

DWA OŚWIECENIA: KONTYNENTALNE I ANGLO-SAKSOŃSKIE

W XIX wieku Alexis de Tocqueville ujął znakomicie znaczenie wprowadzenia różnicy pomiędzy dwoma rodzajami liberalizmu. Uczynił to, rzecz jasna, na podstawie informacji empirycznej, a nie jakiegoś spekulatywnego rozumowania. Stwierdził mianowicie, że rewolucja francuska z 1789 r. doprowadziła, ze względu na głoszoną przez siebie wolność, do zapoczątkowania tyranii. Natomiast w Ameryce, podobnie zresztą jak w konstytucyjnej tradycji brytyjskiej, tradycji „Chwalebnej Rewolucji” z lat 1688-1689, Tocqueville widział kwestię wolności jako zespoloną ściśle z konstytucyjną stabilizacją i poświęcił całe swoje życie intelektualne poszukiwaniu wyjaśnienia tej zasadniczej różnicy. Dlaczego wolność francuska była tak radykalna i dążyła, w ostatecznej analizie, do zniszczenia samej siebie, a dlaczego wolność angielska i amerykańska była umiarkowana i przynosiła dobre owoce? Albo też, mówiąc językiem bardziej praktycznym: dlaczego zagorzali rewolucjoniści francuscy ponosili śmierć gwałtowną, a dlaczego opieszali rewolucjoniści amerykańscy umierali na swych łóżkach, pozostawiając po sobie pewną strukturę konstytucyjną, dopuszczającą reformę bez rewolucji¹?

Tocqueville odkrył w Ameryce różne składniki, których nie było we Francji. W dziedzinie władzy politycznej dostrzegł „pomocniczość” praktykowaną poprzez system federalny i administrację lokalną – w przeciwieństwie do politycznego i administracyjnego centralizmu we Francji. W społeczeństwie cywilnym widział skutek umiarkowany, jaki wielka aktywność dobrowolnych stowarzyszeń wywoływała w indywidualnym duchu Amerykanów – w przeciwieństwie do zatamowanego indywidualizmu Francji, gdzie jednostki pozostawały odizolo-

¹ Bardzo interesująca analiza podobnego zagadnienia, zob. *The American Revolution as a Successful Revolution*, w: I. Kristol, *Neo Conservatism: The Autobiography of an Idea*, New York 1995, s. 235-252; *Must Revolutions Fail?*, w: R. Dahrendorf, *After 1989: Morals, Revolution and Civil Society*, London – Oxford 1997, s. 3-13.

wane od Państwa, bez żadnych instytucji pośrednich, bez tego, co nazywaliśmy dotąd „kapitałem społecznym”, „spontanycznym uspołecznieniem”, „społeczeństwem obywatelskim”, a co obejmuje sobą rodziny, Kościoły, kluby, stowarzyszenia obywatelskie, itd.

W końcu Tocqueville zauważył, że w Ameryce duch wolności zespalał się z duchem religijnym, gdy tymczasem we Francji one oba zwalczały się nawzajem, aż do śmierci, w „bezpłodnym konflikcie pomiędzy *ancien régime* a rewolucją” Trzeba zauważyć, iż Tocqueville był katolikiem i wiedział, że nie byli nimi amerykańscy *Founding Fathers*: niektórzy z twórców tego systemu byli deistami, inni protestantami, jeszcze inni mogli być uważani za agnostyków. Ale żaden z nich nie był przeciwny religii. Zwłaszcza żaden z nich nie myślał nawet o tym, aby zastąpić religię i Kościoły Państwem lub jakąś ideologią polityczną, względnie regułami postępowania, wywnioskowanymi z głównego przeznaczenia człowieka lub różnych ludzi, bądź też wszystkich ludzi zespolonych ze sobą czymś w rodzaju woli kolektywnej.

Aspekt ten nie jest bynajmniej mało ważny. Tocqueville zauważył mianowicie na podstawie tej empirycznej i socjologicznej zarazem rozbieżności głęboką filozoficzną odrębność pomiędzy dwoma Oświeceniami: radykalnie konstruktywnym Oświeceniem filozofów francuskich z XVIII wieku oraz sceptycznym i umiarkowanym Oświeceniem Davida Hume, Adama Smitha i Edmunda Burke².

