feline Philosophy* odpowiedzi na niekonwencjonalne pytanie: „Czego możemy się nauczyć od naszych młodszych braci, ze szczególnym uwzględnieniem kotów?”. Wnioski, do których dochodzi, można zamknąć w nader lakonicznej formule. Brzmi ona następująco: najrozsądniej jest żyć tu

i teraz, w zgodzie ze swoją – po części przecież zwierzęcą – naturą, nie popadając w charakterystyczne dla naszego gatunku samooszukiwanie się i nie wikłając się w typowo ludzkie iluzje. Wszystkie inne wątki, nawiązania i dygresje konstytuujące materię *Feline Philosophy*, zarówno te *stricte* filozoficzne, jak i te natury prozatorskiej, stanowią ośnowę wspomnianego motywu przewodniego.

Poza zidentyfikowaną powyżej kardynalną różnicą w konstrukcji, z jednej strony – poszczególnych ogniw trylogii, z drugiej zaś – najnowszego tomiku, czytelnika wchodzących w grę książek uderzają liczne wpisane w nie podobieństwa. Na wszystkie cztery pozycje składa się kalejdoskop idei i rozważań na ich temat, popartych licznymi cytatami i dygresjami przyjmującymi formę przypowieści. Wspomniane cztery książki są przy tym jak gdyby „aforyzmami pisane”. Stąd ich lektura jest swoistym delektowaniem się nasyconymi treścią, skondensowanymi przemyśleniami pełnymi finezyjnych aluzji i wiele mówiących odniesień. Akurat pod tym względem *Feline Philosophy* jest rozprawą bodaj najbardziej wyrafinowaną. Nieomal każde zdanie skłania do namysłu, głęboko rezonując z tym, co, by tak rzec, współtworzy intelektualne wyposażenie czytelnika. Sięgnijmy do kilku wybranych kontekstów dających wyobrażenie o klimacie refleksji, które brytyjski myśliciel snuje w swojej najnowszej pracy. Z oczywistych względów możemy w niej znaleźć wiele odniesień do starożytnych szkół filozoficznych i poglądów wielkich myślicieli Grecji i Rzymu. Nawiązanie do Platona pojawia się w takim oto kontekście:

Filozofia świadczy o słabości ludzkiego umysłu. Ludzie filozofują dla tych samych powodów, dla których się modlą.

(...) Przez większą część swoich dziejów filozofia była poszukiwaniem prawd, postrzeganych jako dowód przeciwko śmiertelności. Platońska doktryna form – niezmiennych idei, jakoby egzystujących w wiekuistej domenie – była mistyczną wizją, w ramach której ludzkie wartości zostały zabezpieczone przed śmiercią²⁷.

W innym miejscu Gray, komentując epikurejski ideał dobrego życia, przypisuje mu duchowe ubóstwo: „To jest neurasteniczna wizja szczęścia. Niczym w sanatorium poszpitalnym niedopuszczalny jest jakikolwiek hałas. Panuje kojąca cisza. Niemniej w takich warunkach życie przeobraża się w martwą naturę, tracąc większość z wpisanej w nie radości”²⁸. Filozof ma rzadką umiejętność ujmowania w zaledwie kilku słowach istoty danego stanowiska czy kierunku. Warto tu przytoczyć jego zwięzłe podsumowanie zaleceń płynących z nauk wielkich starożytnych szkół filozoficznych:

Wszystkie trzy główne szkoły filozoficzne europejskiego antyku – stoicyzm, epikureizm i sceptycyzm przyjmowały za swój cel osiągnięcie harmonii. Filozofia była środkiem uspokajającym, który, jeśli będzie przyjmowany regularnie, zaowocuje *ataraksją*. Celem filozofowania miał być pokój²⁹.

Gray nie podziela jednak antycznego ideału wewnętrznego spokoju ducha jako źródła szczęścia. Przytoczone rozważania podsumowuje następującym kompendium swoich refleksji nad filozofią starożytną:

²⁷ *Ibidem*, s. 3.

²⁸ *Ibidem*, s. 26.

²⁹ *Ibidem*, s. 8.

Ataraksja jako sposób życia jest iluzją. Epikurejczycy usiłowali tak dalece uprościć swoje życie, aby zredukować do minimum przyjemności, jakie ewentualnie mogliby utracić. Jednakowoż nie sposób uchronić ich zacisznego ogrodu przed chaosem historii. Stoicki mędrzec utrzymuje, że chociaż nie jesteśmy w stanie kontrolować wydarzeń, których jest nam dane doświadczać, to jednak potrafimy poddać kontroli sposób, w jaki o nich myślimy. Ale to się udaje tylko w wąskim zakresie. Atak gorączki, mucha tse-tse, czy traumatyczne przeżycie mogą zburzyć nasz spokój duszy w kluczowym momencie, albo wręcz na zawsze. Uczniowie Pyrrona usiłują osiągnąć wewnętrzną równowagę poprzez zawieszenie sądu. Ale sceptyczna wątpliwość nie może wygnać niepokoju, który jest wpisany w bycie człowiekiem. Jeśli nawet *ataraksja* jest osiągalna, to znamionuje ona apatyczne życie³⁰.

Snując refleksje nad filozofią starożytną, brytyjski myśliciel nie stroni także od jej rzymskiego filara. Imperator-filozof Marek Aureliusz zgodnie z interpretacją Graya wierzył, że jeśli zdoła zidentyfikować we własnym wnętrzu wpisany weń racjonalny porządek, to uchroni go to przed lękiem i rozpaczą. Wedle Marka Aureliusza rozum wymaga świadomego wygaszenia woli. Autor *Feline Philosophy* stwierdza, że taka postawa jest „minorowym celebrowaniem własnej wytrzymałości i rezygnacji”³¹. I dodaje, zamykając w zwięzłej frazie całe morze ironii: „Filozof-imperator marzy o przeobrażeniu się w nieruchomy posąg w dźwiękoszczelnym rzymskim mauzoleum”³².

³⁰ *Ibidem*, s. 31.

³¹ *Ibidem*, s. 29.

³² *Ibidem*.

Doprawdy, jest się nad czym zadumać. Trzeba wielu lat studiów i snucia własnych przemyśleń, aby w tak mistrzowskim skrócie wyrazić tyle treści, sygnalizując jednocześnie swój stosunek do charakteryzowanych poglądów i postaw. Gray ma przy tym niezrównaną umiejętność operowania działającymi na wyobraźnię metaforami, dzięki którym potrafi uchwycić i przybliżyć istotę rzeczy, dodatkowo nadając swemu przekazowi zamierzony wydźwięk. Nie należy przy tym sądzić, że literacka warstwa refleksji myślicie-la przeważa nad jej wymiarem merytorycznym. Lektura tekstów Graya nieodmiennie przywodzi mi na myśl lakoniczną uwagę mojego mistrza Isaiaha Berlina, która padła w trakcie jednej z naszych oksfordzkich rozmów: *John is very learned. He knows what he is talking about* (John ma głęboką wiedzę. On wie, o czym mówi).

Cierpki ton, jakim naznaczone są rozważania Graya nad antycznym ideałem dobrego życia, pojawia się – niekiedy w znacznie większym stężeniu – w jego komentarzach do filozofii nowożytnej. Jak choćby w następującym, rzuconym niejako od niechcienia stwierdzeniu: „Filozofowanie rzadko bywało równoznaczne z prowadzeniem otwartych badań. W czasach średniowiecza filozofia była służebnicą teologii. Dziś jest praktyką objaśniania uprzedzeń uczonych, przynależnych do klasy średniej”³³. Wśród filozofów, postrzeganych przez brytyjskiego myśliciela w kategoriach krzewicieli zwodniczych iluzji – z ułudą postępu na czele – zdarzają się jednak nieliczni „sprawiedliwi”. Niekwestionowanym ulubieńcem Graya jest Michel de Montaigne. Już na pierwszych kartach swej najnowszej książki autor

³³ *Ibidem*, s. 26.

daje jawny wyraz swej aprobachie dla stanowiska francuskiego myśliciela: „Bardziej sceptyczny niż bodaj najradzykalniejszy pyrronista, Montaigne nie wierzył, by jakiegolwiek filozofowanie mogło być lekarstwem na człowieczy niepokój. Filozofia była dlań użyteczna jako antidotum na filozofię właśnie”³⁴. Zgodnie z odczytaniem Graya Montaigne serwował swoim czytelnikom homeopatyczne dawki „szczepionki” przeciwko filozofii, tym samym uprawiając swoistą antyfilozofię. Za jej pomocą przybliżał ich do świata innych zwierząt, dzięki czemu zyskiwali oni szansę nauczania się czegoś od stworzeń postrzeganych przez filozofię jako istoty rzekomo pośledniego gatunku i w konsekwencji wyrzuconych przez nią poza nawias. Niech powyższa interpretacja strategii Montaigne’a będzie punktem wyjścia do rekonstrukcji przemyśleń Graya, nad ludzkim i nad zwierzęcym oglądem świata.

3. *Felis silvestris* i *homo sapiens*

Zgodnie z tym, co zostało podkreślone już wcześniej, rzekoma żartobliwość *Feline Philosophy* jest iluzoryczna. Najnowsza praca brytyjskiego myśliciela jest w istocie rzeczy zwięzłym, wyrafinowanym, a zarazem nieco przewrotnym traktatem filozoficznym, wzbogaconym o literackie dygresje i charakterystyczne dla jego późniejszego pisarstwa przypowieści. Co więcej, czytelnik wcześniejszych tekstów Graya nie może się oprzeć wrażeniu, że jego ostatnia książka jest, wbrew wszelkim oczekiwaniom, swoistym

³⁴ *Ibidem*, s. 8.

zwieńczeniem prowadzonych przezeń w ciągu nieomal półwiecza badań i poszukiwań. Znajdujemy w niej bowiem liczne nawiązania do wątków, które podejmował w długiej sekwencji swoich wcześniejszych monografii i wyborów esejów. Powracają między innymi takie tematy, jak dzielectwo oświecenia, skutki prometejskiego stosunku ludzi do Ziemi, wolność, pluralizm form życia, a nade wszystko – kondycja ludzka i właściwy naszemu gatunkowi ogląd rzeczywistości. Niektóre spośród podjętych na nowo motywów zyskują rozwinięcie i doprecyzowanie; inne – ku zaskoczeniu czytelnika – całkowicie odmienne ujęcie, znamionujące kolejną, tak typową dla Graya, metamorfozę poglądów.

Zestawiając w swej najnowszej książce człowieka i zwierzęcy punkt widzenia, Gray wybiera właśnie kocią perspektywę z kilku powodów. Po pierwsze, koty należą do gatunku, z którym – oprócz psów – mamy jako ludzie bodaj najbliższą i najgłębszą więź. Niemniej w przeciwieństwie do psów koty są zwierzętami w pełni autonomicznymi. To one nas udomowiły i nauczyły, by je kochać. Zachowały jednak swoją niezależność i jeśli zdarzy im się stracić oparcie w ludziach, w krótkim czasie powracają do stanu dzikości. Ze swej natury pozostają samotnymi myśliwymi, w razie potrzeby współdziałając z innymi osobnikami, ale nie tworząc – jak inne gatunki – stad, tabunów, watah czy kluczy. Żyjąc w grupie, nie wytwarzają ustalonych hierarchii, tak jak czynią to szympansy, goryle, a także ludzie. Nie generują nadto przewodników ani samców alfa. Gray zauważa, że być może jest to jeden z powodów, dla których koty nie podporządkowują się ludziom:

Koty, spośród których tak wiele mieszka z ludźmi, nie są im ani posłuszne, ani też ich nie poważają. Nawet wtedy, gdy na

nas polegają, zachowują swoją niezależność. Jeśli okazują nam przywiązanie, to nie jest to miłość z wyrachowania. Jeśli nie odpowiada im nasze towarzystwo, po prostu odchodzą. Jeśli zostają, to dlatego, że chcą z nami być³⁵.

Wszystko to sprawia, że koty nie upodabniają się do ludzi. Wybrały nasz gatunek ze względu na korzyści, jakie mogą czerpać ze wspólnego życia. Nie są jednak od nas uzależnione. Oswoiły nas i znalazły sposób, by nas do siebie przywiązać. Stąd, zgodnie z tezą filozofa, „rozumieją nas lepiej niż my samych siebie”³⁶. Właśnie dlatego możemy się od nich wiele nauczyć. Drugim powodem, dla którego w centrum zainteresowania Graya znalazły się właśnie koty, jest jego osobiste doświadczenie. Filozof przez ponad 30 lat dzielił życie z czworgiem kotów rasy birmańskiej, których imiona przywołuje w *Podziękowaniach* do swojej najnowszej książki. Ostatni z nich cieszył się jeszcze życiem w trakcie jej powstawania. Autor kieruje pod adresem swoich ulubieńców słowa wdzięczności za poczyniony przez nie istotny wkład do *Feline Philosophy*. Warto przy tym zwrócić uwagę na znamienne, wiele mówiącą frazę, która kilkakrotnie pojawia się w kontekście wspomnień filozofa: *I have lived with cats* (mieszkałem z kotami), zamiast potocznie używanego sformułowania sugerującego relację posiadania. Dzięki swoim czworgu towarzyszom Gray miał okazję „poznać i uszanować głęboką różnicę między nami w sposobie, w jaki odnosimy się do świata”³⁷. To jego

³⁵ *Ibidem*, s. 20.

³⁶ J. Gray, M. Maraszek, *Jakim filozofem byłby kot? John N. Gray w rozmowie z Markiem Maraszkem*, „Znak” 2021, nr 798, s. 55.

³⁷ *Ibidem*.

ulubieńcy byli inspiracją do pewnego eksperymentu myślowego, jaki poczynił w najnowszej książce. Postawił mianowicie pytanie, kim byłby kot, gdyby posiadał ludzką zdolność do abstrakcyjnego myślenia; innymi słowy, gdyby potrafił filozofować. Gray doszedł do wniosku, że także w takiej sytuacji kot pozostałby w pełni sobą, nadal żył w zgodzie ze swą własną naturą i nie przejawiał żadnej skłonności do przekonywania kogokolwiek do czegokolwiek. Obca byłaby mu postawa prozelityzmu: „Oczywiście domyśliłby się, że ludzie nie są zbyt inteligentni i że nie posłuchają jego rad. Kot mógłby filozofować dla rozrywki, a nie po to, by zmieniać świat”³⁸.

Rozważania nad wzajemną relacją między oboma gatunkami Gray wzbogaca o obszerny kontekst historyczny, który przybliża, korzystając ze specjalistycznej literatury³⁹. *Felis silvestris*, czyli współczesny domowy kot, zainicjował kohabitację z ludźmi na Bliskim Wschodzie mniej więcej 12 tysięcy lat temu. Polując na gryzonie, przyciągane przez składowane przez ludzi zboże, koty przyczyniły się do upowszechnienia wśród przedstawicieli naszego gatunku bardziej osiadłego życia. Podobny proces miał miejsce w Chinach, gdzie lokalna odmiana *Felis silvestris* zastosowała taką samą strategię. Z czasem, podróżując na statkach i okrętach, czy to w roli załogantów-szczurołapów, czy jako pasażerowie na gapę, koty rozprzestrzeniły się po całym

³⁸ *Ibidem*, s. 54.

³⁹ Filozof sięga m.in. do następujących książek, które wielokrotnie cytuje: A. Tucker, *The Lion in the Living Room: How House Cats Tamed Us and Took Over the World*, New York, London 2016; E.M. Thomas, *The Tribe of Tiger: Cats and Their Culture*, London 1995; C. Van Vechten, *The Tiger in the House*, New York 1996.

globie. Ludzie zaakceptowali je w swoich siedzibach nie tylko ze względu na ich użyteczność. Zdaniem Graya istotną rolę odegrał jeszcze jeden, bardziej fundamentalny powód – koty nauczyły ludzi je kochać. Jak stwierdza filozof, właśnie ten drugi czynnik jest „prawdziwą podstawą udomowienia kotów. Są one tak urzekające, że często uważa się je za istoty spoza tego świata. Ludzie potrzebują czegoś innego niż tylko ludzki świat; w przeciwnym razie popadają w szaleństwo”⁴⁰. Co niezwykle interesujące, genom domowego kota tylko w minimalnym stopniu odbiega od informacji genetycznej zapisanej w organizmach ich dzikich krewniaków. Stąd niezmiernie trudno jest odtworzyć przebieg procesu udomowienia tych zwierząt na podstawie starożytnych skamielin, właściwie bowiem nie różnią się one od szczątków współczesnych osobników.

Ze względu na swoją radykalną odmienność od ludzi koty zawsze budziły ekstremalne emocje, od uwielbienia po nienawiść. Bywało, że oddawano im cześć jako bogom, ale bywało i tak, że zarzucano im związki z Szatanem i czyniono je obiektem prześladowań. Najstarsze religie nie przypisywały ludziom wyższego statusu niż zwierzętom. Starożytni Egipcjanie, odziedziczywszy animistyczne tradycje, otaczali koty kultem, uznając je za sacrum czy wręcz za bogów. Mumifikowano je i chowano na wydzielonych cmentarzach. Wizerunki kotów umieszczano na amuletach; mumie tych zwierząt umiejscawiano także w grobowcach władców. Diametralnie odmienny stosunek do zwierząt tego gatunku prezentowali mieszkańcy wczesnonowożytnej Europy, szczególnie Francji i Niemiec. Gray podaje

⁴⁰ J. Gray, *Feline Philosophy...*, s. 18.

przykłady wyrafinowanych okrucieństw wobec kotów, jakie praktykowano w ramach obchodów świąt religijnych, na wiejskich jarmarkach, a także w trakcie ulicznych zabaw. Koty bywały umieszczane w workach i wieszane nad płonącymi ogniskami bądź używane jako cel na strzelnicach. Obdzierano je żywcem ze skóry, podpalano, a następnie ściągano i zabijano. Z takich praktyk wywodzi się niemieckie słowo *Katzenmusik*, oznaczające wycie i zawodzenie torturowanych kotów. W Londynie, za panowania króla Charleśsa II u schyłku XVII wieku, organizowano antykatolickie procesje, w trakcie których palono kukły papieża. Dla większego efektu dramatycznego umieszczano w ich wnętrzu żywe koty. Prześladowanie kotów nasiliło się w Europie w epoce polowań na czarownice. Koty, uważane wówczas za akcesorium do uprawiania czarów, stały się ucieleśnieniem zła; torturowano je zatem i palono razem z czarownicami bądź w zastępstwie tych ostatnich. Jednakże kres inkwizycyjnego szaleństwa nie przyniósł ze sobą porzucenia praktyki katowania tych zwierząt. XIX-wieczny włoski neurolog Paolo Mantegazza (1831-1910) zadawał kotom wyrafinowane cierpienia w trakcie prowadzonych przez siebie badań nad fizjologią bólu. Zaprojektował urządzenie, które nazwał „dręczycielem”. Za jego pomocą „przepikowywał” koty długimi, cienkimi gwoźdźmi tak, aby każde poruszenie sprawiało stworzeniom nieznośny ból, a następnie wykręcał ich ciała, obdzierał ze skóry i ćwiartował. Wszystko to czynił w imię nauki, sprawiając tym samym, że okrucieństwa praktykowane pod jej sztandarami zdystansowały nawet te, których dopuszczano się z powodów religijnych.

Gray oferuje dający do myślenia komentarz na temat torturowania tego właśnie gatunku zwierząt. Wedle bry-

tyjskiego filozofa owe mrożące krew w żyłach praktyki są w istocie wyrazem zawiści. Ludzie bowiem wiodą swój żywot w skrywanym nieszczęściu; dręczenie zwierząt przynosi im ulgę, bo oto za jego sprawą ktoś inny cierpi jeszcze bardziej. Koty są szczególnie wdzięcznym obiektem prześladowań ze względu na to, że żyją w zgodzie ze swoją naturą, afirmują same siebie i sprawiają wrażenie szczęśliwych. W przeciwieństwie do nich ludzie tłumią własną naturę. Paradoksalnie właśnie owo utrzymywanie w karchach samych siebie jest esencją człowieczeństwa. Prawdę powiedziawszy, okrucieństwo wobec kotów jest efektem przekierowania na inne istoty żywej do siebie nienawiści. W grę wchodzi ponadto jeszcze jeden czynnik – nieprzemijalny urok barbarzyństwa. Cywilizacja jest bowiem równoznaczna z życiem w kajdanach. Uwięzieni w jej kleszczach, targani lękiem, seksualnie wygłodzeni i pełni wściekłości, ludzie nie są w stanie znieść wiodących szczęśliwy żywot, zadowolonych z siebie stworzeń. Wedle Graya średniowieczne karnawały, w trakcie których torturowano i palono koty, były w gruncie rzeczy świętem przygnębionych ludzi.

4. Przepaść między gatunkami

Przybliżając źródła animozji między ludźmi i kotami, filozof schodzi jeszcze głębiej, identyfikując czynnik leżący u podłoża ogromnego rozziwu między oboma gatunkami. Wedle Graya jest nim człowiecza samoświadomość oraz wytworzony przez nią zwodniczy obraz samych siebie jako istot poddanych przemijaniu, czemu towarzyszy

bezustanna świadomość nadchodzącej śmierci. Ludzie dokładają zatem najwyższych starań, aby odwrócić swoją uwagę od trawiącego ich lęku przed kresem życia. W efekcie ponawianych prób odcięcia się od bolesnych doznań samoświadomość rozszczepiła człowieczą psychikę na dwoje. Paraliżujący strach przed wszystkim, co mogłoby im przypomnieć o ich własnej śmiertelności, sprawia, że ludzie spychają większą część swoich doświadczeń do podświadomej warstwy swej osobowości. Stłumiony ból jątrzy się i daje o sobie znać, przybierając postać dręczących pytań o sens życia. Niemniej jaźń, z którą ludzkie istoty się identyfikują, w rzeczywistości jest konstruktem wytworzonym przez społeczeństwo i przez jednostkową pamięć. W okresie niemowlęstwa i dzieciństwa ludzie formują obraz samych siebie, a następnie, w nieustającym dążeniu do szczęścia, podtrzymują go i umacniają. W rzeczywistości jednak ów wizerunek nie jest tożsamy z realiami ich egzystencji i ich ciał. Pogoń za wyobrażeniem samych siebie nie przynosi im spełnienia, lecz frustrację. Zrekonstruowane powyżej przemyslenia prowadzą filozofa do sformułowania następującej diagnozy:

Życie wewnętrzne istot ludzkich jest epizodyczne, rozproszone, niezborne, a niekiedy wręcz chaotyczne. Nie ma niczego takiego jak mniej lub bardziej samoświadoma jaźń; w grę wchodzi kłębowisko doświadczeń, które są ze sobą mniej lub bardziej koherentne. Przechodzimy przez życie rozszczepieni i pokawałkowani, pojawiając się i znikając niczym widma (...) ⁴¹.

⁴¹ *Ibidem*, s. 66.

Wytworem człowieczej samoświadomości jest permanentny niepokój, który filozofia od wieków próbuje bezskutecznie ukoić. Ludzie radzą sobie z wpisaniem w ich egzystencję lękiem, przekierowując lub odwracając swoją uwagę od źródła trawiącej ich trwogi. Takie jest podglebie zarówno gorączkowej aktywności, jak i kompulsywnego oddawania się rozrywkom. Stosowanie tego rodzaju rozpraszaczy jest wyłącznie ludzką praktyką:

Niektórzy sądzili, że tym, co różni nas od zwierząt, jest używanie narzędzi. Inni twierdzili, że tym czynnikiem jest przekazywanie wiedzy bądź używanie języka. Tyle że żadna z wymienionych aktywności nie jest domeną wyłącznie istot ludzkich. Bobry budują sobie domy, kruki używają narzędzi, by pozyskać pożywienie, zaś małpy tworzą kultury, które czynią użytek z przekazywanej z pokolenia na pokolenie wiedzy. Wilcze wycie i wielorybie pieśni są dźwiękami, służącymi do porozumiewania się z innymi osobnikami własnego gatunku. Ale potrzeba odwracania uwagi jest zasadniczo ludzka⁴².

Inne zwierzęta nie potrzebują wspomnianego odwracania uwagi od swojej własnej kondycji, bowiem większość z nich nie zbudowała obrazu samych siebie. Dbalność o przetrwanie nie sprowadza się dla nich do hołubienia swojej wyobrażonej jaźni, lecz do troszczenia się o vitalność swego ciała. Nie są nieuchwytnymi jaźniami, pochylającymi się nad własnymi myślami i impulsami, tak jak gdyby prowadziły studia nad jakąś inną istotą. W tym konkretnym aspekcie koty są unikatowe.

⁴² *Ibidem*, s. 37.

Na poparcie powyższej tezy Gray odwołuje się do eksperymentu przeprowadzonego w 1970 roku przez amerykańskiego psychologa Gordona Gallupa Juniora. Przewadził on badania nad samoświadomością zwierząt przy użyciu lustra. Poddawane testowi lustra zwierzęta z początku reagowały na własne odbicie tak, jak gdyby w polu ich widzenia pojawił się inny osobnik tego samego gatunku. Z czasem jednak poczęły siebie rozpoznawać. Po umieszczeniu nad ich okiem kolorowej kropki, którą mogły dostrzec tylko w lustrze, zaczęły jej dotykać, tym samym sygnalizując, że identyfikują własne odbicie. Test Gallupa przeszły szympansy, goryle, małpki bonobo, słonie, delfiny oraz sroki. Koty okazały się gatunkiem, którego reakcje nie zdradzają śladu samorozpoznania. Nie wytworzyły zatem obrazu samych siebie. I właśnie ze względu na tę ich specyficzną właściwość możemy się od nich wiele nauczyć. Psychika kotów nie uległa bowiem rozszczepieniu. Nie muszą one analizować swojego życia, bo nie mają wątpliwości, że warto je przeżyć. Zdarza im się doświadczać cierpienia, ale kiedy przeciwności losu przemina, zapominają o nich i znów czerpią radość z życia. Z uwagi na fakt, że koty nie wytworzyły obrazu samych siebie, nie muszą odwracać własnej uwagi od nieuniknionej perspektywy śmierci. W konsekwencji nie zmagają się z poczuciem, że czas płynie za szybko bądź za wolno. Jeśli nie polują ani nie kopulują, nie jedzą ani się nie bawią, to śpią. Żadna udręka nie zmusza ich do permanentnej aktywności. Kiedy nadchodzi ich czas, koty wyczuwają zbliżającą się śmierć. Nie trawią jednak swojego życia na zmaganiach z lękiem przed jej nadejściem. Gray następująco komentuje przeciwstawne sposoby, na jakie funkcjonują koty i ludzie:

Kiedy ludzie powiadają, że celem ich życia jest szczęście, to tym samym wyznają, że są nieszczęśliwi. Myśląc o szczęściu w kategoriach projektu, oczekują spełnienia w czasie, który dopiero ma nadejść. Teraźniejszość przecieka im przez palce. Wkrada się niepokój. (...) Podczas gdy dla ludzi szczęście jest stanem sztucznym, dla kotów jest ich naturalną kondycją. Koty się nigdy nie nudzą, chyba że są zmuszone funkcjonować w warunkach, które nie są dla nich naturalne. Nuda jest lękiem przed przebywaniem we własnym towarzystwie. Podczas gdy koty są szczęśliwe, będąc sobą, ludzie usiłują osiągnąć szczęście, uciekając od samych siebie⁴³.

Ludzie nie mogą znieść przebywania w pojedynkę. Koty spędzają większą część życia – ku swemu zadowoleniu – w samotności. Są jednak w stanie polubić swych przynależących do ludzkiego gatunku towarzyszy i pomóc im odegnać dręczące ich lęki. Znaczną część człowieczego życia wypełniają zabiegi sprzyjające egzystowaniu w ciemnościach. W przeciwieństwie do ludzi koty, którym niepotrzebny jest wewnętrzny mrok, paradoksalnie są nocnymi stworzeniami, żyjącymi w pełnym świetle dnia⁴⁴.

Gray dokonuje podsumowania swoich refleksji na temat rozziweu między samopoczuciem ludzi i kotów, a także między sposobami, na jakie oba te gatunki doświadczają własnej egzystencji, wpisując swoje przemyślenia w autorską interpretację relacji biblijnej zawartej w Księdze Rodzaju. Wedle brytyjskiego myśliciela to wytworzenie samoświadomości odebrało ludziom niewinność. Warto tu

⁴³ *Ibidem*, s. 25.

⁴⁴ Zob. *ibidem*, s. 37.

przytoczyć w całości odnośny akapit, zarówno ze względu na płynący zeń przekaz, jak i na jego poetycką formę:

Możesz być w raju tylko wtedy, gdy nie wiesz, jak to jest być w raju. Skoro tylko się tego dowiesz, raj dematerializuje się, znikając niczym kamfora. Żaden wysiłek myśli nie jest go w stanie przywrócić, bowiem to właśnie myśl – samoświadomość siebie jako istoty śmiertelnej – jest Upadkiem. Przebywający w rajskim ogrodzie pierwsi ludzie byli przyobleczeni w niewiedzę o sobie samych. Kiedy stali się samoświadomi, odkryli, że są nadzy. Myślenie o sobie jest otrzymanym od węża darem, którego nie sposób zwrócić⁴⁵.

5. Koty i ludzie w tradycji filozoficznej Zachodu i Wschodu

W tok prowadzonych przez siebie rozważań nad kondycją obu gatunków Gray wplata nawiązania do przemyśleń filozofów, którzy w swych dociekaniach poświęcali uwagę zwierzętom. Przywołuje między innymi refleksje Arthura Schopenhauera – znanego miłośnika pudli, ale także kotów. Niemiecki filozof, argumentując za wyznawaną przez siebie teorią głoszącą, że indywidualna jaźń jest iluzją, odwoływał się do swoich ulubieńców. Wedle Schopenhauera konkretny kot jest w istocie rzeczy ulotnym cieniem odwiecznej idei kota. Gray dostrzega swoisty urok takiej optyki, niemniej dystansuje się od punktu widzenia Schopenhauera, podkreślając indywidualne cechy każdego z kotów, z którymi

⁴⁵ *Ibidem*, s. 43.

mieszkał. Radykalnie odmienne w tonie jest poczynione przez brytyjskiego filozofa nawiązanie do doświadczeń prowadzonych o niemal dwa wieki wcześniej przez René Descartesa. Ponoć Kartezjusz miał między innymi wyrzucić kota przez okno, aby dowieść, że zwierzęta są *de facto* nieożywionymi maszynami. Rozpaczliwe piski zwierzęcia zinterpretował jako jego czysto mechaniczną reakcję. Gray nie ukrywa swego negatywnego stosunku do dokonań luminarza francuskiego oświecenia, następująco komentując jego eksperymenty: „jedyne, co udało mu się wykazać, to to, że ludzie mogą być bardziej bezmyślni niż jakiegokolwiek inne zwierzę”⁴⁶. W diametralnie odmiennym świetle autor *Feline Philosophy* postrzega obraz naszych zwierzęcych braci wyłaniający się z esejów Michela de Montaigne’a. Ten słynny francuski eseista, starszy o ponad pół wieku od Kartezjusza, był jak najdalszy od postrzegania ludzi jako istot wyższych od zwierząt. Przeciwnie; sądził, że te ostatnie – w przeciwieństwie do ludzi – posiadają wrodzoną umiejętność życia. Ludzie zaś są najsłabszymi i najbardziej zdeformowanymi istotami wśród wszystkich stworzeń. Stosunek francuskiego sceptyka do zwierząt, w szczególności do kotów, obrazuje zanotowana przez niego myśl: „Kiedy igras z moją kotką, któż wie, czy ona bardziej nie bawi się mną niż ja nią?”⁴⁷. Gray w pełni podziela punkt widzenia de Montaigne’a, utrzymując, że typowo człowieczy niepokój jest efektem skazy, jaką naznaczone jest ludzkie zwierzę:

⁴⁶ *Ibidem*, s. 5.

