

Andrzej Bryk

**AKCJA AFIRMATYWNA, DOKTRYNA RÓŻNORODNOŚCI
A PLEMIENNA KONCEPCJA
SPOŁECZEŃSTWA LIBERALNEGO**

Jednym z najbardziej kontrowersyjnych przykładów sporu w dziedzinie praw obywatelskich w Stanach Zjednoczonych są sprawy dotyczące tak zwanej Akcji Afirmarywnej (*Affirmative Action*)¹. Rozmaicie rozumiana, będąca trwałą tendencją polityki państwowej również w innych krajach liberalnego Zachodu, np. Unii Europejskiej, stanowi ona obecnie także jeden z objawów tzw. „wojen o kulturę”. Akcja Afirmarywna generalnie związana jest z pytaniem o granice interwencjonizmu prawnego, czyli państwowego, wobec skutków historycznej dyskryminacji. Byłoby jednak błędem rozpatrywać jej światowy zasięg jako jedynie, mniej lub bardziej przemyślany, program rządowy w krajach Zachodu. Stanowi ona bowiem mały fragment znacznie szerszego zjawiska w społeczeństwach demokratyczno-liberalnych, odzwierciedlającego radykalną zmianę kulturowego paradygmatu, którego zarysy i niebezpieczeństwa dostrzegł i mistrzowsko zanalizował Alexis de Tocqueville w 1835 r. w *Demokracji w Ameryce*. Zmiana tego paradygmatu wyrażała się dążeniem do radykalnego egalitaryzmu człowieka nowoczesnego i korespondującym z nim żądaniem pod adresem państwa demokratycznego zaspokojenia tego żądania². Przyglądając się programom Akcji Afirmarywnej, tak jak i równolegle z nią związanych różnorodnym radykalnym, przemierzającym i zachodzącym na siebie ideologiom wielokulturowości, feminizmu, separatyzmu rasowego czy politycznej poprawności, wypływającym ze zmiany świadomości w wyniku rewolucji kontrkulturowej lat 60. XX w. i towarzyszącej jej filozofii uprawnień, nie sposób nie zasta-

¹ Posługuję się tutaj nazwą, która nie ma jednoznacznego odpowiednika w języku polskim. Używane są też nazwy: polityka promocyjna, wyrównawcza, afirmatywna etc.

² Ch. A. de Tocqueville, *Democracy in America*, H. C. Mansfield, D. Winthrop (red.), Chicago 2000, R. Nisbet, *Twilight of Authority*, Indianapolis 2000.

nawiać się, czy nie mamy do czynienia z początkiem końca społeczeństwa wolnego, tak jak rozumiał go świat Zachodu do poł. XX w. Drastycznym tego objawem jest zatarcie granicy między sferą państwa a sferą społeczeństwa cywilnego. W takiej perspektywie Akcja Afirmatywna jest zaledwie jednym z symptomów ewolucji społeczeństwa liberalno-demokratycznego ku społeczeństwu ponownej refeudalizacji, administrowanej i nadzorowanej przez wszechopiekuńcze i terapeutyczne państwo, starające się pogodzić coraz radykalniejsze żądania „ochrony” przed nierównością, z jej subiektywnie definiowaną treścią przez poszczególne grupy społeczne. Skutkuje to większą kontrolą administracyjną, przy jednoczesnej erozji poczucia legitymacji tego państwa. Rezultatem takiej zmiany kulturowej jest też stopniowa zmiana definicji wspólnotowego wymiaru – wbrew intencjom twórców Akcji Afirmatywnej – ludzkiego bytowania na rzecz agresywnego trybalizmu i postępująca równoległe erozja pojęcia osoby ludzkiej jako odpowiedzialnego moralnie bytu ontologicznego, pojęcia zakorzenionego w cywilizacji chrześcijańskiej. Widać to wyraźnie w ewolucji pojęć i uzasadnień, mniej lub bardziej świadomie artykułowanych, tzw. doktryny praw człowieka, które stopniowo tracą swoje ontologiczne uzasadnienie. Prawa człowieka stają się w sporej części pragmatycznym wyrazem utylitarystycznej etyki uzasadniającej wybory subiektywnie suwerennego, narcystycznego „ja”, szukającego kulturowego konsensusu w ramach coraz bardziej szczegółowych a jednocześnie bezradnych reguł tworzonych przez organy administracyjno-państwowe i precedensy sądów konstytucyjnych.