Różnicę tę ukazał zresztą znakomicie sam Edmund Burke, który krytykował gwałtownie rewolucję francuską i z tych samych powodów popierał gorąco rewolucję amerykańską, w której dostrzegał rozwój parlamentarnej tradycji brytyjskiej. Burke twierdził mianowicie, że rewolucjoniści francuscy marzyli o radykalnej przebudowie porządku społecznego – jego instytucji, zwyczajów i obyczajów – zgodnie z umową społeczną Emila Rousseau. Widział, że to pojęcie było owocem złowrogiego domniemania, polegającego na uwierzeniu, iż jedno tylko pokolenie jest w stanie wymazać przeszłość i zacząć wszystko od nowa, oraz że wystarczy do tego wykonanie pewnego planu racjonalnego i zignorowanie (zlekceważenie) tego wszystkiego, co dojrzało stopniowo, jak się uważa, w poprzednich pokoleniach. Zanim więc jeszcze pojawił się we Francji terror, Burke dowodził, iż samo to założenie doprowadzi nieuchronnie do tyranii ze strony

² Gdy chodzi o znakomite omówienie różnic istniejących między tymi dwoma Oświeceniami, zob. G. Himmelfarb, *A Idea da Compaixão: O Iluminismo Inglês contra o Iluminismo Francês*, Nova Cidadania 3 (2002) nr 12, s. 62-75.

Państwa wobec społeczeństwa obywatelskiego. Burke nie był bynajmniej reakcjonistą lub tradycjonalistą, by nie powiedzieć: kontrrewolucjonistą. Był on umiarkowanym liberałem, Whig, człowiekiem pełnym podziwu dla brytyjskiej tradycji ograniczonego rządu. I dlatego twierdził, że wolność usadawia się faktycznie w umowie, w dialogu, ale dialogu łagodnym, ucywilizowanym i stałym, pomiędzy pokoleniami: między tymi, którzy żyją, którzy już pomarli i którzy mają się jeszcze narodzić.

1. Popper, Hayek i Oakeshott

Idea, jakoby umowa społeczna opierała się na dialogu między pokoleniami, a nie na racjonalistycznej konstrukcji, wolnej od jakichś założeń uprzednich, jest ideą istotną. To na niej Karl R. Popper oparł swoje rozróżnienie na racjonalizm krytyczny i racjonalizm a-krytyczny, względnie racjonalizm totalny. Przedstawiając się jako racjonalista szczególnego rodzaju, względnie jako racjonalista krytyczny, Popper potępiał pustkę i próżność racjonalizmu a-krytycznego:

„Niekrytyczny czy «konsekwentny» racjonalizm można scharakteryzować jako postawę osobnika, który mówi: «nie przyjmuję niczego, co by się nie dało obronić za pomocą rozumowania lub doświadczenia». Możemy wyrazić tę samą myśl w formie reguły, że każde twierdzenie, którego nie można wesprzeć rozumowaniem albo doświadczeniem, powinno być odrzucone. Nietrudno zauważyć, że ta forma niekrytycznego racjonalizmu jest wewnętrznie sprzeczna; bo skoro jej z kolei nie da się obronić ani na drodze rozumowania, ani doświadczenia, więc to zakłada *eo ipso*, że trzeba ją odrzucić. (Jest to sytuacja analogiczna do paradoksu kłamcy, tj. do zdania, które stwierdza własną fałszywość.) Niekrytyczny racjonalizm jest więc logicznie nie do utrzymania; a ponieważ można to wykazać w drodze operacji czysto logicznych, racjonalizm niekrytyczny pada od ciosu wybranej przez siebie samego broni – rozumowania.

Krytykę tę można uogólnić. Ponieważ każde rozumowanie musi wyjść od twierdzeń, niemożliwy jest postulat, żeby wszystkie twierdzenia opierały się na rozumowaniu. Żądanie wielu filozofów, by nie wychodzić od żadnych założeń i nigdy nie orzekać czegokolwiek o «racji dostatecznej», a nawet słabsze żądanie, by punktem wyjścia była bardzo mała liczba twierdzeń (kategorii), jest także w tej postaci wewnętrznie sprzeczne. Jedno i drugie opiera się bowiem na mocnym założeniu, że jest rzeczą możliwą nie wychodzić od żadnych twierdzeń

czy też wychodzić od niewielu i osiągać wartościowe rezultaty. (W rzeczywistości taka zasada obywatela się bez jakichkolwiek presupozycji nie jest, jak niektórzy mogliby myśleć, wezwaniem do doskonałości, lecz pewną formą paradoksu kłamcy)³