⁴⁷ M. de Montaigne, *Próby. Księga druga*, przeł. T. Boy-Żeleński, s. 66, [on-line:] <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/proby.pdf> – 3 VI 2022.

Ludzie są wewnętrznie podzielonymi istotami; treścią ich życia jest głównie wypieranie. Smutki, jakie przychodzi im dzielić wraz z ich zwierzęcymi krewniakami, ulegają wielokrotnieniu za sprawą bezustannie nawracających myśli. To właśnie owa nieuchronna samoświadomość jest źródłem szczególnej niedoli ludzkiego zwierzęcia⁴⁸.

Blaise Pascal, XVII-wieczny uczony, wynalazca, matematyk i myśliciel religijny, podobnie jak de Montaigne dostrzegł udrękę, jaką naznaczone jest ludzkie życie. Wydaje się, że rozważania Graya na temat kondycji ludzkiej są w znacznej mierze inspirowane dociekaniem właśnie Pascala. Jak choćby dwiema następującymi myślami, zanotowanymi przez francuskiego filozofa: „Stan człowieka: niestałość, nuda, niepokój. (...) całe nieszczęście ludzi pochodzi z jednej rzeczy, to jest, że nie umieją pozostać w spokoju i w izbie”⁴⁹. Ów stan wewnętrznej nierównowagi Pascal przybliży następująco:

Nie ma dla człowieka nic równie nieznośnego, jak zażywać pełnego spoczynku, bez namiętności, bez spraw, rozrywek, zatrudnienia. Czuje wówczas swoją nicość, opuszczenie, niewystarczalność, zależność, niemoc, próżnię. Bezzwłocznie wyłoni się z głębi jego duszy nuda, melancholia, smutek, troska, żal, rozpacz. Mimo tych niedoli człowiek chce być szczęśliwy i chce być tylko szczęśliwy, i nie może nie chcieć; ale jak się do tego weźmie? Na dobrą sprawę trzeba by mu stać się nieśmiertelnym; nie mogąc zaś tego, postanowił bronić się od myśli o tym⁵⁰.

⁴⁸ J. Gray, *Feline Philosophy...*, s. 35.

⁴⁹ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2012, s. 84-85.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 84, 95.

Tu pojawia się w *Myślach* Pascala wątek rozrywki, który był już także obecny w esejach de Montaigne'a. Niemniej obaj francuscy filozofowie postrzegali owo charakterystyczne dla ludzi odwracanie własnej uwagi w diametralnie odmienny sposób. Podczas gdy z punktu widzenia de Montaigne'a poszukiwanie odskoczni było naturalnym remedium na ludzkie cierpienie, wedle Pascala, który usiłował podważyć sceptycyzm swego poprzednika, stanowiło ono przeszkodę do zbawienia. Obaj myśliciele, dostrzegając chroniczny niepokój, jakim naznaczona jest ludzka egzystencja, wiązali go z brakiem pełnej przynależności człowieka do natury. De Montaigne uważał ów brak za skazę i zalecał przybliżenie się do świata zwierząt. Pascal zaś uważał, że wchodząca w grę przypadłość znamionuje przynależność istoty ludzkiej do wyższego niż naturalny porządku i upatrywał jedyne skuteczne antidotum na człowieczą udrękę w zwróceniu się do Boga. Gray, czerpiąc z przymysłów obu filozofów, jednoznacznie opowiada się za optyką de Montaigne'a.

W *Feline Philosophy* znajdujemy kolejne, stosunkowo obszerne nawiązanie do dociekań jeszcze innego myśliciela, którego ogląd bodaj najbardziej przystaje do domniemanej kociej filozofii. Gray identyfikuje takie właśnie, harmonizujące z kocią optyką stanowisko w przemyśleniach Barucha Spinozy, a w szczególności w pochodzącym od niego rozumieniu pojęcia *conatus*. Ten rozwijany od ponad dwóch i pół tysiącleci koncept był w ujęciu Spinozy równoznaczny z dążeniem do kontynuacji własnego istnienia i do zwiększenia swojej siły. *Conatus* to zasada, która ma zastosowanie do całej natury, a zatem także do człowieka, który jest jej integralną częścią. Stąd dla Spinozy dobrem

jest to, co służy owej skłonności do przetrwania, zaś złem to, co stoi jej na przeszkodzie. Na przykład odczuwanie litości jest wadą, bowiem niesie ze sobą swoisty ból; ten zaś redukuje witalność, toteż jawi się jako oczywiste zło. Etyka sprowadza się zatem do afirmacji własnej indywidualnej natury, zaś możliwie najlepsze życie to dla każdego żywego stworzenia bycie sobą i egzystowanie w zgodzie ze swą naturą. Tym samym Spinoza zdystansował się od tradycyjnego rozumienia moralności, przyjętego na gruncie monoteizmu czy humanizmu. Z punktu widzenia tego filozofa ludzie nie są unikatowymi istotami, które wybierają własne dobro, lecz podobnie do wszystkich innych stworzeń dążą do takiego dobra, jakiego wymaga ich natura. Wolna wola jest wedle Spinozy iluzją; to, co uznajemy za nasze wybory, jest efektem złożonych przyczyn, wpisanych w funkcjonowanie naszego organizmu. Gray zwraca uwagę na fakt, że Spinozjańska koncepcja człowieka przywodzi na myśl niektóre współczesne teorie z zakresu neuronauki⁵¹.

Zaskakująco wiele wątków, obecnych w filozofii Spinozy, można zidentyfikować także w taoizmie – starożytnym chińskim systemie filozoficznym i religijnym. Na gruncie taoizmu, podobnie jak u Spinozy, ludzie nie konstytuują gatunku, który byłby w jakikolwiek sposób uprzywilejowany wśród innych stworzeń. Dość przytoczyć paremię, zaczerpniętą z książki *Tao Te Ching*, starożytnego traktatu filozoficznego z VI wieku przed naszą erą, którego autorstwo przypisuje się mędrcom Laozi: „Niebo i ziemia są

⁵¹ Zob. *ibidem*, s. 50, 52.

bezlitosne i traktują miriady stworzeń jak słomiane psy”⁵². Każda żyjąca istota ma swoją własną formę dobrego życia. Zakłada ona podążanie zapisaną w każdym stworzeniu drogą, czyli życie w zgodzie z własną, indywidualną naturą i z okolicznościami. Taki właśnie naturalny żywot pędzą dzikie zwierzęta, które ani nie myślą, ani nie wybierają. W istocie rzeczy tak ceniona przez główny nurt zachodniej tradycji samoświadomość jest postrzegana przez taoistów jako główna przeszkoda do dobrego życia. Taoizm bowiem nie wymaga od żadnej z żyjących istot, by stała się czymś innym, niż jest. Nie stawia ulotnemu ludzkiemu ego żadnych żądań; przeciwnie, raczej ceni brak poczucia jaźni. Gray mocno podkreśla korespondencję między filozofią Spinozy i taoizmem. Zdarza mu się wręcz używać sformułowania „Spinozjańsko-taoistyczna etyka”.

Całość prowadzonych w *Feline Philosophy* rozważań filozoficznych, ubogaconych licznymi odniesieniami literackimi, znajduje swoje zwieńczenie w swoistym „dekalogu” zaleceń płynących z kociej filozofii. Formułując ich listę, Gray posługuje się nader powściągliwym słowem *hint* (aluzja, rada), o śladowym wydźwięku normatywnym. Kocie podpowiedzi brzmią następująco: nie próbuj przywodzić ludzi do rozumu, bo czynią oni z niego użytek przede wszystkim do wspierania tego, w co chcą wierzyć; głupio jest narzekać na brak czasu; nie szukaj sensu we własnym

⁵² Lao Tzu, *Tao Te Ching*, przeł. D.C. Lau, London 1972, s. 61. Fraza „słomiane psy” nawiązuje do wykonanych ze słomy figurek tych zwierząt, używanych w tradycyjnych rytuałach. Traktowane zrazu z wielką czcią, po zakończeniu ceremonii bywały tratowane i wyrzucane.

cierpieniu, bo stanie się ono sensem twego życia; lepiej być obojętnym wobec innych, niż czuć się zmuszonym do kochania ich; nie goń za szczęściem, a może je znajdziesz; nie myśl o życiu jako o opowieści, bo nie znasz jego zakończenia; nie obawiaj się mroku, wszak noc skrywa wiele skarbów; śpij dla samej radości spania, a nie po to, by ciężiej pracować; strzeż się tych, którzy chcą cię uszczęśliwić, bo twoje nieszczęście jest im potrzebne do łagodzenia własnego; jeśli nie potrafisz funkcjonować choć odrobinę bardziej po kocjemu, to powróć bez żalu do pełnego rozproszeń ludzkiego świata. Gray przyznaje, że życie bez żadnych konsolacji może być dla niektórych zbyt wielkim wyzwaniem. Niemniej – jak powiada – jeśli potrafisz przestrzegać rzeczy, nie usiłując ich zmienić, to masz szansę doświadczyć przeblysku wieczności. Kontemplując, możesz się znaleźć niejako poza czasem i chłonąć świat bez uczucia lęku⁵³. Ów stan kontemplacji jest dla *homo sapiens* odskocznią od życia, podczas gdy dla kotów jest tożsamy z jego przeżywaniem. Stąd kocia perspektywa jawi się jako szczególnie dla nas cenna:

Różnica między oboma gatunkami jest taka, że podczas gdy koty nie mogą się od nas nauczyć niczego, my możemy się od nich nauczyć, jak zredukować ciężar wpisany w bycie człowiekiem. Jedno z obciążeń, które możemy odrzucić, to idea, że doskonałe życie jest możliwe. Nie dlatego, że nasze życia są z konieczności ułomne. Dobre życie to nie to, które kiedyś mogłeś lub jeszcze możesz wieść, ale to, którym już się cie-

⁵³ J. Gray, *Feline Philosophy...*, s. 111.

szysz. I tu naszymi nauczycielami mogą być koty, bo one nie tęsknią za życiem, które nie było im dane⁵⁴.

6. Wojna i kocia filozofia raz jeszcze

Feline Philosophy, podobnie jak wiele wcześniejszych książek Graya, czyta się świetnie. Frapujący, momentami wręcz obrazoburczy strumień myśli autora, płynnie przechodzący od pogłębionych rozważań filozoficznych do obszernych literackich nawiązań, przykuwa uwagę i, podobnie jak w przypadku większości innych tekstów brytyjskiego myśliciela, nie pozwala na zachowanie dystansu emocjonalnego. Pójdźmy tropem autora *Feline Philosophy* i pokażmy się o pewien eksperyment myślowy, mając jednocześnie w pamięci rygorystycznie empirystyczne stanowisko Graya w sferze etyki. Skonfrontujmy przybliżoną w książce, domniemaną kocią perspektywę filozoficzną z dogłębnym i dolegliwym doświadczeniem minionych miesięcy, od którego nie sposób się odciąć. Mam tu na myśli ciążącą nam wszystkim jak głąz wojnę w Ukrainie. Wszak zapowiedź wojen pojawiała się w tekstach Graya wielokrotnie; z początkiem wieku ostrzegał, że w epoce, która nadchodzi, będziemy patrzeć na minione stulecie z nostalgią, jak na czas pokoju⁵⁵. Dzieje się zatem właśnie to, co przewidywał i co wraz z nadejściem wojen klimatycznych ma się stać raczej regułą niż wyjątkiem. W tym miejscu warto jeszcze przypomnieć, że głównym wątkiem *Feline Philosophy* jest zesta-

⁵⁴ *Ibidem*, s. 108.

⁵⁵ J. Gray, *Straw Dogs...*, s. 182.

wienie ze sobą odmiennych sposobów postrzegania rzeczywistości, charakterystycznych dla dwóch gatunków – *homo sapiens* i *felis silvestris*. Można więc domniemywać, że zalecenia płynące z kociej filozofii mają w zamyśle Graya wymiar uniwersalistyczny. Zaproponowany eksperyment myślowy nie jest zatem żadną ekstrawagancją i wolno zapytać, na ile Grayowska koncepcja człowieka i wysunięte przez filozofa sugestie odnośnie do prowadzenia dobrego życia przystają do sytuacji, w jakiej znalazły się z jednej strony ofiary agresji i wspierający je sprzymierzeńcy napadniętego kraju, z drugiej zaś – rosyjscy najeźdźcy.

Rozważmy zalecenia płynące z kociej filozofii i osadźmy je na gruncie codzienności ukraińskich bohaterów, dających odpór rosyjskiemu agresorowi. Otóż powinni oni kontemplować rzeczywistość, nie próbując jej zmieniać, poddać się – zgodnie ze wskazaniem tao – przychodzącym i odchodzącym prądom, wysypiać się dla czystej radości spania i porzucić dążenie do szczęścia, bo może właśnie dzięki temu go doznają. Obawiam się, że brzmi to jak czyste szyderstwo, choć akurat sugestia, aby nie czerpać ukojenia z własnego cierpienia wydaje się w tym kontekście jak najbardziej na miejscu. Wszystko wskazuje jednak na to, że znajdującym się w sytuacji granicznej ofiarom inwazji, zarówno żołnierzom, jak i cywilom, to ostatnie zalecenie Graya nie jest potrzebne, bo sami zdają się mieć świadomość szkodliwości takiej postawy. To samo dotyczy wskazania, zgodnie z którym należy się wystrzegać postrzegania własnego życia w kategoriach opowieści, bo nie wiadomo, jaki będzie jego koniec. Tego doprawdy nie trzeba mieszkańcom Ukrainy tłumaczyć. Skonfrontujmy Grayowską wizję człowieka z medialnym image'em boha-

terskich bojowników, których postawa wzbudziła wśród odbiorców wojennych relacji szczerzy podziw i zjednała ich krajowi niemal ogólnoswiatową sympatię. Czy osobowość bodaj najbardziej szanowanego dziś w świecie polityka – Wołomydyra Zełenskiego – rzeczywiście jawi się jako wyzuty z jaźni galimatias mniej lub bardziej koherentnych doświadczeń?⁵⁶ Przytoczmy w tym miejscu obraz człowieka, nieco pełniej nakreślony we wcześniejszej książce Graya, z którym filozof w dalszym ciągu się identyfikuje: „wszyscy jesteśmy wiązkami wrażeń. (...) Zostaliśmy tak zaprogramowani, że dostrzegamy w sobie tożsamość, podczas gdy w rzeczywistości istnieje tylko zmiana. Wgrano w nas iluzję jaźni”⁵⁷. Czy z taką wizją człowieczeństwa harmonizuje postawa ukraińskich pracowników gościnnych, którzy porzuciwszy bezpieczną i stosunkowo intratną egzystencję w krajach Unii Europejskiej, tłumnie zjechali do ojczyzny, by jej bronić przed agresorem? Czy podjęta przez każdego z nich decyzja jest, jak sądzi Gray, kwestią „złożonych przyczyn, wpisanych w funkcjonowanie naszego organizmu”⁵⁸, czy też jest wyrazem brzemiennej w skutki radykalnego wyboru? Czy tą z dwóch etyk, która zdaje się lepiej przystawać do wstrząsających obrazów z tej znakomicie udokumentowanej wojny, w większym stopniu umożliwiając ich zinterpretowanie, jest Spinozjańsko-taoistyczno-Grayowska perspektywa etyczna, zalecająca życie w zgodzie ze swą naturą i dbałość o własne przetrwanie, czy raczej ta, która idzie w parze z tradycyjną moralnością

⁵⁶ *Ibidem*, s. 66.

⁵⁷ J. Gray, *Słomiane psy...*, s. 71.

⁵⁸ *Idem*, *Feline Philosophy...*, s. 52.

i przypisuje dobru i złu obiektywny wymiar? Która z nich pełniej odśłania mrozące krew w żyłach bestialstwo, którego jesteśmy bezsilnymi świadkami, i pozwala zrozumieć źródło ogarniającego nas przerażenia i odrazy? Przez pryzmat której z nich patrzymy na ukraińską hekatombę, potępiając jej zbrodniczego sprawcę i jego pozbawionych jakichkolwiek hamulców katów, pachołków i najemników? Przed czym się bardziej wzdramy i co nas mocniej zatrważa – czy to, że „niebo i ziemia są bezlitosne i traktują miriady stworzeń jak słomiane psy”⁵⁹, czy to, że rosyjscy najeźdźcy niczym przybysze z innego świata zdają się zupełnie nie rozpoznawać wartości cudzego życia i doniosłości ludzkiego cierpienia, co skutkuje ich skrajnym bestialstwem? A jeśli zwyrodnienie najeźdźców jawi się jako efekt sposobu, w jaki są traktowani przez swych własnych dowódców, określających ich mianem „jednorazowych”, to do której z dwóch etyk się odwołujemy, próbując się uporać z tą szokującą informacją – do Grayowskiej, subiektywistycznej, przyjmującej, że nie ma nic prawdziwego ani fałszywego w sądach na temat wartości⁶⁰, czy do tej, która opowiada się za obiektywnym charakterem tych ostatnich i rozpoznaje prawdziwe i fałszywe sądy etyczne? Wreszcie która z nich pozwala dostrzec i docenić nie tylko cechujące ukraińskich bojowników heroizm, męstwo i potęgę ich poczucia przynależności do wspólnoty, lecz także nadzwyczajną empatię, ofiarność i szczodrość tych, którzy udzielają pomocy ofiarom inwazji czy schronienia uchodźcom?

⁵⁹ Lao Tzu, *op. cit.*, s. 61.

⁶⁰ J. Gray, *Feline Philosophy...*, s. 46.

Codzienne ludzkie doświadczenie, do którego wszak Gray jako zdeklarowany empirysta z założenia się odwołuje, podpowiada, że to właśnie owa tak stanowczo kwestionowana przez filozofa tradycyjna moralność dysponuje środkami, które pozwalają się zmierzyć z dojmującym doświadczeniem wojny. Gdyby Ukraińcy zastosowali się do zaleceń brytyjskiego myśliciela i ograniczyli się – niczym taoiści – do reagowania na przychodzące i odchodzące prądy, to byłoby to równoznaczne z ich natychmiastowym poddaniem się. Efektem byłby triumf zła, dominacja barbarzyństwa, eskalacja agresji i nieodwołalna destrukcja tych z trudem wzniesionych zrębów cywilizowanego porządku, który Gray przecież docenia i przed którego zachwianiem wielokrotnie ostrzegał. Co więcej, owo przeważenie szali na stronę zła byłoby już definitywne, gdyby rzesze wolontariuszy i osób goszczących uchodźców przyjęło aprobowaną przez brytyjskiego myśliciela postawę obojętności. W tym kontekście trudno ustrzec się przed przywołaniem ważkich słów byłego więźnia łódzkiego getta, obozu zagłady Auschwitz i Buchenwaldu, Mariana Turskiego, które padły w trakcie obchodów 75. rocznicy wyzwolenia Auschwitz-Birkenau: „Bądźcie wierni przykazaniu. Jedenaste przykazanie: nie bądź obojętny. Bo jeżeli będziesz, to nawet się nie obejrzycie, jak na was, na waszych potomków jakiś Auschwitz nagle spadnie z nieba”⁶¹. Pamiętna wypowiedź Turskiego w obecnych dramatycznych okolicznościach wybrzmiewa szczególnie mocno.

⁶¹ M. Turski, *Jedenaste: Nie bądź obojętny*, „Gazeta Wyborcza” 2020, 29 I, s. 14.

Gray utrzymuje, że „istoty ludzkie dokonują wyboru, by działać «moralnie» mniej więcej w tym samym stopniu, co w przypadku decydowania o własnym kichnięciu czy ziewnięciu”⁶². Oczywiście konsekwencją takiej wizji kondycji ludzkiej, *nota bene* zdumiewającej u niegdysiejszego autora tytułu książek poświęconych szeroko rozumianej problematyce wolności, jest zdezwuowanie nie tylko moralności, postrzeganej jako „relikt monoteizmu”⁶³, lecz także blisko z nią związanego ideału altruizmu⁶⁴. Brytyjski filozof nie stroni w tym kontekście także od krytyki współczesnych teorii ewolucjonistycznych:

W ostatnich dekadach ukazały się setki książek argumentujących, że moralność można wyjaśnić w kategoriach ewolucjonistycznych. Wszystkie one przyjmują za oczywistość, że działanie moralne ma nade wszystko charakter altruistyczny. To założenie ma zarówno w historycznym, jak i kulturowym aspekcie wymiar zaściankowy; chrześcijańsko-humanistyczna koncepcja dobrego życia jako życia dla innych jest tylko jedną z wielu wizji, w obrębie których ludzkie istoty znalazły spełnienie⁶⁵.

Chciałoby się zapytać – czyżby filozof nie zauważył, że ten sam argument ma odniesienie także do zalecanej przez niego perspektywy Spinozjańsko-taoistycznej? Gray nie ogranicza się wyłącznie do zarzucenia teorii ewolucjonistycznym charakteru partykularystycznego. Rozwija swą krytykę następująco:

⁶² J. Gray, *Feline Philosophy...*, s. 64.

⁶³ *Ibidem*, s. 47.

⁶⁴ Zob. *ibidem*, s. 60-61.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 61.

Wykazawszy, że altruizm pełni funkcje ewolucyjne, niektórzy filozofowie uznali, że udało im się wyjaśnić ludzkie życie etyczne. Niemniej jeśli zdołali cokolwiek wyjaśnić, to zaledwie rozwodnioną wersję moralności chrześcijańskiej, przeformułowaną z wykorzystaniem niby-Darwinowskiej terminologii, którą chętnie szermują nowocześni świeccy intelektualiści. Ani Spinoza, ani taoizm nie postrzegają dobrego życia w kategoriach życia dla innych, wiążąc samorealizację z czymś w rodzaju wyzbycia się własnego ego⁶⁶.

Jednakże jeśli przyjąć za punkt wyjścia doświadczenie etyczne tych, którzy nie troszcząc się o własny *conatus*, zaangażowali się – niekiedy wręcz heroicznie – na rzecz innych, to wypada stwierdzić, że to właśnie argumenty ewolucjonistyczne rzucają bodaj najsilniejsze światło na ten potężny, płynący z wnętrza impuls, który skłonił tak wielu obserwatorów nieludzkiej wojny w Ukrainie do świadczenia pomocy jej ofiarom.

Dotychczasowe wyniki prowadzonego eksperymentu myślowego, zasadzającego się na skonfrontowaniu Grayowskiego modelu dobrego życia z doświadczeniem etycznym osób uwikłanych w toczącą się w Ukrainie wojnę, nie wydają się przemawiać za wzorcem sugerowanym przez kocią filozofię. Oczywiście są ludzie, którzy mu hołdują, także w aktualnych okolicznościach. Niemniej wiele wskazuje na to, że przeważająca większość osób – czy to w gronie ukraińskich bojowników, czy ludności cywilnej, czy wreszcie rzesz wolontariuszy, udzielających pomocy uchodźcom – kieruje się wskazaniem tradycyjnie rozumianej

⁶⁶ *Ibidem*.

moralności i, co w tym kontekście kluczowe, znajduje w dokonanym wyborze spełnienie.

Podajmy teraz pod rozważę obraz wojny z perspektywy najeźdźców, konfrontując go z przemyśleniami etycznymi brytyjskiego filozofa. Inspiracją do bezprzykładnego aktu agresji na Ukrainę była zrodzona w XVII wieku idea Świętej Rusi, zakładająca harmonijne funkcjonowanie Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej i rosyjskiego narodu w obrębie dominującego na arenie międzynarodowej silnego państwa, którego dziejową misją jest stanie na straży prawdziwego chrześcijaństwa. Zgodnie ze współczesną wersją mitu Świętą Ruś współtworzą Rosja, Białoruś i Ukraina. Ta ostatnia jest „sztucznym państwem”, które winno zostać unicestwione z uwagi na fakt, że stoi ono na przeszkodzie wcieleniu w życie wspomnianej mitycznej koncepcji.

Między przybliżonym powyżej blokiem idei i Grayowską wizją człowieczeństwa zachodzi pewna korespondencja. Łączącym je ogniwem jest właściwa przedstawicielom *homo sapiens* potrzeba żywienia się złudzeniami, wykreowana przez ciężącą ludzkiemu gatunkowi samoświadomość. Zadaniem owych urojeń jest odwracanie uwagi od prawdy o własnej przemijalności i o nieubłaganie zbliżającej się śmierci. Hołdowanie mniej lub bardziej obłąkanym ideom i usilne dążenie do wcielenia ich w życie stwarzają iluzję nieśmiertelności, niekiedy karmiąc jednocześnie nieposkromioną ludzką pychę, ową antyczną *hybris*, znamionującą przekroczenie właściwej miary. Jeśli dodać do tego naturalną, właściwą *homo sapiens* skłonność do destrukcji, *nota bene* rozpoznaną przez chrześcijaństwo i wyakcentowaną w doktrynie grzechu pierwo-

rodnego⁶⁷, to odpowiedź na pytanie o źródła ludzkiego okrucieństwa nasuwa się sama. Owa charakteryzująca nasz gatunek krwiożerczość osiąga swoje apogeum w sytuacjach, w których uleganie drżącym w człowieku niszczycielskim impulsom pozwala zaspokoić potrzebę nadania swemu życiu znaczenia. Jeśli zaś w grę wchodzi ego obdarzonego władzą osobnika gatunku *homo sapiens*, to zaspokojenie wspomnianej potrzeby wymaga wręcz odcisnięcia własnego piętna na dziejach ludzkości. Jakże proroczo brzmi dziś cytowana już wcześniej diagnoza, którą Gray sformułował niespełna dekadę temu w ostatnim ogniwie swojej trylogii. Przytoczmy ją tutaj po raz kolejny: „nowoczesny umysł nie potrafi rozpoznać siebie w Aztekach. Nie jesteśmy w stanie zrozumieć Azteków, ponieważ nie chcemy zrozumieć samych siebie”⁶⁸.

Gray zawsze bardzo wysoko cenił Freuda, który przekonująco wyjaśnił w terminach psychoanalizy powody, dla których cywilizacja jest ze swej natury labilna i ulotna. Wedle wielkiego psychiatry człowiekiem władają dwa przeciwstawne instynkty – Eros i Thanatos. Tym samym zarówno cywilizacja, jak i barbarzyństwo są dla ludzkich istot

⁶⁷ Przy całym swoim krytycyzmie w stosunku do chrześcijaństwa Gray wysoce ceni doktrynę grzechu pierworodnego: „Chrześcijaństwo przekazało Zachodowi (...) niektóre spośród swych najbardziej szkodliwych cech na równi ze swymi najcenniejszymi skarbami. Po stronie pozytywnej doktryna grzechu pierworodnego wraz z wpisaną w nią akceptacją niedoskonałości – o ile nie łączy się z właściwą chrześcijaństwu niezdrową fiksacją na tle seksu – jest zarówno realistyczna, jak i ludzka”, zob. J. Gray, B. Polanowska-Sygulska, *Cywilizacja zawsze będzie krucha...*, s. 31-32; przedruk w: B. Polanowska-Sygulska, *John Gray i krytyka...*, s. 479-480.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 74.

stanem naturalnym. Komentując powyższy wątek dociekań twórcy psychoanalizy, brytyjski filozof stwierdził niegdyś, że „Freud był na tropie czegoś ważnego”. Tego samego sformułowania można użyć w odniesieniu do rozważań samego Graya, w szczególności do jego refleksji nad okrucieństwem Azteków, które dziś jawią się jako profetyczne. Podsuwają także odpowiedź na powracające jak mantra pytanie, które od 24 lutego 2022 roku pada w wypowiedziach polityków, dziennikarzy i zwykłych ludzi: „Jak to jest możliwe, żeby w XXI wieku w Europie dochodziło do tak drastycznych aktów bestialstwa?”. Otóż jest to jak najbardziej możliwe, bo postęp w sferze etyki jest iluzją. W głębi naszego jestestwa nie różnimy się od Azteków, choć nie chcemy o tym wiedzieć. Wydaje się zatem, że druzgocąca w swej wymowie krytyka wpisanej w człowieczeństwo ułomności przedstawiona przez Graya w jego trylogii i doprecyzowana poprzez zestawienie człowieczego i zwierzęcego oglądu świata w *Feline Philosophy* zyskała w dramatycznych okolicznościach wojny w Ukrainie swoje potwierdzenie. Przemyślenia brytyjskiego filozofa rzucają silne światło na motyw, postawę i zachowania agresorów, uświadamiając bezradnym obserwatorom z pozoru nieludzkich aktów okrucieństwa, że w istocie rzeczy są one przerażające i do głębi ludzkie. Przeprowadzony eksperyment myślowy dopełnijmy następującą konkluzją – brytyjski filozof ma wiele racji, twierdząc, że w człowieku tkwi niezbywalny komponent zła⁶⁹, dochodzący do głosu szczególnie w sytuacjach, w których ludzka istota zaspokaja nagłą potrzebę nadania

⁶⁹ Warto zwrócić uwagę na fakt, że wypowiadając się na temat zła w człowieku, Gray stroni od jego Spinozańskiego rozumienia,

własnemu życiu znaczenia. Jednakże wymiar sformułowanych w *Feline Philosophy* zaleceń, płynących jakoby z której filozofii, jest daleki od uniwersalności. A taki właśnie zamysł zdawał się przyświecać Grayowi w trakcie formułowania listy domniemanych zwierzęcych sugestii odnośnie do dobrego życia; wszak jej adresatem jest gatunek *homo sapiens* jako taki. W złowrogich okolicznościach toczącej się w Europie krwawej wojny zalecenie kontemplowania rzeczywistości takiej, jaka ona jest, bez intencji wpływania na nią, jawi się niestety jako niedorzeczne.

