

Uświadomić getto

Konstanty Pilawa

Łatwo krytykować liberalną demokrację, posługując się gąszczem specjalistycznych terminów. Pokusa popadania w czystą teorię jest tym większa, im bardziej skupiamy się na precyzji języka. Kosztem jest często jakość ogólnych wniosków. Tymczasem za największy problem funkcjonowania w obrębie tego systemu należy uznać konflikt rodzący się na przecięciu sfery prywatnej i publicznej. Pozbawiani jesteśmy wówczas możliwości wiernego przeniesienia własnego światopoglądu w obręb szeroko pojętej polityczności. To, silą rzeczy, musi dotyczyć nas wszystkich.

Zacznijmy od ilustracji, która przynajmniej dla religijnego mieszkańca średniej wielkości miasta jako pierwsza narzuca się na myśl. Wyobraźmy sobie pracownika restauracji, który późnym wieczorem kończy swoją pracę. Jest niedziela i jedyne, co mu zostało, to ostatnia msza w kościele na rynku. Pokonując krótki dystans, kilkukrotnie odmawia zaproszenia do barów i klubów nocnych. Zmierzając do świątyni położonej w bezpośrednim sąsiedztwie tych miejsc, mija tłumy hałaśliwych, nierzadko agre-

synnych ludzi. Z powodu dominującej ludyczności centrum miasta, nawet przekraczając próg kościoła nie może poczuć jakościowej różnicy przestrzeni, do której spieszył się po pracy. Człowiek religijny musi czuć się wówczas jak Indianin wkraczający na teren swojego rezerwatu–miejsca sztucznie wydzielonego z obcej przestrzeni.

Teoretyzacją tego problemu może być myśl Mircei Eliadego, zawarta w jego najbardziej znanej książ-

ce – *Sacrum i profanum. O istocie religijności* (Eliade 1999). Wielokrotnie podkreślone zostało tam znaczenie separacji sfery świeckiej od świętej. Dla teisty – również współcześnie – przestrzeń nie jest jednolita, a świątynia oraz domostwo ustalają i podtrzymują porządek *universum*. Eliade opisuje również wagę hierofanii – a więc wtargnięcia sfery świętej w świecką (*Ibidem*: 15-22). W opisanej scenie mamy jednak do czynienia z odwróconą hierofanią – to chaos wkracza w kosmos, a „drabina transcendencji” ustępuje nudnej powierzchowności. Prywatna potrzeba kultu nie może być urzeczywistniona, bo rozgrywana jest w zdominowanej ludycznością przestrzeni centrum miasta. W tak zdefiniowanej sferze publicznej człowiek religijny nie może swobodnie zmanifestować swojego światopoglądu. Nie potrafi znaleźć elementarnej płaszczyzny porozumienia z ludźmi, dla których przestrzeń spłaszczona została do jednej tylko perspektywy. W przywołanej scenie nie pojawia się żaden dialog – nie dlatego że ugruntowany metafizycznie pracownik restauracji traktuje z lekceważącą wyższością napotykanych ludzi; milczy, ponieważ jak Indianin czuje się kolonizowany przez Inność, a co gorsza zauważa, że wielu członków jego plemienia przechodzi na drugą stronę. Nie przeszkadza mu jednak zupełnie, że sam bardzo często z dużą przyjemnością zostaje częścią tej ludyczności. W ciągu jednej chwili staje się wówczas „także-samy” i oswojony – zyskuje prawo w dyskusji, a z Innego przeistacza się w pełnoprawnego obywatela liberalnej demokracji.

Następny przykład odzwierciedla krytykę funkcjonowania polskich uniwersytetów, która została przedstawiona na łamach 45. teki „Pressji”. Redakcja pisała we wstępie do numeru o „fałszywej wizji neutralności”, promowanej dziś na studiach (Pressje 2016: 3). Zobaczmy, jak ten pozorny pluralizm funkcjonuje w praktyce oraz jaki jest jego związek z wadami liberalnej demokracji.