Akcja Afirmatywna a dylematy amerykańskiej sprawiedliwości

W założeniach twórców Akcji Afirmatywnej, historyczna dyskryminacja ma być ciągle odpowiedzialna za widoczne i drastyczne różnice ekonomiczne, edukacyjne czy ogólnie cywilizacyjno-kulturowe między mniejszościami rasowymi, etnicznymi czy jakkolwiek inaczej zdefiniowanymi a pozostałą częścią społeczeństwa. W Stanach Zjednoczonych Akcja Afirmatywna ma wiele stopni intensywności. Zwana też polityką promocji, wyrównawczą czy wyrównywania szans, a przez jej przeciwników polityką kwot (system kwotowy) czy dyskryminacją na opak, drastycznie podzieliła społeczeństwo amerykańskie w II poł. XX w. Według wielu krytyków stanowi ona w istocie radykalne odejście od zasady konstytucyjnej równości wobec prawa. Wbrew szlachetnym intencjom jej twórców, polityka ta okazała się stopniowo koniem trojańskim rozsadzającym jasne reguły społeczeństwa obywatelskiego. Stała się też elementem walki ideologicznej, w którą zostały wciągnięte instytucje państwowe, a w szczególności sądy federalne i poręcznym narzędziem tych, którzy zobaczyli w niej instrument władzy możliwy do wykorzystania w celu uzyskania przywilejów subiektywnie zdefiniowanych tożsamości grupowych, obejmujących inne niż tylko murzyńska, mniejszości.

Najogólniej rzecz biorąc, tradycyjną Akcję Afirmatywną w Stanach Zjednoczonych można określić jako zespół działań prawnych i rozporządzeń rządowych mającej zapewnić ludności murzyńskiej, a stopniowo i innym mniejszo-

ściom, ułatwiony dostęp na studia, przyjęcie do pracy i przyspieszoną drogę awansu, a firmom mniejszościowym zapewnić gwarancję odpowiedniej ilości federalnych kontraktów. Akcja Afirmatywna miała i nadal ma wiele odcieni, począwszy od tzw. „miękkiej”, ograniczonej jedynie do starań zwiększenia rekrutacji osób z mniejszości, a skończywszy na tzw. „twardej”, wyznaczającej określone liczbowo kwoty przyjęć. W założeniu miała ona zapewnić pomoc w awansie społecznym poprzez określone ułatwienia i wyrównać niezawinione przez mniejszości historyczne ograniczenie szans. Stopniowo została jednak rozszerzona na coraz większą liczbę grup żądających uprawnień. Również zakres takiej ochrony czy ułatwień uległ rozszerzeniu, i okazało się, że pierwotne cele takiej polityki poszły w zapomnienie. Krytycy Akcji Afirmatywnej nie rozumieją, według jakiej logiki, zakładając nawet dyskryminację wielu grup w przeszłości, „pozytywna dyskryminacja” jest lepsza od „negatywnej dyskryminacji”, przybierającej niekiedy absurdalno-kabaretowe formy. Np. na niektórych uczelniach zatrudniani są tylko Azjaci by uczyć historii Azji, Latynosi – by uczyć literatury hiszpańskiej. Również kobiety miałyby jedynie kompetencje do wykładania tzw. *gender studies*, co w tym przypadku o tyle mogłoby być uzasadnione, że te ostatnie są ideologicznym wyrazem zmutowanej koncepcji marksistowskiej „walki klas” zastosowanej do kobiet i mężczyzn. Według krytyków, takie rozumienie preferencji podważa konstytucję, która oparta jest na prawach jednostki a nie grup. Wystarczy zatem, twierdzą, prawo zabraniające dyskryminacji, co pozwala chronić prawa wszystkich a nie tylko modnych, coraz częściej koniunkturalnie i subiektywnie definiowanych grup.

Pierwotnie problem Akcji Afirmatywnej w Stanach Zjednoczonych pojawił się w latach sześćdziesiątych XX w. i wiązał się z subtelną zmianą definicji dyskryminacji – od znaczenia negatywnego, prawnego jej zakazu – do znaczenia celowego, dopuszczającego pozytywne działania władzy na rzecz faktycznego wyeliminowania dyskryminacji. Olbrzymią rolę w Stanach Zjednoczonych odgrywały w tym procesie, zarówno Kongres, jak i sądy federalne z Sądem Najwyższym na czele. W ciągu ostatniego półwiecza Sąd Najwyższy stał się w tej materii instytucją bądź nadaktywną, bądź starającą się reagować w sposób niezwykle kontrowersyjny jedynie na wyzwania procesowe. Mimo wielu rozstrzygnięć, Sąd Najwyższy nie zajął w sprawie Akcji Afirmatywnej jednolitego stanowiska, stąd niektóre jego orzeczenia miały dwuznaczne konsekwencje społeczne.

Niewiele problemów współczesnego społeczeństwa amerykańskiego było dogłębniej i gwałtowniej dyskutowanych filozoficznie i politycznie na przełomie XX/XXI w. co kwestia Akcji Afirmatywnej. Niewiele też podzieliło tak drastycznie społeczeństwo wychowane w kulcie równych możliwości. Spór o Akcję Afirmatywną był też jedną z ważniejszych przyczyn, z powodu których rozpadła się pierwotna koalicja tworząca potężny ruch praw obywatelskich z lat 60. XX w., i która doprowadziła do skutecznego zniesienia prawnej segregacji oraz uchwalenia przełomowych ustaw o Prawach Obywatelskich z 1964 r. i Prawach do Głosowania z 1965 r. Dyskusja na temat Akcji Afirmatywnej jest utrudniona również z tego względu, że nie można do końca ustalić szlachetności motywów stron w niej uczestniczących. Nie wiemy i nigdy do końca wiedzieć nie będziemy, na ile opo-