Na zakończenie weźmy w nawias aktualny kontekst sytuacyjny i rozważmy pokrótce pewne aspekty Grayowskiej perspektywy etycznej, które budzą wątpliwości ogólniejszej natury. Po pierwsze, jeśli rzeczywiście ludzkie czyny są w tym samym stopniu kwestią wyboru co odruchy kichania i ziewania, to czym kieruje się autor *Feline Philosophy*, epatując w swej książce drastycznymi opisami niegdyśszych praktyk torturowania zwierząt? Co więcej, jeśli ludzie nie mają wpływu na własne zachowania, to w jaki sposób doszło do stopniowych zmian w sposobie traktowania zwierząt? Wszak wszystkie przedstawione w książce obrazy człowieczego okrucieństwa w stosunku do zwierząt pochodzą z minionych wieków. Wreszcie wysuńmy nieodparcie nasuwającą się kardynalną wątpliwość, dotyczącą kluczowego przesłania *Feline Philosophy* – jeśli ludzie rzeczywiście nie dokonują wyborów, to jaki sens ma formułowanie jakichkolwiek sugestii czy odpowiedzi odnośnie do dobrego życia? Po drugie, przypomnijmy, że zgodnie

niepostrzeżenie powracając na grunt dezawuowanej przez siebie tradycyjnej moralności.

z Grayowską wizją ludzie są w istocie zwierzętami, tyle że w przeciwieństwie do swych pobratymców pozostają w stanie wiecznej wojny z samymi sobą. Zaś głównym ich celem, podobnie jak wszystkich innych zwierząt, jest przetrwanie; powinni zatem dostosowywać się do zmieniających się okoliczności i żyć w zgodzie ze swoją własną naturą. Ale co mają począć osoby, których natura jest tego rodzaju, że podejmowanie określonych wyzwań liczy się dla nich więcej niżli własne przetrwanie? W ich przypadku życie w zgodzie z samymi sobą oznacza wejście co jakiś czas na kolejny ośmiotysięcznik, wyruszenie w rejs dookoła świata bądźż przemierzenie na nartach Grenlandii; w przeciwnym razie życie traci dla nich sens. W ubogim, drastycznie zredukowanym wzorcu dobrego życia, jaki kreśli i jakiemu zdaje się hołdować Gray, nie mieszczą się nie tylko wybory podróżników ekstremalnych, ale także wielkich artystów, badaczy-pasjonatów czy rozmaitych marzycieli. Do Spinozjańsko-taoistycznego wzorca doprawdy nie przystają życiorysy takich ludzi, jak choćby Vincent van Gogh, odkrywca Troi Heinrich Schliemann czy norweski etnograf Thor Heyerdahl, inicjator szalonych, transoceanicznych wypraw na tratwie z drzewa balsa czy na łodzi z papirusu. Ponadto Grayowskie zalecenie „życia bardziej po kociemu” całkowicie ignoruje pewne, jak się zdaje, niedostępne zwierzętom doznania, które ubogacają ludzkie życie, przydają mu smaku i barwy, sprawiając, że owa chronicznie chora wedle Graya istota przynajmniej chwilowo nie docieka sensu własnego istnienia. Mam tu na myśli te czysto człowiecze stany duchowego ożywienia twórczego, przebłycki geniuszu, przyływy kreatywności, wreszcie zachwyt wywołany obcowaniem z jakimś poruszającym do głębi dziełem sztuki.

O tym ostatnim odczuciu pięknie pisał Jarosław Mikołajewski, przywołując jedno ze swoich intensywnych młodościowych przeżyć: „(...) poczułem się miękko urzeczony i gwałtownie porwany. Zdemolowany i zrekonstruowany na nowych zasadach budowy człowieka”⁷⁰. Wszystkie te ożywcze i wzmagające apetyt na życie doznania definitywnie wykraczają poza Spinozjańsko-taoistyczną wizję człowieka, upatrującą spełnienie w wyzuciu się z własnego ego.

Grayowski model „życia po kocie” zdaje się harmonijnie przystawać do osobistej sytuacji autora *Feline Philosophy* – dojrzałego myśliciela, który osiągnął już szczyt kariery, ma zaspokojone potrzeby życiowe, dysponuje wolnym czasem, a także – *last but not least* – jest obywatelem położonego na Wyspach, bezpiecznego i wciąż zasobnego państwa (choć już nie mocarstwa kolonialnego). Osiągnąwszy taki etap życia i funkcjonując w takich warunkach, istotnie można sobie pozwolić na przyjęcie postawy zdystansowanego obserwatora, który, niczym wyznawca tao, poddaje się przychodzącym i odchodzącym prądom, kontemplując rzeczywistość w przyjętym przez nią kształcie. Oby nastały czasy, w których mieszkańcy także naszej części globu będą w stanie kontemplować *charme* spadającego liścia⁷¹, zarówno ci, którzy jako jednostki i jako członkowie zagrożonej wspólnoty toczą dziś bój o przetrwanie, jak i ci, którzy udzielając im wsparcia, niejako wzięli w nawias własne życie.

⁷⁰ J. Mikołajewski, *Pieśń urzeczonego*, „Wolna Sobota” (dodatek do „Gazety Wyborczej”) 2022, 21-22 V, s. 34.

⁷¹ „Jest więcej słońca w spadającym liściu niż w utopijnym śnie o nieśmiertelności”, zob. J. Gray, *The Immortalization Commission: Science and the Strange Quest to Cheat Death*, London 2011, s. 236.

Rozdział VII

PLURALIZM WARTOŚCI I HOLIZM PRAWNICZY¹

1. Wprowadzenie

Może się tak zdarzyć, że badaczka w trakcie prowadzonych przez siebie poszukiwań natrafia na swoistą żyłę złota. Nie tylko bowiem znajduje w niej odpowiedź na dręczące ją pytania, ale także obietnicę dalszych odkryć, które z czasem staną się fundamentem jej późniejszych dokonań. Niemniej kiedy zostały one już urzeczywistnione, wzniesiona konstrukcja sprawia wrażenie, jak gdyby wymagała dopełnienia. Autorka czuje, że podjęte niegdyś przez nią czysto teoretyczne przedsięwzięcie oferuje zaledwie punkt wyjścia do dalszych badań i że powinno ono mieć kontynuację. W szczególności ma świadomość, że należałoby przetransponować poczynione przez nią przemyślenia na idee, które

¹ Niniejszy rozdział jest rozszerzoną i zmodyfikowaną wersją mojego artykułu opublikowanego w kwartalniku „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 2019, Vol. 81, nr 3, s. 281-293.

miałyby bezpośrednie przełożenie na praktykę. I oto dochodzi do kolejnej rewelacji. Badaczka natrafia na dzieło, które w istocie rzeczy stanowi owo dopełnienie. Ku jej zdumieniu okazuje się, że ktoś przez lata myślał na podobnej długości fali, choć jego droga biegła w przeciwnym kierunku. Punktem wyjścia bowiem była dlań praktyka radcy prawnego i mediatora, a nie czysto teoretyczne poszukiwania w obszarze filozofii moralnej. Budując własną koncepcję, nie miał przy tym świadomości, że filozoficzna podwalina jego idei i postulatów już istnieje, oferując mocne oparcie dla jego stanowiska i płynących zeń zaleceń. Jeśli komuś byłoby dane zapoznać się z dokonaniem obojga badaczy, zapewne zwróciłyby uwagę na zdumiewającą przystawalność ich, na pierwszy rzut oka całkowicie od siebie odmiennych, perspektyw.

Takie właśnie, jedyne w swoim rodzaju doświadczenie stało się moim udziałem, kiedy natrafiłam na pracę Adama Zienkiewicza *Holizm prawniczy z perspektywy Comprehensive Law Movement*². Ta w moim przekonaniu niezwykle ważna książka proponuje nowatorskie podejście do prawa i do praktyki prawniczej, radykalnie zrywające z tradycyjnym rozumieniem wymiaru sprawiedliwości i wymierzania tejże, a także ze stereotypową wizją prawnika jako wojownika. Holizm prawniczy otwiera całkowicie nową, a zarazem rozległą perspektywę zarówno w obszarze ogólnej refleksji nad prawem, jak i jego stosowania oraz – w pewnym zakresie – również jego stanowienia. Zanim jednak przejdę do bardziej szczegółowego przybliżenia zawartych w dziele

² A. Zienkiewicz, *Holizm prawniczy z perspektywy Comprehensive Law Movement*, Warszawa 2018.

Zienkiewicza idei, zatrzymam się nad koncepcją z dziedziny filozofii moralnej, która w moim przekonaniu stanowi znakomity fundament dla holizmu prawniczego.

Mam tu na myśli nowatorski nurt, noszący miano pluralizmu wartości, który uformował się w połowie lat 90. ubiegłego wieku w Oksfordzie. Za ojca tego kierunku powszechnie uważany jest nieżyjący już wybitny filozof, współtwórca oksfordzkiej szkoły analizy języka, historyk idei i żarliwy obrońca wolności indywidualnej Isaiah Berlin (1909-1997). Pewne wątki pluralizmu były już obecne w myśli prekursorów tego kierunku, począwszy od starożytnych sceptyków, poprzez Machiavellego, Vica, Herdera, aż po dwóch amerykańskich autorów z pierwszej połowy XX wieku – Sterlinga P. Lamprechta i Alberta P. Broga³. Niemniej nikt przed Berlinem nie rozpoznał faktu, że akceptacja podstawowych tez wpisanych w pluralistyczną optykę jest równoznaczna z dokonaniem przełomu w filozofii moralnej. Zarys pluralizmu wartości pojawił się już w słynnym eseju oksfordzkiego myśliciela *Two Concepts of Liberty* z 1958 roku, by doczekać się dalszych doprecyzowań w kolejnych tekstach, w szczególności w wygłoszonym przezeń 30 lat później wykładzie zatytułowanym *In the Pursuit of the Ideal*⁴. Niemniej impulsem, który wpłynął

³ Piszę o tym szerzej w mojej monografii: B. Polanowska-Sygulska, *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*, Kraków 2008, s. 79-89.

⁴ Isaiah Berlin wygłosił go w trakcie uroczystości wręczenia mu nagrody Giovanni Agnelli International Prize for the Ethical Dimension in Advanced Societies w Turynie w 1988 r. Zob. I. Berlin, *O dążeniu do ideału*, [w:] idem, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, przeł. M. Pietrzak-Merta, M. Tański, Warszawa 2004, s. 1-16.

na ostateczne wykrystalizowanie się pluralizmu, było ukazanie się w 1995 roku monografii autorstwa Johna Graya zatytułowanej *Isaiah Berlin*⁵. Wówczas to rozwinęła się nad tym stanowiskiem debata na skalę światową. Ruszyła lawina artykułów, a w dalszej kolejności także i książek, podejmujących polemikę z Berlinem i z przedstawioną we wspomnianej pozycji interpretacją jego poglądów. W efekcie pluralizm rozrósł się w rozbudowaną doktrynę, w obrębie której doszło do uformowania się szeregu nurtów i szkół. Dyskusja nad wchodzącym w grę kierunkiem bynajmniej nie słabnie, tym bardziej że jej przedmiotem jest także niejako równoległa wersja pluralizmu autorstwa filozofa prawa Josepha Raza. Ten alternatywny wariant pluralizmu został zaprezentowany już w 1986 roku w monografii *The Morality of Freedom*⁶. Zgodnie z deklaracją Raza rozwinął on własną wersję tegoż stanowiska niezależnie od przemyśleń Berlina, które nie stanowiły dlań inspiracji⁷.

Tak się złożyło, że wiosną 1995 roku, tuż po ukazaniu się książki Graya, miałam okazję przebywać w Oksfordzie. W czasie poprzednich stypendiów nawiązałam kontakty ze wszystkimi trzema wspomnianymi wcześniej myślicielami. Świeżo wydana praca Graya w naturalny sposób stała się przedmiotem moich rozmów z Isaiahem Berlinem. Przedyskutowaliśmy wówczas dokonaną przez Graya rekonstrukcję oraz kontrowersyjne implikacje, jakie z niej

⁵ J. Gray, *Isaiah Berlin*, London 1995.

⁶ J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986.

⁷ Zob. wypowiedź Josepha Raza w udzielonym mi wywiadzie: B. Polanowska-Sygulska, *Rozmowy z oksfordzkimi filozofami*, Kraków 2011, s. 255-256.

wyprowadził. Nasze rozmowy miały swoją kontynuację w korespondencji, którą prowadziliśmy aż do śmierci Isaiaha Berlina w 1997 roku. W latach 1995-1997 otrzymałam od niego cztery ważne listy, które zostały z czasem włączone do książki *Unfinished Dialogue*⁸, a wybrane fragmenty najdonioślejszego z nich także do ostatniego tomu korespondencji oksfordzkiego filozofa, opublikowanego po jego śmierci⁹.

Równolegle utrzymywałam kontakty naukowe z Johnem Grayem i Josephem Razem. Wątek pluralizmu wartości odgrywał kluczową rolę w przeprowadzonych rozmowach, w udzielonych mi wywiadach i w wiadomościach elektronicznych, które wymieniałam głównie z Johnem Grayem. Poznałam także innych badaczy, zafascynowanych tym nurtem, między innymi Rogera Hausheera, Keia Hirutę, Claude'a Galipeau oraz biografa Berlina – Michaela Ignatieffa. Niezliczone dyskusje odbyłam z bodaj największym znawcą pluralizmu, najbliższym współpracownikiem Isaiaha Berlina i redaktorem jego prac Henrym Hardym. Wizyty akademickie na innych kontynentach pozwoliły mi także na wymianę myśli ze Stevenem Lukesem, George'em Crowderem czy Shinichiro Hamą. W taki oto sposób było mi dane uczestniczyć w umownie rozumianych narodzinach jednego z najżywiej dyskutowanych nurtów intelektualnych, który stał się inspiracją dla całej plejady autorów i nadal wywiera niezaprzeczalny wpływ na dyskurs prowadzony w obrębie nauk humanistycznych i społecznych. Ogromny

⁸ I. Berlin, B. Polanowska-Sygulska, *Unfinished Dialogue*, Amherst, NY 2006, s. 84-93, 99-104.

⁹ I. Berlin, *Affirming: Letters*, London 2015, s. 561-563.

przywilej, jaki stał się moim udziałem, sprawił, iż pluralizm wartości niejako wszedł na stałe do mojego osobistego „wyposażenia” intelektualnego. Jest on dla mnie po trosze darem, a po trosze obowiązkiem. Mam bowiem poczucie, że powinnam się dzielić zdobytą wiedzą i cennymi źródłami, do których zyskałam dostęp. Stąd, mimo że pisałam już na ten temat w szeregu publikacji¹⁰, po raz kolejny przedstawie w najogólniejszych zarysach główne tezy pluralizmu wartości w jego kanonicznej, Berlinowskiej wersji, abstrahując jednakowoż od dyskusji nad nią i od innych wariantów tej perspektywy w etyce.

2. Pluralizm wartości

Punktem wyjścia do wzniesienia przez Berlina zrębów nowego poglądu w filozofii moralnej była refleksja nad dwoma dominującymi w jej obrębie, opozycyjnymi stanowiskami: monizmem i relatywizmem. Koncepcje monistyczne zakładają istnienie jednego możliwego do przyjęcia systemu wartości; rozmaite odmiany etycznego subiektywizmu czy relatywizmu przyjmują, iż wszystkie wartości są wyrazem osobistych preferencji czy też społecznych konwencji. Żadna ze wspomnianych pozycji nie reprezentuje

¹⁰ B. Polanowska-Sygulska, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Kraków 1998, s. 47-80, 137-167; eadem, *Pluralizm wartości...*, *passim*; eadem, *Rozmowy...*, *passim*; eadem, *Między filozofią polityczną a filozofią prawa*, Kraków 2012, s. 107-141; eadem, *John Gray i krytyka liberalnego legalizmu*, Kraków 2017, s. 93-259.

podejścia, które byłoby satysfakcjonujące dla wrażliwych etycznie osób. Oba stanowiska bowiem mogą prowadzić do trudnych do zaakceptowania konsekwencji. Nadto żadne z nich nie oddaje sprawiedliwości doświadczeniu konfliktu etycznego. Powyższe zarzuty nie mają odniesienia do pluralizmu wartości. Konstytuuje on niejako pośrednią pozycję na mapie teorii etycznych, dystansując się zarówno od monizmu, jak i relatywizmu, a zarazem proponującą unikatywy, odmienny od obu powyższych punktów widzenia opis życia etycznego. Na gruncie pluralizmu ludzkie wartości są obiektywne i poznawalne, ale jest ich wiele. Są one jakościowo heterogeniczne, stąd nie sposób ich w pełni uszeregować. Nie istnieje żadna wspólna miara, do której dałoby się je sprowadzić, ani też jakiegokolwiek *summum bonum*, które byłoby najwyższym dobrem dla wszystkich ludzi. Niemniej istnieje pewien wachlarz obiektywnych celów, do których – jak zauważa Berlin – dążyły rozmaite społeczeństwa w różnych okresach czasu lub różne grupy w obrębie tego samego społeczeństwa czy wreszcie poszczególne jednostki. Poza owym wspólnym minimum, na które składa się niepoddający się precyzyjnemu wyodrębnieniu, do pewnego stopnia zmienny i trudny do scharakteryzowania krąg ogólnoludzkich wartości, istnieje szeroki zakres uprawnionej różnorodności. Jej ucieleśnieniem są rozmaite kultury, różnorakie zbiorowe cele i cały wachlarz indywidualnych koncepcji dobrego życia. Niemniej, pomimo owego zróżnicowania, niewątpliwie wchodzi w grę trzon wspólnie podzielanych wartości; w przeciwnym razie niemożliwe byłoby międzyludzkie porozumienie. Wspomniane minimum etyczne, niczym powtarzający się, trudny do zdefiniowania wspólny rys, dający się zidentyfikować na podobiznach

przodków w galerii portretów rodzinnych¹¹ sprawia, że pojęcie człowieka jawi się jako kategoria etyczna, a nie wyłącznie biologiczna. Innymi słowy, uznawanie pewnych wartości wchodzi w skład typowej definicji pozostającej przy zdrowych zmysłach istoty ludzkiej.

Z uwagi na przybliżone powyżej cechy pluralistycznego oglądu oczywistym jest, że wchodzące w grę stanowisko istotnie różni się zarówno od relatywizmu etycznego, jak i od monizmu. Idea wspólnego minimum etycznego i przypisanie wartościom obiektywnego charakteru znamionują głęboką przepaść między pluralizmem i relatywizmem. Rozpoznanie wielości wartości zaś przesądza o tym, że nie sposób zredukować pluralizmu do jakiegokolwiek formy monizmu etycznego, zakładającego istnienie pojedynczej wartości samocelowej bądź jednego jedynego możliwego do przyjęcia systemu etycznego. Co więcej, nieuchronną konsekwencją z jednej strony – wielości wartości, z drugiej zaś – braku wspólnej miary, umożliwiającej ich uszeregowanie, jest konflikt. Stanowi on nieunikniony komponent życia etycznego. Za jego endemiczny charakter odpowiada fenomen niewspółmierności wartości (*value incommensurability*), który jest niejako wpisany w ich wieloraką naturę. Konflikty etyczne mogą się zarysowywać na trzech poziomach: między całościowymi konstelacjami wartości, reprezentowanymi przez odmienne formy kulturowe, międ-

¹¹ Do zaczerpniętej od Ludwiga Wittgensteina metafory rodzinnego podobieństwa (*family resemblance*) Isaiah Berlin nawiązał w liście do mnie z 24 lutego 1986 r. Zob. B. Polanowska-Sygulska, *Filozofia wolności...*, s. 172-174. Wszystkie tłumaczenia przytoczonych cytatów, pochodzących z anglojęzycznych źródeł: moje.

dzy wartościami w ramach poszczególnych moralności, jak na przykład między niedającymi się pogodzić obowiązkami, i wreszcie – co ma szczególne znaczenie dla prawników – w obrębie samych wartości, które charakteryzują się złożoną, pluralistyczną strukturą. Tego rodzaju konflikt dotyczy wartości niejako od wewnątrz. Współtworzące je bowiem niewspółmierne elementy mogą się ze sobą zderzać. Tym samym także pojedyncze wartości bywają areną napięć i niepoddających się racjonalnemu rozstrzygnięciu kolizji. Na to zjawisko zwrócił uwagę Isaiah Berlin w niewinnie wyglądającym przypisie do słynnego eseju z 1958 roku *Dwa pojęcia wolności*: „Jest bardzo prawdopodobne, że istnieje wiele niewspółmiernych rodzajów i stopni wolności i że nie da się ich nanieść na jakąś pojedynczą skalę wartości”¹². To samo dotyczy sprawiedliwości czy uprawnień. Nasuwa się pytanie o następstwa takiego rozpoznania natury doświadczenia etycznego, a w szczególności o sposoby, na jakie możemy stawiać im czoło. Jedną z odpowiedzi na nie jest następująca: „nie wolno nam (...) zbyt dramatyzować owego konfliktu wartości – na dłuższą metę pomiędzy ludźmi panuje dość powszechna zgoda co do tego, co jest słuszne, a co niesłuszne, co dobre, a co złe”¹³. Co więcej, jeżeli dochodzi do zderzenia tak zwanej wartości ostatecznej (*ultimate value*), do której ludzie dążą ze względu na nią samą, z dobrem niższego rzędu o charakterze instrumentalnym, to dokonanie racjonalnego rozstrzygnięcia

¹² I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, przeł. D. Grinberg, [w:] idem, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, przeł. H. Bartoszewicz [et al.], Warszawa 1991, s. 128.

¹³ Idem, *O dążeniu...*, s. 16.

nie nastrocza trudności. Niekwestionowany priorytet przyśługuje wówczas wartości samej w sobie, kosztem tej, która jest tylko środkiem do celu. Ponadto niekiedy wchodzący w grę kontekst sytuacyjny dostarcza racji na rzecz wyboru jednej z kolidujących ze sobą wartości, które – rozpatrywane w oderwaniu od konkretnych okoliczności – jawią się jako nieporównywalne. Niemniej bywa i tak, że dochodzi do konfliktu niewspółmiernych, a zarazem ostatecznych wartości, który nie poddaje się żadnemu racjonalnemu rozstrzygnięciu. Wówczas rozum natrafia na barierę wyznaczającą jego nieprzekraczalne granice. Tego rodzaju sytuacje często znamionują wystąpienie tragedii; stanowi ona nieodłączny rys ludzkiej egzystencji. Stajemy w obliczu radykalnego wyboru, a każda z wpisanych weń opcji niesie ze sobą zło.

Wizja, która wyłania się z pluralistycznego oglądu, to świat będący areną nieuniknionych zderzeń, dylematów moralnych i utraty, która z natury rzeczy towarzyszy koniecznym wyborom między kolidującymi, ostatecznymi wartościami. To rzeczywistość, w której z założenia nie można mieć wszystkiego; gdzie nie wchodzi w grę ani osiągnięcie harmonii, ani znalezienie jakiegoś „ostatecznego rozwiązania” ludzkich problemów. Wreszcie to świat na trwałe naznaczony brakiem, cierpieniem i nieusuwalną możliwością doświadczenia tragedii. Nie sposób zatem uniknąć konfliktów wartości; można jednak łagodzić ich następstwa. Biorąc za punkt wyjścia konkretną sytuację, można dążyć do kompromisowych rozwiązań, stosując swego rodzaju „transakcje wymienne” (*trade-offs*). Berlin pisał o nich następująco:

Można wszak równoważyć roszczenia, można zawierać kompromisy: w konkretnych sytuacjach nie każde żądanie ma równą siłę – tyle a tyle wolności, tyle a tyle równości; tyle dla ostrego moralnego potępienia, a tyle dla zrozumienia ludzkiej sytuacji; tyle dla egzekucji prawa, a tyle dla przywileju łaski; dla nakarmienia głodnych, przyodziania nagich, uzdrowienia chorych, przygarnięcia bezdomnych¹⁴.

Efektem tych zabiegów nie będzie bynajmniej ostateczna harmonia, która jest z zasady niemożliwa do osiągnięcia, lecz chwiejna i nietrwała, czysto pragmatyczna równowaga. Jest ona permanentnie podatna na zachwianie; wymaga zatem nieustannego odtwarzania. Należy wyraźnie zaznaczyć, że zalecana przez Berlina strategia kompromisu, zasadzająca się na stosowaniu transakcji wymiennych, jest pomyślana jako praktyczna, niejako zdroworozsądkowa procedura i w niczym nie osłabia jego kardynalnej tezy o niewspółmierności wartości.

Nasuwa się pytanie o przełożenie zaprezentowanego stanowiska w etyce na ogólną refleksję nad prawem. Nie ulega wątpliwości, że przeszczepienie na grunt prawoznawstwa idei niewspółmierności wartości wraz z uwikłaną w niej koncepcją granic rozumu ma przede wszystkim następstwa burzycielskie. Tę tezę najlepiej ilustruje konfrontacja pluralizmu wartości z integralną teorią prawa Ronalda Dworkina, która wciąż jest niezmiernie wpływowa w anglosaskim świecie, w szczególności w USA. Jej filozoficznym fundamentem jest monizm etyczny, zakładający istnienie uporządkowanej hierarchii obiektywnych wartości. Dworkin jawnie opowiedział się za takim stanowiskiem w filozofii

¹⁴ *Ibidem*, s. 15.

moralnej. Pierwsze zdanie jego doniosłej pracy z 2011 roku brzmi: „Ta książka broni rozległej, starej tezy filozoficznej o jedności wartości”¹⁵. Z powyższą deklaracją w pełni harmonizuje znane Dworkinowskie twierdzenie o istnieniu – na gruncie rozwiniętego systemu prawa – jednego właściwego rozstrzygnięcia każdej kolizji uprawnień (*one right answer*). Zidentyfikowanie owej *one right answer* leży w gestii hipotetycznego Dworkinowskiego księcia prawa (*prince of law*), to jest sędziego, noszącego wiele mówiące miano Herkulesa.

Otóż jeśli pluralizm etyczny wraz z wpisaną wń tezą o niewspółmierności wartości jest prawdziwy, to zdarza nam się doświadczać kolizji, w odniesieniu do których nie sposób zidentyfikować żadnego pojedynczego, racjonalnego rozstrzygnięcia, które usatysfakcjonowałoby wszystkich rozsądnych ludzi i doprowadziło do całkowitego wygaszenia konfliktu. Niekiedy takiego wyjścia z sytuacji po prostu nie ma; niekiedy zaś istnieje więcej niż jedno rozwiązanie, które można racjonalnie uzasadnić. Sztandarowym przykładem tego rodzaju zderzeń jest kolizja między wolnością słowa i wolnością od ingerowania w sferę prywatności. Kolejną egzemplifikację stanowi konflikt między wolnością myśli, sumienia i wyznania z wolnością od przeszkód w manifestowaniu przywiązania do określonych symboli w przestrzeni publicznej. Jeszcze inną ilustrację oferuje kolizja między prawem do swobodnego zrzeszania się i do zakładania szkół wyznaniowych z prawem osób homoseksualnych do ochrony przed homofobią, jeśli danym wspólnotom ich przekonania religijne nie pozwalają

¹⁵ R. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, Mass. 2011, s. 1.

na zatrudnianie homoseksualnych nauczycieli. Obdarzony unikatowym kunsztem Dworkinowski „książę prawa” musi stawić czoło tego rodzaju trudnym przypadkom (*hard cases*), ciąży na nim bowiem wymóg rozstrzygnięcia. „Kanalizuje” zatem dany konflikt na użytek wymiaru sprawiedliwości, „filtrując” go przez prawnicze kategorie i tym samym dokonując jego „uwspółmiernienia”¹⁶. W efekcie jedna ze stron wygrywa, zaś druga przegrywa na całej linii, co prowadzi do pogłębienia konfliktu i potencjalnie zagraża pokojowi społecznemu. Zdystansowanie się od monizmu w etyce na rzecz perspektywy pluralistycznej jest równoznaczne ze skruszeniem fundamentu nie tylko Dworkinowskiej integralnej teorii prawa, lecz także tradycyjnej wizji wymiaru sprawiedliwości.

3. Holizm prawniczy

Powróćmy teraz do książki Adama Zienkiewicza. Przybliżyła ona założenia mało znanego w Polsce amerykańsko-australijskiego ruchu Comprehensive Law Movement, który jest dla autora głównym źródłem inspiracji. Założenia wspomnianego ruchu stanowią niejako trzon zaproponowanej przezeń doktryny. Zienkiewicz obudował go własnymi ideami, poparł odniesieniami do osobistych doświadczeń prawnika praktyka, a także wzbogacił o autorskie, nader cenne zestawienia i porównania.

¹⁶ Piszę o tym szerzej w: B. Polanowska-Sygulska, *Pluralizm wartości...*, s. 333-380.

Warto pokrótce przybliżyć merytoryczną zawartość interesującej nas pracy. Każdy ze składających się na nią rozdziałów stanowi niejako odrębną całość, która z jednej strony jest bezcennym źródłem informacji i kopalnią idei, z drugiej zaś – gotowym materiałem na zajęcia czy warsztaty ze studentami bądź aplikantami. Zwięzłe przybliżenie ujętych w niej treści znajdujemy w perfekcyjnie opracowanym wprowadzeniu, na które ponadto składają się: omówienie przedmiotu i celu pracy, prezentacja głównych założeń i tez, charakterystyka aparatury pojęciowej i zastosowanych metod badawczych, wreszcie kilka uwag na temat sformułowania tytułu książki. Istotnym wątkiem wprowadzenia jest także kompleksowa charakterystyka Comprehensive Law Movement. Ten wpływowy w krajach anglosaskich nurt mocno akcentuje potrzebę z jednej strony wieloaspektowego, z drugiej zaś wszechstronnego ustosunkowania się adwokatów, radców prawnych i sędziów względem swoich klientów bądź stron postępowań. W szczególności zaleca prawnikom, aby postrzegali sytuację klienta czy strony całościowo, a ponadto brali pod uwagę także punkt widzenia strony przeciwnej, bacząc równocześnie na dobro wspólne. Prawnik winien zatem, zgodnie ze wskazaniami Comprehensive Law Movement, zważać nie tylko na interesy prawnno-ekonomiczne strony czy klienta (*legal needs*), ale także na jego szeroko rozumiane potrzeby jako człowieka (*human needs*), sytuujące się w obszarach: komunikacyjnym, psychologicznym, społecznym czy etycznym oraz na tak zwane prawa dodatkowe (*rights plus*), czyli jego – ustalone indywidualnie – emocje, uczucia, pragnienia, życzenia, cele, zasoby, relacje, wartości, moralność oraz zdrowie psychiczne i fizyczne, a nawet stan duchowy. Nie sposób przybliżyć

całego wachlarza idei wpisanych we wspomniany ruch, jak również sposobów, na które autor czyni z nich użytek na rzecz zaproponowanego przez siebie stanowiska. Rozliczne, podjęte przezeń tematy komponują się w spójną, nasyconą treścią strukturę.