Na jednym z kierunków humanistycznych podczas zajęć z historii marksizmu omawiana jest postać Włodzimierza Lenina. Audytorium składa się z trzech osób: anarchisty, konserwatysty i socjaldemokraty. Wykładowca pyta o stosunek Lenina do Marksa i o znaczenie jego myśli dla historii Związku Radzieckiego. Wszyscy, cytując odpowiednie

fragmenty, zgadzają się ze sobą: „Lenin wypaczył myśl polityczną Marksa dla celów politycznych, co okazało się kluczowe dla powstania Związku Sowieckiego”. Problem w tym, że prawdziwa atmosfera okazuje się niezwykle gęsta. W oczy rzuca się kontrast między wymuszoną jednomyślnością uczestników zajęć a trwającą na sali wojną symboli: znak Antify pierwszego studenta kłóci się z patriotyczną koszulką drugiego oraz zdjęciem Brzezińskiego na pulpicie komputera trzeciego. Profesor natomiast, ubrany w neutralny garnitur, czuwa do końca zajęć nad liberalnym charakterem każdej z wypowiedzi.

Przykład ten pokazuje, że problem ekstrapolacji poglądów w przestrzeni publicznej nie dotyczy wyłącznie ludzi wierzących. Każdy student może prezentować swój światopogląd, lecz musi czynić to w obrębie odpowiedniego języka, który w teorii ma zapewniać wzajemny szacunek oraz możliwość deliberacji. Jest to język współczesnego liberalizmu – rawlsowskiej sprawiedliwości rozumianej jako bezstronność. Tylko czy wybór bezstronności pozbawiony jest wartościowania? Jego źródłem nie jest przecież wyłącznie polityczny pragmatyzm dążący do minimalizowania ryzyka wystąpienia otwartych konfliktów. Stoi za nim głębokie, liberalne przeświadczenie o metafizycznej równości wszelkich prywatnych światopoglądów. Problem polega na tym, że bardzo często owe prywatne światopoglądy nie uznają takiej równości, ponieważ w naturalny sposób własny system wartości uważają za nadrzędny. W efekcie pozornie dominuje – oparty o nihilistyczne przesłanki – pluralizm, faktycznie jednak wszystkie strony dyskusji zostają podporządkowane nadrzędnej narracji. Postulowana bezstronność nie jest pozbawiona założeń i paradoksalnie dąży do ujednolicenia wszelkiej różnicy. Zakres tego ograniczania tworzy intrygującą antynomię, ponieważ nawet człowiek o liberalnym światopoglądzie nie może do końca szczerze prezentować swojego stanowiska. Wyobraźmy sobie liberalnego studenta, któremu nie w smak byłoby zaliczenie kursu z historii marksizmu. Wolałby uczestniczyć w monograficznym przedmiocie poświęconym, dajmy na to, de Tocqueville’owi. Czy mógłby w imię swojego liberalnego oburzenia zaprezentować własną opinię, czy raczej, biorąc pod uwagę zwolenników kursu o Marksie, powstrzymałby ekspresję swej irytacji?

Ostatnia ilustracja, oparta o doświadczenia z wizyty w teatrze, stanowi szerszą metaforę problemów, z którymi borykamy się w liberalno-demokratycznej codzienności. Swoją wagę, choć w mocno ironicznym sensie, zachowują w tym kontekście słowa Szekspira z *Hamleta*, które upatrywały funkcję sztuki w „nadaniu kształtu swojej epoce”.

Teatr publiczny wystawiał *Kosmos* Gombrowicza. Niestety, dyrekcja zaoferowała pewnej korporacji tańsze bilety w zamian za deklarację zapełnienia widowni. Menadżer zmobilizował służbowym poleceniem cały dział. Przyszło 450 osób, które nie oczekiwały subtelnej dawki kultury. Awangardowy spektakl oparto o dialogi, a oszczędna scenografia zdominowana została przez niepokojącą muzykę. Nikt przed spektaklem nie kupił programu, nikt nie słyszał również o książce Gombrowicza. W całym przedstawieniu zainteresowanie wzbudziło: kilka nieznośnych dzwonek telefonu kobiety z pierwszego rzędu, irytujący śmiech mężczyzny spod ściany, naigrywającego się z powieszzonego wróbla oraz młoda aktorka, która w prześwietlającym stroju wzięła kąpiel w plastikowym basenie.