zycja względem programów Akcji Afirmarywnej, toczy się w kontekście uznanej powszechnie niepodważalnej zasady rasowej czy etnicznej sprawiedliwości społeczeństwa demokratycznego, na ile zaś wypływa z podświadomie nawet wyznawanych uprzedzeń. Nie wiemy również, na ile radykalne poparcie pewnych programów promocyjnych dotyczących np. grup etnicznych czy kobiet, jest wynikiem walki o władzę i resentymentów niewiele mających wspólnego z racjonalną dyskusją nad równością praw w społeczeństwie. Kiedy polityka Akcji Afirmarywnej narodziła się w latach 60. XX w., dotyczyła jedynie Murzynów i biorąc pod uwagę historyczne konsekwencje niewolnictwa, polityka taka w atmosferze rewolucji praw obywatelskich była stosunkowo łatwa do zaakceptowania. Od tamtych lat została jednak niezwykle rozszerzona. Pod koniec XX w. zostali nią objęci nie tylko Afro-Amerykanie, ale i inne grupy etniczne, takie jak Latynosi, Indianie (rdzenni Amerykanie), Azjaci, czy Eskimosi (rdzenni mieszkańcy Alaski), a także kobiety. W niektórych miastach, jak np. w San Francisco, próbuje stosować się ją w stosunku do homoseksualistów, starając się jednocześnie rozciągnąć taką politykę na niektóre instytucje w Stanach Zjednoczonych.

Polityka zmierzająca do zniwelowania skutków historycznej dyskryminacji stała się też stopniowo niezwykle droga. Same regulacje prawne i ich wykonanie kosztowało pod koniec XX w. rocznie między 17-20 miliardów dolarów³, a lista rządowych kryteriów preferencji i wynikających z nich zaleceń prawno-administracyjnych obejmowała 160 pozycji⁴. Pomyślana jako doraźny środek społeczny, Akcja Afirmarywna stała się stopniowo strukturalnym, niezbywalnym aksjomatem polityki społecznej, praktyki sądowej i co najważniejsze – żądaniowym elementem świadomości społecznej osób przynależnych do mniejszości. W indywidualistycznym społeczeństwie amerykańskim z uprawnień korzysta się bezwzględnie. Taka protekcyjnalna, nie mająca końca, wiara w zróżnicowane kryteria awansu dla grup „chronionych”, zderzyła się jednak z najpotężniejszym mitem Ameryki – mitem równych szans i praw. O ile jednak *de iure* segregacja została w Stanach Zjednoczonych zniesiona, o tyle *de facto* segregacja i dyskryminacja stanowi ciągle jeden z widocznych problemów społecznych. Zamieszkiwanie centrów wielkich miast głównie przez Murzynów i kolorowych, powoduje na przykład, że szkoły publiczne pozostają niezintegrowane i nie zniwelowwały tego najbardziej drastyczne programy społeczne wdrażane w latach 60., np. busing⁵.

Polityka najszerzej pojętej Akcji Afirmarywnej, zwanej tradycyjnie w różnych językach np. protekcją czy klientelizmem, nie jest oczywiście niczym nowym w historii cywilizacji, a w historii Stanów Zjednoczonych w szczególności. Zwyczaj była jednak stosowana nieformalnie i w sposób ukryty, co wskazywało na

³ N. Mills, *To Look like America*, [w:] idem (red.), *Debating Affirmative Action: Race, Gender, Ethnicity, and the Politics of Inclusion*, New York 1994, s. 2.

⁴ T. Eastland, *Ending Affirmative Action: The Case for Colorblind Justice*, New York 1996, s. 179.

⁵ Busing oznaczał politykę, zapoczątkowaną w latach 70., przymusowego dowożenia autobusami dzieci z białych dzielnic do dzielnic czarnych w celu wyrównania różnic etniczno-rasowych w szkołach publicznych. Powodowało to masowy opór ze strony białych i ich ucieczkę na przedmieścia. Zob. C. Farrell, D. N. Hyman, L. A. Ihnem, *Forced Busing and the Demand for Private Schooling*, „Journal of Legal Studies” 1977, June, s. 6; N. Glazer, *Affirmative Discrimination: Ethnic Inequality and Public Policy*, New York 1975.