Warto wspomnieć, że również Friedrich Hayek opierał na podobnej kwestii swoje podstawowe rozróżnienie pomiędzy tym, co nazywał „indywidualizmem: prawdziwym i fałszywym” Pisał on m. in.: „W następnym jednak kroku indywidualistyczna analiza społeczeństwa jest skierowana przeciw racjonalistycznemu pseudoindywidualizmowi, również prowadzącemu do praktycznego kolektywizmu. Stwierdza się mianowicie, że śledząc połączone wyniki działań indywidualnych odkrywamy, iż wiele spośród instytucji, na których opierają się ludzkie osiągnięcia, wyłoniło się i działa bez udziału umysłu, który by je zaprojektował czy nimi kierował; (...) iż – wreszcie – spontaniczna współpraca wolnych ludzi tworzy rzeczy większe, niż ich indywidualne umysły są w stanie w pełni pojąć. (...)”

Różnica pomiędzy tą koncepcją, opisującą zasadnicze elementy porządku odkrywanego przez nas w sprawach ludzkich jako nieprzewidywany rezultat działań indywidualnych, a koncepcją sprowadzającą wszelki dający się odkryć porządek do świadomego projektu stanowi pierwszy wielki kontrast pomiędzy prawdziwym indywidualizmem myślicieli brytyjskich osiemnastego wieku a tak zwanym «indywidualizmem» szkoły kartezjańskiej. Jest to jednak zaledwie jeden aspekt większej jeszcze różnicy między koncepcją dość nisko oceniającą rolę, jaką w sprawach ludzkich odgrywa rozum, i stwierdzającą, że człowiek osiągnął to, co ma, wbrew temu, że tylko po części kieruje się rozumem, a jego rozum jest bardzo ograniczony i niedoskonały, a koncepcją zakładającą, że wszystkie istoty ludzkie zawsze w pełni i na równi mają dostęp do Rozumu przez duże R, wszystko zaś, co osiąga człowiek, jest bezpośrednim rezultatem działania jednostkowego rozumu, a tym samym jest poddane jego kontroli. Można by nawet powiedzieć, że pierwsza z tych koncepcji wynika z ostrej świadomości ograniczeń jednostkowego rozumu, skłaniającej do postawy pokory wobec bezosobowych i anonimowych procesów społecznych, poprzez które jednostki są w stanie dokonać rzeczy większych, niż na to pozwala ich wiedza, podczas gdy druga koncepcja wynika z przesadnej wiary w moc jednostkowego rozumu oraz – stanowiącej jej konsek-

³ K. R. Popper, *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie* (tłum. H. Krahelska), 2: *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następstwa*, Warszawa 1993, s. 242-243.

wencję – pogardy dla wszystkiego, co nie było przez niego świadomie zaplanowane lub też nie jest dla niego w pełni uchwytnie”⁴.

Jako przykład „przesadnej wiary w moc jednostkowego rozumu” Hayek podaje *Rozprawę o metodzie* Kartezjusza. Przypomina nam, że ten francuski autor dowodził, iż „często dziełom złożonym z wielu części i wykonanym ręką różnych mistrzów brak tej doskonałości, jaką znajdujemy w dziełach wypracowanych przez jednego” Chwaląc inżyniera „kreślącego swe plany”, Kartezjusz sugeruje mianowicie, iż „narody niegdyś półdzikie, które cywilizowały się stopniowo i tworzyły swe prawa dopiero w miarę, jak zmuszały je do tego trudności wynikające ze zbrodni i swarów, nie były nigdy tak zorganizowane, jak te, które od początku swego powstania przestrzegały ustaw mądrego prawodawcy” Kartezjusz podkreśla przy tym, iż „Sparta była niegdyś tak kwitnąca nie dzięki wartości poszczególnych jej praw, (...) ale dlatego, że wszystkie one, wynalezione przez jednego tylko prawodawcę, zmierzały do jednego celu”⁵