Zienkiewicz przybliży główne założenia Comprehensive Law Movement, ujmując rekonstruowane treści w ramy ośmiu rozdziałów. W pierwszym z nich omawia wybrane idee, którym hołduje wspomniany ruch, ze szczególnym uwzględnieniem wpisujących się weń ośmiu orientacji. Szeroko rozumiany nurt CLS współtworzą następujące kierunki: holistyczne podejście do prawa i praktyki prawniczej (*holistic justice*), kładące nacisk na wieloaspektowe postrzeganie danego problemu prawnego; jurysprudencja terapeutyczna (*therapeutic jurisprudence*), zalecająca prawnikom uwzględnianie także psychologicznych/emocjonalnych aspektów danej sprawy; prewencyjne podejście do prawa (*preventive law*), sugerujące prawnikom dążenie do zapobiegania przyszłym sporom; twórcze rozwiązywanie sporów (*creative problem-solving*), dystansujące się od tradycyjnego postrzegania roli prawnika jako wojownika i akcentujące jego wkład w realne, trwałe i polubowne rozwiązywanie sporów i problemów; sprawiedliwość proceduralna (*procedural justice*), formułująca zalecenia praktyczne, nakierowane na zapewnienie wysokiego poziomu satysfakcji stron z przebiegu postępowania, niezależnie od jego ostatecznego wyniku; alternatywna względem sprawiedliwości restrytywnej sprawiedliwość restaurująca (*restorative justice*), personalizująca przestępstwo poprzez umiejscowienie go w relacyjnej triadzie podmiotów: ofiara, sprawca i wspólnota; mediacja transformatywna (*transformative mediation*),

uznającą za główny cel dyskursu mediacyjnego przywracanie jednostkom poczucia własnej wartości i wywołanie w nich empatycznego rozpoznania i zrozumienia sytuacji strony przeciwnej, co potencjalnie prowadzi do wzniesienia się stron na wyższy poziom moralny; wreszcie kooperacyjne podejście do prawa (*collaborative law*), zalecające wieloaspektowe i – w miarę możliwości – polubowne rozwiązywanie sporów, którego optymalnym zwieńczeniem są przeprosiny i wybaczenie.

Rozdział II inicjuje kilkuetapową prezentację własnej koncepcji holizmu prawniczego autora. Zienkiewicz przedstawia w nim charakterystykę najważniejszych założeń zaproponowanego przez siebie stanowiska. Na wstępie odnosi się do obecnych w polskiej teorii prawa koncepcji wielopłaszczyznowości zjawisk prawnych i zewnętrznej integracji nauk prawnych, konfrontując z nimi własne podejście i podkreślając jego kompleksowość oraz eklektyzm. Następnie przybliża eksponowaną na gruncie holizmu prawniczego triadyczną relację między prawem, podmiotem prawa i prawnikiem, która unaocznia relacyjny i sprawczy charakter spotkania człowieka z prawem.

Rozdział III przynosi ze sobą charakterystykę holistycznego podejścia prawnika do sprawy i do klienta bądź strony sporu. W szczególności postuluje przeprowadzanie przez prawnika holistycznej diagnozy sprawy przy użyciu sześciu głównych przenikających się nawzajem pryzmatów. Dotyczą one kolejno: prawnych i pozaprawnych wymiarów sprawy, przyczyn problemu lub sporu prawnego, właściwości personalnych klienta/strony sporu, jego rodzinnych, zawodowych i społecznych uwarunkowań, potencjalnie terapeutycznego i transformatywnego wpływu prawa i praktyki

prawniczej, przywrócenia harmonii wewnętrznej klienta i jego rozwoju osobowego, wreszcie relacji między prawnikiem i klientem.

W rozdziale IV autor prezentuje trzy rodzaje postaw holistycznych. Na wstępie wyodrębnia holizm elementarny, zakładający się na uwzględnianiu przez prawnika wszystkich relewantnych w danym czasie norm i instytucji prawnych różnych gałęzi prawa. Postawa holizmu właściwego zakłada branie pod uwagę w trakcie formułowania diagnozy danego problemu nie tylko kwestii relewantnych prawnie, lecz także tych, które się w ich zakresie nie mieszczą, niemniej mogą mieć istotne znaczenie dla sprawy. Należą do nich między innymi: rozmaite cele, interesy i potrzeby klienta/strony sporu, z psychologicznymi i emocjonalnymi włączenie, charakter przyczyn konfliktu i szanse na ich wyeliminowanie, krótko- bądź długoterminowość przyszłego kontaktu stron sporu, a także możliwość i zasadność doprowadzenia do przeproszenia, wybaczenia oraz pojednania się skonfliktowanych stron. Wreszcie postawa holizmu transformatywnego zakłada postrzeganie danego problemu prawnego również z perspektywy życia wewnętrznego klienta, tak aby świadczone przez prawnika usługi służyły pozytywnej przemianie stron i odbudowywaniu ich relacji. Ten rodzaj holizmu przywiązuje szczególną wagę do tak zwanej mediacji narracyjnej (*narrative mediation*), przyjmującej, iż nastawienie obu stron, z jakim przystępują one do narracji, jest wytworem ich życiowych dyskursów. Płyne stąd potrzeba dekonstrukcji obu perspektyw w drodze konwersacji i dyskusji, a następnie wspólnego wypracowania „alternatywnej opowieści” (*alternative story*), stwarzającej szansę na porozumienie i na przyszłą komunikację stron.

Rozdział V traktuje o rolach i kompetencjach holistycznego prawnika, zwłaszcza adwokata i radcy prawnego. By podać kilka wybranych przykładów, obok klasycznego reprezentanta strony w tradycyjnych postępowaniach sądowych lub w pozycyjnych negocjacjach może on występować jako prawnik czy to zapobiegający powstawaniu lub eskalowaniu sporów (*preventive lawyer*), czy holistycznie diagnozujący spory oraz projektujący optymalne formy ich opanowania (*lawyer as designer of systems and processes for managing disputes*), czy też jako profesjonalista, który je kreatywnie, wieloaspektowo, realnie i trwale rozwiązuje, równocześnie dążąc do likwidacji ich przyczyn (*creative problem-solver*). Realizując te i inne tego typu role, holistyczny prawnik stara się otwierać klienta na punkt widzenia drugiej strony, otoczenia społecznego, a także na swój własny. By sprostać tym zadaniom, musi on posiadać odpowiednie kompetencje, przede wszystkim komunikacyjne i psychologiczne, a także pożądane właściwości osobowe. Zienkiewicz wzbogaca omawiany rozdział wartościową propozycją ramowego zakresu zagadnień przedmiotu akademickiego bądź szkolenia, którego celem byłoby zapoznanie uczestników z holistycznym podejściem do prawa i praktyki prawniczej.

Kolejny, VI rozdział traktuje o przedstawionym przez autora paradygmacie holistycznego opanowywania sporów. Zienkiewicz rekomenduje następujący anglojęzyczny odpowiednik tego pojęcia: *Comprehensive Dispute Resolution*. Zaproponowany wzorzec opanowywania sporów konstytuuje coś w rodzaju „trzeciej drogi” pomiędzy tradycyjnym sądowym rozstrzygnięciem sporów i pozasądowymi metodami ich rozwiązywania, jak mediacja czy arbitraż (*Alternative Dispute Resolution*). Zienkiewicz wyczerpują-

co prezentuje założenia holizmu prawniczego w wymiarze personalnym, interpersonalnym i społecznym, wzbogacając charakterystykę zaproponowanego paradygmatu analizą relacji między nim i trybem adjukacyjnym oraz *Alternative Dispute Resolution*. Bardzo wartościowym wątkiem omawianego rozdziału są perfekcyjnie opracowane przez autora katalogi kryteriów holistycznej charakterystyki i porównania podstawowych form opanowywania sporów prawnych z udziałem osoby trzeciej (mediacja, arbitraż, sąd). Zwieńczeniem przeprowadzonych analiz jest rozbudowana tabela, obrazująca modelowe zestawienie cech trzech wzorców opanowywania sporów: procesu sądowego, pozasądowego rozwiązywania sporów (ADR) oraz holistycznego opanowywania sporów (CDR). Powyższe, znakomicie przygotowane zestawienie oferuje zwięzłe kompendium najistotniejszych aspektów holistycznego podejścia do prawa, wyraźnie eksponując jego mocne strony.

Przedmiotem kolejnego, VII rozdziału jest problematyka holistycznego podejścia prawnika do czynności doradczych. Autor eksponuje w nim specyfikę relacji między prawnikiem-zwolennikiem holizmu i klientem, omawia cele i specyfikę holistycznej porady prawnej, a także prezentuje jej modelowy scenariusz. Zaleca ponadto, by prawnik występował przynajmniej w następujących rolach: doradcy zapobiegającego powstawaniu sporów oraz profesjonalisty, nie tylko diagnozującego holistycznie spór, lecz także pomagającego w zaprojektowaniu bądź ustaleniu i wyborze optymalnej formy jego wieloaspektowego opanowania. Lektura omawianego rozdziału wyraźnie sygnalizuje istotną inspirację, jaką stanowiły dla autora jego własne doświadczenia zawodowe.

W obszernym VIII rozdziale Zienkiewicz prezentuje holistyczne podejście do wymierzania sprawiedliwości. Rozwija w nim liczne wątki, poczynawszy od omówienia charakterystycznego dla holizmu szerokiego rozumienia wymiaru sprawiedliwości, nakierowanego na opanowywanie sporów. Oprócz klasycznego sądownictwa obejmuje ono uzupełniające formy wymiaru sprawiedliwości, jak alternatywne rozstrzyganie sporów (ADR), holistyczne opanowywanie sporów (CDR) czy mechanizmy fazowe. Jako niezwykle cenne jawi się omówienie nowatorskiej instytucji, którą reprezentują „sądy holistycznego opanowywania sporów” (Problem-Solving Courts). Pierwszym tego rodzaju sądem był powołany do życia w 1989 roku w Miami na Florydzie Drug Treatment Court. Celem jego funkcjonowania nie jest – jak w trybie adjudykacyjnym – tylko wymierzanie kary, lecz nade wszystko pomoc w rozwiązaniu problemu, w tym przypadku w leczeniu nałogu, czemu służą między innymi formalnie uzgodnione umowy między sędzią i uzależnionym. Od czasu powstania wspomnianego sądu utworzono tego rodzaju instytucje między innymi w Australii, Kanadzie, Nowej Zelandii i Wielkiej Brytanii. Autor przybliży całą gamę innych rodzajów Problem-Solving Courts, których zadaniem jest paranie się przemocą w rodzinie (Domestic Violence Courts), zaburzeniami psychicznymi sprawców drobnych przestępstw (Mental Health Courts), trudnościami wpisanymi w powrót do życia społecznego byłych więźniów (Reentry Courts) czy lokalną przestępczością i zapobieganiem tejże (Community Courts). Zienkiewicz wszechstronnie charakteryzuje wcielany w życie przez tego rodzaju sądy wzorzec jurysprudencji terapeutyczno-transformatywnej, nakierowanej na wypracowanie prze-

miany behawioralnej i osobowej uczestników programów rozwiązywania problemów. Ten typ jurysprudencji stawia sędziom wymagania posiadania szerszych, również pozaprawnych kompetencji, dzięki którym są oni w stanie wcielać się między innymi w role: podmiotu realizującego program, czy to terapeutyczny (*therapeutic agent*), czy też nakierowany na zmianę zachowania uczestnika programu (*behavior change agent*); pracownika socjalnego (*social worker*) lub motywatora (*motivator*). Zienkiewicz opatruje omawiany rozdział nader cennym, rozbudowanym zestawieniem wybranych cech tradycyjnego postępowania sądowego oraz charakterystycznego dla Problem-Solving Courts postępowania terapeutyczno-transformatywnego. W dalszej części tekstu zamieszcza także tabelę obrazującą cechy mediacji tradycyjnej oraz mediacji transformatywnej. W podsumowaniu rozdziału autor uwzględnia nadto krótkie omówienie zaproponowanego przez Franka Sandera projektu „sądu o wielu wejściach” (Multi-Door Courthouse Project), łączącego w jeden system i strukturę organizacyjną różnorodne formy pozasądowego opanowywania sporów i tradycyjnego postępowania sądowego. Całość dzieła wieńczy zwięzłe kompendium zawartych w nim treści, współtworzących autorską koncepcję holizmu prawniczego.

Obraz holistycznego podejścia do „prawa w działaniu”, jaki wyłania się z pracy Zienkiewicza, w istotny sposób różni się od tradycyjnej wizji prawa i praktyki prawniczej. Na gruncie holizmu bowiem prawo ujawnia uwikłane w nim rozległe możliwości terapeutyczne i transformacyjne, zaś prawnicy stają przed niebędącymi dotychczas ich udziałem nader ambitnymi wyzwaniem interpersonalnymi i społecznymi, które jednakowoż otwierają przed nimi szan-

sę osiągania wysokiego poziomu satysfakcji zawodowej i najzwyczajszego w świecie czynienia dobra. Holistyczni prawnicy mogą zdystansować się od tradycyjnej wytycznej: „myśl jak prawnik” (*think like a lawyer*), przyjmując zasadniczo odmienne zalecenie: „myśl jak profesjonalista” (*think like a professional*), który to nie musi być już nastawiony na pokonanie przeciwnika reprezentowanej przez siebie strony, lecz na efektywne rozwiązywanie ludzkich problemów. Tym samym holistycznie postrzegane prawo i praktyka prawnicza – w porównaniu z ich tradycyjnym wizerunkiem – znacznie zyskują zarówno na humanizmie, jak i na skuteczności.

4. Od pluralizmu wartości do holizmu prawniczego

W wydanej ponad dekadę temu książce poddałam pod rozwałę implikacje przeszczepienia pluralizmu wartości na grunt ogólnej refleksji nad prawem¹⁷. Punktem wyjścia do moich dociekań była następująca konstatacja amerykańskiego filozofa prawa Cassa Sunsteina: „Fakt istnienia (...) niewspółmiernych dóbr nie odegrał jeszcze zasadniczej roli w teorii prawa. Niemniej te kwestie są uwikłane w zaskakująco rozległym zakresie prawniczych dysput”¹⁸. Sunstein podjął próbę skonfrontowania juryspruden-

¹⁷ *Ibidem*, s. 333-380.

¹⁸ C. Sunstein, *Incommensurability and Kinds of Valuation: Some Applications in Law*, [w:] *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ed. R. Chang, Cambridge, Mass., London 1997, s. 253.

cji z pluralistyczną perspektywą w etyce. Podjęta refleksja miała zgodnie z deklaracją autora charakter „rozpoznawczy” i w najmniejszym stopniu nie rościła sobie pretensji do „definitywności”¹⁹. Konkluzja rozważań wspomnianego autora była następująca: w tych dziedzinach prawa, w których wchodzi w grę wartościowanie, zazwyczaj uwikłane są także kwestie związane ze współmiernością. Dotyczy to szczególnie takich obszarów regulacji prawnej, jak wolność słowa, wolność religijna czy ochrona środowiska naturalnego. Rozpoznanie fenomenu niewspółmierności wartości może pełnić rolę przydatnego klucza interpretacyjnego, rzucającego światło na naturę debaty nad kontrowersyjnymi problemami.

Szkocki filozof prawa Scott Veitch podobnie jak Sunstein podjął próbę przeszczepienia tezy o pluralizmie wartości na grunt jurysprudencji, niemniej doszedł do odmiennej konkluzji. Rozbudowane dociekania, których zapisem jest książka jego autorstwa *Moral Conflict and Legal Reasoning*²⁰, doprowadziły go do wniosku, że pluralizm stanowi otwarte wyzwanie dla legitymizacji liberalnego porządku prawnego. Wedle Veitcha bowiem ucieleśnieniem legalizmu jest władza sądownicza, w której funkcjonowanie niejako wpisane jest przeświadczenie o współmierności wartości. Co więcej, wymóg dokonania rozstrzygnięcia wywiera przemożny wpływ na sposób postrzegania konfliktu, który musi zostać zrekonstruowany w sposób umożliwiający wydanie decyzji. Z punktu widzenia szkockiego

¹⁹ *Ibidem*, s. 245.

²⁰ S. Veitch, *Moral Conflict and Legal Reasoning*, Oxford, Portland Oregon 1999.

badacza reprezentowane przez Sunsteina podejście jest próbą sprowadzającą się wyłącznie do „ożywienia na nowo kostniejącego, zbiurokratyzowanego profesjonalnego legalizmu (...) za pomocą odmiennej, bo na inny sposób wrażliwej etyki”²¹.

Zbliżone w swym negatywnym wydźwięku konkluzje płyną z rozważań brytyjskiego myśliciela Johna Graya nad konsekwencjami rozpoznania fenomenu niewspółmierności wartości w obszarze refleksji moralnej, politycznej i prawnej. Jego przemyślenia – jako przede wszystkim filozofa polityki – sytuują się na wyższym poziomie niż dociekania Veitcha, niemniej wnioski, do jakich dochodzą obaj autorzy, są ze sobą zbieżne. Gray jako zdeklarowany zwolennik pluralizmu wartości wielokrotnie podkreśla „wywrotowy” (*subversive*) rys tego stanowiska w etyce, który jest efektem przyjęcia tezy o niewspółmierności wraz z uwikłaną w niej koncepcją granic rozumu. Zgodnie z interpretacją brytyjskiego filozofa rozpoznanie fenomenu niewspółmierności burzy całą plejadę współczesnych, inspirowanych kantyzmem monumentalnych teorii społecznych. Należą do nich między innymi koncepcje Johna Rawlsa, Ronalda Dworkina i Roberta Nozicka. Elementem nośnym wszystkich tych doktryn, noszących w literaturze miano *rights-based theories* (teorii zbudowanych na fundamencie uprawnień), jest z natury rzeczy tradycyjny paradygmat prawniczy. Jako filozof polityki Gray zżyma się na próbę wcielenia w życie

²¹ *Ibidem*, s. 21. W przytoczonym cytacie Veitch nie ustosunkowuje się akurat do poszukiwań amerykańskiego filozofa prawa, niemniej powyższy wyimek ma oczywiście odniesienie także do podejścia Sunsteina.

starego liberalnego projektu zastąpienia polityki prawem, realizowanego głównie na gruncie amerykańskim. Warto w tym miejscu przytoczyć fragment jego argumentacji:

Jeśli teoretycznym celem nowego liberalizmu jest wypełnić miejsce polityki za pomocą prawa, to jego praktycznym skutkiem – szczególnie w Stanach Zjednoczonych, gdzie dyskurs, prowadzony w kategoriach uprawnień jest już dziś jedynym publicznym dyskursem, który zachował jakąkolwiek legitymizację – jest оголошение życia publicznego z autentycznej dyskusji oraz polityczna korupcja prawa²².

Ten sam wątek brytyjski filozof rozwija w jednym z udzielonych mi wywiadów:

Z uwagi na fakt, że w tradycji amerykańskiej *rights* mają charakter bezwarunkowy i że nie podlegają kompromisom, jedna ze stron z założenia musi przegrać na całej linii, podczas gdy udziałem drugiej strony jest pełne zwycięstwo²³.

Z omówionych stanowisk, z jednej strony – Sunsteina, z drugiej zaś – Veitcha i Graya, na ówczesnym etapie poszukiwań bardziej przemawiały do mnie te ostatnie. Uznałam wówczas, że zarówno rozpoznanie fenomenu niewspółmierności wartości, jak i wpisana weń koncepcja granic rozumnie nie harmonizują z konwencjonalnym wyobrażeniem

²² J. Gray, *Against the New Liberalism*, [w:] *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London & New York 1955, s. 6.

²³ J. Gray, B. Polanowska-Sygulska, *Potrzebny wam łut szczęścia i... olej w głowie*, [w:] B. Polanowska-Sygulska, *Rozmowy...*, s. 95.

prawa i praktyki prawniczej. Innymi słowy, byłam skłonna przychylić się do konstatacji Veitcha, zgodnie z którą efektem konfrontacji pluralizmu wartości z domeną prawa jest dekonstrukcja tradycyjnej wizji prawa i jego stosowania. Do nieco odmiennych wniosków w tej kwestii doszła Sylwia Wojtczak w swej monografii *O niewspółmierności wartości i jej konsekwencjach dla stosowania prawa*²⁴. Autorka rozważyła konsekwencje zjawiska niewspółmierności dla stosowania prawa w pewnych wybranych przez siebie przykładowych obszarach – zadośćuczynienia za szkodę, sądowego wymiaru kary kryminalnej i wnioskowania *a fortiori*. Praca Sylwii Wojtczak była przeze mnie w swoim czasie recenzowana, toteż poprzestanę tutaj na powyższym lapidarnym nawiązaniu²⁵. Wnioski przywołanej autorki dały mi do myślenia. Wydany w 2011 roku finalny wyrok Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawie Lautsi przeciwko Włochom, o którym piszę szerzej we Wprowadzeniu, skłonił mnie do dalszych dociekań²⁶. W efekcie uznałam, że skrajnie negatywna konkluzja Veitcha, która swego czasu jawiła mi się jako przekonująca, była zbyt radykalna. I oto równo 10 lat po opublikowaniu przeze mnie monografii *Pluralizm wartości i jego konsekwencje w filozofii prawa* pojawia się praca, która rzuca światło na następstwa

²⁴ S. Wojtczak, *O niewspółmierności wartości i jej konsekwencjach dla stosowania prawa*, Łódź 2010.

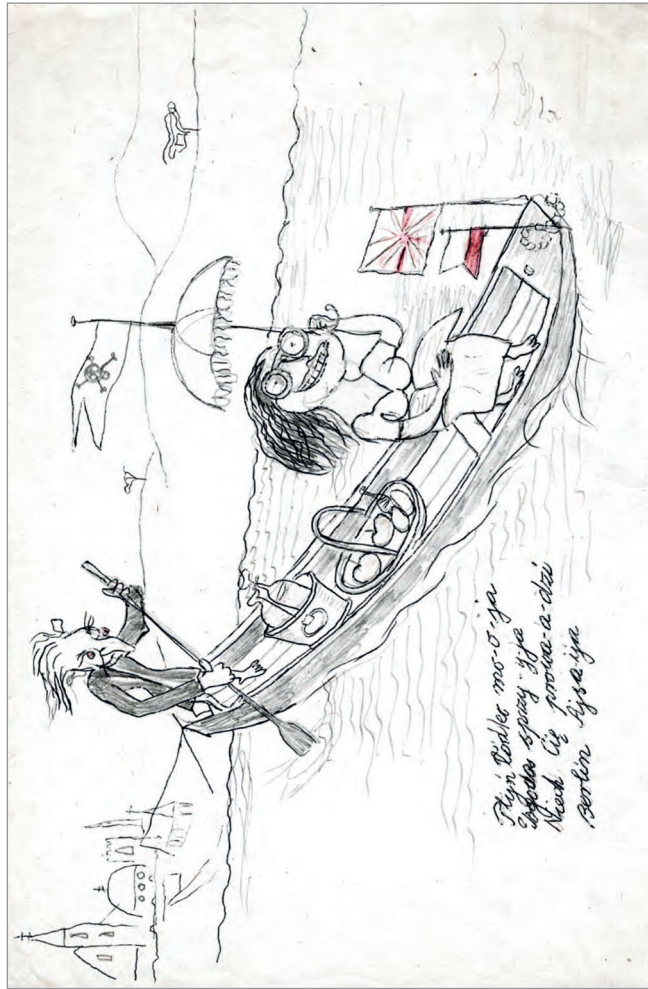
²⁵ B. Polanowska-Sygulska, *O niewspółmierności wartości i jej konsekwencjach dla stosowania prawa. Artykuł recenzyjny monografii Sylwii Wojtczak*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2013, nr 2(7), s. 78-84.

²⁶ Zob. s. 30-33.

przeszczepienia pluralizmu wartości na grunt prawoznawstwa z zupełnie innej perspektywy. Adam Zienkiewicz odsłania niejako nowy horyzont nie tylko przed zwolennikami pluralizmu etycznego, krytycznymi wobec tradycyjnego paradygmatu prawniczego, lecz także, a może przede wszystkim, przed prawnikami. Prezentuje koncepcję oferującą rozwiązania praktyczne w obszarze stosowania prawa, które są możliwe do pogodzenia z pluralizmem etycznym. Holizm prawniczy bowiem harmonizuje z rozpoznaniem niewspółmierności wartości. Nie forsuje on tezy o istnieniu jednej jedynej właściwej odpowiedzi na pytanie, czyje racje przeważają w danym sporze. Kładzie nacisk na rozwiązanie problemu, a nie na jego słuszne rozstrzygnięcie. Optuje raczej za kompromisem stron, a nie za ich konfrontacją. Tym samym Berlinowskie zalecenie uciekania się do strategii tak zwanych transakcji wymiennych (*trade-offs*) w sytuacji niemożności pogodzenia ze sobą sprzecznych wymagań, stawianych przez kolidujące wartości, znajduje tutaj pełne zastosowanie. Holizm prawniczy współbrzmi także z ideą granic ludzkiego rozumu. Na jego bowiem gruncie Dworakinowska figura Herkulesa niejako ulega dematerializacji. Sędzia nie jest już wyniesionym na piedestał księciem prawa, który dzięki swym nadludzkim kompetencjom feruje sprawiedliwe wyroki. Niegdyśiejszy Herkules przeistacza się w przyjaznego stronom quasi-terapeutę, a po trosze także w pracownika socjalnego, towarzyszącego im w rozwiązywaniu trudnych życiowych problemów.

Fuzja perspektyw: pluralistycznej w etyce i holistycznej w dziedzinie prawa, to zabieg, dzięki któremu oba wchodzące w grę stanowiska niejako odnoszą korzyść, uzyskując wzajemne dopełnienie. Pluralizm wartości osiąga wyma-

rzony wręcz przełożenie właściwej mu wizji rzeczywistości etycznej na *stricte* praktyczne rozwiązania. Holizm prawniczy zaś otrzymuje gotowy, zakorzeniony w światowej debacie i bogato uteoretyzowany fundament filozoficzny.



Rysunek prof. Franciszka Gizbert-Studnickiego (ze zbiorów Autorki)

ANEKS

HEGLOWSKI IDEAL SPOŁECZEŃSTWA OBYWATELSKIEGO W PRAKTYCE WSPOMNIENIE O PROFESORZE ZBIGNIEWIE PEŁCZYŃSKIM (1925-2021)¹

1. Pierwsze przybliżenie

Nieomal cztery dekady temu mój poznany na solidarnościowym strajku ogromnie życzliwy kolega zadzwonił z informacją, że do Krakowa przyjechał Profesor Zbigniew Pełczyński z Oksfordu, aby rekrutować przyszłych stypendystów. Mam się z nim koniecznie skontaktować i pokazać mu moją prowadzoną od kilku lat korespondencję z Isaiahem Berlinem. Pamiętam, że ta informacja zrobiła na mnie piorunujące wrażenie, choć uważałam uzyskanie ewentualnego stypendium w Oksfordzie za całkowicie nierealne.

¹ Niniejsze wspomnienie po raz pierwszy zostało opublikowane w półroczniku „Argument. Biannual Philosophical Journal” 2021, Vol. 11, No. 1, s. 317-329. Włączam je do niniejszej książki w rozszerzonej i nieco zmodyfikowanej wersji.

Mój status na uniwersytecie był więcej niż niepewny, bowiem moje miejsce zatrudnienia nie miało nic wspólnego z rozwijanymi w domowym zaciszu zainteresowaniami. Fascynacja tak drażliwą w ówczesnych czasach problematyką jak antytotalitarne koncepcje filozoficzne była moją *stricte* prywatną sprawą. Oczekiwałam na Profesora na korytarzu Collegium Novum UJ, wypatrując sylwetki odpowiadającej podanemu przez kolegę opisowi: wysokiego blondyna w typie anglosaskim, w eleganckiej, tweedowej marynarce. Miał jakoby „zupełnie nie wyglądać na Polaka”. Tak było w istocie. Pokazałam mu kilka otrzymanych od Isaiaha Berlina listów i mój certyfikat *Proficiency in English*. Rozmowa była bardzo krótka; właśnie zwolniło się miejsce na dwumiesięczny pobyt w St. John's College i na widok wspomnianej korespondencji Profesor błyskawicznie zdecydował, że to ja je zajmę.

W lipcu 1986 roku po raz pierwszy trafiłam do Oksfordu. Wracalam tam jeszcze wielokrotnie. Niemniej to właśnie ta pierwsza wizyta wywarła przemożny wpływ na całe moje życie. Podobne odczucia na temat szansy, jaką otwierał przed młodymi polskimi uczonymi kilkutygodniowy pobyt w Oksfordzie, są udziałem innego krakowskiego sty-pendysty, historyka profesora Jakuba Basisty:

Trzeba powiedzieć jasno: Zbyszek był rewolucjonistą, który wyrócił do góry nogami wiele polskich programów badawczych i życie licznych młodych uczonych. W przeciwieństwie do wielu innych rewolucji ta przyniosła stokrotne owoce, za które jesteśmy mu dożywotnie wdzięczni².

² D. McAvoy, *Zbigniew Pelczynski: A Life Remembered*, Claygate Esher, UK, 2012; wyd. polskie: *Zbigniew Pelczyński. Podarunek życia*, przeł. A. Basara, Olszanica 2018, s. 197.

W czerwcu 2021 roku, tuż po śmierci Profesora, natknęłam się na Facebooku na wpis Karoliny Wigury, socjolożki, współzałożycielki „Kultury Liberalnej” i późniejszej współdyrektorki (wraz z Jarosławem Kuiszem) Programu Polskiego na Uniwersytecie Oksfordzkim. Wspomina ona swoje pierwsze spotkanie ze Zbigniewem Pełczyńskim następująco:

Pamiętam do dziś tę rozmowę, pierwsze oszołomienie Oksfordem, jego niesłychaną gościnność, w najdrobniejszych szczegółach. W ciągu niedługiego czasu ZAP³ potrafił wywrócić do góry nogami kawał naszego myślenia o świecie, napęlił nas energią i przekonaniem o tym, że możemy bardzo wiele. Był prawdziwym liberałem, w najlepszym sensie tego słowa, w swoim zamiłowaniu do wolności, wierze we własne siły i świadomości odpowiedzialności za innych. Ta rozmowa dała nam obojgu tyle siły – z nią łączą się początki „Kultury Liberalnej”, stypendia zagraniczne, a potem praca w St. Anthony’s College w latach 2016-2018.