jej nielegitymowany charakter. W historii stosowały ją zazwyczaj, i to w sposób drastyczny, państwa rewolucyjne, aktywnie przekształcające własne społeczeństwo według pewnego ideału, np. Francja po rewolucji 1789 r., czy państwa totalitarne w XX w. Taki program miało państwo hitlerowskie⁶. Państwa komunistyczne stosowały taką politykę nagminnie, początkowo w formie bezwzględnego eliminowania jednych grup, a promowania innych, a następnie w postaci np. tzw. punktów za pochodzenie przy dostępie do wyższej edukacji. W samych Stanach Zjednoczonych kontrakty, rozdział lukratywnych stanowisk czy pożyczek dla np. wybranych grup imigrantów rozdzielane były od dawna przez maszyny partyjne w wielkich miastach, takich jak Chicago, Boston czy Nowy Jork. Wiele etnicznych mniejszości stworzyło nieformalne organizacje wzajemnych powiązań, rodzaj politycznej drabiny używanej od pokoleń do uzyskiwania stanowisk w pewnych zawodach, np. Irlandczycy kontrolowali policję w Bostonie, Żydzi edukację w Nowym Jorku, a po 1962 r. – Kubańscy instytucje publiczne na Florydzie. Dla niektórych zwolenników Akcji Afirmatywnej miałyby ona zatem za zadanie jedynie stworzenie możliwości zbudowania takich właśnie, historycznie w Stanach Zjednoczonych występujących, drabin nieformalnego awansu, zgodnie z najlepszymi tradycjami imigracyjnej samopomocy. Specjalne przywileje dla demobilizowanych żołnierzy po II wojnie światowej też z merytokratycznością niewiele miały wspólnego. Działania takie nie budziły jednak w Ameryce kontrowersji, gdyż traktowano je bądź jako element procesu demokratycznego, nawet jeśli skorumpowanego, bądź, w przypadku żołnierzy, jako formę wdzięczności za lata poświęcone walce o wolność. Przywileje te były ponadto jednorazowe i czasowo ograniczone. Nigdy też nie uzyskały stygmatu prawa.

Zróżnicowanie społeczne i kulturowe było zawsze największym tytułem do chwały Stanów Zjednoczonych i taka czasowa pomoc państwa w formie Akcji Afirmatywnej, jaką podjęto początkowo szczególnie wobec ludności murzyńskiej w latach 60. XX w. być może zostałaby społecznie powszechnie uznana. Jednak nieograniczone w czasie, prawne usankcjonowanie różnorodności ras, grup etnicznych czy płci, a następnie innych, coraz bardziej subiektywnie definiowanych grup w imię najszlachetniej nawet pojętych zasad inżynierii społecznej, mającej wyrównać historyczne skutki rzeczywistej czy wydumanej dyskryminacji, wywołało najpierw mieszane, a później w dużych częściach społeczeństwa amerykańskiego wrogie reakcje. Administracyjne ułatwienie dostępu do pewnych instytucji, a nawet w niektórych przypadkach, proporcjonalnej reprezentacji kosztem równości szans indywidualnych – podważało niekwestionowaną religię obywatelską Amerykanów. Doszedł do tego zarzut, iż Akcja Afirmatywna zaczęła z czasem przybierać znamiona represji państwowej, jak np. w przypadku uzależnienia prawa do adopcji od „właściwej” rasy czy etniczności rodziców adoptujących⁷. Kwestionując zasadę równych, indywidualnych możliwości prawnych, polityka Akcji Afirmatywnej zmieniła *de facto* założenia aksjologiczne tradycyjnego społeczeństwa liberalno-

⁶ Zob. R. Zitelman, *Narodowy socjalizm i moderna. Bilans tymczasowy*, [w:] *Nazizm, Trzecia Rzesza i procesy modernizacji*, red. H. Orłowski, Poznań 2000, s. 282.

⁷ *Wither Liberalism?*, „Newsweek” 1994, November 21.

demokratycznego, gdyż bierze pod uwagę nie tylko historycznie realne krzywdy mniejszości, w szczególności Murzynów, lecz także normatywne wyobrażenie o tym, czym powinno być sprawiedliwe społeczeństwo. Polityka taka zaczęła koncentrować się nie tylko, jak początkowo zakładano, na psychicznych, społecznych czy ekonomicznych szkodach wynikłych z dyskryminacji w przeszłości, którym miała zadośćuczynić. Od lat 70. XX w. zaczęła też kłaść nacisk na zadośćuczynienie praktykom, które nawet jeśli nie miały intencji dyskryminowania, przynoszą obiektywnie taki efekt w stosunku do arbitralnie uznanego modelu pożądanego sprawiedliwego społeczeństwa.