Wypada ponadto wspomnieć, iż Michael Oakeshott widział także w Kartezjuszu i Bacon’ie początki tego ducha dogmatycznego, jaki przenika nowożytną politykę. Nazywał więc ją „polityką wiary” w przeciwieństwie do „polityki sceptycyzmu”, przy czym pierwsza była również określana jako „polityka racjonalistyczna” lub „polityka doskonałości”:

„Kartezjusz, podobnie jak Bacon, kierował się tym, co się jawiło jako braki w ówczesnym badaniu; odkrył więc brak określonej świadomości i dokładnie techniki badawczej. Metoda przedstawiona w *Rozprawie o metodzie* odpowiada w wielkiej mierze metodzie z *Novum Organum*. Zamiarem i dążeniem Kartezjusza, podobnie jak Bacona, jest pewność. Pewne poznanie może się pojawić wyłącznie w umyśle opróżnionym: technika badawcza zaczyna się więc od oczyszczenia intelektualnego. Pierwszą zasadą Kartezjusza jest «nie uznawanie nigdy tego za prawdziwe, czego nie poznałem wyraźnie jako takie, czyli staranne unikanie pośpiechu i uprzedniości» oraz «budowanie na moich własnych podstawach», łącznie ze stwierdzeniem, iż badacz jest «poniekąd człowiekiem idącym samotnie i w ciemnościach»”⁶

⁴ F. Hayek, *Indywidualizm i porządek ekonomiczny* (tłum. G. Łuczkiwicz), Kraków (Znak) 1998, s. 13-15.

⁵ Tamże, s. 16-17. Wszystkie te cytaty, podawane przez Hayeka, pochodzą z: R. Descartes, *Rozprawa o metodzie* (tłum. W. Wojciechowska), Warszawa 1981, s. 14-15.

⁶ M. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis 1991 (London 1962), 21.

I Oakeshott wraca do naszej początkowej kwestii umowy społecznej (gotowi bylibyśmy powiedzieć: „do naszego problemu Burke’owego”), gdy stwierdza, że racjonalista (racjonalista a-krytyczny i totalny – jak zwykł był mawiać Karl Popper) jest zaślepiiony pewnością i nie potrafi zaakceptować tradycji (względnie poznania zdecentralizowanego – jak głosił Hayek):

„Samym jądrem problemu jest troska Racjonalisty o pewność. Dla niego bowiem technika i pewność są nierozłączne, gdyż dokładne poznanie jest dla niego takim poznaniem, które nie potrzebuje wykraczać poza siebie, aby wiedzieć na pewno (...). Na przykład wyższość jakiejś ideologii w stosunku do tradycji myślenia wynika z jej wyraźnej autonomii. I o wiele łatwiej jest przekazać ją umysłowi pustemu; jeśli zaś przekazuje się ją komuś, kto w coś już wierzy, to pierwszą rzeczą, jaką nauczyciel powinien uczynić, będzie podanie jakiegoś czynnika oczyszczającego oraz upewnienie się, że wszystkie uprzednie pojęcia i idee zostały wyeliminowane, a dopiero potem *budowanie własnych podstaw na niewzruszonej skale absolutnej ignorancji*”⁷.

2. Centralizacja i równość

Wszyscy znamy niektóre konsekwencje polityczne, wynikające z odróżnienia dwóch postaw intelektualnych, na które Popper, Hayek i Oakeshott zwrócili naszą uwagę. Dwoma bardziej znanymi konsekwencjami politycznymi „racjonalizmu a-krytycznego” są – i zawsze były – poszukiwanie centralizacji politycznej i równości ekonomicznej. Przypomnijmy pokrótce, jak racjonalizm a-krytyczny dąży do centralizacji i równości, zanim zajmiemy się bardziej szczegółowo inną konsekwencją polityczną, o wiele mniej znaną, którą chętnie nazwę „radykałnym libertynizmem” lub „radykałnym relatywizmem”

Dogmatyczny racjonalizm zapoczątkowuje nieuchronnie centralizację – fakt, który Burke i Tocqueville bardzo wyraźnie dostrzegali. Gdy bowiem przyznamy, że rozum, i wyłącznie rozum, może dać nam pewność, i gdy uznamy, że wiemy, nie wiedząc przy tym, że uznajemy, dążymy tym samym do zdeprecjonowania tego wszystkiego, co nie było owocem planu racjonalnego. Powiemy prawdopodobnie, że tradycje i zarządzenia lokalne lub zdecentralizowane opierają się na jakimś uprzedzeniu, a nie na rozumie. Będziemy się starali ujednoczyć wszyst-