Przytoczone wypowiedzi przywodzą mi na myśl liczne aspekty oksfordzkiego życia akademickiego, których obserwacja także i mnie poprzestawiała w głowie. Wspomnę choćby moje ogromne zdumienie wobec faktu, że zasłużona antropolożka społeczna, która przez wiele lat prowadziła wraz ze swoim mężem badania w Kamerunie, wielokrotnie pełniła na Uniwersytecie Oksfordzkim rolę promotorki prac doktorskich, mimo że sama miała tytuł magistra. Zaś fakt, że nazwiska na przegródkach na listy niektórych stałych

³ Powszechnie używany w Oksfordzie pseudonim Profesora, utworzony z jego inicjałów: [Z]bigniew [A]ndrzej [P]ełczyński.

członków kolegów są poprzedzone literkami „Mr”, a nie „Dr”, bynajmniej nie znaczy, że owi *fellows* zajmują podrzedną pozycję. Wręcz przeciwnie! Najwyraźniej jako młodzi absolwenci mieli tak znakomite osiągnięcia i rokowali tak wielkie nadzieje, że nikt nie oczekiwał od nich pisania jakichkolwiek rozpraw; zatrudniono ich na stałe niejako na pniu.

2. Życie i pisma

Kim był człowiek, który dzięki swej legendarnej przedsiębiorczości i determinacji odcisnął trwale piętno na życiu wieluset polskich uczonych, umożliwiając im – w czasie stanu wojennego – prowadzenie badań w Oksfordzie? A wszak Program Gościnności Kolegów Oksfordzkich dla Polskich Uczonych (*Oxford Colleges Hospitality Scheme for Polish Scholars*) był tylko jedną z licznych inicjatyw ZAP-a, które pełniły zrazu rolę swobodnego konia trojańskiego, podarowanego komunistycznemu reżimowi, by z czasem przerodzić się w instrument sprzyjający tworzeniu aktywnego społeczeństwa obywatelskiego w postkomunistycznym świecie.

Fakty z życia Profesora przybliżyła biografia *Zbigniew Pelczynski: A Life Remembered* autorstwa jego byłego studenta Davida McAvoya⁴. Dzięki staraniom polskich wychowanków Profesora i licznych grona jego przyjaciół wspomniana książka ukazała się sześć lat później także w polskim tłumaczeniu. Rodzima edycja biografii nosi jednak odmienny, *nota bene* zaproponowany przez jej bo-

⁴ Zob. przypis nr 2: D. McAvoy, *Zbigniew Pelczyński*.

hatera, tytuł: *Zbigniew Pełczyński. Podarunek życia*, który stanowi swoisty klucz do zrozumienia jego życiowej drogi.

Zbigniew Andrzej Pełczyński urodził się w 1925 roku w Grodzisku Mazowieckim w rodzinie kupieckiej. W wieku 18 lat uczestniczył w powstaniu warszawskim jako żołnierz pułku AK „Baszta”, o pseudonimie Jagiełło. W pierwszych dniach sierpnia 1944 roku podczas jednego z nalotów został uwięziony pod gruzami zbombardowanego budynku; poza nim wszyscy ukrywający się zginęli. Wspomina to dramatyczne przeżycie w „Prologu” do swej biografii:

Leżałem pod gruzami około czterech godzin, dusząc się od pyłu i – jak mi się wydawało – konając, aż straciłem przytomność. Obudziły mnie stukania kilofów i łopat oraz coraz wyraźniejsze głosy ekipy ratunkowej. (...) Przez tunel, który wykopano, wdarło się świeże powietrze i ciepło słońca. Ogarnęło mnie uczucie czystej euforii: życia⁵.

Zgodnie ze złożoną biografowi relacją w chwilach świadomości modlił się i poprzysiągł Bogu, że jeżeli zostanie ocalony, to kiedyś odwdzięczy się, robiąc coś dobrego dla Polski i innych ludzi⁶. Jakkolwiek z czasem niegdysiejszy bojownik AK utracił młodzieńczą wiarę, to jednak do końca życia pozostał wierny dawnemu przyrzeczeniu. Powstańcze losy Zbyszka obfitowały w kolejne dramatyczne momenty; ich kulminacją była podjęta przez niego decyzja o wyjściu z warszawskich kanałów prosto w ręce nieprzyjaciela. Koledzy poszli za nim. W jednym z brytyjskich nekrologów ZAP-a zacytowano jego wypowiedź na ten temat: „Wola-

⁵ *Ibidem*, s. 7.

⁶ *Ibidem*, s. 40.

łem umrzeć na ulicy, niż zginąć tam w dole, jak szczur”. Na szczęście grupka młodych powstańców natrafiła na żołnierzy Wehrmachtu, a nie funkcjonariuszy SS, dzięki czemu uniknęła rozstrzelania. Zbyszek trafił do niewoli w obozie jenieckim w północno-zachodnich Niemczech, by po siedmiu miesiącach dołączyć do brytyjskich sił zbrojnych, co pozwoliło mu później ubiegać się o przyjęcie na studia na Wydziale Prawa Polskiego w Oksfordzie. W styczniu 1946 roku był powstaniec wylądował na Wyspach Brytyjskich, rozpoczynając tym samym nowy etap swojego życia.

Kiedy los ojczyzny został ostatecznie przesądzony, plan studiowania w Oksfordzie polskiego prawa stracił sens. Młody imigrant podjął zatem trzyletnie studia w zakresie politologii i ekonomii na uniwersytecie St. Andrews w Szkocji. Uzyskawszy dyplom pierwszej klasy z obydwu przedmiotów i medal najlepszego studenta politologii na roku, otworzył sobie drogę na studia drugiego stopnia z teorii polityki w Queen's College w Oksfordzie. Łączył je później z tymczasowymi posadami w kilku oksfordzkich kolegiach (Nuffield, Trinity, Merton, Balliol i Pembroke), a także z finansowanym przez Wspólny Fundusz Uniwersytecki etatem wykładowcy uniwersyteckiego. Przełomem w karierze Pełczyńskiego było mianowanie go w 1959 roku na członka rady Pembroke College, dzięki czemu uzyskał stałe zatrudnienie jako *fellow* tegoż kolegium. Pozostał w nim przez następnych 35 lat, aż do przejścia na emeryturę, pełniąc w różnych okresach szereg ważnych funkcji, z wicerektorem włącznie.

W rozmowach ze swym biografem ZAP kilkakrotnie powracał do wątku trzech inspiracji, którym nadał miano olśnień. Pierwsze z nich było bezpośrednio związane

z materiają jego rozprawy doktorskiej, poświęconej mniej znanym, nieprzetłumaczonym na język angielski tekstom politycznym Hegla z lat 1798-1831. Dotyczyły one współczesnych Hegłowi wydarzeń w Niemczech i w Wielkiej Brytanii. Z dokonanej przez doktoranta interpretacji wyłonił się obraz niemieckiego myśliciela niemający nic wspólnego z jego przyjętym w literaturze wizerunkiem jako adwokata nieliberalnego absolutyzmu i prekursora totalitaryzmu. Wedle młodego badacza w swych pomniejszych artykułach i esejach Hegel jawi się jako autor spójnej teorii funkcjonowania społeczeństwa, a zarazem jako rozsądny modernizator hołdujący ideałowi silnej monarchii konstytucyjnej, dopełnionej realizacją idei autonomii w wymiarze osobistym, społecznym i lokalnym.

Wspomniane nagłe olśnienie dotyczyło idei wydania obszernej pracy o Heglu dla uczczenia 200. rocznicy urodzin filozofa. Realizacja tego pomysłu przyjęła postać wieloautorskiej pracy pod redakcją Pełczyńskiego *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*⁷. Przyniosła mu ona światową sławę i międzynarodową reputację heglisty. Jako redaktor tomu zaprosił do zaproponowanego przez siebie projektu wybitnych uczonych, między innymi Johna Plamenatza i Judith Shklar, która tak dalece zainteresowała się filozofią polityczną Hegla, że z czasem rozwinęła ten temat w swej własnej książce⁸. Wkład Pełczyńskiego do *Hegel's Political Philosophy* ograniczył się do napisania wstępu

⁷ *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, ed. Z.A. Pelczynski, Cambridge 1971.

⁸ J. Shklar, *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge 1976.

i zakończenia; niemniej zredagowana przezeń wartościowa praca nie powstałaby, gdyby nie jego nośny pomysł i charakterystyczna dlań przedsiębiorczość, dzięki której udało mu się skłonić znakomitych współautorów do napisania poszczególnych rozdziałów. Efektem wielkiego uznania, z jakim spotkał się wspomniany tom, były liczne zaproszenia od czołowych uniwersytetów na świecie, między innymi Yale, McGill, Hebrew University w Jerozolimie, Harvardu, Australian National University w Canberze i Waseda University w Tokio. Problematyka Hegłowska pozostała na stałe w centrum zainteresowań Profesora.

Kilkanaście lat po ukazaniu się pierwszego wyboru tekstów o Heglu poproszono ZAP-a o przygotowanie do druku kolejnego tomu. Druga zbiorowa praca nosiła tytuł *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*⁹. Po raz kolejny na wkład redaktora złożyły się dwa rozdziały. Położył w nich nacisk na złożoność i głębię Hegłowskiej koncepcji wolności oraz na ideę społeczeństwa obywatelskiego, rozumianego jako „sieć zasad, instytucji, podmiotów, grup, praktyk i postaw powstałych w prawnych i politycznych ramach państwa narodowego w celu zaspokajania indywidualnych potrzeb i ochrony praw jednostki”¹⁰. Wątek wolności u Hegla pojawił się po raz kolejny w jednym z esejów Pełczyńskiego, które weszły w skład zredagowanego wspólnie z Johnem Grayem tomu *Conceptions of Liberty in Political*

⁹ *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, ed. Z.A. Pelczynski, Cambridge 1984.

¹⁰ *Ibidem*, s. 263. Wszystkie tłumaczenia przytoczonych cytatów, pochodzących z anglojęzycznych źródeł: moje.

*Philosophy*¹¹. Pełczyński ponownie wyeksponował wszechstronną naturę i wieloaspektowość Heglowskiej koncepcji wolności wraz z jej trzema, możliwymi do wyodrębnienia wymiarami: metafizycznym, historycznym i politycznym. Z tą ostatnią książką wiąże się pewien szczególny motyw, który w pewnej mierze ma odniesienie także do mnie.

Otóż oksfordzkie ścieżki ZAP-a i mojego mistrza Isiaha Berlina wielokrotnie się przecinały. Berlin był jednym z dwóch członków doktorskiej komisji egzaminacyjnej Pełczyńskiego. Z oczywistych względów nie był entuzjastą tematu jego rozprawy. Na gruncie bowiem słynnego Berlinowskiego rozróżnienia między negatywnymi i pozytywnymi koncepcjami wolności, przyjęte przez Hegla rozumienie tego pojęcia jednoznacznie sytuuje jego doktrynę w obozie pozytywnym. Wedle Berlina zaś pozytywne koncepcje wolności są szczególnie podatne na wypaczenia, które mogą prowadzić do utożsamiania wolności z niewolą. W historii idei można zidentyfikować doktryny ucieleśniające tego rodzaju manipulacje. Ponoć w trakcie obrony Berlin zadał doktorantowi następujące, mocno ironiczne pytanie: „Czy potrafi pan wymienić podobieństwa między Heglem a Johnem Stuartem Millem?”¹². Mimo krytycznego nastawienia jednego z egzaminatorów komisja przyznała Pełczyńskiemu stopień doktora. Obaj uczeni obstawali przy swoich stanowiskach do końca życia; Berlin nigdy nie przekonał się do Hegla, Pełczyński zaś zaciekle bronił Heglowskiego, pozytywnego rozumienia wolności i przystają-

¹¹ *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, eds Z. Pełczyński, J. Gray, New York 1984.

¹² D. McAvoy, *Zbigniew Pełczyński...*, s. 86.

cej doń idei społeczeństwa obywatelskiego. Zgodnie z opowiedzianą mi w Oksfordzie anegdotą jedna z rozmów obu filozofów na temat Hegla, prowadzona bodaj na High Street, miała dość nieoczekiwane zakończenie: Berlin miał jakoby znienacka wygłosić następującą konstatację: *You know, Hegel was really a theologian* („Wie pan, Hegel był w rzeczywistości teologiem”), a następnie obrócić się na pięcie i oddalić w stronę bramy All Souls College¹³. Do kolejnej kontrowersji między uczonymi doszło w trakcie przygotowywania do druku wyboru esejów pod redakcją Zbigniewa Pełczyńskiego i Johna Graya. Książka powstała jako efekt prowadzonego przez obu redaktorów seminarium, którego uczestnicy badali konkretne koncepcje wolności pod kątem wprowadzonego przez Berlina odróżnienia. Jak pamiętam z odbytej przed wielu laty rozmowy z ZAP-em, seminarzyści doszli do następującej, znamiennej konkluzji: jedynym ujęciem, które w pełni wpisuje się w Berlinowską, szalenie restrykcyjną kategorię wolności negatywnej, jest doktryna Thomasa Hobbesa, któremu jednakowoż nie sposób przypisać miana liberała. A wszak teza, że u podłoża myśli liberalnej leży negatywne rozumienie wolności, ma w koncepcji Berlina fundamentalne znaczenie.

Redaktorzy wspomnianej pracy poprosili Berlina o napisanie do niej wstępu, na co ten wyraził zgodę. Niemniej po zapoznaniu się ze skompletowanym już manuskrytem nie-

¹³ Powyższa anegdota została mi opowiedziana przez Johna Graya. Berlin niejednokrotnie wypowiadał się w podobnym duchu na temat Hegla także w trakcie naszych rozmów. Zob. I. Berlin, B. Polanowska-Sygulska, *Unfinished Dialogue*, Amherst, NY 2006, s. 133, 138, 148-149.

spodziewanie oświadczył, że jest zbyt zajęty i nie wywiązał się ze złożonej obietnicy. W rezultacie wstęp napisał John Gray. Po jakimś czasie okazało się, że powodem odmowy był włączony do wyboru esejów artykuł na temat koncepcji wolności Hannah Arendt, do której to myślicielki Berlin czuł głęboką awersję. Przyczyny swej niechęci przybliżył w trakcie naszych rozmów; otóż uważał krytyczne uwagi Arendt na temat postaw ludności żydowskiej zgromadzonej w gettach w czasie II wojny światowej za skrajną nieprzyzwoitość. W jego przekonaniu tradycyjne normy moralne nie mają odniesienia do tak nieludzkich warunków, jakie wówczas panowały w gettach; co więcej, nikt, kto osobiście nie doświadczył okrucieństw, które były udziałem mieszkańców nazistowskich gett, nie ma prawa oceniać zachowań tych ludzi ani prawić im kazań¹⁴. Nieustępliwość słynnego oksfordzkiego liberała musiała mocno zabołec ZAP-a, który, zgodnie z relacją biografą, uważał Berlina za swego idola¹⁵. Dość powiedzieć, że ostatni mail, jaki otrzymałam od Pelczyńskiego kilka tygodni przed jego odejściem, zawierał następujący dopisek:

P.S. Czy wiesz, że moja wieloletnia przyjaźń z Berlinem skończyła się niemiłym zgrzytem? Odmówił napisania wstępu do zbioru esejów, mimo że mi to obiecał. Po nim przestaliśmy się widywać w Oksfordzie. Natomiast niedługo przed śmiercią spotkaliśmy się na uniwersytecie i pogodziliśmy się. Berlin zaimponował mi swoją skromnością i tym, że twierdził, że jego wkład w dorobek naukowy jest przesadnie odbierany¹⁶.

¹⁴ *Ibidem*, s. 198.

¹⁵ D. McAvoy, *Zbigniew Pelczyński...*, s. 179.

¹⁶ Wiadomość elektroniczna do mnie z 7 V 2021 r.

Nie ukrywam, że w kwestii dwóch pojęć wolności, a w szczególności odpowiedzi na pytanie o to, które z nich trafniej charakteryzuje istotę wolności, było mi zdecydowanie bliżej do stanowiska Berlina niż Pełczyńskiego. Ten ostatni był tego w pełni świadom; niemniej nie przypominam sobie, by kiedykolwiek usiłował na mnie wpłynąć. ZAP nigdy nie narzucał własnego zdania ani swoim studentom, ani młodszym kolegom. Traktował ich jak równoprawnych partnerów i był otwarty na odmienne poglądy. W biografii McAvoya natrafiłam na fragment wspomnień Crispina Drummonda, jednego z uczniów ZAP-a i późniejszego bankiera o międzynarodowej sławie, znakomicie ilustrujący tę cechę Profesora:

Mój angielski kolega, Andrew, nadal wyśmiewa mój pierwszy, ignorancki esej dla Zbigniewa, w którym broniłem polityki Stalina wobec narodowości nierosyjskich, a co gorsza, zignorowałem jego wyraźną sugestię, że troska o koszty społeczne powinna przewyższać podziw dla brutalnej siły. Zbigniew zachował spokój i zimną krew przez całe zajęcia. Właściwie nie wyniosłbym z tego żadnej nauki, gdyby nie Andrew¹⁷.

3. Mentor z powołania

Zanim przejdę do dwóch kolejnych, zasygnalizowanych powyżej olśnień, które wywarły przemożny wpływ na życiową drogę ZAP-a, nie mogę pominąć jego dokonań natury dydaktycznej. Profesor był kreatywnym i pełnym pasji na-

¹⁷ D. McAvoy, *Zbigniew Pełczyński...*, s. 139.

uczycielem. Potrafił inspirować młodych ludzi, mobilizować ich i wyłuskiwać spośród nich tych, którzy rokowali największe nadzieje. Do swych wychowanków podchodził indywidualnie; z wieloma zawiązał dozgonne przyjaźnie. Liczne grono jego studentów wywodziło się nie tylko z Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych, ale także z blisko 20 innych krajów świata. Im to właśnie zadedykował swoją biografę:

Śluchałem ich esejów politycznych, które odczytywali podczas konsultacji, omawialiśmy ich poglądy kształtowane nie raz przez ich pochodzenie i osobowość, przyglądałem się ich rozwojowi w oksfordzkiej kuźni talentów (...). Dzięki nim doświadczyłem niezwykłości ludzkiego umysłu, a moje życie potoczyło się w sposób przekraczający najśmielsze marzenia kogoś, kto urodził się w prostej polskiej rodzinie w małej miejscowości i zdobył dość wyrywkowe wykształcenie podstawowe i średnie. Dlatego to właśnie niezliczonym rzeszom moich byłych studentów – za zgodą Davida McAvoya (notabene jednego z nich) – chciałbym zadedykować tę książkę¹⁸.

Wymiernym efektem dydaktycznych zabiegów ZAP-a było znacząca poprawa wyników studentów Pembroke College z teorii polityki, które przed jego pojawieniem się w kolegium były ponoć zatrważające. Nowy *tutor* miał swoje własne, oryginalne metody motywowania swych uczniów, począwszy od zakładania grup dyskusyjnych i towarzystw, po zapraszanie na wykłady ciekawych postaci z różnych dziedzin nauki. Nie oprę się pokusie przytoczenia relacji z jednej z licznych prelekcji:

¹⁸ *Ibidem*, s. 15-16.

Rodney Needham, jego przyjaciel [ZAP-a, przyp. B.P.S.] i czołowy antropolog społeczny z Oksfordu, wygłosił jeden z najbardziej pamiętnych wykładów zatytułowany „Piercing męskich genitaliów na Borneo”. Uczony przyniósł prywatną kolekcję najokazalszych przykładów biżuterii wykonanej ze srebra i kości, a także zdjęcia ukazujące ich użytkowników. Celem prelekcji było obalenie popularnego na Zachodzie mitu, że mężczyźni w społeczeństwach pierwotnych kontrolują życie kobiet pod każdym względem. W tym przypadku dobrowolnie poddawali się bolesnemu przekłuwaniu penisa, aby zwiększyć doznania seksualne partnerek. Pełczyński stwierdził potem, że gdyby jego studenci słuchali jego wykładów choć w połowie tak uważnie jak Needhama, byłby to kres problemów w Pembroke¹⁹.

W efekcie studenci Pembroke College zaczęli się przykładać do pracy tak znacząco, że ich nowy wykładowca otrzymał od rektora list gratulacyjny za skuteczne odwrócenie złej passy²⁰. Jego uczniowie doceniali swojego mentora. John Davies w rozmowie z biografem ZAP-a cofa się myślą do czasu swych studiów, komentując je następująco:

Czas spędzony na Oksfordzie w latach 1969-1972 ukształtował moje życie. Istotną rolę odegrał w tym mój mentor (...). Przetrwawszy powstanie warszawskie i jego następstwa, Zbigniew znalazł schronienie w Wielkiej Brytanii, z dala od chaosu powojennej Europy. Nasze doświadczenia zdawały się niczym w porównaniu z jego przeżyciami. Doskonale zdawał sobie sprawę, jakie mogą być skutki wielkich zmian i niepewności w życiu. Ogromnie nas wspierał. Przekonanie, że men-

¹⁹ *Ibidem*, s. 95-96.

²⁰ *Ibidem*, s. 96.

tor jest po naszej stronie, było bezcenne. Zbigniew się z nami nie cackał. Popychał nas do przodu i oczekiwał sumiennej pracy. Stawiał sprawę jasno. Za to konsultacje z nim po napisaniu przyzwoitego tekstu stanowiły czystą przyjemność. Autentycznie się nami interesował i to było widać. Dzięki temu wydobywał nasz pełny potencjał²¹.

Reminiscencje byłych wychowanków Pełczyńskiego rzucają światło na przyczyny, dla których wielu spośród nich utrzymywało z nim przyjacielskie kontakty jeszcze przez wiele lat po zakończeniu studiów. Zgodnie z relacjami byłych uczniów ZAP był niezwykle szczodry i życzliwy; zapraszał ich pod swój dach, kiedy tęsknili za rodzinnym ciepłem. Warto przytoczyć jeszcze jedno, obszerne wspomnienie autorstwa przywołanego już powyżej Crispina Drummonda:

Dwa lub trzy razy w roku odwiedzaliśmy nowy dom w Barton (...), by dołączyć do hucznego, radosnego świętowania. Zbigniew miał swoje dojścia i zawsze zaopatrywał się w żub-rówkę, która sprzyjała rozmowom do późna. (...) Oprócz pogaduszek przyjeżdżaliśmy tam w jeszcze jednym celu – pomocy w renowacji domu. (...) Doskonale pamiętam dzień, w którym wyburzaliśmy chlew zwieńczony dwuspadowym dachem. Nick i ja byliśmy zwolennikami pragmatyzmu i – mimo że pochodziliśmy z prostych rodzin – wspięliśmy się na sam szczyt, by skutecznie demontaż z góry na dół. Reszta – w postaci samych uczonych – stała na dole, krytykując w naukowy sposób nasze działania, po czym wszyscy byli pełni podziwu, gdy drewniane belki zaczęły spadać im na głowy. Po latach Zbigniew na to wspomnienie śmiał się, że

²¹ *Ibidem*, s. 130.

oczywiste było, kto dostanie pracę w rządzie, a kto zostanie przedsiębiorcą²².

Wśród wychowanków Profesora byli także tacy, którzy dzięki swemu mentorowi doświadczyli swoistej epifanii. Należał do nich Vincent Guy, reżyser teatralny, aktor i fotograf. Przywołajmy jego wspomnienia z lat studiów w Pembroke College:

Muszę przyznać, że na Oksfordzie nie nauczyłem się zbyt wiele, ale dostałem za to lekcję życia od doktora Pełczyńskiego. Większość czasu spędzałem w oksfordzkim kółku teatralnym (OUDS) lub w pogoni za spódniczkami (z dość mizernym skutkiem, biorąc pod uwagę nadreprezentację mężczyzn). Kilka miesięcy przed egzaminami końcowymi pisaliśmy egzamin próbny, a ja jak zwykle się nie przygotowałem. Pytania? Nie wiedziałem nawet, czego dotyczą, nie mówiąc już o próbie odpowiedzi. Oczywiście oblałem. Zawaliłem. Umoczyłem. Nazwijmy rzecz po imieniu²³.

Zgodnie z wyznaniem Guya jego zasadą było konsekwentne unikanie nauki. Dotychczas z powodzeniem polegał na „niezawodnej wazelinie” i na naturalnym uroku osobistym. Tym razem jednak trafiła kosa na kamień. W efekcie był zmuszony podjąć działania zaradcze:

Desperacko poszukując rozwiązania, udałem się do doktora Pełczyńskiego, mojego „opiekuna etycznego”. Może mógłbym dostać drugą szansę, wziąć urlop dziekański (...)? Może mógłbym przełożyć egzamin końcowy? A może powinienem raczej skończyć z tym wszystkim, cokolwiek by to znaczyło?

²² *Ibidem*, s. 138.

²³ *Ibidem*, s. 119.

Pokrótkie omówiliśmy moje wyniki, rzucając okiem na arkusz pytań, które nadal brzmiały dla mnie jak czarna magia. Doktor rzekł swoim beznamiętnym, lekko zachrypniętym głosem: „Panie Guy, chyba musi się pan wziąć do roboty”. Był to najbardziej oryginalny pomysł ze wszystkich!²⁴

Objawienie, które stało się udziałem młodego Vincenta w trakcie rozmowy z ZAP-em, zrobiło na przyszłym artyście nadspodziewanie głębokie wrażenie. W czasie rozmowy z *tutorem* Guy nie przewidział, jak istotny wpływ wywrze ono na jego późniejsze życie:

(...) doktor Pełczyński przeanalizował ze mną koncepcję „pracy”. Plany zajęć, listy lektur, robienie notatek, wstawanie o świcie – wspominał chyba o wszystkim. Szczerze mówiąc, nie pamiętam już szczegółów. Zapadła mi w pamięć jedna rada, którą powtarzałem często młodym zdolnym i wprowadzałem w życie nawet wbrew sobie, gdy zaczynałem tracić grunt pod nogami. A była to rada oczywista: weź się do roboty. Tak też zrobiłem i ukończyłem studia przyzwoicie²⁵.

Nie wszyscy wychowankowie ZAP-a potrzebowali jednak takiej lekcji jak cytowany powyżej reżyser i fotograf. Wielu z nich odnosiło znaczące sukcesy już na studiach, które miały swoją kontynuację w ich późniejszych karierach, także politycznych. Studentami ZAP-a było między innymi siedmiu brytyjskich ministrów, jeden polski – Radek Sikorski, a także pewien nader obiecujący młody Amerykanin, który pojawił się w Oksfordzie w 1968 roku jako

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem.*

stypendysta Cecila Rhodesa. Pełczyński, który został *tutorem* nowo przybyłego studenta, był pod wrażeniem jego zapału i talentu; przez długie lata przywoływał jeden z jego esejów jako wzór dla kolejnych roczników swoich podopiecznych. Młody człowiek nazywał się Bill Clinton.

Blisko ćwierć wieku później, tuż przed Bożym Narodzeniem 1992 roku, Profesor znalazł w swojej skrzynce krótki list z nagłówkiem: „Z Biura Prezydenta Elekta”. Clinton nie zapomniał o swoim dawnym mentorze i wkrótce potem zaprosił go do swojego prywatnego gabinetu w Białym Domu. Doszło do tego jesienią 1993 roku z okazji przejścia Profesora na emeryturę. Byli uczniowie złożyli wówczas hołd swojemu *tutorowi* zarówno w Oksfordzie, jak i za oceanem. W Waszyngtonie wydano na jego cześć uroczystą kolację, na którą przybyło ponad 160 dawnych studentów i innych gości; niektórzy z nich przylecieli z najodleglejszych stanów. Podczas przyjęcia jego organizator wypowiedział poniższe, wspominane później przez uczestników, słowa: „Bardzo możliwe, że spotkaliśmy się tutaj zupełnie niepotrzebnie. Nikt chyba nie wierzy, że ZAP przejdzie na emeryturę”²⁶.

Prezydent Clinton widywał się ze swoim dawnym nauczycielem jeszcze wielokrotnie – nie tylko w Białym Domu, ale także w Oksfordzie i dwukrotnie w Polsce. McAvoy następująco relacjonuje najważniejsze z owych spotkań, które odbyło się w Warszawie w lipcu 1997 roku:

Prezydent wygłosił przemówienie na temat decyzji o przyjęciu Polski, Węgier i Czech do NATO. Jego słowa odbiły się

²⁶ *Ibidem*, s. 204.

szerokim echem wśród Polaków. Mówił: „Polska wkracza do grona państw demokratycznych. Już nigdy o waszym losie nie będą decydować inni”.

Dla Pelczyńskiego była to niezwykle poruszająca chwila: nareszcie zniknęły ostatnie widma hitleryzmu i stalinizmu. Po ceremonii odbyło się przyjęcie na tarasie Pałacu Prezydenckiego. Clintona otoczyli krzykliwi krytycy amerykańskiej polityki wobec Bałkanów. Przywołał więc na pomoc Pelczyńskiego: „Zbig, byłeś moim nauczycielem. Chodź tu i pomóż mi”²⁷.

Po śmierci Profesora „Times” zamieścił jego nekrolog. Przytoczono w nim wypowiedź Clintona na temat zmarłego: „Przez jeden semestr miałem *tutora* w Pembroke, który nazywał się Zbigniew Pelczynski. Wyjątkowy gość; uwielbiałem go; uważałem, że jest fantastyczny”.

Gwoli prawdzie trzeba jednak na koniec dodać, że do grona wychowanków Pelczyńskiego należeli także dwaj stypendyści Sorosa, którzy w dalszej perspektywie czasowej nie przynieśli ani swemu sponsorowi, ani oksfordzkiemu nauczycielowi zbyt wielkiej chwały – Viktor Orbán i József Szájer²⁸. Byli oni działaczami podziemnego Niezależnego Związku Studentów. Traf chciał, że kiedy w 1989 roku ogłoszono wybory powszechne na Węgrzech, obaj

²⁷ *Ibidem*, s. 223.

²⁸ Dokonań Orbána nie trzeba chyba przybliżać ani komentować. József Szájer zaś to jeden z najbliższych współpracowników węgierskiego przywódcy, europoseł i żarliwy obrońca instytucji tradycyjnego małżeństwa (wraz z małżonką Tünde Handó, sędzią węgierskiego Trybunału Konstytucyjnego), który zasłynął brawurową ucieczką przez okno z gejowskiej orgii, zorganizowanej w Brukseli z naruszeniem restrykcji pandemicznych.

przebywali właśnie w Oksfordzie. Orbán jako przewodniczący wspomnianego stowarzyszenia przerwał stypendium i – za zgodą Profesora, który w tej sytuacji wykazał pełne zrozumienie – wrócił do kraju, aby zarejestrować studencki związek jako partię polityczną pod nazwą Fidesz. Wkrótce doszło do wydarzeń, których następstwa przywodzą na myśl wiele mówiącą frazę – „chichot historii”. McAvoy przedstawia na ich temat następującą, skłaniającą do refleksji nad przewrotnością dziejów relację:

Pełczyński wraz z żoną pojechali do Budapesztu w towarzystwie stypendystów Sorosa i oksfordzkich sympatyków. Wspólnie śledzili wyniki w telewizji. Największy okrzyk radości tego wieczoru podniósł się, gdy w okręgu Sopron József Szájer, stypendysta Sorosa na Oksfordzie, otrzymał więcej głosów niż Imre Pozsgay, faworyt reformatorskiego skrzydła partii komunistycznej. Orbán również przeszedł dalej, a po pewnym czasie został premierem Węgier²⁹.