Niewiele sfer życia publicznego w Stanach Zjednoczonych ostatniego półwiecza pozostało poza zasięgiem Akcji Afirmarywnej. Rezultatem jest, jak zauważył to jej zagorzały przeciwnik, czarnoskóry profesor Shelby Steel, „demokracja kolorów [bardziej] niż jednostek, sztuczna różnorodność sprawiająca wrażenie [...] równości między Murzynami a białymi, która jednak nie została osiągnięta w rzeczywistości”⁸. W przeciwieństwie do debaty nad tzw. polityczną poprawnością czy wielokulturowością, absorbującymi stosunkowo ograniczone kręgi edukacyjne, choć stopniowo mającymi, niejednoznacznie oceniany wpływ na funkcjonowanie sfery publicznej, dyskusja nad Akcją Afirmarywną objęła większość społeczeństwa, gdyż potencjalnie dotyczy interesu każdego. Dla szeroko rozumianej klasy średniej, obejmującej także białych robotników, która pod koniec XX w. zaczęła odczuwać skutki radykalnego przewartościowania mitu o bogactwie dostępnym dla wszystkich, Akcja Afirmarywna wzmaga subiektywne poczucie zagrożenia, stoczenia się do nizin społecznych ich i ich dzieci. Dla olbrzymiej grupy białych mężczyzn, mimo ideologii podkreślającej jej aspekt poszerzania szans, jest ona równoznaczna z dyskryminacją na opak. Problem stał się politycznie poważny, gdyż programy Akcji Afirmarywnej są widoczne, możliwe do zlokalizowania jako świadome działania administracyjne władzy, w przeciwieństwie do strukturalnych, równie ograniczających, „niewidzialnych sił” rynku czy klasy. W tym sensie mogły i niejednokrotnie były skutecznie wykorzystane politycznie⁹.

Rezultatem było doprowadzenie do wyjątkowej pod koniec XX w. zgody społecznej, zarówno zwolenników, jak i przeciwników Akcji Afirmarywnej, iż kontrowersje wokół Akcji, nagromadzone przez dziesiątki lat, wymuszają rozwiązanie polityczne odrzucające jej ideę w kształcie przyjętym w ostatnim półwieczu. Dla jej przeciwników oznacza to całkowite jej odrzucenie. Dla zwolenników, reprezentowanych przez działaczy mniejszości i organizacji feministycznych, oznacza to z kolei postulat nie ograniczenia, lecz bezwzględного wykonania federalnych praw promujących równość szans jako wyrównywanie skutków historycznej dyskryminacji. Starcie powyższe jest trudne do zneutralizowania politycznego, gdyż ma uniwersalny oddźwięk polityczny. Przegrani i zwycięzcy protestują nie w imię krzywdy osobistej, ale w imię poczucia sprawiedliwości. Debata toczy się zatem nie tylko wokół kwestii praktycznych, ale wokół zagadnienia statusu obywatela w społeczeństwie demokratycznym. Poza sporem wydaje się być przekona-

⁸ Sh. Steele, *A Negative Vote on Affirmative Action*, „New York Times Magazine” 1990, May 13.

⁹ T. Lis, *Punkty za pochodzenie*, „Polityka” 1995, 1 maja, s. 13.

nie, że naprawienie szkód wynikających z historycznej dyskryminacji w indywidualnych, dających się zlokalizować przypadkach jest sprawiedliwe. Problem polega na tym, iż dyskryminacja była grupowa, natomiast jej skutki jednostkowe są trudne do ustalenia. Ograniczenie możliwości jednostek mogło bowiem być uzasadnione kryteriami nie spowodowanymi dyskryminacją. Ta ostatnia bowiem jest w kontekście Akcji Afirmatywnej definiowana jako ograniczenie możliwości. Nie odnosi się do przyznania grupom dyskryminowanym prawa automatycznego uzyskania dóbr. Krytycy uważają zatem, że zasada historycznej dyskryminacji wobec grupy nie da się sprawiedliwie przełożyć na ocenę jej skutków wobec konkretnej jednostki kilka pokoleń po fakcie. Z kolei zwolennicy Akcji Afirmatywnej argumentują, że we współczesnej Ameryce, gdzie bycie członkiem jednej z historycznie dyskryminowanych grup, spowodowało ewidentną degradację grupy jako całości, nie ma innej możliwości wyrównania szansy jednostek z tych grup, jak tylko poprzez ich preferencyjne traktowanie. Argument powyższy nie jest jednak w stanie udowodnić konkretnej szkody wobec konkretnej jednostki, musi odwołać się do argumentu jednostki jako członka dyskryminowanej grupy.

Zwolennicy Akcji Afirmatywnej rezygnują czasami z korzystnej dla ich sposobu rozumowania argumentacji filozoficzno-prawnej. Stwierdzają, że jest ona zdroworozsądkową polityką uzasadnioną koniecznością zwiększenia „różnorodności” (*diversity*) na uniwersytetach i w miejscu pracy. Dodają też, że polityka taka pozwala zniwelować napięcia społeczne wypływające z barier rasowych, etnicznych i płci. Argumenty takie nie opierają się na uzasadnieniu, że konkretne jednostki cierpią skutki dyskryminacji historycznej. Jednostki te miałyby być jedynie ubocznie preferowane działaniem, którego głównym celem w założeniu miałyby być szersze dobro społeczne. Tak np. argumentuje liberalno-lewicowy filozof polityczny Ronald Dworkin, stwierdzający że „rasowe czy etniczne grupy [nie] są uprawnione do proporcjonalnej części możliwości [które] dają im obecne programy [...]. Programy nie są oparte na idei, że ci, którym się pomaga, mają prawo do takiej pomocy, lecz jedynie na strategicznej hipotezie, że pomoc dla nich jest obecnie efektywnym sposobem zmierzenia się z [ważnym] problemem społecznym”¹⁰.