⁷ Tamże, s. 16 – podkreślenie moje.

kie aspekty ludzkiego działania i współdziałania zgodnie z jakimś minimalnym zespołem reguł i prawdopodobnie jedynym źródłem władzy. Wiemy, że to właśnie się dokonało w rewolucji francuskiej, i wiemy, że komunizm zechciał dokonać tego samego w XX wieku. Wiemy jednak także, że jedna z podstawowych różnic pomiędzy brytyjską tradycją polityczną i analogiczną tradycją Europy kontynentalnej polega właśnie na tym: o ile na Kontynencie rewolucje i kontrrewolucje dążyły do narzucenia radykalnie innych wzorców społeczeństwa idealnego, to na Wyspach Brytyjskich miała miejsce jedynie stopniowa ewolucja w ramach ograniczonego systemu rządzenia i *common law*. Friedrich Hayek znalazł w rzeczy samej dwa godne uwagi cytaty z Henri de Saint-Simona i Tocqueville'a, oba dotyczące angielskiego systemu politycznego i ujmujące w kilku słowach cały ten problem: „Różnicę pomiędzy podejściem racjonalistycznym i prawdziwie indywidualistycznym dobrze ukazują różne opinie wyrażane przez obserwatorów francuskich w związku z rzekomą nieracjonalnością angielskich instytucji społecznych. Podczas gdy np. Henri de Saint-Simon skarży się, że «sto tomów *in folio* zadrukowanych drobną czcionką nie wystarczyłoby, aby opisać wszystkie organiczne niekonsekwencje, jakie występują w Anglii»⁸, de Tocqueville ripostuje: «Nawet mu na myśl nie przyjdzie, że te dziwactwa Anglików mogą mieć niejaki związek z ich wolnością»^{9,10}.

Innymi słowy, Tocqueville rozumiał i pochwalał różnorodność oraz płynność instytucji i tradycji angielskich, gdy tymczasem Saint-Simon lekceważył tę różnorodność i płynność. Dla Tocqueville'a ta różnorodność i decentralizacja były czymś całkowicie naturalnym w społeczeństwie wolnym z ograniczonym w swych uprawnieniach rządem; natomiast dla Saint-Simona różnorodność i płynność stanowiły poważne przeszkody dla oświeconego rządu złożonego z inżynierów i administratorów. Oakeshott dostrzegał identyczne odniesienie pomiędzy racjonalizmem a jednolitością, twierdząc, że: „Z tej polityki doskonałości wynika polityka jednorodności; w systemie, który nie uznaje okoliczności, nie ma miejsca na różnorodność. (...) Po określeniu racjonalnego rozwiązania jednego z dwóch problemów danego społeczeństwa samo dopuszczenie do tego, aby jakaś ważniej-

⁸ *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, Paris 1865–1878, XXXVIII, s. 179.

⁹ Alexis de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja* (tłum. H. Szumańska-Grossowa), Kraków 1994, s. 94.

¹⁰ F. Hayek, dz. cyt., s. 32, przyp. 22.

sza część tego społeczeństwa odeszła od takiego rozwiązania, utożsamia się *ex hypothesi* z wyrażeniem zgody na nieracjonalność. Nie może być bowiem miejsca na jakieś preferencje, które by nie były preferencjami racjonalnymi, wszystkie zaś preferencje racjonalne zespala się nieodzownie ze sobą. *Działalność polityczną traktuje się jako narzucanie postępowaniu ludzkiemu jednakowego warunku doskonałości*¹¹.