Chciałoby się dodać: zaś George Soros, który wspierał nie tylko oksfordzkich stypendystów, ale także podziemny ruch studentów w swej ojczyźnie – został po latach obwołany przez niegdysiejszych protegowanych głównym wrogiem Węgier. Pełczyński po latach przyznał, że gdyby wiedział, jak będą wyglądać rządy Orbána, wykazałby w czasie pamiętnych wyborów mniejszy entuzjazm³⁰.

Sposób, w jaki Profesor kształtował swoje relacje ze studentami, nieodparcie przywodzi na myśl leżące u podłoża Heglowskiego ideału społeczeństwa obywatelskiego

²⁹ *Ibidem*, s. 212.

³⁰ *Ibidem*, przypis 39.

przeświadczenie o doniosłości różnorodności więzi społecznych. W jeszcze większym stopniu ZAP urzeczywistniał przesłanie swego ulubionego filozofa, podejmując wyzwania, jakie płynęły z doznanych przez niego kolejnych olśnień. Drugiego z nich doświadczył w ostatnich latach pracy w Pembroke College; trzecie stało się jego udziałem już jako emeryta.

4. Ideał społeczeństwa obywatelskiego w praktyce

Podczas mojego pierwszego pobytu w Oksfordzie Profesor opowiedział mi historię zainicjowanego przez siebie programu stypendialnego. W czasie trwania stanu wojennego w Polsce doszło do jego spotkania z polskim uczonym, profesorem Janem Milewskim, który prowadził badania w Oksfordzie jako członek stowarzyszony oksfordzkiego St. Antony's College. Przed powrotem do kraju przyszedł się pożegnać z ZAP-em, oznajmiając z przygnębieniem, że w ówczesnej sytuacji politycznej ani on sam, ani inni polscy koledzy nie będą już mieli żadnych szans na odbywanie wizyt akademickich na Zachodzie. ZAP-owi przemknęła przez głowę przekorna myśl: „A właśnie, że będziesz miał!”. W tym momencie narodził się pomysł zorganizowania w Oksfordzie programu stypendiów dla polskich badaczy; wszak w czasie przerw międzysemestralnych akademiki stały puste, zaś dla kolegów, które zapewniają swoim członkom darmowe lunchy i kolacje, zaoferowanie pojedynczemu gościowi wyżywienia nie byłoby problemem. Gdyby ponadto zapewniono przybyšom nieodpłatny dostęp do bibliotek i laboratoriów, wówczas byłoby to równoznaczne

ze stworzeniem im – przy niemal żadnych kosztach dla gospodarzy – bezcennej szansy na rozwój naukowy.

Trudno doprawdy w to uwierzyć, ale w następstwie drugiego olśnienia ZAP-owi udało się zmobilizować rektorów pięciu kolegów, aby złożyli swe podpisy pod listem otwartym do innych kolegów, zachęcającym do przyłączenia się do programu i odwołującym się przy tym do Solidarności i do niedoli polskich intelektualistów³¹. Dzięki szeregowi nader zręcznych zabiegów Pelczyński zdołał ponadto wymóc zarówno na polskich władzach, jak i na rektorach niektórych polskich uniwersytetów zgodę na prowadzenie przez wysłanników z Oksfordu niezależnej rekrutacji. Profesor podjął się pełnienia roli sekretarza komisji organizacyjnej, z czym wiązał się ogromny nakład pracy, nie tylko dla niego, lecz także dla setek brytyjskich pracowników akademickich, którzy nieodpłatnie pomagali przy rozpatrywaniu wniosków, doradztwie i oprowadzaniu polskich gości. Z czasem członkowie projektu, nie tylko z Oksfordu, lecz także z Cambridge, dokąd ZAP-owi udało się przeszcześcić tę inicjatywę, rozpatrywali do 400 zgłoszeń rocznie, spośród których wybierali około 70³². Program otwarty był dla wszystkich dziedzin nauki, od humanistyki po nauki ścisłe. Michael Glazer, profesor fizyki z Jesus College, tak wspomina ten czas:

Latem 1982 roku skontaktował się ze mną doktor Zbigniew Pelczynski, który wymyślił sobie niedorzeczny – jak mi się wtedy wydawało – plan ściągania polskich uczonych na Oks-

³¹ *Ibidem*, s. 193.

³² *Ibidem*, s. 195-196.

ford. W tym celu musiał najpierw przekonać polskie władze, a także brytyjskie biuro spraw zagranicznych. (...) Zbyszek wraz z Kathy Wilkes zajmowali się naukami humanistycznymi, a ja ścisłymi. Najdziwniejsze w tym wszystkim było, że to od nas zależało, kto w czasie zimnej wojny wyjedzie z kraju objętego stanem wojennym i należącego do Układu Warszawskiego bez jakiegokolwiek ingerencji państwa i problemów z wizą. Polski rząd chciał początkowo brać udział w procesie selekcji, ale Zbyszek jakoś temu zapobiegł. (...) Z czasem projekt przyjął się też na Cambridge, a potem zaangażował się w niego filantrop George Soros, który rozszerzył ideę stypendiów na Związek Radziecki, Czechosłowację, Węgry, Rumunię i inne kraje. Przez cały ten czas Zbyszek niestrudzenie pracował przy projekcie i na jego koncie znalazło się wiele sukcesów. Gdy rozwiązano Układ Warszawski, a Polska stała się znów normalnym krajem europejskim, byłem ogromnie dumny, że odegrałem niewielką rolę w całym tym przedsięwzięciu³³.

Wspomniany powyżej George Soros włączył się do planu stypendiów po dwóch latach jego funkcjonowania. Po raz pierwszy spotkał się z Pełczyńskim przy jednej z okazji towarzyskich w Oksfordzie. Soros nie ukrywał podziwu dla swego rozmówcy. Usiłował wcześniej uruchomić w USA system krótkotrwałych stypendiów dla węgierskich absolwentów, proponując nawet pokrycie pełnych kosztów wizyt ewentualnych przybyszów, ale kolejne uniwersytety niezmiennie mu odmawiały. Gdy usłyszał, że oksfordzki Program Gościnności działa, opierając się na pracy wolontariuszy bez oficjalnej partycypacji Uniwersytetu,

³³ *Ibidem*, s. 194-195.

oświadczył: „Pan jest chyba czarodziejem”³⁴ i zobowiązał się do opłacenia dziewięciomiesięcznych pobytów w Oksfordzie młodym absolwentom wyższych uczelni, po połowie z Węgier i z Polski.

Z czasem Pełczyński i Soros podjęli także inne wspólne inicjatywy, takie jak rozszerzenie planu stypendialnego na większą liczbę środkowo- i wschodnioeuropejskich krajów czy założenie w Polsce Fundacji im. Stefana Batorego. Soros zaoferował ponadto niewielkie granty dla uczestników pierwszej edycji oksfordzkich programów. O ile pamiętam, przyznano nam po 200 funtów na zakup książek, które miały zostać przekazane do wskazanych przez nas bibliotek w Polsce. Nie dostawaliśmy jednak gotówki do ręki; poproszono nas o przedłożenie listy zamówień, przy czym wybór konkretnych pozycji, które miały zostać zakupione, zależał w pełni od nas. Byłam pod wielkim wrażeniem tego głęboko przemyślanego rozwiązania, jakże dobroczynnego nie tylko dla stypendystów, lecz także dla środowiska naukowego w kraju.

Ze sporządzaniem zamówień na książki wiąże się moje osobiste wspomnienie. Otóż w trakcie pierwszego pobytu w Oksfordzie miałam przyjemność poznać na zorganizowanym przez ZAP-a spotkaniu stypendystów pewnego wytwornego, starszego pana, który okazał się profesorem muzykologii z Krakowa. Jako wieloletni dyrektor instytutu miał w kraju własną sekretarkę, toteż zupełnie nie raził sobie z samodzielnym pisanem na maszynie. Tak się złożyło, że moi gospodarze z St. John's nader uprzejmie udostępnili mi starego typu maszynę do wyłącznego użyt-

³⁴ *Ibidem*, s. 208.

ku. Poprosiłam o nią już na początku pobytu w kolegium z myślą o przygotowywaniu – *nota bene* wyłącznie z własnej inicjatywy – esejów na spotkania z Isaiahem Berlinem. Tylko bowiem w ten sposób miałam szansę przykuć uwagę mojego mistrza i skierować strumień jego myśli w stronę problemów, które były dla mnie ważne z uwagi na moją powstającą rozprawę doktorską. Wszak nie bez kozery przypisano Berlinowi miano „Paganiniego idei”.

Zaprosiłam zatem mego nowo poznanego, dystyngowanego znajomego do St. John's. Przewidywał mi przygotowaną przez siebie listę książek, po czym odbyliśmy nieoczekiwane szczerą i otwartą rozmowę. Wyżaliliśmy się sobie nawzajem z doznanych stresów i z ogromnego napięcia, jakiego oboje doświadczaliśmy w trakcie pobytu w Oksfordzie. Na gorączkowe poszukiwania literatury, zachłanne studiowanie źródeł i ogromny wysiłek intelektualny przy spotkaniach z tamtejszymi uczonymi nakładały się wszak wyzwania związane z uczestniczeniem w rozmaitych oksfordzkich uroczystościach i rytuałach, a także obiadach przy tak zwanym *high table* dla profesorów. Należało wówczas prowadzić błyskotliwą konwersację z sąsiadami, oksfordzkie *dinners* to bowiem nade wszystko okazje towarzyskie, równocześnie bacząc na krążących wokół stołu kelnerów i na długi rząd sztuców przy nakryciu (jak pamiętam, było to zazwyczaj co najmniej pięć sztuk po każdej stronie talerza). Przez cały czas trzeba było mieć przy tym świadomość, że nie występujemy tam jako osoby prywatne, lecz że – ni mniej, ni więcej – reprezentujemy nasz zniewolony wówczas kraj.

W trakcie odbytej przy maszynie do pisania „terapii grupowej” wyszło na jaw, że, ku niebotycznemu zdumieniu

mojego gościa, nie korzystałam z żadnego farmakologicznego wsparcia. „Ależ dziecko” – wykrzyknął – „jakżeż pani mogła się wybrać na zagraniczne stypendium bez relanium!” Okazało się, że miał przy sobie listek z tabletkami tego specyfiku, którymi się ze mną szczerze podzielił. Wspomniana rozmowa była dla mnie inspiracją w trakcie przygotowywania felietonu do uniwersyteckiego periodyku „Oxford Magazine”, o napisanie którego poprosił mnie jego ówczesny redaktor. Udzieliłam w tym tekście odpowiedzi na wielokrotnie zadawane mi przez oksfordzkich gospodarzy pytanie: „Co jeszcze możemy dla was, stypendystów z Polski, zrobić? Czy jest coś, czego wam brakuje?”. Tytuł mojego artykułu brzmiał: *Give Them Soothing Pills (Dajcie im pastylki na uspokojenie)*³⁵.

W latach 90. ubiegłego wieku ZAP powołał do życia, niejako mimochodem, jeszcze trzeci oksfordzki plan stypendialny. W trakcie jednego z lotów na trasie Londyn–Warszawa poznał brytyjskiego przedsiębiorcę, któremu opowiedział o swoich dokonaniach. Tak powstał kolejny program, adresowany tym razem do studentów ostatniego roku studiów magisterskich. Profesor zdołał nakłonić do jego sfinansowania rodzinną fundację owego przypadkowo spotkanego biznesmena, który wcześniej nie miał żadnych powiązań z Polską. Dzięki inicjatywom ZAP-a szansę prowadzenia badań w Oksfordzie zyskało łącznie około 1300 osób z Europy Środkowej i Wschodniej.

Pora przejść do trzeciej inspiracji Profesora. Od czasu wprowadzenia stanu wojennego w Polsce Pełczyński był

³⁵ B. Polanowska-Sygulska, *Give Them Soothing Pills*, „Oxford Magazine” 1987, Noughth Week, Hilary Term.

głęboko zaangażowany w sprawy ojczyzny, czy to prezentując komunistycznym władzom konia trojańskiego w postaci Programu Gościnności Kolegiów Oksfordzkich, czy jako ekspert przybliżając w brytyjskich mediach polskie sprawy, w szczególności w cyklu artykułów opublikowanych w magazynie „New Society”, czy wreszcie wytyczając – na siedem lat przed upadkiem komunizmu – polską drogę od komunizmu³⁶. Po odzyskaniu niepodległości służył krajowi we wczesnych latach 90., doradzając rozmaitym instytucjom i organom państwowym, między innymi rządowi i Komisji Konstytucyjnej Sejmu RP. Swego ostatniego, bodaj najbardziej spektakularnego w skutkach olśnienia Profesor doznał z początkiem 1994 roku, po przejściu na emeryturę i zamieszkaniu na stałe w Barton-on-the-Heath. Nasunęła mu się wówczas myśl, że Polska potrzebuje programu mającego na celu wynajdywanie i rozwijanie nowego typu aktywnych obywateli. Postanowił niezwłocznie podjąć w tej sprawie działanie. Dzięki jak zawsze skutecznym zabiegom uzyskał grant z finansowanego przez Sorosa Instytutu Społeczeństwa Otwartego w Budapeszcie i jeszcze w tym samym roku utworzył w Warszawie Szkołę dla Młodych Liderów Społecznych i Politycznych (obecnie Fundacja Szkoła Liderów). Wychowała ona do dziś ponad cztery tysiące politycznych, lokalnych i miejskich liderów, a także wolontariuszy, kształcąc ich na kursach prowadzonych głównie w formie warsztatów i studiów przypadków.

³⁶ Mowa o wygłoszonym w 1982 r. dorocznym wykładzie w Pembroke, który z czasem rozrósł się do rozmiarów książki. Z.A. Pełczyński, *Polska droga od komunizmu. Refleksje nad historią i polityką 1956–2006*, przeł. M. Bucholc i in., Warszawa 2007.

Szkoła aktywnie kontynuuje dzieło swego założyciela, waleśnie przyczyniając się do rozwoju aktywnego społeczeństwa obywatelskiego.

W uznaniu zasług Profesora dla polsko-brytyjskiej współpracy królowa Elżbieta II uhonorowała go tytułem Oficera Imperium Brytyjskiego (OBE). Wyrazy uznania za swoje spektakularne dokonania otrzymał także w ojczyźnie. Prezydent Bronisław Komorowski odznaczył go Krzyżem Komandorskim z Gwiazdą Orderu Odrodzenia Polski, zaś Uniwersytet Wrocławski nadał mu tytuł doktora *honoris causa*. Zbigniew Andrzej Pełczyński odszedł 22 czerwca 2021 roku w wieku 95 lat.

5. Dozgonny dług

Jeden z beneficjentów pierwszej edycji oksfordzkich stypendiów tak scharakteryzował Program Gościnności i jego wpływ na losy laureatów konkursów: „Wyobrażam go sobie jako zbiór małych rewolucji w badaniach naukowych i w karierze polskich naukowców”³⁷. Dwumiesięczny, pamiętny pobyt w oksfordzkim St. John’s w 1986 roku to nie była w moim życiu mała rewolucja. To był przełom, czy wręcz życiowy przewrót, który uświadomił mi, że wbrew wszelkim przeszkodom wolno mi się zajmować tym, co mnie pasjonuje. Nieoczekiwanie okazało się, że spełnienie tego niedościgniętego marzenia jednak będzie możliwe, mimo że żyję w zniewolonym kraju i że w związku z odmową

³⁷ D. McAvoy, *Zbigniew Pełczyński...*, s. 196.

zapisania się do partii moja droga zawodowa jest i musi być kręta. Ponadto okoliczności ułożyły się tak pomyślnie, że w nadchodzących latach miałam już nie cierpieć na dojmujący i permanentny brak dostępu do literatury. Jednym słowem, nabrałam przemożnej nadziei na zmianę, która rzeczywiście nastąpiła, z czasem także w mojej sytuacji zawodowej.

Z upływem lat uzyskiwałam kolejne stypendium w ramach *Oxford Colleges Hospitality Scheme*, zaś dzięki nawiązanym kontaktom naukowym i otrzymanym grantom mogłam tam bywać częściej. Jak dotychczas odwiedziłam Oksford łącznie dziewięć razy, czego plonem jest dziś siedem książek, liczne artykuły i tytuł profesorski. Niektóre spośród zawartych tam znajomości przerodziły się w długotrwałe więzi. Przez lata czerpałam inspirację z rozmów z Johnem Grayem, Josephem Razem, Stevenem Lukesem i innymi uczonymi. Najważniejszą jednak była relacja z moim mistrzem Isaiahem Berlinem, która mnie w znacznej mierze ukształtowała intelektualnie. Już po jego śmierci, podczas pobytu na stypendium w USA wystarczyło mi pokazać jednemu z gospodarzy fragmenty naszej wieloletniej korespondencji, by niemal natychmiast zaproponowano mi wydanie wszystkich związanych z naszymi kontaktami materiałów. Tak powstał współautorski tom *Unfinished Dialogue*, na który złożyły się nasze listy, dwa przeprowadzone przeze mnie wywiady, transkrypcja rozmów i moje artykuły, powstałe na bazie pisanych w Oksfordzie esejów³⁸. Kilka lat później książka *Unfinished Dialogue* została z inicjatywy

³⁸ O *Unfinished Dialogue* wspominam także w rozdziale V, s. 140.

wydawcy przetłumaczona na tak zwany *simplified Chinese* (uproszczony język chiński) i opublikowana w Chinach³⁹.

Żadne z tych dokonań nie byłoby możliwe, gdyby nie doznane onegdaj przez Profesora Pełczyńskiego olśnienie, które dało początek jego niestrudzonemu, a jednocześnie nader kreatywnemu zaangażowaniu w realizację powziętego dość szalonego zamysłu. Ominęłoby mnie również wiele doświadczeń, także zabawnych, które do dziś wspominam z sentymentem. Do jednego z nich doszło przy okazji uroczystego obiadu w St. John's, na którym gościł ówczesny nuncjusz papieski na Kubie, z pochodzenia Włoch. Jako Polkę posadzono mnie, niejako z urzędu, tuż obok szacownego gościa. Opisałam to zdarzenie w przywołanym już powyżej artykule *Give Them Soothing Pills*:

(...) zostałam przedstawiona prominentnej postaci Kościoła rzymskokatolickiego. Kardynał wolał rozmawiać po niemiecku; niestety nie znałam dostatecznie dobrze tego języka. Mój rozmówca dołożył zatem najwyższych starań, by porozumieć się ze mną po angielsku. Trudził się doprawdy niepomrotnie. Ku mojemu zdumieniu, ja także – słuchając go – cierpiałam prawdziwe katusze! To było nader gorzkie doświadczenie. Ujrzałam samą siebie, bezlitośnie torturującą – dzień po dniu, przy każdym posiłku – moich gościnnych gospodarzy. Przy pożegnaniu kardynał wyciągnął rękę i z głębi serca skierował do mnie następujące słowa: *I desire you... and your country... all the best* [pożądałam pani i pani krajowi wszystkiego najlepszego]. Od tej pory mówiłam znacznie mniej⁴⁰.

³⁹ I. Berlin, B. Polanowska-Sygulska, *op. cit.*, wyd. chińskie: eidem, 未完成的对话, transl. Yang Deyou, Nanjing 2014.

⁴⁰ B. Polanowska-Sygulska, *Give Them...*, s. 3.

Trzeba tu dodać, że ta scena rozgrywała się w obecności wszystkich biesiadników, stojących w kręgu w tak zwanym Senior Common Room z kieliszkami porto w dłoniach. Zapanowanie nad wyrazem twarzy, którego wymagała ode mnie ówczesna sytuacja, było bodaj najtrudniejszym egzaminem, jaki kiedykolwiek przyszło mi zdać.

W nekrologu Profesora Pełczyńskiego ogłoszonym w *Stratford-upon-Avon Herald* zamieszczono pewną wypowiedź zmarłego. Zapytany niegdyś o to, jak żyć, udzielił następującej rady:

Trzeba spróbować wyznaczyć sobie określony cel w życiu. Podobnie jak na łodzi – jeśli chcesz dopłynąć do jakiegoś miejsca przeznaczenia, to nigdy nie stawiaj łódki w dryf. Ów cel może się zmienić i nadać twemu życiu jasny kierunek. Nigdy nie obawiaj się trudności. Wszystkie życiowe trudności są do przezwyciężenia.

Zbyszkule, to jest ostatnia cenna lekcja, jakiej mi udzieliłeś. Nigdy nie przestanę być Ci wdzięczna za to, co uczyniłeś dla mnie, dla liczного grona moich kolegów, dla rzeszy absolwentów Szkoły Liderów i – nie waham się mocno podkreślić tych słów – dla Polski. Mam nadzieję, że wielki siew, jakiego dokonałeś, przyniesie z czasem plon. Ufam także, że wszyscy ci, którym wyświadczyłeś dobro, na zawsze zachowają Cię w pamięci jako bohatera w czasie wojny, zaś w czasie pokoju – jako niestrudzonego budowniczego demokracji.

„ANAPHORA” I ORCHIDEE

WSPOMNIENIE O PROFESORZE FRANCISZKU GIZBERT-STUDNICKIM (1914-1994)¹

1. Wprowadzenie

Przez kilka lat byłam asystentką Profesora Franciszka Gizbert-Studnickiego w nowo powstałym Zakładzie Humanistycznych Zastosowań Informatyki. Zachowałam z tamtych lat wiele wspomnień. Krótka informacja na temat Profesora jest dostępna w Wikipedii². Opis jego dokonań można znaleźć w poświęconym mu krótkim artykule autorstwa Profesora Stefana Grzybowskiego, opublikowanym w miesięczniku „Państwo i Prawo”³. Obszerniejsza

¹ Niniejsze wspomnienie ukazało się po raz pierwszy w miesięczniku Uniwersytetu Jagiellońskiego „Alma Mater” XII 2015 – I 2016, nr 180-181, s. 78-82. Włączam je do Aneksu w nieco zmodyfikowanej formie.

² *Franciszek Studnicki*, [on-line:] https://pl.wikipedia.org/wiki/Franciszek_Studnicki – 15 XI 2022.

³ S. Grzybowski, *Franciszek Gizbert-Studnicki*, „Państwo i Prawo” 1994, nr 9(583), s. 78-79.

nota biograficzna, opracowana przez profesora Andrzeja Mączyńskiego, została zamieszczona w *Polskim słowniku biograficznym*. Obaj autorzy eksponują cechy osobiste Profesora jako człowieka: „był postacią ciekawą i barwną. Wytężoną pracę (...) łączył jak gdyby niepodzielnie z szerokim życiem towarzyskim, udziałem w życiu kulturalnym i sportem (...)”⁴. Z powyższą charakterystyką pióra Grzybowskiego harmonizuje następujące spostrzeżenie Mączyńskiego: „Elegancki i błyskotliwy, był (...) postacią popularną w krakowskim życiu towarzyskim. Był też znany jako autor humorystycznych rysunków, przedstawiających dowcipnie wydarzenia i postaci środowiska naukowego Krakowa (...)”⁵.

Nie chciałabym zachować swoich wspomnień o Profesorze wyłącznie dla siebie. Dopełniają one powyższego, nakreślonego tylko w zarysach obrazu, który jest przecież częścią historii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Z drugiej jednak strony mam pełną świadomość trudności zadania, jakiego zamierzam się podjąć. Profesor Franciszek Gizbert-Studnicki organicznie nie znosił wszelkiej pompy

⁴ *Ibidem*, s. 79.

⁵ A. Mączyński, *Franciszek Maria Studnicki (Gizbert-Studnicki)*, [on-line:] <https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/franciszek-maria-tadeusz-studnicki> – 15 XI 2022. Profesor brał czynny udział w działalności organizacyjnej Uniwersytetu, zasiadając w rozmaitych komisjach senackich oraz przewodnicząc komisji do spraw spadku po Ignacym Paderewskim. Plonem uczestnictwa w rozlicznych posiedzeniach była ogromna liczba rysunków satyrycznych, rozchwytywanych niejako na pniu przez uniwersyteckich kolegów. Dwóm uczniom Profesora udało się przygotować ich pokaźny katalog, zatytułowany *Risus Facultatis Iuridicae* i opublikowany przez „Universitas” w 1994 r.

z wzniosłymi mowami na czele, towarzyszącymi z reguły rozmaitym celebracjom. Jego pogrzeb, zgodnie ze stanowczym życzeniem zmarłego, był prywatną ceremonią, na której nie ogłoszono ani jednej mowy, co w uniwersyteckich kręgach zdarza się raczej rzadko. Nie odważę się złamać woli Profesora; tym samym mam niejako związane ręce. Ograniczę się zatem tylko do kilku informacji, dotyczących jego dokonań, koncentrując się na moich osobistych wspomnieniach o nim jako o człowieku.

2. Trudna droga w trudnych czasach

Zainteresowania Profesora i opublikowane przez niego prace (łącznie ok. 50 pozycji) dotyczyły całego spektrum dyscyplin – od prawa karnego, w obszarze której to gałęzi mieściła się jego dysertacja doktorska, poprzez prawo handlowe, prawo cywilne, zagadnienia z zakresu teorii prawa i teorii komunikacji, po teorię środków masowego przekazu. Niemniej szczególnie miejsce w jego badaniach zajmowała informatyka prawnicza; w tym obszarze był niekwestionowanym pionierem. Jest autorem pierwszego w Polsce podręcznika z tej dziedziny, zatytułowanego *Wprowadzenie do informatyki prawniczej*⁶.

Bardzo wiele o postawie Profesora w trudnych czasach, w jakich przyszło mu żyć, mówi jego droga naukowa. W 1949 roku młody doktor przedłożył bardzo wysoko ocenioną rozprawę habilitacyjną *Działanie zwyczaju han-*

⁶ F. Studnicki, *Wprowadzenie do informatyki prawniczej. Zautomatyzowane wyszukiwanie informacji prawnej*, Warszawa 1978.

dlowego w zakresie zobowiązań z umowy. Rada Wydziału Prawa i Administracji UJ przyjęła jego przewod habilitacyjny, który nie został jednak zatwierdzony przez Ministerstwo Szkół Wyższych. Powodem nieodwołalnego zamrożenia biegu habilitacji była krytyczna recenzja zamieszczona w „Państwie i Prawie”. Zajrzałam do archiwalnego zeszytu tego czasopisma z 1949 roku, w którym został opublikowany *Dwugłos o pracy Fr. Studnickiego* autorstwa Jana Gwiazdomorskiego i Jana Wasilkowskiego⁷. Była to nader pouczająca lektura, oferująca znakomite, niewymagające komentarza świadectwo tamtej epoki. Gdyby tylko nie kryła się za nią bijąca w oczy krzywdą młodego habilitanta...

Pierwsza recenzja, merytoryczna i wyważona, kreśli bardzo pochlebny obraz dysertacji. Mimo powściągliwości recenzenta, wpisanej w jego typowo naukowe podejście, napotykamy w odnośnym tekście fragmenty, które mają jednoznacznie ocenną wymowę:

Rozprawa Dr Studnickiego jest m. zd. dziełem prawdziwego talentu oraz sumiennej i starannej pracy. (...) Rozprawa opracowana jest – co zasługuje na szczególne podkreślenie – bardzo starannie, metodycznie bez zarzutu, napisana interesująco, stylem jasnym i zupełnie poprawnym. Z mało wdzięcznego tematu potrafił Dr Studnicki wydobyć wszystko, co z tego tematu wydobyć się dało⁸.

Lektura recenzji autorstwa Wasilkowskiego, podjęta tuż po zapoznaniu się z pierwszym głosem w dyskusji nad

⁷ J. Gwiazdomorski, J. Wasilkowski, *Dwugłos o pracy Fr. Studnickiego*, „Państwo i Prawo” 1949, nr 12(46), s. 94-99.

⁸ *Ibidem*, s. 95-97.

tą samą pracą habilitacyjną, to doświadczenie, które daje wiele do myślenia. Kontrast między obiema recenzjami jest uderzający, i to nie tyle ze względu na zawarty w nich przekaz, co nade wszystko na ich ton. Po rzeczowej, merytorycznej ocenie, napisanej eleganckim językiem, natrafiamy na gniewny paszkwil, operujący argumentami krytycznymi o *stricte* ideologicznej naturze. Recenzowana rozprawa zostaje uznana za „dzieło chybione” z zasadniczego powodu:

Autor rozpatruje wybrany temat w zupełnym oderwaniu od społeczno-gospodarczych stosunków Polski współczesnej. (...) W swych rozważaniach autor nie liczy się z faktem, że kodeks handlowy i kodeks zobowiązań – wydane w okresie międzywojennym jako prawo pewnej formacji społecznej, która w Polsce dzisiejszej już nie istnieje – czerpią moc obowiązującą z woli dzisiejszego prawodawcy, a więc muszą być tłumaczone na tle obecnych stosunków społeczno-gospodarczych i zgodnie z zasadami obecnego ustroju. Ten zasadniczy błąd autora sprawia, że wbrew jego zamierzeniom i wbrew pozorom rozprawa nie jest w istocie pracą z dziedziny obowiązującego prawa polskiego, albowiem zawarte w niej rozważania nie dotyczą obecnej rzeczywistości polskiej, lecz obracają się w sferze rzeczywistości urojonej⁹.

Kolejny strategiczny zarzut dotyczy doboru literatury, a w szczególności faktu, że praca znajduje się „pod przemożnym wpływem doktryny niemieckiej”, odwołując się także, choć w mniejszym zakresie, do opracowań francuskich. Towarzysząca recenzentowi irytacja skłania go do wysunięcia kardynalnej obiekcji, która, jak mógł się zasadnie

⁹ *Ibidem*, s. 98.

spodziewać, uniemożliwi w efekcie zatwierdzenie przewodu habilitacyjnego:

W pracy wydanej w roku 1949 i poświęconej dzisiejszemu prawu polskiemu uleganie wpływom doktryny germańskiej sprawia wręcz przygnębiające wrażenie. Uleganie tym wpływom i pominięcie radzieckiej nauki prawa było zapewne główną przyczyną błędów autora w ujęciu i traktowaniu tematu pracy¹⁰.