Powyższa argumentacja była nieobecna w początkowym okresie dyskusji o prawach obywatelskich i ewentualnej Akcji Afirmatywnej. Jeśli Akcję Afirmatywną forsowano, to w imię zasady, iż jest to jedynie czasowa anomalia i należy powrócić jak najszybciej do zasady równych szans jednostkowych i równości wobec prawa. W przeciwnym bowiem wypadku, twierdzono, doprowadzi ona szybko do rozbicia zgody społecznej, bynajmniej nie pomagając mniejszościom jako grupom i ich członkom. I tak liberalno-lewicowy „New York Times” pisał jeszcze w sierpniu 1963 r. w czasie dyskusji nad Ustawą o Prawach Obywatelskich: „Problemem nie jest to, czy grupie rozpoznawalnej na podstawie koloru skóry lub cech kulturowych przysługują jakieś prawa grupie. Nie, problemem jest to, czy jakiegokolwiek pojedynczego Amerykanina, niezależnie od koloru skóry lub cech kulturowych, pozbawiono praw należnych mu jako Amerykaninowi. Jeśli jednost-

¹⁰ R. Dworkin, *A Matter of Principle*, Cambridge MA., 1985, s. 297.

ka korzysta z wszelkich praw i przywilejów, jakie się jej zgodnie z konstytucją należą, to nie musimy się martwić o grupy i masy – bo istnieją one wyłącznie jako figury retoryczne”¹¹.

Poglądy wyrażone przez „New York Times” w 1963 r. zostały wkrótce zepchnięte do defensywy, a świadomość grupowa jako remedium na wydawało się nierozwiązalny problem społeczny i reprezentowana m.in. przez Dworkina, piszącego zresztą przeszło dwadzieścia lat później, zwyciężyła. Pogląd Dworkina jest jednak czystej wody inżynierią społeczną, reprezentującą w pokoleniu po uchwaleniu Ustawy o Prawach Obywatelskich z 1964 r., dominujący w kwestii Akcji Afirmatywnej liberalno-lewicowy sposób myślenia. Pociąga on za sobą pytanie o to, kto ma decydować o owej strategii społecznej¹². Pojęcie „strategii społecznej”, mającej na uwadze dobro społeczne, jest z pozoru wyjściem z sytuacji patowej spowodowanej argumentacją opartą na bazie praw, stosowaną przez przeciwników i zwolenników Akcji Afirmatywnej. Z pozoru, gdyż argument jest obojętny. W społeczeństwie amerykańskim, uznającym przede wszystkim wysiłek indywidualny jako podstawę uzyskiwania dóbr, mająca go uzupełnić „strategia społeczna” musiała być postrzegana, i tak też została postrzegana, jako niesprawiedliwa. Zatem problemem teoretycznym związanym z uzasadnieniem Akcji Afirmatywnej okazało się zagadnienie, „czy możemy uznać za [normatywnie nas obowiązującą obecnie] niesprawiedliwość z przeszłości i likwidować jej efekty a [jednocześnie] ciągle uznawać osoby jako odpowiedzialne [...] za siebie samego. Argumenty oponentów, że [...] jednostki obecnie nie powinny płacić za przewinienia innych w przeszłości jest realny. [...] Nie były one dokonane przez nich samych, nie czują się za nie odpowiedzialne i nie mogą być używane jako argument przeciwko ich [szansom]”¹³. Zwolennicy Akcji Afirmatywnej twierdzą jednak, że koncepcja odpowiedzialności jednostki i jej zdolności w oderwaniu od społeczności, w której ona żyje i w której wyrosła na bazie grupowej dyskryminacji, jest iluzją, gdyż korzysta ona pośrednio z efektów takiej dyskryminacji, nawet jeśli nie można ustalić na czym owa korzyść polega¹⁴.

Odrzucając argumenty próbujące uzasadnić Akcję Afirmatywną na podstawie odpowiedzialności i praw, pozostaje zatem jedynie argument ze strategii społecznej. Przyjmując, że decydują o tym demokratyczne władze, to ciągle legitymowanym pozostaje pytanie o to, jaki cel ma realizować owa strategia społeczna. W Ameryce najczęściej przywoływany jest tutaj argument równości¹⁵. Argument ten oparty jest na założeniu, iż wszyscy powinni ponosić ciężary i partycypować

¹¹ „New York Times” 1963, August 4; cyt. za: A. Rand, *Powrót człowieka pierwotnego*, Poznań 2003, s. 245.

¹² W ostatnich dziesięcioleciach czyniły to w Stanach Zjednoczonych najczęściej sądy federalne.