Powinno to wystarczyć do przypomnienia związku, jaki istnieje pomiędzy racjonalizmem dogmatycznym a centralizacją i – w określonych przypadkach skrajnych – autorytaryzmem politycznym. Istnieje także podobny związek między racjonalizmem dogmatycznym a egalitaryzmem. David Hume wykazał bardzo wyraźnie, że nierówność społeczna i ekonomiczna jest naturalnym owocem wolności – idea, której nie akceptuje polityka racjonalizmu dogmatycznego. Samo dążenie do radykalnej rekonstrukcji społeczeństwa, które prowadzi racjonalizm dogmatyczny do centralizacji, doprowadza go także do egalitaryzmu. Jednak równość wobec prawa i właściwe/słuszne możliwości dla wszystkich nie przemawiają do racjonalisty dogmatycznego z tego samego powodu, dla którego Saint-Simon nie godził się na pozorne lub widoczne irracjonalności angielskich instytucji społecznych: ponieważ nierówności społeczne i ekonomiczne nie są wynikiem działania racjonalnego i scentralizowanego, planu ludzkiego lub poczynań „rozsądnego prawodawcy”, lecz są jedynie i tak po prostu ubocznym wynikiem zdecentralizowanego (a tym samym całkowicie wolnego) współdziałania ludzkiego, racjonalista dogmatyczny nie jest w stanie zaakceptować takiej nierówności.

3. Wolność a tradycyjna moralność

Problem równości jest oczywiście o wiele bardziej złożony i nie zamierzam nawet sugerować, iż możemy go tutaj rozwiązać. Jedyną rzeczą, jakiej chcę dokonać, jest przypomnienie tych starych paradoksów liberalizmu. Pragnę przypomnieć to, czym się zajmowali: Burke, Tocqueville, Popper, Hayek i Oakeshott, chociaż każdy z nich bał się zająć jakieś inne stanowisko polityczne. Sądzę też, że wszyscy oni dostrzegali, iż wolność, lub liberalizm, lub indywidualizm, mogą prowadzić do co najmniej dwóch bardzo odmiennych konsekwencji politycznych. Kiedy bowiem idea wolności opiera się na racjonalizmie

¹¹ M. Oakeshott, dz. cyt. – podkreślenie moje.

dogmatycznym, doprowadza wówczas do centralizacji i do egalitaryzmu. Kiedy zaś się opiera na bardziej łagodnym rodzaju racjonalizmu: krytycznego, lub empirycznego, lub tradycjonalistycznego, lub sceptycznego, wówczas dąży do zespolenia się z rządem ograniczonym, do decentralizacji i do równości przynajmniej wobec prawa.

Chciałbym w związku z tym pójść nieco dalej. Racjonalizm dogmatyczny prowadzi nie tylko do centralizacji i równości. Prowadzi również do silnej konfrontacji z tradycyjnymi stylami życia, z wszystkimi „cnotami” tradycyjnymi i z wszystkimi „tradycyjnymi pojęciami dobra”, jak je obecnie nazywamy. A dokonuje się to faktycznie w imię indywidualnej wolności, autonomii osobistej i moralnego pluralizmu. Doprowadza więc także nieuchronnie do reakcji tych „tradycyjnych koncepcji dobra” przeciwko doktrynie, która zdaje się je atakować. Tą zaś doktryną, zgodnie z ogólnie przyjmowanymi kryteriami, jest liberalizm. Moim zdaniem jednak jest to nieprawda. Liberalizm, lub przynajmniej pewien rodzaj liberalizmu, który uważa za bardzo ważne decentralizację i różnorodność, w przeciwieństwie do centralizacji i równości, nie przeciwstawia się tradycyjnym koncepcjom dobra. Nie posunę się aż do twierdzenia, że ten liberalizm jest *zawsze* nastawiony na tradycyjne pojęcia dobra. Ale nie powiem także, że liberalizm jest neutralny w odniesieniu do wszystkich koncepcji dobra. Wystarczy stwierdzić, że liberalizm opiera się na tym, co na innym miejscu nazwałem *krytycznym podejściem do tradycji*¹². I dlatego właśnie liberalizm przeciwstawia się niekiedy i bywa niewątpliwie przeciwny specyficznym tradycjom w szczególnych okolicznościach. *Jest przeciwny natomiast systematycznemu krytykowaniu tradycji we wszystkich okolicznościach.*

Możemy uzasadnić powyższe stwierdzenie przypominając to, co powiedzieliśmy wyżej o dwóch pojęciach liberalizmu. Jeżeli jesteśmy zwolennikami tego, który określamy jako Oświecenie kontynentalne, jeżeli uważamy, że nie możemy przyjąć niczego, czego nie da się potwierdzić na podstawie argumentów lub doświadczeniem, wtedy będziemy musieli przyjąć co najmniej *domniemanie innowacji*. Nie możemy polegać na tym, na czym polegały poprzednie pokolenia; musimy faktycznie odczuwać pewien podstawowy sceptycyzm w stosunku do tego wszystkiego, na czym się tak po prostu opierano lub co praktykowano, ale co nie było potwierdzone racjonalnie, względnie

¹² J. C. Espada, *Social Citizenship Rights: A Critique of F. A. Hayek and Raymond Plant*, London – New York 1996, s. 79-82.