Absurd tej sytuacji pokazuje przepaść między poziomem refleksji prezentowanej w sferze publicznej a zdolnością jej zrozumienia dla pojedynczego odbiorcy. Nie chodzi mi tutaj oczywiście o obrażanie „korporacyjnych szczurów”, ale o krytykę współczesnego teatru, który zrezygnował zupełnie z funkcji edukacyjnej albo na rzecz popadania w treści zbyt wysublimowane, albo kosztem dostarczenia jedynie prostej rozrywki. W jaki sposób człowiek nieprzygotowany intelektualnie, a w dodatku zmęczony monotonną pracą, może zyskać choć nić porozumienia z treściami, które wysyłane są do niego ze współczesnej sceny? Dlaczego aktorzy (a to dotyczy również intelektualistów) tak mocno wyalienowani są z nastrojów typowego widza teatru, który mimo wszystko znajduje czas i pieniądze na tę niepopularną rozrywkę? Przykład teatru możemy również rozumieć w perspektywie meta-politycznej. Problem polega bowiem na braku komunikacji w sferze publicznej. W teatrze spotykamy się z barierą języka, która uniemożliwia prowadzenie dialogu, a więc i drogę do wzajemnego rozumienia. Wydaje się jednak, że artyści mogą być również w pełni świadomi niezro-

zumenia swojego przekazu. Stylizują się, poprzez symulowany bełkot, na prawdziwych awangardowych artystów, naigrywających się z klientów, którzy płacą i potulnie symulują rozumienie sztuki.

Jest też druga strona współczesnego teatru – nastawiona na prowokacyjne komentarze do rzeczywistości polityczno-społecznej. Jednak czy znane i głośne przykłady takich form teatralnych nie przypominają raczej kłótni w studiu telewizyjnym lub emocjonalnie przesyconych politycznych manifestacji? Jeśli zgodzimy się z tym mocno uproszczonym obrazem, to czy współczesny teatr nie wyda się nam kolejnym polem, które w wyraźny sposób manifestuje anihilację dialogu ze sfery publicznej? Dialogu, który przecież w zamyśle klasycznych liberałów miał prowadzić do osiągania trwałych politycznych konsensusów! W tym sensie liberalno-demokratyczny teatr może stanowić metaforę współczesności, ponieważ zamiast – jak w poprzednim systemie – być enklawą zdrowej sublimacji myśli, staje się kolejnym polem intelektualnego zadzierania nosa, prostackiej przyjemności lub hałaśliwego konfliktu uniemożliwiającego jakikolwiek dialog.

TĘSKNOTA ZA WOLNOŚCIĄ STAROŻYTNYCH

Pojawia się pytanie o możliwość alternatywy. Dlaczego, jeśli te przykłady nie wydadzą się nam odosobnione, człowiek współczesny, mimo funkcjonowania w ramach demokracji, nie potrafi pogodzić sfery publicznej i prywatnej? Zaczniemy od tego, że podział ten nie jest wcale sprawą oczywistą. Choć w przekroju historii cywilizacji zachodniej stanowi relatywnie świeże odkrycie, to jednak już w XVII-wiecznej filozofii politycznej sfera prywatna i publiczna nie były ze sobą tożsame. Thomas Hobbes, najbardziej charakterystyczny myśliciel tego czasu, bodaj jako pierwszy podzielił stosunek do religii właśnie na publiczny i prywatny. Publiczna religia w obrębie wszechmocnego *Lewiatana* stanowiła jedną z gwarancji bezpieczeństwa, wolność wyznania prywatnego miała natomiast kanalizować wszelkie formy ewentualnego buntu (Hobbes 2005: 414, 415). Za istotne należy uznać słowa Carla Schmitta, który interpretując dzieło Hobbesa, zauważa w tym miejscu istotną dla nas prawidłowość: „Kto w ogóle akceptuje opozycję między wnętrzem a zewnątrz, ten