¹³ L. L. Weinreb, *Oedipus at Fenway Park: What Rights Are and Why There Are Any*, Cambridge MA. 1994, s. 190.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ A. Wildavsky, *Resolved, that Individualism and Egalitarianism Be Made Compatible in America: Political-Cultural Roots of Exceptionalism*, [w:] *Is America Different? A New Look at American Exceptionalism*, red. B. E. Shafer, Oxford 1991, s. 134-137; zob. też niezwykle wpływowe prace pisane z pozycji liberalno-lewicowych: J. Rawlisa, *A Theory of Justice*, Cambridge MA. 1971; R. Dworkina, *Taking Rights Seriously*, Cambridge MA. 1977; idem, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge MA. 2000.

w korzyściach społecznych. Stąd historyczna dyskryminacja i jej skutki nie może takich szans odsuwać w nieskończoność¹⁶. Pozostaje to na pierwszy rzut oka w konflikcie z amerykańskim, kulturowym wyobrażeniem sprawiedliwego i wolnego społeczeństwa, gdzie władza może wyrównywać nierówności społeczne o tyle, o ile nie są to działania oparte o normatywne wyobrażenia ideologiczne, a jedynie działania korekcyjne, bez których porządek publiczny byłby zagrożony. Takie sytuacje zdarzały się w Stanach Zjednoczonych wyjątkowo rzadko, np. w okresie Wojny Secesyjnej i Rekonstrukcji, Nowego Ładu, czy rewolucji praw obywatelskich lat 60. Amerykanie nie popierają działań państwa, które stara się administracyjnymi środkami narzucić nowy paradygmat kulturowy rozumienia sprawiedliwości i wolności chyba że – jak w przypadku wspomnianych kryzysów – skutki nieprzyjęcia takich korekt administracyjnych dla ładu społecznego byłyby katastrofalne.

Mamy tutaj w istocie do czynienia z konfliktem o „uściślenie abstrakcyjnej sprzeczności między ideami wolności i równości” i osiągnięciem zgody społecznej¹⁷. W przypadku Akcji Afirmatywnej takiej zgody społecznej w Stanach Zjednoczonych nie osiągnięto. Nie została ona zaakceptowana jako część permanentnego porządku konstytucyjnego, tak jak stało się to w przypadku poprawek konstytucyjnych XIII, XIV czy XV po Wojnie Secesyjnej, czy orzeczenie *Brown v. Board of Education* z 1954 r. Mimo wielu orzeczeń sądów federalnych, z Sądem Najwyższym na czele, mającym taki porządek konstytucyjny poprzez serię precedensów ugruntować, sądy te poczuły się zmuszone pod koniec XX w. do niekonsekwentnego i skomplikowanego odwrotu z początkowo zajmowanych stanowisk. Akcja Afirmatywna pozostawała ciągle jako jedynie zagadnienie polityczne, którego rozwiązanie pozostawało uzależnione od aktualnej, silnie artykułowanej większościowej opinii publicznej. Ta zaś stała się na przełomie XX/XXI w. Akcji Afirmatywnej, szczególnie w twardej postaci kwotowej coraz bardziej niechętna¹⁸. Problem znalezienia innego środka mającego zadośćuczynić nie tyle niesprawiedliwościom występującym w przeszłości wobec różnych grup, ile ich skutkom, wykluczającym pewne grupy z obywatelstwa i oddziaływujący, często dramatycznie na dzisiejsze społeczeństwo amerykańskie jednak pozostaje, gdyż Amerykanie mają kulturowo zakorzenione przekonanie o rozbieżności między obietnicą Deklaracji Niepodległości a rzeczywistością jako skandalu, czego wynikiem jest „poczucie że coś fundamentalnie złego, wypływającego z natury, jest naszym udziałem”¹⁹.

¹⁶ L. L. Weinreb, *Natural Law and Justice*, Cambridge MA. 1987, s. 191.

¹⁷ *Ibidem*, s. 232-233; J. M. McPherson, *Abraham Lincoln and the Second American Revolution*, Oxford 1990, s. 131-152.

¹⁸ Literatura na ten temat jest olbrzymia. Tytułem przykładu podaję symposium „The End of Democracy”, jakie przeprowadzili wybitni prawnicy i publicyści w „First Things”, November 1996, oraz w „Commentary”, October 2003, a także książki, np. B. Zelnick, *Backlash*, Chicago 1996.

¹⁹ W. James, *Varieties of Religious Experience*, Cambridge MA. 1985, s. 400; zob. też pisaną w tradycji lewicowej jeremiady książkę Richarda Rorty'ego, *Achieving our Country*, Cambridge MA. 1998.