– jak mówią niektórzy – nie zostało „racjonalnie udowodnione” Powiemy, że jako liberałowie nie możemy polegać ślepo na tradycji. Ale tym, co chcemy w rzeczy samej powiedzieć, jest to, iż gotowi jesteśmy *zaufać ślepo innowacji*. Innymi słowy, nie będziemy musieli krytykować specyficznych tradycji, kiedy istnieją wystarczające dowody na to, że ta czy tamta tradycja specyficzna jest szkodliwa. Powinniśmy jedynie podejrzewać tradycję jako taką, albowiem nie została ona racjonalnie potwierdzona, ani ujęta przez „rozsądnego prawodawcę”, ani też wybrana przez całkowicie „autonomiczną” jednostkę.

Powinniśmy przeto zrozumieć, że nie da się zastąpić tradycji normami postępowania, ustalonymi przez takie całkowicie autonomiczne jednostki. Oznaczałoby to bowiem zastąpienie w jednym lub dwóch pokoleniach tego wszystkiego, co stopniowo dojrzewało przez wiele pokoleń. Co więcej, takie dążenie upodobnia się faktycznie, rzecz zaskakująca, do pragnienia osiągnięcia równości. Tymczasem równość jest po prostu niemożliwa, albowiem każda ludzka interpretacja rodzi już nierówność. Również odrzucanie tradycji jest po prostu niemożliwe, albowiem tradycja powstaje zawsze w ten sposób, iż współdziałają ze sobą osoby w środowisku zdecentralizowanym: tak więc – jak mówił Hayek – tradycje i umowy zostają „ukształtowane w wolnym społeczeństwie, które – choć nie są egzekwowane przez państwo – ustalają elastyczne, lecz zwykle przestrzegane reguły pozwalające w dużym stopniu przewidywać zachowanie innych”¹³.

Ale podobieństwo z równością na tym się nie kończy. Skoro bowiem równość jest nieosiągalnym celem, to chcąc go osiągnąć, powinniśmy – jak stwierdza David Hume – przejść do „bardziej rygorystycznego poszukiwania, aby odkryć w ten sposób wszelkie nierówności zanim one jeszcze powstaną, przy czym nieodzowna będzie także surowa jurysdykcja, aby je karać i poprawiać”¹⁴. To samo dotyczy chęci przyjmowania umów, co do których można by wykazać, że się opierają na całkowicie autonomicznych wyborach. Ponieważ jest to niemożliwe w środowisku zdecentralizowanym, dlatego aby to osiągnąć, musielibyśmy narzucić coś w rodzaju kodeksu takich sztucznych umów, który będzie w rzeczy samej jednym z zamierzonych kodeksów „politycznie poprawnych” Hayek ujął tę ideę w sposób bardzo interesujący: „Niechęć do tolerowania czy szanowania wszel-

¹³ Dz. cyt., s. 31.

¹⁴ D. Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751), w: tenże, *Enquiries*, Oxford 1975, s. 194.

kich sił społecznych, których nie można uznać za wyniki projektu czyjejś inteligencji, stanowiąc tak ważną przyczynę obecnego pragnienia ogólnego planowania gospodarczego, jest w istocie tylko jednym aspektem procesu ogólniejszego. Tę samą tendencję odkrywamy w *dziedzinie moralności i konwencji*, w pragnieniu zastąpienia żywych języków językami sztucznymi, w całej współczesnej postawie wobec procesów rządzących rozwojem wiedzy. Wiara, że w wieku nauki można usprawiedliwić tylko syntetyczny system moralności, sztuczny język czy wręcz sztuczne społeczeństwo, a także wzrastająca niechęć do naginania się do wszelkich reguł moralnych, których użyteczność nie jest racjonalnie udowodniona, lub do podporządkowania się konwencjom, których uzasadnienie nie jest znane – wszystko to są przejawy tej samej podstawowej koncepcji, chcącej ująć wszelką aktywność społeczną jako rozpoznawalny element jednolitego, spójnego planu. Są to wnioski tego samego racjonalistycznego «indywidualizmu», który chce widzieć we wszystkim produkt świadomego jednostkowego umysłu”¹⁵