uznał już tym samym zasadniczą wyższość sfery wewnętrznej nad sferą zewnętrzną, niewidzialnego nad widzialnym, milczenia nad głosem” (Schmitt 2008: 80). Jeśli w refleksji politycznej podzielimy ludzkie działanie na prywatne i publiczne, w sposób naturalny to, co bardziej konkretne i bliższe nam samych uznawać będziemy również za bardziej rzeczywiste, a więc i bardziej wartościowe. Ten sposób myślenia widoczny jest w dojrzałszej formie w znanym eseju Benjamina Constanta napisanym ponad sto lat później (Constant 1992). W *O wolności starożytnych i nowożytnych* w radykalny sposób oddzielony zostaje intelektualny świat Greków od świadomości oświeconego Zachodu. Starożytni czuli się wolni, gdy mogli bezpośrednio jako obywatele *polis* decydować wspólnie o najważniejszych sprawach dla wspólnoty. Im więcej sił i czasu poświęcali na zaangażowanie w sferę publiczną, tym mocniej odczuwali swoją podmiotowość. Świadkowie czasów Constanta wolność rozumieli już zupełnie inaczej: „ta zaś wolność, do której my jesteśmy przeznaczeni, tym bardziej będzie nam drogą, im więcej nasze życie polityczne pozostawi nam czasu na nasze prywatne interesy” (*Ibidem*: 7). Constant twierdził więc, że kluczem do optymalnego zorganizowania państwa nie będzie zanegowanie wolności publicznej, lecz wzbogacenie jej o szacunek wobec wolności prywatnej. Polityczność miała zatem zostać ograniczona do koniecznego minimum. Różnorodność poglądów w tak zaprojektowanym systemie zyskiwała olbrzymią wartość, aczkolwiek musiała powodować nieustanne spory. Myślenie klasycznych liberałów było ugruntowane na wierze w ewolucyjny charakter mądrości społecznej. Obywatele wyposażeni w jednorodny rozum mieli drogą wolnej deliberacji każdorazowo osiągać nowy konsensus, aż do ukonstytuowania stałej politycznej jedności.

Aktualna refleksja na temat relacji sfery prywatnej i publicznej niekoniecznie charakteryzuje się takim optymizmem. W *Społeczeństwie jako domu towarowym* Ryszard Legutko zauważa, że współczesny liberalizm zachował dogmat różnorodności, pozbywając się jednocześnie wiary w ewolucję mądrości społecznej (Legutko 2006). Efektem tego przesunięcia jest pojawienie się „kulturowej schizofrenii”: „Mieszkaniec silnie zróżnicowanego świata liberalnego posiadać musi dwa światopoglądy: jeden, który

wiąże go z własną wspólnotą, i drugi, który nakazuje mu wspierać różnorodność jako ogólną zasadę całego społeczeństwa” (*Ibidem*). Legutko krytykuje współczesność za intelektualny eskapizm, w którym upatruje źródła tego niepokojącego stanu rzeczy. Trudne wybory podejmowane w imieniu wspólnoty politycznej są dzisiaj rzadkością, ponieważ decydenci obawiają się zarzutu dyskryminacji. W tej gorzkiej krytyce widoczna jest tęsknota do wolności starożytnych jako niedoścignionego ideału myślenia o polityce. Polityka w tym ujęciu stanowiłaby konkretyzację greckiej kultury, która przechowała się w naszej wyobraźni jako dumna manifestacja cywilizacyjnej dominacji nad barbarzyństwem. Zasadniczo, argumentacja profesora zgadza się z krytyką demokracji zawartą w platońskim *Państwie*, gdzie filozof nazywa życie zwolennika tego ustroju różnobarwnym i pozbawionym ładu, ale uchodzącym za przyjemne (Rep. 561b-e).

Pytanie o alternatywę wciąż jednak pozostaje nierozstrzygnięte. Jak wiemy, radykalne rozwiązanie w tej materii zaproponował Karol Marks. I choć porównanie Ryszarda Legutki do autora *Kapitału* może budzić uzasadnione zdziwienie, to jednak podobieństwo obranej strategii w krytyce liberalizmu warte jest odnotowania. Trzonem programu emancypacyjnego była dla młodego Marksa idea dojścia do istoty gatunkowej człowieka, która miała dokonać się poprzez zniesienie alienacji pracy (Walicki 1996). W efekcie otrzymalibyśmy coś na kształt wolności starożytnych, ponieważ społeczeństwo przyszłości nie byłoby przeciwstawione państwu, a wolność czysto formalna ustąpiłaby miejsca realnej (*Ibidem*: 54–62). Człowiek realny (prywatny) musi połączyć się więc z człowiekiem formalnym (publicznym) po to, aby wyzwolić ciemiężony proletariąt spod władzy burżuazji. Hołdowanie rewolucji oraz wszystkie dobrze znane konsekwencje myśli Marksa powinny stanowić najważniejsze ostrzeżenie przed frywolnym przejściem od krytyki liberalnego *status quo* do proponowania jakichkolwiek radykalnych rozwiązań.

Zauważmy jednak, że marksistowskie nawoływanie do rewolucji (albo wieszczenie jej nieuchronności) stawiało na szali wolność prywatną. Dla „urzeczywistnienia obywatela” i „upolitycznienia człowieka” należało poświęcić siebie w walce o lepsze jutro.