Stopień naukowy docenta został Profesorowi nadany sześć lat później, po śmierci Stalina i po ogłoszeniu kolejnej rozprawy habilitacyjnej *Zawarcie umowy planowej szczegółowej o dostawę towarów*. W późniejszych latach Ministerstwo Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki trzykrotnie odrzucało wnioski o nadanie mu tytułu naukowego profesora zwyczajnego, mimo pozytywnych recenzji oraz zdecydowanego poparcia zarówno ze strony macierzystego wydziału, jak i Senatu UJ.

3. Zakład Humanistycznych Zastosowań Informatyki

Jako studentka III roku prawa uczestniczyłam w prowadzonym przez Profesora proseminarium z informatyki prawniczej. Czwartkowe posiedzenia, o sympatycznej, otwartej formule, odbywały się w jednej z sal Collegii Novi. Stawały one wstęp do barwnego wieczoru; niekiedy nasze spotkania kończyły się w późnych godzinach nocnych. Zdarzało

¹⁰ *Ibidem*, s. 99.

nam się kontynuować nasze posiedzenia w Krzysztoforach albo w Piwnicy pod Baranami. Profesor był zaprzyjaźniony z Piotrem Skrzyneckim i z innymi piwnicznymi artystami. Zwieńczeniem wieczoru była gromadna wędrówka na ówczesną ulicę 1 Maja (dziś Dunajewskiego), przy której Profesor mieszkał. Po drodze odbywaliśmy pewien rytuał: przystawaliśmy przed oświetloną witryną kwiaciarni przy ulicy Szczepańskiej. Z jakichś tajemniczych przyczyn, mimo powszechnie panujących braków, akurat ta kwiaciarnia była z reguły znakomicie zaopatrzona. Kontemplowanie kwiatów było jedną z wielkich przyjemności Profesora; staliśmy tam zazwyczaj przez dłuższą chwilę, podczas której Profesor dawał głośny wyraz swojemu zachwytowi. Zdarzało się, że zamiast wyprawy do Piwnicy bądź Krzysztoforów trafialiśmy po posiedzeniu do mieszkania Profesora. Wieczór upływał na przygotowywaniu mikroskopijnych kanapek i na fascynujących rozmowach przy lampce wina, które czasami przeciągały się do późnych godzin nocnych. Zastawaliśmy wówczas zamkniętą bramę. Nie wypadało o tej porze niepokoić dozorcey. Na szczęście u góry drzwi wejściowych znajdowały się owalne, zamykane na haczyk okienka. Przeprawa przez nie wymagała niemałej sprawności fizycznej, ale tej akurat w tamtych latach nam nie brakowało.

Kiedy pod koniec studiów Profesor zaproponował mi asystenturę w Zakładzie Humanistycznych Zastosowań Informatyki, o którego utworzenie właśnie zabiegał, skwapliwie schroniłam się pod jego skrzydło. Były późne lata 70. ubiegłego wieku; trudne, szare i przygnębiające czasy. Perspektywy otwierające się przed młodymi ludźmi były na ogół obwarowane wymogiem przystąpienia do wiadomej

organizacji. Dzięki Profesorowi zdarzyło mi się trafić do barwnego, finezyjnego świata, kojarzącego się z kwitnącą oazą. Co było dla mnie ogromnie istotne, życie w tej enklawie wiązało się z niebywałym w tamtych czasach luksusem funkcjonowania niejako poza systemem realnego socjalizmu. Nie pamiętam, byśmy dyskutowali z Profesorem o polityce. Nie było takiej potrzeby; rzeczy oczywiste nie wymagały komentarza. Pod tym względem moje życie zawodowe toczyło się w identycznym klimacie, jak w rodzinnym domu.

Postawa Profesora zawsze przywodziła mi na myśl Herbertowską kwestię smaku. Wiedzieliśmy, że jego kariera uniwersytecka była przez wiele lat blokowana z politycznych względów. Nigdy o tym nie mówił. Jedynym bezpośrednim nawiązaniem do polityki, jakie pamiętam, było skierowane do nas tuż po sierpniu 1980 roku pytanie, któremu towarzyszył charakterystyczny błysk w oku: „A co by było, gdybym ja TERAZ ogłosił, że wstępuję do partii?”. Właściwa Profesorowi powściągliwość w słowach szła w parze z jawnym poparciem, jakiego udzielał strajkującym w latach 80. studentom. Wracają do mnie obrazki z tamtych lat: oto gromada młodych ludzi obsiadła schody budynku przy ulicy Olszewskiego, a także podłogę gabinetu na drugim piętrze. Profesor lawiruje między strajkującymi z wielkimi pakunkami, pełnymi pączków nabytych w najlepszej cukierni. Jego śladem podążamy my, jego asystenci, niosąc w objęciach butelki z tak zwaną Polo-Coctą – socjalistyczną podróbką Coca-Coli, *nota bene* dość obrzydliwą w smaku. Z tych czasów szczególnie utkwił mi w pamięci jeszcze jeden epizod. Dzień po ogłoszeniu stanu wojennego mój mąż otrzymał z samego rana wypowiedzenie z pracy. Był wów-

czas zatrudniony w przedsiębiorstwie państwowym, które miało tę zaletę, że zezwalało mu na odbywanie tak zwanej pozaetatowej aplikacji radcowskiej. Dyrekcja skwapliwie skorzystała ze stworzonej przez „Dekret o stanie wojennym” możliwości natychmiastowego zwolnienia niepokornego kierownika kadr, który nie dosyć, że nie chciał słyszeć o wstąpieniu w szeregi partii, to jeszcze był aktywnym mężem zaufania zakładowej Solidarności. Profesor natychmiast zaprosił nas oboje do siebie i bardzo delikatnie, po ojcowsku zapytał: „Panie Romku, a czy nie trzeba Państwu pożyczyć pieniędzy?”. Nie skorzystaliśmy z wielkoduszności rozmówcy; niemniej takich słów się nie zapomina.

Swój ojcowski stosunek do podwładnych łączył Profesor z niezmiennym upodobaniem do życzliwego podkpiwania z nas. Tak się złożyło, że troje spośród Kolegów często wyjeżdżało do Myślenic – adwokat doktor Ewa Stabrawa stamtąd pochodziła i odwiedzała swojego ojca, a doktor Andrzej Łachwa miał tam bodajże kuzyna, u którego niekiedy bywał – o ile dobrze pamiętam – w towarzystwie doktora Jarosława Falla. Profesor użalał się nad mieszkańcami Myślenic, którzy jakoby mieli się następująco skarżyć: „Dawniej mieliśmy w Rabie Łososie, a teraz cóż: łachwy, stabrawy, falle...”. Moje nazwisko nie pasowało do tej układanki; na szczęście pojawił się kontekst, umożliwiający poczynienie stosownego użytku także i z niego. W trakcie lektury wydanego w tamtych latach w samizdacie *Bożego igrzyska* Normana Daviesa z ogromnym zdumieniem natknęłam się na wątek, z dużym prawdopodobieństwem dotyczący dziejów mojej rodziny. Otóż mój przypuszczalny praszczur, zagończyk turecko-tatarski, stolnik trembowlański Aleksander Polanowski został zgłoszony na wolnej elekcji jako

kontrkandydat Michała Korybuta Wiśniowieckiego. Jak wspomniałam, pokrewieństwo było wysoce prawdopodobne, jako że moi rodzice pochodzili z Kresów, przy czym mój ojciec właśnie z okolic Trembowli. Jego rodzina, jako jedyna w tym rejonie, nosiła nazwisko, które z czasem i mnie przypadło w udziale. Uciecha Profesora nie znała granic. Narodziło się wówczas często powtarzane zawołanie: „Polanowscy po Wiśniowieckich na konia wsiadali!”. Dobroduszne żarciki z krakowskich współpracowników były niczym wobec oświadczenia, skierowanego przez Profesora pod adresem jego dwojga warszawskich doktorantów. Przyjechali kiedyś razem do Profesora; wieczorem wybrali się we troje do Piwnicy pod Baranami. W którymś momencie pani doktorantka niezbyt dobrze się poczuła i obaj panowie zdecydowali, że zostanie odprowadzona do hotelu. Profesor powierzył ją zatem opiece pana doktoranta, zapewniając ją po ojcowsku, że nic jej ze strony kolegi nie grozi, bowiem „nie tylko, że jest on człowiekiem honoru, ale daje również gwarancje biologiczne”. Wątek owych gwarancji wielokrotnie powracał w trakcie kolejnych spotkań. Utkwiła mi w pamięci mina pana doktoranta: naturalnie uśmiechał się, i to bardzo szeroko, ale zarazem jakby krwiożerczo.

Warszawskie powiązania naszego Zakładu przybrały z czasem formę instytucjonalną. Raz w miesiącu jeździliśmy wspólnie na zainicjowane przez Profesora międzywydziałowe seminarium z informatyki prawniczej. Owe wyprawy miały rzecz jasna swoją oprawę artystyczną. Zdarzyło mi się ułożyć słowa hymnu, który wspólnie odśpiewywaliśmy w ekspresie relacji Kraków–Warszawa na melodię *Wołga, Wołga, mat' radnaja*. Zawarłam w nim historyczną frazę sformułowaną onegdaj przez późniejsze-

go konsula generalnego RP w Chicago i Sydney, stałego przedstawiciela RP przy ONZ i ambasadora w Irlandii, profesora Ryszarda Sarkowicza, który przez jakiś czas należał do naszego kręgu¹¹. Przypadło mu kiedyś zadanie napisania wspólnej kartki z pozdrowieniami, wysłanej bodajże z konferencji w czeskiej Pradze, w której uczestniczyliśmy. Ryszard podpisał nas zbiorowo jako „Grono zdziczałych informatyków”. Udało mi się odtworzyć kilka strof owego hymnu, którego poetyka była w zamierzony sposób utrzymana w klimacie tamtych lat:

Ramię w ramię do Warszawy
Wyruszamy tak jak w tan
Informatyków zdziczałych
Silny, zwarty, prężny klan.
Ze stolicy wywieziemy
Komputery, sprzętu w bród
Bo zdziczały, zwarty, silny
Nasz informatyczny ród.
Świat zawojujemy cały
Siłą naszych serc i rąk
Silny, zwarty i zdziczały
Nasz informatyczny krąg.

Pamiętam, że Profesor z wielkim zaangażowaniem włączył się w chóralny śpiew.

Obiektami dobrośliwych żarcików, które uwielbiał stroić, bywali także studenci i przypadkowe osoby z otoczenia. Swego czasu nieoczekiwaną wizytę złożył mu niezmiernie przystojny, ciemnowłosy młodzieniec. Przedstawił się jako

¹¹ Profesor Ryszard Sarkowicz odszedł na Covid 15 I 2021 r.

zagraniczny student rodem z pewnego południowoamerykańskiego kraju. Właśnie pomyślnie złożył u Profesora egzamin z prawa cywilnego i odczuwał przemożną potrzebę wyrażenia swojej wdzięczności. Wręczając Profesorowi pięknie opakowaną paczuszkę, oświadczył: „W moim kraju jest taka tradycja, że studenci dziękują swoim profesorom za zdane egzaminy”. W paczuszce znajdował się elegancki komplet z Pewexu¹² – pióro i długopis Parkera. Profesor z wielką stanowczością zwrócił podarunek, tłumacząc młodzieńcowi:

Niestety, w moim kraju jest taka tradycja, że profesorowie przyjmują od studentów tylko i wyłącznie kwiaty. Wie pan, panie kolego, ja niezmiernie lubię orchidee. Rozsypuję je na dywanie, zdejmuję skarpetki i przez dłuższą chwilę po nich spaceruję. Uwielbiam ten charakterystyczny chrzęst, który wówczas wydają¹³.

Rozczarowany student zaakceptował zwrot podarku i oddalił się, a Profesor natychmiast zapomniał o całym epizodzie. Jakież było jego zdumienie, gdy po kilku godzinach pojawił się u jego drzwi tenże młody człowiek z ogromnym naręczem orchidei, których koszt zapewne przekraczał cenę kompletu z Pewexu.

Kolejnym wystrychniętym na dudka młodzieńcem był pewien pielęgniarz o pretensjonalnym sposobie bycia,

¹² Przybliżam tę szczególną instytucję w rozdziale V, przypis 7, s. 139-140, przyp. 9.

¹³ Odtwarzam tę wypowiedź Profesora z pamięci. Ze względu na kontekst, w którym padła, przechowuję ją w wiernym kształcie od lat i nieodmiennie podnosi mi ona nastrój.

opiekujący się salą szpitalną krakowskiej kliniki ortopedii, w której Profesor przebywał po wypadku motorowym. Był bowiem posiadaczem mitycznej lambretty, którą uwielbiał i na której z upodobaniem jeździł, podróżując nawet na dalsze dystanse. Niestety, uraz poniesiony przy okazji niefortunnego upadku i dalsze komplikacje zdrowotne na dłuższy czas przykuły go do łóżka. Chory nie tracił jednak swojego legendarnego poczucia humoru. Odwiedzaliśmy Profesora niemal codziennie. Wspomniany pielęgniarz wyraźnie aspirował do naszego środowiska, usiłując włączyć się do prowadzonych rozmów. Kiedyś zwrócił się do Profesora z następującą prośbą: „Dostałem właśnie list z zagranicy. Niestety, nie czytam po niemiecku. Gdyby był napisany po francusku albo po angielsku, to nie miałbym najmniejszych problemów, bo tymi językami władam perfekcyjnie. Czy mógłby mi pan Profesor przetłumaczyć ten list?”. „Oczywiście, panie kolego” – odparł Profesor i przystąpił do przekładania listu na francuski. Pielęgniarz sprawiał wrażenie mocno zdezorientowanego. „Miałem na myśli przetłumaczenie na polski”. „Ależ panie kolego, w tym liście są zawarte osobiste informacje. Z pewnością nie życzyłby pan sobie, żebym je tu publicznie ujawnił. To może woli pan angielski?”. I przystąpił do przekładania tekstu z niemieckiego na angielski. Bawiliśmy się wszyscy świetnie, z wyjątkiem zainteresowanego, który od tej pory wyraźnie przycichł.

Nie należy jednak sądzić, że stan rozbawienia towarzyszył Profesorowi w sposób ciągły. Od czasu do czasu zdarzały mu się groźne skoki nastroju. W takich chwilach, których klimat kojarzył mi się z tempem *andante furioso*, mój ówczesny przełożony widowiskowo czerwieniał; w ciągu kilku sekund jego głowa zajmowała się ogniem, a oczy

poczynaly miotać błyskawice. Na najsilniejszej pozycji była wówczas jawnie faworyzowana członkini naszego zespołu – rasy basset – o imieniu Puma, zwana także Pumeczką bądź wręcz Słodyczą. Profesor miał dla niej nieprzebrane zasoby czułości. Na szczęście wspomniane skoki nastroju z reguły bywały krótkotrwałe. Głowa Profesora potrafiła nieomal w ułamku sekundy przybrać normalny kolor, zaś błyskawice w jego oczach przeobrazić się na powrót w iskielki.

Taki właśnie przebieg miał krótkotrwały epizod, związany z pewną decyzją jednego z wydziałowych kolegów Profesora o rzadkim imieniu, wywodzącym się od greckiego boga Apollina. Pamiętam, że mój doprowadzony do białej gorączki szef wygłosił wówczas huraganową tyradę, zakończoną następującą inwokacją: „Proszę pani, a poza wszystkim to JAK MOŻNA SIĘ NAZYWAĆ APOLONIUSZ?! Ludzie mają czasem okropne imiona, na przykład Franciszek”. Zwieńczenie przytoczonej przemowy stanowiło dla mnie jednoznaczny sygnał, że mogę się odprężyć. Nie ukrywam bowiem, że gwałtowne skoki ciśnienia mojego przełożonego napawały mnie uzasadnionym lękiem o jego zdrowie. *Nota bene* Profesor miał szczególny stosunek do swojego imienia, w którym zapewne niezbyt gustował. W trakcie składania podpisu zdarzało mu się bowiem popełnić tak zwaną freudowską pomyłkę. W efekcie jego imię przybierało nieoczekiwane formy, jak „Francaszek” bądź zgoła „Francuszek”.

Moje dotychczasowe wspomnienia mogą rodzić błędne wrażenie, że w ZHZI zajmowaliśmy się nade wszystko życiem towarzyskim. Nic podobnego. Pracowaliśmy nad wspólnym projektem dotyczącym zautomatyzowanego wy-

szukiwania odesłań w tekstach prawnych, zatytułowanym „Anaphora”. My, asystenci, prowadziliśmy badania na tekstach prawnych i przygotowywaliśmy wstępne wersje opracowań teoretycznych, którym Profesor nadawał ostateczny kształt, przygotowując na ich kanwie publikacje naukowe. Plonem naszych poszukiwań było między innymi kilka artykułów, opublikowanych w językach niemieckim i angielskim w prestiżowych wydawnictwach o światowym zasięgu, oraz książka na temat zautomatyzowanej interpretacji odesłań w tekstach prawnych.

Profesor z satysfakcją podawał nasze nazwiska jako współautorów, choć jego wkład był niewspółmiernie większy niż nasz. Po latach uświadomiłam sobie, że model współpracy polegający na wykonywaniu lwiej części pracy przez przełożonego i na finalnym uwzględnieniu nazwisk asystentów jako pełnoprawnych współtwórców dzieła nie jest doprawdy często spotykaną praktyką.

4. Niezapomniane rozmowy

W moich wspomnieniach nade wszystko dominują długie rozmowy, jakie prowadziliśmy w czasie niedomagań zdrowotnych Profesora, najpierw po wypadku motorowym, a potem w czasie długiej choroby, poprzedzającej jego odejście. Odwiedzałam Profesora w szpitalu bądź w domu i przysłuchiwałam się opowieściom z dzieciństwa spędzonego w Przemyślu oraz barwnym wspomnieniom ze szkoły Podchorążych Rezerwy w Grudziądzu. Zawdzięczał je w znacznej mierze przyjaźni z księciem Hohenlohe. Pamiętam relacje Profesora z jego udziału w kampanii

wrześniowej. Służył wówczas w jednym z pułków ułanów, regularnie uczestnicząc w zwiadach. Zwierzył mi się, że jako bardzo młodemu człowiekowi nie przeszło mu wówczas przez myśl, iż codzienne wyprawy były *de facto* wystawianiem się na cel. Szczęśliwy powrót oddziału ułanów ze zwiadu był bowiem sygnałem, że w najbliższej okolicy nie ma wroga; w przeciwnym razie dowództwo otrzymywało informację o jego obecności. Najmocniej utkwily mi w pamięci nasze dyskusje na temat ukochanych książek. Profesor nie darzył sympatią Witolda Gombrowicza, którym się wówczas zaczytywałam. Najważniejszą dlań książką była zawsze *Czarodziejska góra* Thomasa Manna. Niekiedy zaśmiewaliśmy się, recytując przerażające wierszyki dla dzieci autorstwa Stanisława Jachowicza. Lubiliśmy szczególnie ten o niegrzecznym chłopcu, ukaranym przez złowieszczego o krawca za zgubny nałóg ssania palca:

Wtem ktoś z trzaskiem drzwi otwiera
Wpada krawiec jak pantera
I do Julka skoczy żywo.
Nożycami w lewo, w prawo
Uciął palec jeden, drugi
Aż krew trysła we dwie strugi. (...)
Płacze Julek, żal niebodze,
A paluszki na podłodze.

Przedmiotem naszych burzliwych sporów było malarstwo Jerzego Dudy-Gracza, którego Profesor nie cenił, a pod którego wrażeniem ja wówczas pozostawałam. Pamiętam, z jakim ogniem usiłował mnie przekonać: „Proszę pani, to nie jest malarstwo! To jest jakaś publicystyka! Proszę mi wierzyć, ja jestem z malarskiej rodziny!”. Często

wspominam Profesora w trakcie wizyt w Filharmonii. Jak pamiętam, miał wyraźne upodobanie do „mocnej, gęstej, niemieckiej muzyki symfonicznej”. A już na pewno przywodzi mi go na myśl *Adagio* Tomasa Albinoniego, które uwielbiał.

Było mi dane przebywać przez kilka lat w polu promieniowania niezwyklej osobowości – człowieka wytwornego, konesera sztuki, wykwiutnego estety, miłośnika zwierząt, a zarazem niesłychanie błyskotliwego, dysponującego obezwładniającym poczuciem humoru członka krakowskiej socjety. Równocześnie był on wrażliwą, empatyczną, ciepłą osobą, przy której w trudnych chwilach – jakkolwiek banalnie by to brzmiało – można się było ogrzać. Mało jest dziś ludzi o takiej klasie i o tak bogatej osobowości. Cokolwiek by się o nich powiedziało, będzie z konieczności uproszczeniem. Znakomicie wyraża to ulubione powiedzonko Profesora: „Jakie jest najkrótsze streszczenie Fausta? «Pewna panna miała dziecko...»”.

BIBLIOGRAFIA

- Applebaum A., *Zmierzch demokracji. Zwodniczy powab autorytaryzmu*, Warszawa 2020.
- Berlin I., *A Letter on Human Nature*, ed. H. Hardy, „The New York Review of Books” 2004, Vol. 51, No. 14, 23 IX, przedruk w: I. Berlin, B. Polanowska-Sygulska, *Unfinished Dialogue*, Amherst, NY 1996, 2006; wyd. polskie: I. Berlin, B. Polanowska-Sygulska, *Między naturą ludzką a esencjalizmem. Fragmenty Unfinished Dialogue. Problem natury ludzkiej*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2015, nr 2(11).
- Berlin I., *Affirming: Letters*, eds H. Hardy, M. Pottle, London 2015.
- Berlin I., *Author's Preface*, [w:] I. Berlin, *Concepts and Categories*, ed. H. Hardy, Harmondsworth, Middlesex 1981.
- Berlin I., *Dwie koncepcje wolności*, przeł. D. Grinberg, [w:] I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, przeł. H. Bartoszewicz [et al.], Warszawa 1991.
- Berlin I., *Enlightening: Letters 1946-1960*, eds H. Hardy, J. Holmes with the assistance of S. Moore, London 2009.
- Berlin I., *My Intellectual Path*, [w:] I. Berlin, *The Power of Ideas*, ed. H. Hardy, London 2000.

- Berlin I., *O dążeniu do ideału*, [w:] I. Berlin, *Pokrzywione drzewo człowieczeństwa*, ed. H. Hardy, przeł. M. Pietrzak-Merta, M. Tański, Warszawa 2004, s. 1-16.
- Berlin I., *On the Pursuit of the Ideal*, [w:] I. Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, ed. H. Hardy, London 1990; wyd. polskie: I. Berlin, *O dążeniu do ideału*, przeł. M. Tański, [w:] I. Berlin, *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, przeł. H. Bartoszewicz [et al.], Warszawa 1991.
- Berlin I., *The Hedgehog and the Fox*, [w:] I. Berlin, *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*, eds H. Hardy, R. Hausheer, London 1997; wyd. polskie: I. Berlin, *Jeż i lis. Esej o pojmowaniu historii u Tolstoja*, przeł. A. Konarek, H. Krzeczkowski, K. Tarnowska, Warszawa 1993.
- Berlin I., *The Purpose of Philosophy*, [w:] I. Berlin, *Concepts and Categories*, ed. H. Hardy, Harmondsworth, Middlesex 1981.
- Berlin I., Polanowska-Sygulska B., *Unfinished Dialogue*, Amherst, NY 1996, 2006.
- Bloom A., *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przeł. T. Bieroń, Poznań 1997.
- Bobbio N., *Democracy and Dictatorship. The Nature and Limits of State Power*, Oxford 1989.
- Chmielewski A., *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, Wrocław 1995.
- Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, eds Z. Pelczynski, J. Gray, New York 1984.
- Deibert R.J., *Black Code: Surveillance, Privacy, and the Dark Side of the Internet*, Toronto 2013.
- Dworkin R., *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, Mass. 2011, <https://doi.org/10.4159/9780674059337>.
- Eagleton T., *Humanity and Other Animals: Review of Straw Dogs by John Gray*, „The Guardian” 2002, 7 IX.
- Franciszek Studnicki, https://pl.wikipedia.org/wiki/Franciszek_Studnicki.

- Gray J., *Against the New Liberalism*, [w:] J. Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London & New York 1955.
- Gray J., *Al Quaeda and What it Means to Be Modern*, London 2004; wyd. polskie: J. Gray, *Al-Kaida i korzenie nowoczesności*, przeł. W. Madej, Warszawa 2006.
- Gray J., *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, London, New York 2007; wyd. polskie: J. Gray, *Czarna msza. Apokaliptyczna religia i śmierć utopii*, przeł. A. Puchejda, K. Szymaniak, Kraków 2009.
- Gray J., *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*, London 1998; wyd. polskie: J. Gray, *Falszywy świt. Urojenia globalnego kapitalizmu*, przeł. M. Kotowski, Wrocław 2014.
- Gray J., *Feline Philosophy: Cats and the Meaning of Life*, London 2020.
- Gray J., *Isaiah Berlin*, London 1995.
- Gray J., *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*, London 2002; wyd. polskie: J. Gray, *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 2003.
- Gray J., *Ślad Oświecenia*, [w:] J. Gray, *Po liberalizmie. Eseje wybrane*, przeł. P. Maciejko, P. Rymarczyk, Warszawa 2001.
- Gray J., *The Case for Decency*, „The New York Review of Books” 2006, Vol. 53, No. 12, 13 VII; polskie tłumaczenie w: J. Gray, *Isaiah Berlin. Od Oświecenia do totalitaryzmu*, przeł. K. Witakowska, „Gazeta Wyborcza” 2006, nr 164.
- Gray J., *The Immortalization Commission: Science and the Strange Quest to Cheat Death*, London 2011.
- Gray J., *The Silence of Animals: On Progress and Other Human Myths*, New York 2013.
- Gray J., *The Soul of the Marionette: A Short Inquiry into Human Freedom*, London 2015.
- Gray J., *Torture: A Modest Proposal*, „New Statesman” 2003, 17 II; przedruk w: J. Gray, *Heresies: Against Progress and*

- Other Illusions*, London 2004; przedruk w: J. Gray, *Gray's Anatomy: Selected Writings*, London 2009; wyd. polskie: J. Gray, *Tortury: skromna propozycja*, [w:] J. Gray, *Herezje. Przeciwko postępowi i innym iluzjom*, przeł. M. Kotowski, Wrocław 2015.
- Gray J., *W przededniu wojny. Siła i bezsilność Ameryki*, [w:] J. Gray, *Herezje. Przeciwko postępowi i innym iluzjom*, przeł. M. Kotowski, Wrocław 2015.
- Gray J., *Washington's New Jacobins*, [w:] J. Gray, *Herezje. Przeciwko postępowi i innym iluzjom*, przeł. M. Kotowski, Wrocław 2015.
- Gray J., Maraszek M., *Jakim filozofem byłby kot? John N. Gray w rozmowie z Markiem Maraszkiem*, „Znak” 2021, nr 798.
- Gray J., Polanowska-Sygulska B., *Cywilizacja zawsze będzie krucha. Rozmowa z Johnem Grayem*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2016, 11(1); przedruk w: B. Polanowska-Sygulska, *John Gray i krytyka liberalnego legalizmu*, Kraków 2017.
- Gray J., Hardy H., Polanowska-Sygulska B., *O hysterii moralnej naszych czasów i o mitach świeckiego humanizmu. Rozmowa z Johnem Grayem i Henrym Hardym*, cz. 1, „Przegląd Polityczny” 2007, nr 82, s. 128-135; cz. 2, „Przegląd Polityczny” 2007, nr 83, s. 94-100; przedruk w: B. Polanowska-Sygulska, *Aneks*, [w:] B. Polanowska-Sygulska, *John Gray i krytyka liberalnego legalizmu*, Kraków 2017; cz. 3, „Przegląd Polityczny” 2007, nr 84, s. 74-80; przedruk w: B. Polanowska-Sygulska, *Rozmowy z oksfordzkimi filozofami*, Kraków 2011.
- Gray J., Polanowska-Sygulska B., *Potrzebny wam łut szczęścia i... olej w głowie*, [w:] B. Polanowska-Sygulska, *Rozmowy z oksfordzkimi filozofami*, Kraków 2012.
- Grzybowski S., *Franciszek Gizbert-Studnicki*, „Państwo i Prawo” 1994, nr 9(583), s. 78-79.
- Gwiazdomorski J., Wasilkowski J., *Dwugłos o pracy Fr. Studnickiego*, „Państwo i Prawo” 1949, nr 12(46), s. 94-99.

- Hayek F.A. von, *The Road to Serfdom*, Chicago, London 1944; wyd. polskie: *Droga do zniewolenia*, przeł. K. Gurba [et al.], Kraków 2003.
- Hayek F.A., *Law, Legislation and Liberty*, vol. 1, London, Melbourne and Henley 1982.
- Hayek F.A., *The Constitution of Liberty*, Chicago 1960; wyd. polskie: *Konstytucja wolności*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 2007.
- Hegel's *Political Philosophy: Problems and Perspectives*, ed. Z.A. Pelczynski, Cambridge 1971.
- Horton J., Newey G., *Introduction*, [w:] *The Political Theory of John Gray*, s. 1.
- <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/proby.pdf>.
- Ignatieff M., *Isaiah Berlin. A Life*, London 1998.
- Jahanbegloo R., *Conversations with Isaiah Berlin*, London 1993.
- Keeley B.L., *Of Conspiracy Theories*, „The Journal of Philosophy” 1999, Vol. 96, s. 109-126, <https://doi.org/10.2307/2564659>.
- Kelly P., *The Social Theory of Anti-Liberalism*, [w:] *The Political Theory of John Gray*, eds J. Horton, G. Newey, London, New York 2007.
- Kołodkowski L., *Bałwochwalsztwo polityki*, [w:] L. Kołodkowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1989.
- Kołodkowski L., *Etyka bez kodeksu*, [w:] L. Kołodkowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000.
- Kołodkowski L., *In Praise of Inconsistency*, „Dissent” 1963/10, s. 201-209.
- Kołodkowski L., *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, Diable, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 1988.
- Kołodkowski L., *Mała etyka*, [w:] L. Kołodkowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2006.
- Kołodkowski L., *Pochwała niekonsekwencji*, [w:] L. Kołodkowski, *Pochwała niekonsekwencji. Pisma rozproszone sprzed roku 1968*, t. 2, Londyn 2002.