4. Relatywizm w opozycji do pluralizmu

Innymi słowy, krytyki tradycji nie wynikają z faktu, że liberalizm sankcjonuje wolność indywidualną, osobistą autonomię i moralny pluralizm. Wywodzą się raczej ze specyficznej – można by nawet powiedzieć: jakobińskiej – interpretacji tych pojęć. To przecież ta sama jakobińska interpretacja doprowadziła faktycznie do promowania centralizacji i równości w imię wolności. I ta sama jakobińska interpretacja wolności znajduje się obecnie u początków paradoksalnego po prostu ataku na pluralizm w imię... pluralizmu. To, co określamy mianem „wojen kulturowych” w Ameryce, jest – moim zdaniem – zaledwie lub zasadniczo reakcją różnych i odmiennych „koncepcji dobra”, zwłaszcza tradycyjnych, co jest oczywiste, ale także różnych i odmiennych, przeciwnych „liberalnemu” – powiedziałbym: jakobińskiemu – dążeniu do narzucenia całemu społeczeństwu jakiejś specyficznej koncepcji dobra. Fakt, że to właśnie dążenie do osiągnięcia jednolitości wywodziło się głównie z organizmów wysoce scentralizowanych, takich jak: profesorowie szkół publicznych i zawodowi pracownicy organów komunikacji społecznej, mówi nam wiele o tym, o co

¹⁵ F. A. Hayek, dz. cyt., s. 33-34. – Podkreślenie moje.

w gruncie rzeczy tu chodziło. W jakiś sposób przychodzi też z pomocą temu mojemu twierdzeniu fakt, iż to nie pluralizm liberalny atakuje tradycyjne style życia, ale jakobiński monizm.

Należałoby podkreślić ten aspekt. Krytyki tradycyjnej moralności, rozwijane przez radykalny relatywizm lub radykalny libertynizm, opierają się zasadniczo na tej samej podstawie intelektualnej, co centralizacja polityczna i równość ekonomiczna. Jest to ten sam rodzaj arogancji intelektualnej, która doprowadziła jakobinów do chęci radykalnej przebudowy porządku społecznego. Oglądany w tej perspektywie relatywizm nie jest już jednak przejawem liberalnego pluralizmu. Jest przede wszystkim przejawem tej ideologii, która – jak słusznie twierdzi Oakeshott – rozpoczęła się wraz z „czystką intelektualną”, realizowaną w celu „upewnienia się, iż wszelkie uprzednie pojęcia i idee zostały wyeliminowane”, i „budowania swoich fundamentów na niewzruszonej skale absolutnej ignorancji”

Może się wydawać czymś paradoksalnym to, że nastawienie intelektualne, które nazywało się początkowo „racjonalizmem dogmatycznym”, może leżeć u początków „relatywizmu”, a więc nastawienia intelektualnego, które neguje zasadniczo i u samych podstaw zadanie/rolę rozumu. Tak, może się to wydawać paradoksalne. I właśnie dlatego starałem się ukazać to rozumowanie, które zespała racjonalizm dogmatyczny z centralizacją polityczną, z równością ekonomiczną i z radykalnym relatywizmem. Otóż wystarczy przypomnieć, że już w roku 1944 Karl Popper zwracał nam uwagę na fakt, iż „wielu z tych, którzy wyszli od racjonalizmu, ale zostali odarci ze złudzeń przez odkrycie, że racjonalizm zbyt samowystarczalny niweczy sam siebie, praktycznie skapitulowało przed irracjonalizmem”¹⁶ A w „Addenda” z 1961 roku, zatytułowanej *Fakty, kryteria i prawda: dalsza krytyka relatywizmu*, podkreślił: „Ponieważ nie można spełnić podstawowego żądania filozofii kryterium, jasne jest, że przyjęcie takiej filozofii może w niektórych przypadkach doprowadzać do rozczarowania, a następnie do relatywizmu i sceptycyzmu”¹⁷

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

¹⁶ K. Popper, dz. cyt., s. 243.

¹⁷ Tamże, s. 383-384.