Współcześnie tego typu koncepty mogą wywoływać jedynie ironiczny uśmiech. Problem relacji sfery publicznej i prywatnej, choć w zmienionej formie, pozostaje jednak aktualny. Czy wobec tego nie powinniśmy poszukać rozwiązań, które nie naruszając wolności prywatnej, będą proponowały strategię przeorganizowania sfery publicznej?

GRAD, RACJONALNOŚĆ, TRADYCJA

Pewną propozycją alternatywnego zorganizowania sfery publicznej jest książka Pawła Grada *O pojęciu tradycji* (Grad 2017). Zanim przywołam jej myśl przewodnią, na początku trzeba jeszcze *expressis verbis* przedstawić materialną przyczynę, dla której krytykowana jest tutaj obecna organizacja sfery publicznej. Wydaje się, że genezy alienacji obu sfer należy poszukiwać w reakcji na pojawienie się w Europie niespotykanej do tej pory różnorodności oraz, co za tym idzie, powstania poglądu metafizycznie ugruntowanej równości każdego człowieka, jednak już bez bezpośredniego odwołania do chrześcijańskiej antropologii. Nie tracąc czasu na zawsze wątpliwe generalizacje, dla uspokojenia naszej historycznej świadomości można wskazać dwa przełomy, które pozbawiając obywateli arystokratycznego etosu, stanowiły bezpośrednią przyczynę ukonstytuowania się nowego politycznego ładu. Były to niewątpliwie: Wielka Rewolucja Francuska oraz Rewolucja Przemysłowa XIX wieku. Echa tego typu myślenia możemy znaleźć chociażby w *Eseju o wolności* Raymonda Arona (Aron 1997: 25–39), u którego również widoczna jest pewnego rodzaju tęsknota za nadaniem substancjalnej treści sferze publicznej w nowych, liberalnych warunkach. Opozycyjna postawa Arona wobec dominującej w zimnowojennej Francji fascynacji komunizmem oraz, przede wszystkim, poczucie wyobcowania i intelektualnego ostracyzmu autora *Eseju o wolności* są, w kontekście propozycji Grada, ciekawym przykładem zachodniego problemu ze sferą publiczną.

Jeśli weźmiemy pod uwagę olbrzymią mozaikę zarówno etniczności, jak i światopoglądów w większości demokracji liberalnych, to jedynym rozwiązaniem (by uniknąć marksistowskiego zamroczenia) jest poszukiwanie realnego kompromisu. Słowo „kompromis” wywołuje jednak często reakcję uczuleniową. Kojarzone jest mimowolnie z rezygnacją z części

własnych przekonań. To z kolei prowadzić może do hipokryzji, a więc grania własnym światopoglądem w służbie pokojowego współżycia z „Innością”. Żeby poradzić sobie z tym zarzutem, spójrzmy, jak Grad definiuje kluczowe dla niego pojęcie: „Tradycja jest systemem komunikacji opartym na jawnej (językowej) artykulacji różnicy” (*Ibidem*: 77). W odróżnieniu do realiów obecnej, liberalno-demokratycznej wspólnoty komunikacyjnej, tradycja nie znosi różnic przez postulowanie bezstronności, lecz właśnie z odmienności czyni pojęcie nadrzędne. Grad próbuje argumentować, że tak rozumianą tradycję cechuje racjonalność, ponieważ jawność, a więc otwarte prezentowanie różnicy, wystawia system komunikacji na widok publiczny, co wymusza konfrontację na poziomie języka. Oczywiście nie chodzi tutaj o wąsko rozumianą tradycję narodów czy grup etnicznych. Każda grupa tworząca jakiś odrębny system komunikacji, może uznana zostać za tradycyjną. Dlatego również demokratyczni liberałowie, a więc nominalni apologety obecnego *status quo*, tworzyliby zapewne swój własny system komunikacji. Wydaje się, że największa wartość propozycji Grada polega na rewaloryzacji pojęcia tradycji, kojarzonej w mainstreamie przede wszystkim z irracjonalnymi praktykami, które nowi członkowie przyjmują bezrefleksyjnie na zasadach dziedziczenia przyzwyczajęń. Tymczasem to właśnie w intelektualnym przepracowaniu własnego dziedzictwa i nie tylko w rozumieniu, ale przede wszystkim postulowaniu różnicy wobec odmienności, tkwi sedno tego pojęcia.