- Kołakowski L., Mentzel Z., *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, t. 2, Kraków 2008.
- Król M., *Pakuje walizkę*, „Magazyn Gazety Wyborczej” 2021, 20 II.
- Lao Tzu, *Tao Te Ching*, przeł. D.C. Lau, London 1972.
- Legutko R., *Etyka absolutna i społeczeństwo otwarte*, Kraków 1994.
- Mączyński A., *Franciszek Maria Studnicki (Gizbert-Studnicki)*, <https://www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/franciszek-maria-tadeusz-studnicki>.
- Magee B., *Philosophy and the Real World. An Introduction to Karl Popper*, La Salle, Illinois 1994.
- McAvoy D., *Zbigniew Pelczynski: A Life Remembered*, Claygate Esher, UK 2012; wyd. polskie: D. McAvoy, *Zbigniew Pelczyński. Podarunek życia*, przeł. A. Basara, Olszanica 2018.
- Mikołajewski J., *Pieśń urzeczonego*, „Wolna Sobota” (dodatek do „Gazety Wyborczej”) 2022, 21-22 V.
- Montaigne M. de, *Próby. Księga druga*, przeł. T. Boy-Żeleński, <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/proby.pdf>.
- Necio Ł., *Filozofia prawa Friedricha Augusta von Hayeka*, Kraków 2016.
- Pascal B., *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2012.
- Pelczyński Z.A., *Polska droga od komunizmu. Refleksje nad historią i polityką 1956–2006*, Warszawa 2007.
- Pigden C.R., *Popper Revisited or What Is Wrong of Conspiracy Theories?*, „Philosophy of the Social Sciences” 1995, Vol. 25, s. 3-34, <https://doi.org/10.1177/004839319502500101>.
- Polanowska-Sygulska B., *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Kraków 1998.
- Polanowska-Sygulska B., *Give Them Soothing Pills*, „Oxford Magazine” 1987, Noughth Week, Hilary Term.
- Polanowska-Sygulska B., *Idea rządów prawa w myśli Friedricha von Hayeka*, „Państwo i Prawo” 2012, nr 2(792), s. 18-33.

- Polanowska-Sygulska B., *John Gray i krytyka liberalnego legalizmu*, Kraków 2017.
- Polanowska-Sygulska B., *Między filozofią polityczną a filozofią prawa*, Kraków 2012.
- Polanowska-Sygulska B., *O niewspółmierności wartości i jej konsekwencjach dla stosowania prawa. Artykuł recenzyjny monografii Sylwii Wojtczak*, „Archiwum Filozofii Prawa i Filozofii Społecznej” 2013, nr 2(7), s. 78-84.
- Polanowska-Sygulska B., *Okrucieństwo jest częścią ludzkiego świata. Rozmowa z Johnem Grayem*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2017, 12(1), s. 31-43.
- Polanowska-Sygulska B., *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa*, Kraków 2008.
- Polanowska-Sygulska B., *Rozmowy z oksfordzkimi filozofami*, Kraków 2011.
- Polanowska-Sygulska B., *Trylogia Johna Graya*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2017, 12(1), s. 7-29.
- Polanowska-Sygulska B., *Wokół spiskowej teorii społeczeństwa*, [w:] *Spółczesność otwarte, społeczeństwo zamknięte*, red. B. Polanowska-Sygulska, Kraków 2020, s. 227-295, <https://doi.org/10.12797/9788381383592.09>.
- Popper K.R., *All Life is Problem Solving*, Oxon 1999.
- Popper K.R., *Dodatek. Fragmenty autobiografii*, [w:] K.R. Popper, *Nędza historycyzmu*, red. nauk. S. Amsterdamski, Warszawa 1989.
- Popper K.R., *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1999.
- Popper K.R., *Nędza historycyzmu*, red. nauk. S. Amsterdamski, Warszawa 1989.
- Popper K.R., *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 1, *Urok Platona*, przeł. H. Krahelska, Warszawa 1993, t. 2, *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, przeł. H. Krahelska, Warszawa 1993.

- Popper K.R., *The Lesson of This Century*, London and New York 1997.
- Popper K.R., *The Open Society and Its Enemies Revisited*, „The Economist” 1984, 23 IV.
- Popper K.R., *W poszukiwaniu lepszego świata*, przeł. A. Malinowski, Warszawa 1997.
- Przeworski A., *Crises of Democracy*, Cambridge UK, New York 2019, <https://doi.org/10.1017/9781108671019>.
- Raz J., *The Morality of Freedom*, Oxford 1986.
- Robin C., *O dwóch takich, co skręcili w lewo*, „Gazeta Wyborcza” 2001, 9-10 VI.
- Sadurski W., *Polski kryzys konstytucyjny*, Łódź 2020.
- Schumpeter J.A., *Kapitalizm, socjalizm, demokracja*, przeł. M. Rusiński, Warszawa 1995.
- Shklar J., *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge 1976.
- Studnicki F., *Wprowadzenie do informatyki prawniczej. Zautomatyzowane wyszukiwanie informacji prawnej*, Warszawa 1978.
- Sunstein C., *Incommensurability and Kinds of Valuation: Some Applications in Law*, [w:] *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, ed. R. Chang, Cambridge, Mass., London 1997.
- Szahaj A., *Inny kapitalizm jest możliwy*, Warszawa 2015.
- Szahaj A., *Kapitalizm drobnego druku*, Warszawa 2014.
- Szahaj A., *Kapitalizm wyczerpania?*, Warszawa 2019.
- Szahaj A., *Kłopoty z demokracją dziś*, [w:] *Practica et Speculativa: Studies Offered to Professor A.M. Kaniowski*, eds M. Gensler [et al.], współpr. M. Mansfeld, Łódź 2022, s. 117-127, <https://doi.org/10.18778/8220-570-1.06>.
- Szahaj A., *Neoliberalizm, turbokapitalizm, kryzys*, Warszawa 2017.
- The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, ed. Z.A. Pelczynski, Cambridge 1984.

- Thomas E.M., *The Tribe of Tiger: Cats and Their Culture*, London 1995.
- Tucker A., *The Lion in the Living Room: How House Cats Tamed Us and Took Over the World*, New York, London 2016.
- Turski M., *Jedenaste: Nie bądź obojętny*, „Gazeta Wyborcza” 2020, 29 I.
- Vaidhyanathan S., *Anti-Social Media: How Facebook Disconnects Us and Undermines Democracy*, Oxford 2018; wyd. polskie: *Jak Facebook oddala nas od siebie i zagraża demokracji*, przeł. W. Mincer, K. Sosnowska, Warszawa 2018.
- Van Vechten C., *The Tiger in the House*, New York 1996.
- Veitch S., *Moral Conflict and Legal Reasoning*, Oxford, Portland Oregon 1999.
- Wojtczak S., *O niewspółmierności wartości i jej konsekwencjach dla stosowania prawa*, Łódź 2010, <https://doi.org/10.18778/7525-479-2>.
- Zienkiewicz A., *Holizm prawniczy z perspektywy Comprehensive Law Movement*, Warszawa 2018.
- Zuboff S., *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, London 2019; wyd. polskie: S. Zuboff, *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*, przeł. A. Underschuetz, Poznań 2020.

SUMMARY

HARMONY AND DISSONANCE

Around Conversations with Oxford Philosophers

This collection consists of six essays that I wrote between 2019 and 2022, and memories of two scholars to whom I owe a great deal.

The idea for the book occurred to me after the outbreak of the war between Russia and Ukraine in February 2022. Several months before the invasion of Ukraine I had read John Gray's *Feline Philosophy: Cats and the Meaning of Life* (2020). Though this work – like most of Gray's writings – gave me a lot to think about, I had no intention of putting my thoughts into words. Having published a number of articles on Gray's philosophy, and above all a substantial monograph,¹ I had decided to confine myself to reading his future publications. Waking up on that memorable morning of 24 February 2022 was like being born into a new world.

¹ B. Polanowska-Sygulska, *John Gray i krytyka liberalnego legalizmu* [*John Gray and the Critique of Liberal Legalism*], Kraków 2017.

Trying to come to terms with what had just transpired, I felt the urge to confront it with Gray's most recent vision of ethical life. This is how my extended essay *John Gray's ethics and the war in Ukraine*, written specially for this collection (the idea for which came to me at the same time), originated.

Less than six months later the second Elizabethan Age reached an end. This sad event brought back many memories of my nine visits to the United Kingdom, including my scholarships at different Oxford colleges, memorable meetings with distinguished thinkers such as Isaiah Berlin, John Gray, Leszek Kołakowski, Joseph Raz and others, and all the friendships which I formed at that time. While working on the manuscript I realized that every single one of the six essays included here was in one way or another connected with the research I had carried out at Oxford in the years 1986–2014, and then continued at home. With the passage of time my interests have changed and my views have evolved, but the intellectual inspirations gained during my academic visits to Oxford, especially the early ones, have stayed with me. So a few chapters (II, IV, V) reconsider some of my earlier scholarly investigations, while others (III, VI, VII) juxtapose them with my more recent readings. One study (II) was conceived over a decade ago, but, as it turned out, needed time to ripen before it came into being.

The book is written in a quintessentially essayistic style. Some parts, especially the final section of the introduction and the two memoirs, consist of a loose narrative, rich in digressions and anecdotes related to Oxford. Though including one's personal reminiscences in a work with some scholarly ambitions may seem extravagant, I decided

to take the risk. This was because I aimed to submit a book which, in these utterly hard times, I should be willing to read myself, from cover to cover, without putting it aside. Besides, some of my Oxford memories, which suddenly came flooding back with the end of the second Elizabethan era, seemed to me worth preserving.

Chapter I introduces the collection. In Chapter II a comparison is drawn between Isaiah Berlin's and Leszek Kołakowski's views of ethics. Though the two thinkers were friends, they did not seem ever to have discussed their ethical standpoints.² Nevertheless, their visions of human ethical experience were strikingly similar, notwithstanding their fundamentally different philosophical perspectives: empiricist in Berlin's case and metaphysical in Kołakowski's. Chapter III presents my polemics with Andrzej Szahaj and Shoshana Zuboff, who attribute the current erosion of liberal democracy to neoliberalism, especially the writings of Friedrich von Hayek. While I agree that there is much to Hayek's socio-economic doctrine that deserves harsh criticism, I argue that accusing him of hostility towards democracy is totally unjustified. Chapter IV is devoted to certain aspects of Karl Popper's system of ideas. In particular, I seek to establish whether there is anything left of his general reflection on politics. My conclusion is that, although Popper's political philosophy as a whole proves to be untenable, it contains several worthwhile, if not prophetic, threads. They include his critique of conspiracy theories, his minimalist conception of democracy, and his famous

² In one of our conversations Kołakowski turned out not to have had any understanding of Berlin's value pluralism.

differentiation between the open and the closed society. Both of these latter categories have a direct relevance to the Internet, in which their incarnations can be identified: the idea of an open ‘network of networks’ versus closed echo chambers.

The next two chapters are related to John Gray. In Chapter V I record my exchanges with Gray over a long period, our conversations, our email correspondence and the topics of our discussions. I also attempt to understand his support for Brexit. I conclude that Gray’s choice in the matter had much to do with his philosophy. Gray has always been highly critical of the Enlightenment and its legacy. So he was bound also to be extremely sceptical of the European Union, which he saw as a project deeply imbued with the spirit of the Enlightenment. In Chapter VI I juxtapose ‘feline philosophy’ as outlined in Gray’s latest book with the realities of the bloody conflict in Ukraine. In so doing I follow his rigorously empiricist approach in ethics. My considerations lead me to the conclusion that, as far as Ukrainian fighters and all those who support them are concerned, Gray’s ‘ten feline hints’ seem simply absurd. However, his penetrating insight into the sources of human evil throws strong light on the invaders’ unspeakable cruelty.

In the last essay I tackle the problem I have been dogged by for over a decade, namely, the implications of value pluralism for legal philosophy. At the earliest stage of my investigations I concentrated mostly on the destructive consequences of confronting ethical pluralism with general reflections on law, and especially on the open challenge posed by the belief in the incommensurability of values to the legitimization of the liberal legal

order.³ Later on, my extreme view was mitigated by my interpretation, in pluralist terms, of the sequence of events of, and both verdicts passed by the European Court of Human Rights in, the *Lautsi v. Italy* case. I came to the conclusion that it is not only possible, but also highly profitable, to transplant – while elucidating certain legal decisions and disputes – value pluralism to the legal arena.⁴ The final development of my investigations was occasioned by Adam Zienkiewicz's monograph on legal holism.⁵ It made me realize that the area in which value pluralism and the domain of law – despite their general incompatibility – may resonate with each other could be greatly increased. This may be achieved by adopting holistic strategies in the application of law, as recommended by the aforementioned innovative movement. So my final response to the question whether the implications of value pluralism for jurisprudence are mostly negative is 'Yes and no.' This outcome turns out to be exactly in the spirit of Isaiah Berlin, who gave this very answer to some of my queries.

The Appendix comprises memories of two academics – Franciszek Gizbert-Studnicki (Jagiellonian University) and Zbigniew Pełczyński (University of Oxford). The former enabled me to gain employment at my University without

³ See my monograph: *Pluralizm wartości i jego implikacje w filozofii prawa* [Value Pluralism and Its Implications for Legal Philosophy], Kraków 2008.

⁴ This theme is developed mostly in the introduction. See also my monograph: *John Gray i krytyka ...*, Kraków 2017.

⁵ A. Zienkiewicz, *Holizm prawniczy z perspektywy Comprehensive Law Movement* [Legal Holism from the Perspective of the Comprehensive Law Movement], Warsaw 2018.

fulfilling the requirement to join the Communist party, which for me would have constituted an unsurmountable barrier. The latter, the originator of the Oxford Colleges Hospitality Scheme for Polish Scholars, opened for me an intellectual treasure-house in the dark times of Communism, and thus changed my life and shaped my whole scholarly career. I owe him a lifelong debt of gratitude. This is why this book is dedicated to his memory.

INDEKS RZECZOWY

- autorytaryzm (*authoritarianism*) / autorytarny 103, 107-109, 111
- bańki filtrujące (*filter bubbles*) 124
- behawioryzm; behawioralne/a: dane (*behavioral data*) / nadwyżka (*behavioral surplus*), prognozy (*behavioral predictions*), mikrobehawioralne targetowanie (*behavioral microtargeting*) 80-81, 85-89
- brexit 19, 30, 88, 137-138, 141, 144-148, 152
- cyberprzestrzeń (*cyberspace*) 124
- cyfrowa przestrzeń (*digital space*), cyfrowe/cyfrowi: firmy/korporacje/giganci, okrucy (*digital breadcrumbs*), spaliny (*digital waste*) 78, 84-86, 97, 124-125
- demarchia (*demarchy*) 78, 99
- demokracja: liberalna, minimalistyczna teoria d., nie-liberalna (*illiberal democracy*) 19, 76, 99, 103-104, 108, 117, 125, 127, 161-162
- dyktatura 129-131
- etyka: kocia (*feline ethics*), Spinozjańsko-taoistyczna (*Spinozist-Taoist ethics*) 187-189, 191, 194, 200-201
- Europejski Trybunał Praw Człowieka / ETPC (*European Court of Human Rights*) 32-35, 228
- humanizm 148, 186, 224
- holizm (*holism*): elementarny, prawniczy, właściwy, transformatywny 21, 203-205, 215, 218-219, 221-224, 229-230
- instrumentalizm (*instrumentarianism*) 90-91, 98, 101

- internet / „sieć sieci” 97, 123, 125
- inżynieria społeczna: całościowa/holistyczna/utopijna (*comprehensive/holistic/Utopian*); cząstkowa (*piecemeal social engineering*) 113-116
- jurysprudencja (*jurisprudence*) 31, 35-36, 217, 222-225
- kapitalizm: industrialny (*industrial capitalism*), informacyjny (*information capitalism*), inwigilacji/nadzoru (*surveillance*), turbokapitalizm 25, 37, 75, 77, 79-80, 82, 84, 87, 90-92, 97, 103, 135
- komory pogłosowe (*echo chambers*) 124
- komunizm 54, 120, 125, 138, 141, 152, 158, 261
- konflikt/kolizja wartości 57-59, 68, 211-212, 214
- liberalizm (*liberalism*) 76, 148, 227
- neoliberalizm (*neoliberalism*) 25, 37, 77, 101, 135, 138
- maszynowy rój (*machine hive*) 75, 80, 91, 98
- monizm etyczny (*ethical monism*) 34, 62, 210, 213, 215
- niewspółmierność wartości (*value incommensurability*) / nieporównywalność wartości (*value incomparability*) 24, 31-32, 35, 210, 213-214, 225-229
- nihilizm 149, 163
- oświecenie 137, 148-150, 172, 183
- pandemia 19, 122, 126
- pluralizm: etyczny (*ethical pluralism*) / wartości (*value pluralism*) 24, 31-36, 48-49, 51, 68-69, 23, 205-210, 213-214, 224-226, 228-229
- populizm/populistyczny 19, 103, 107-108, 122, 125
- prawa człowieka (*human rights*) 160
- relatywizm etyczny (*ethical relativism*) 66-68, 208-210
- rozproszona wiedza (*dispersed knowledge*) 94-95, 103
- rzędy: instrumentalne, ludu, prawa (*rule of law*) 78-79, 96-98, 102, 107, 130, 134
- samoświadomość (*self-consciousness*) 177-182, 184, 187, 196
- spiskowa teoria (*conspiracy theory*) 117, 125-127
- społeczeństwo: otwarte (*open society*), zamknięte (*closed society*) 117-120

- sprawiedliwość: holistyczna, proceduralna, restaurująca 217
- taoizm (*taoism*) 165, 186-187, 195
- totalitaryzm (*totalitarianism*) 27, 54, 80, 98, 111, 239
- tortury 156, 159-161
- tragedia 58, 119, 212
- transakcje wymienne (*trade-offs*) 68, 212-213, 229
- „trudne przypadki” (*hard cases*) 215
- tyrania (*tyranny*) 90, 128, 130-132, 140, 151
- Unia Europejska (*European Union*) 88, 144-148, 152, 191
- wartości: instrumentalne (*instrumental values*), obiektywne (*objective values*) ostateczne (*ultimate values*), subiektywne (*subjective values*); jedność w. 34, 49, 66, 192, 209-214
- wolność: formalna, polityczna 132, 135
- wolny rynek (*free market*) 25, 75, 78, 93-94, 100, 102, 138

INDEKS NAZWISK

- Adler Alfred 110
Adorno Theodor 80
Ajdukiewicz Kazimierz 54
Albinoni Tomaso 283
Amsterdamski Stefan 109
Applebaum Anne 107-108
Archiloch 71, 73
Arendt Hannah 80, 243
Arystoteles 111
- Bari Shahidha 159
Barry Norman 163
Bartoszewicz Hanna 51, 211
Basara Anna 234
Basista Jakub 234
Berg Alban 111
Berlin Isaiah 15-16, 21-22, 24, 27-29, 37, 40-41, 44-45, 48-64, 66-69, 71-72, 115, 138, 142-143, 170, 205-213, 233-234, 241-244, 259, 263-264
Berlin Marie 44
- Biden Joe, właśc. Joseph Robi-
nette Biden Jr. 134
Bierdiajew Nikołaj 165
Biernat Stanisław 16
Bloom Allan 124-125
Bobbio Norberto 133
Boy-Żeleński Tadeusz 183-184
Brogan Albert P. 205
- Chang Ruth 224
Charles II Stuart, król Anglii
176
Chmielewski Adam 113-114
Churchill Winston 133
Cieśliński Cezary 150, 154
Clinton Bill, właśc. William
Jefferson Blythe III Clin-
ton 250-251
Colette, właśc. Sidonie-Ga-
brielle Colette 165
Crowder George 33, 207
Cummings Dominic Mc-
kenzie 147

- Davies John 246
 Davies Norman 275
 Deibert Ronald J. 123
 Dershowitz Alan 159-160
 Descartes René (Kartezjusz) 183
 Deyou Yang 264
 Dostojewski Fiodor 71, 150
 Drummond Crispin 244, 247
 Duda-Gracz Jerzy 280
 Durkheim Émile 80
 Dworkin Ronald 213-214, 226

 Eagleton Terry 163
 Edward VIII, król Wielkiej Brytanii 44
 Elżbieta II, królowa Wielkiej Brytanii 41, 43-45, 262
 Epikur 165
 Erazm z Rotterdamu 71

 Fall Jarosław 277
 Florczak-Wątor Monika 38
 Freud Sigmund 110, 155-156, 165, 197-198
 Friedman Milton 76
 Fukuyama Francis 141

 Galipeau Claude 207
 Gallup Gordon Jr. 180
 Genet Jean 45
 Gensler Marek 25, 75
 Gizbert-Studnicki Franciszek Maria 38-40, 268-269

 Glazer Michael 256
 Goethe Johann Wolfgang von 71
 Gogh Vincent van 200
 Gombrowicz Witold 280
 Gray John 16, 21, 28-31, 35-37, 116, 137-150, 152, 154-166, 168-177, 180-194, 197-200, 206-207, 226-227, 240-243, 263
 Gray Marie 141
 Grinberg Daniel 56, 211
 Grzybowski Stefan 268-269
 Gurba Krzysztof 104
 Guy Vincent 248-249
 Gwiazdomorski Jan 268

 Hama Shinichiro 207
 Handó Tünde 251
 Hardy Henry 16, 45, 51, 53, 67, 71, 139, 162, 207
 Hausheer Roger 71, 207
 Hayek Friedrich August von 21, 25-27, 76-79, 92-93, 95-100, 102-105, 110, 138
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 71, 111, 239-241
 Heraklit z Efezu 111
 Herder Johann Gottfried 68, 205
 Heyerdahl Thor 200
 Highsmith Patricia 165
 Hiruta Kei 207
 Hitler Adolf 129

- Hobbes Thomas 242
Holmes Jennifer S. 45
Horton John 163-164
Husajn Saddam 115
Huxley Aldous 80

Ignatieff Michael 22, 59-60, 207

Jachowicz Stanisław 282
Jahanbegloo Ramin 64-65
Jelcyn Borys 158
Jerzy VI, król Wielkiej Brytanii 44-45
Johnson Samuel 165

Kałucki Jerzy 16
Keeley Brian L. 127
Kelly Paul 163
Klimt Gustav 111
Kołakowski Leszek 15, 21-22, 24, 37, 47, 49-51, 54-60, 62-67, 69-70, 72
Komorowski Bronisław 262
Konarek Andrzej 71
Kotarbiński Tadeusz 54
Kotowski Mateusz 158, 160
Krahelska Halina 27, 109
Król Marcin 136
Krzeczkowski Henryk T. 71
Kuisz Jarosław 235

Lamprecht Sterling P. 205
Laozi zob. Lao Tzu 186

Lao Tzu (Laozi) 186-187, 192
Lau D.C. 187
Laurence Jack 165
Lautsi Soile 32-33, 35, 228
Legutko Ryszard 120
Lessing Doris 166
Lukes Steven 142, 207, 263

Łachwa Andrzej 273

Machiavelli Niccolò 68, 205
Maciejko Paweł 149
MacKay Ralph Stuart 83-84
Madej Wojciech 161
Magee Bryan 114-115
Malinowski Antoni 128
Mann Thomas 282
Mansfeld Monika 25, 75
Mantegazza Paolo 176
Maraszek Marek 173
Marek Aureliusz Antoninus, cesarz rzymski 169
Marx Karl 80, 111, 129
Mączyński Andrzej 268
McAvoy David 236, 238, 243, 245-247, 252, 254, 262
Mentzel Zbigniew 48, 50, 54, 72
Mikołajewski Jarosław 200
Milewski Jan 255
Milgram Stanley 80
Mill John Stuart 243
Mincer Weronika 89, 124

- Montaigne Michel de 71, 165, 170-171, 183-185
 Montefiore Alan 50
 Moore Serena 45
 Musil Robert 111
 Mussolini Benito 129

 Nabokov Vladimir 45
 Nadella Satya 83
 Necio Łukasz 99, 103
 Needham Rodney 248
 Newey Glen 163-164
 Nietzsche Friedrich Wilhelm 71
 Nixon Richard 134
 Nozick Robert 226

 Orbán Viktor 253-254
 Orwell George, właśc. Eric Arthur Blair 80
 Ossowska Maria 54

 Paderewski Ignacy Jan 268
 Page Lawrence 83
 Paradiso Joseph 83
 Pascal Blaise 165, 184-185
 Pełczyński Zbigniew Andrzej, pseud. ZAP 15, 38-39, 137, 235-237, 239-246, 248-254, 256-258, 260, 262, 264
 Pentland Alex 83, 98
 Pietrzak-Merta Magdalena 205
 Pigden Charles R. 127
 Pinochet Augusto 78
 Plamenatz John 241
 Platon 110-111, 118, 128-130, 164-165, 167
 Pleszka Krzysztof 16
 Polanowska-Sygulska Beata 17, 28, 30-31, 33, 37, 48, 59, 68-69, 79, 115-116, 126, 139, 143, 150, 152, 154, 156, 162, 197, 205-208, 210, 215, 227-228, 244, 260, 264
 Polanowski Aleksander 275
 Polanyi Karl 80
 Popper Karl Raimund 21, 27-29, 37, 109-113, 115-118, 120, 122, 125-135
 Pozsgay Imre 254
 Przeworski Adam 133
 Publiusz Papiniusz Stacjusz 168
 Puchejda Adam 162
 Purcell Nicholas 42
 Putin Władimir 145, 158-159
 Pyjas Stanisław 38-39
 Pyrron z Elidy 165, 169

 Rawls John 226
 Raz Joseph 15, 206-207, 263
 Reagan Ronald 76, 78
 Rhodes Cecil 252
 Rilke Rainer Maria 111
 Robin Corey 163
 Rousseau Jean-Jacques 129
 Rusiński Michał 133
 Rymarczyk Piotr 149

- Sadurski Wojciech 107-108
 Sander Frank 223
 Sarkowicz Ryszard 277
 Sartre Jean-Paul 80
 Schiele Egon 111
 Schlick Moritz 110
 Schliemann Troi Heinrich 200
 Schoenberg Arnold 110
 Schopenhauer Arthur 182
 Schumpeter Joseph A. 133
 Shklar Judith 241
 Sikorski Radosław 251
 Skinner Burrhus Frederic 80, 83
 Skrzynecki Piotr 273
 Soros George 126, 253-254, 257-258, 261
 Sosnowska Katarzyna 89, 124
 Sparrow John 50
 Spinoza Baruch 165, 185-187, 195
 Stabrawa Ewa 16
 Stalin Józef, właśc. Iosif Wis-sarionowicz Dżugaszwili 115, 129, 246, 272
 Stawiński Janusz 96
 Studnicki Franciszek zob. Gizbert-Studnicki Franciszek Maria
 Sunstein Cass 32, 35, 224-2 2 7
 Swift Jonathan 160-161
 Szahaj Andrzej 25, 75-77, 79, 92, 103, 135
 Szájer József 253-254
 Szymaniak Karolina 162
 Taleb Nasim 159
 Tanizaki Junichirō 165
 Tański Maciej 51, 205
 Tarczyński Piotr 107
 Tarnowska Krystyna 71
 Thatcher Margaret 76, 78
 Thomas Elizabeth Marshall 174
 Timothy, pastor anglikański 26-27
 Tołstoj Lew 71
 Trump Donald 19, 89, 134
 Tucker Abigail 174
 Turski Marian 193
 Underschuetz Alicja 25, 76
 Vaidhyanathan Siva 89, 123-124
 Van Vechten Carl 174
 Varian Hal 83
 Veitch Scott 31, 35-36, 225-228
 Vico Giambattista 68, 205
 Wałęsa Lech 37
 Wasilkowski Jan 270
 Watkins John William Nevill 112
 Weber Max 80
 Webern Anton 111
 Wigura Karolina 235

- | | |
|---------------------------|-----------------------------|
| Wilkes Kathy 257 | Zełenski Wołomydyr 191 |
| Wilson Edmund 45 | Zienkiewicz Adam 21, 36, |
| Wiśniowiecki Michał Kory- | 204-205, 215, 217-218, 220, |
| but, król Polski 276 | 222-223, 229 |
| Witakowska Katarzyna 143 | Zioło Paweł 36 |
| Wittgenstein Ludwig 210 | Zuboff Shoshana 21, 25, 76- |
| Wojtczak Sylwia 228 | 77, 79-85, 86-90, 92, 97, |
| Wójcik Anna 107 | 99, 101, 135 |
| Wylie Chris 89 | Zuckerberg Mark 83 |

Książka Beaty Polanowskiej-Sygulskiej jest zbiorem sześciu esejów, uzupełnionych aneksem zawierającym dodatkowo dwa wspomnienia, a poświęconych przede wszystkim poglądom filozoficznym wybitnych polskich i zagranicznych myślicieli. Na szczególne podkreślenie zasługuje fakt, że książka jest napisana w niezwykle nowoczesny sposób. Po pierwsze, nie ogranicza się do zimnego, niezaangażowanego zrelacjonowania poglądów omawianych filozofów. Wprost przeciwnie – ponieważ Autorka miała możliwość osobistego spotkania większości osób, o których pisze, jej narrację przenika duch rozmowy z żywym człowiekiem, nie zaś oddalonej z konieczności analizy jego poglądów. Ta bliskość czyni tę pozycję absolutnie wyjątkową. Po drugie, książka jest niezwykle nowoczesna, bo przybliża poglądy omawianych myślicieli przez odniesienie ich do współczesności. Analizuje ona, czy można dostrzec związek między Hayekiem a współczesnym kapitalizmem inwigilacji, jaką wartość mają poglądy Johna Graya w czasie, gdy trwa wojna w Ukrainie, oraz to, jak filozofia XX wieku może nam pomóc zrozumieć brexit czy atak zwolenników Trumpa na Kapitol. To kolejna wielka zaleta tego opracowania.

*prof. dr hab. Marcin Matczak
(Uniwersytet Warszawski)*

Autorka – wybitna polska filozofka prawa i polityki – pisze o najznakomitszych myślicielach współczesności, z których większością wielokrotnie dyskutowała, a nawet była zaprzyjaźniona. W rezultacie powstała książka będąca błyskotliwą panoramą idei polityczno-prawnych i etycznych. Poznajemy Isaiaha Berlina, Johna Graya czy Leszka Kołakowskiego nie tylko jako eksponentów pewnych idei, lecz także jako żywych ludzi, których idee są nieodłączne od osobowości. Eseje o pluralizmie wartości czy o „kocie filozofii” (nie, to nie pomyłka!) to prawdziwe perełki gatunku, w którym Autorka jest niedościgłą mistrzynią. Ale aby nie było zbyt poważnie, czytelnik dostaje także, na deser, wspomnienia m.in. o wybitnym polskim teoretyku prawa, prof. Franciszku Gizbert-Studnickim, barwnej postaci Krakowa. A gdzie łatwiej o barwne postaci niż w Krakowie? Autorka opisuje mianowicie, jak Profesor... – ale nie, nie będę „spoilerował”, musicie Państwo sami przeczytać. Gorąco polecam!

*prof. dr hab. Wojciech Sadurski
(The University of Sydney)*

<https://akademicka.pl>