Nasuwa się wobec tego pytanie: „Jak pomiędzy tak rozumianymi wspólnotami mógłby wyglądać dialog i czy w ogóle byłby możliwy?”. W tej perspektywie zmianie ulega cel funkcjonowania sfery publicznej, nastawionej już nie na osiągnięcie powszechnej woli politycznej, lecz na stworzenie warunków do współegzystowania odmiennych światopoglądów, których nie da się sprowadzić do wspólnego mianownika. Uniwersalny język pełni tutaj jedynie funkcję koniecznej translacji wewnątrzspołnotowych praktyk oraz stanowi pole kontrolowanego sporu różnych tradycji. Zasadniczy teoretyczny manewr polega więc na minimalizacji uniwersalizujących celów w służbie osiągnięcia ścisłej analogii między zestawem poglądów wyrażanych prywatnie a tych prezentowanych w dyskursie publicznym.

Przeciw teorii przedstawionej przez Pawła Grada można sformułować dwa poważne argumenty. Pierwszy i najbardziej podstawowy dotyczy krytyki efektu, jaki przyniesie przeorganizowanie sfery publicznej w tym duchu. Można twierdzić, że reguła różnicy będzie prowadzić do jej radykalnej gettoizacji. W efekcie nie będziemy mieli już żadnej sfery publicznej, lecz grupy wojowniczych fundamentalizmów, które na złamanie zasad reagować będą świętym oburzeniem. Jest to zarzut pozorny, ponieważ jeśli zgodzimy się na to, że i w środowisku liberalnej demokracji mamy ugruntowane światopoglądy, lecz nie możemy bez uszczerbku manifestować ich w sferze publicznej, to okaże się, że radykalna gettoizacja już istnieje. W pierwszej kolejności musimy wyodrębnić istniejącą gettoizację ze społecznej podświadomości, by zacząć poszukiwania optymalnego rozstrzygnięcia – w myśl zasady, że bez sformułowania problemu nie da się go rozwiązać. Nawet tworząc tekst naukowy, musimy przecież na początku podać definicję używanych terminów właśnie po to, aby umożliwić dyskusję. Jak w perspektywie politycznej mamy ze sobą rozmawiać, skoro nasze poglądy i tak siłą rzeczy muszą rozmywać się w sferze publicznej?

Drugim zarzutem wobec tej propozycji jest konstatacja, że oparcie funkcjonowania społeczeństw na regule różnicy będzie wytwarzać realne zagrożenie nadużywania przemocy. Grad w zakończeniu swojej książki sam próbuje odparować ten zarzut. Twierdzi bowiem, że łączenie reguły różnicy z przyzwoleniem na przemoc jest wyrazem posttotalitarnej świadomości. Liberałowie każdą różnicę, która nie pojawia

się w kontekście pokazywania szacunku wobec Inności, uważają za zwiastowanie powrotu promowania agresji. Grad broni się również przed zarzutem, jakoby był zwolennikiem zniszczenia liberalizmu. Twierdzi, że teoria tradycji jako systemu komunikacji nie neguje liberalnego porządku, a jedynie próbuje oprzeć jego funkcjonowanie na kontrolowanym sporze, a nie na wymuszonym konsensusie (*Ibidem*: 256–258).

Jeśli jednak przyjmiemy, że demokracja liberalna jest systemem, w którym obywatele prezentujący różnorodne poglądy wybierają swoich przedstawicieli, oczekując jednocześnie, aby wszyscy uznawali ontologiczną równorzędność wszelkich narracji, to komentowana propozycja stanowi negację takiego systemu. Demokracja Grada byłaby liberalna zupełnie w innym sensie – każdy uczestnik miałby prawo do wyrażania poglądów, jednak poglądy te mogłyby być ontologicznie ugruntowane. W praktyce koncepcja ta powraca więc do rozwiązań zbliżonych do klasycznego liberalizmu, w którym metafizyczna równość przekonań ustępowałaby równości wobec prawa. Walka o nowe zdefiniowanie tradycji stanowi więc kolejną konserwatywną walkę z nihilizmem. Pojawia się pytanie: „Czy jest to jedynie walka z wiatrakami?”.

Tutaj refleksja meta-polityczna musi ustąpić propozycji konkretnych rozwiązań politycznych. Pamiętajmy jednak przy tym o temperującym zapał sformułowaniu Waltera Bagehota: „Nie można uczynić ludzi dobrymi za pomocą ustawy parlamentu”.

Konstanty Pilawa

Sekretarz redakcji; student filozofii i politologii (UJ).