Początki Akcji Afirmarywnej w Stanach Zjednoczonych

Kryzys programów Akcji Afirmarywnej narastał latami. Swoimi korzeniami sięga lat 60., kiedy sam termin Akcja Afirmarywna nie był jeszcze ani powszechnie stosowany, ani kontrowersyjny. W marcu 1961 r. prezydent John Kennedy wydał rozporządzenie wykonawcze nr 10925 dotyczące Murzynów. Drugim rozporządzeniem z 1963 r. ustanowił Prezydencką Komisję Równych Szans w Zatrudnieniu (President's Commission on Equal Employment Opportunity) nakazując firmom budowlanym zatrudnianym przez rząd federalny podjęcia Akcji Afirmarywnej, by starający się o pracę byli zatrudniani bez względu na ich rasę, wyznanie, kolor skóry czy pochodzenie etniczne. Wszystkie poprzednie rozporządzenia prezydentów Franklina D. Roosevelta i Harry'ego Trumana miały jedynie na uwadze przeciwstawienie się tradycyjnemu zakazowi dyskryminacji. Ustawa o Prawach Obywatelskich z 1964 r. w rozdziale VII powtarzała ów zakaz dyskryminacji w miejscu pracy ze względu na rasę, kolor skóry, religię, płeć czy pochodzenie etniczne. Dodała jednak jednocześnie, iż żaden jej przepis nie powinien być interpretowany w sposób, który „dawałby preferencje dla jakiegokolwiek grupy z [ww.] powodów”. Zastrzeżenie to wymuszone zostało obstrukcją senatorów z Południa²⁰. Zdefiniowano w ten sposób na czym miałyby polegać Akcja Afirmarywna, jednocześnie jej zabraniając. Już jednak prezydent Lyndon Johnson swoimi rozporządzeniami z 1965 i 1967 r. rozpoczął wdrażanie w życie Akcji Afirmarywnej, którą zdefiniował w słynnej mowie na Uniwersytecie Howarda w 1965 r. Johnson nadał Akcji Afirmarywnej nowe znaczenie – od pasywnego zakazu dyskryminacji do aktywnego, mającego doprowadzić do zatrudniania większej liczby mniejszości²¹.

Działania prezydenta Johnsona odzwierciedlały zmianę świadomości elit ruchu praw obywatelskich w sprawie skuteczności zlikwidowania jedynie prawnej segregacji. Uznały one, że zniesienie barier prawnych nie wyrwie Murzynów z nędzy. Zaczęto podkreślać „konieczność nie tylko wyeliminowania aktywnej dyskryminacji, ale też działania mającego na celu przeciwstawianie się efektom rasowych prześladowań z przeszłości. Zamiast domagać się środków skutecznych w indywidualnych przypadkach [dochodzonych sądownie], domagali się rządowych programów Akcji Afirmarywnej dla zapewnienia odpowiedniego uczestnictwa mniejszości w zatrudnieniu, edukacji i publicznych programach”²². Stąd działacze murzyńscy i biali liberalni reformatorzy doszli do wniosku, że konieczne są celowe programy afirmacyjne rządu federalnego. Pod koniec lat 60. prowadzący interesy z rządem federalnym byli stopniowo zmuszani do zatrudniania odpowiedniej liczby przedstawicieli mniejszości w firmach. Nie istniał żaden prawny nakaz takiego działania poza wewnętrznymi zarządzeniami Departamentu Pracy i Powołanego przezeń Biura do Spraw Badania Kontraktów Federalnych (Office of Federal Con-

²⁰ A. Kull, *The Color Blind Constitution*, Cambridge MA. 1992, s. 202-203.

²¹ Por. na temat ustaw o prawach obywatelskich, mowy na uniwersytecie Howarda i rozporządzeń wykonawczych: *Affirmative Action and the Constitution*, G. J. Chin (red.), t. 1, New York 1998, s. 1-27.

²² W. J. Wilson, *Race-Neutral Programs and the Democratic Coalition*, [w:] *Debating...*, s. 166.

tract Compliance). Wykluczały one w praktyce zawarcie kontraktu z każdym, kto takim dyrektywom się nie podporządkował. Radykalny skutek odniosły takie wytyczne w bankowości. Banki ryzykowały utratą olbrzymich depozytów federalnych, stąd szybko zaczęły zatrudniać czarnych kasjerów i ochroniarzy. Szczególnie zatrudnianie tych ostatnich było rewolucją, głównie na Południu, gdyż przełamywało silnie zakorzenione tabu zakładające, że Murzyni z bronią w ręku byli niebezpieczni. To samo dotyczyło policji i straży pożarnej²³. Rozumienie Akcji Afirmatywnej rozszerzył prezydent Richard Nixon, który wprowadził w życie tzw. plan filadelfijski mający na celu rozbięcie wysoce segregacyjnego sektora budowlanego w Filadelfii. Plan ten wzywał firmy, by zatrudniały w większym stopniu mniejszości, nie narzucając jednak jeszcze specyficznych kwot procentowych. W lutym 1970 r. Departament Pracy wydał jednak zarządzenie nr 4, w którym zdefiniował Akcję Afirmatywną jako „zespół specyficznych i zorientowanych na konkretne cele procedur” i objął nią wszystkich prowadzących interesy z rządem federalnym powyżej 50 tys. dolarów i 50 pracowników²⁴. Sprawa dotyczyła tysięcy firm i miliardów dolarów, a jej legalność zainteresowani zakwestionowali natychmiast w sądach. Po decyzji federalnego sądu dystryktowego z 1970 r., uznającej legalność zarządzenia Departamentu Pracy, w marcu 1971 r. Sąd Najwyższy w sprawie *Griggs v. Duke Power Company* stwierdził, że wymagania pracodawcy w stosunku do świadectw starających się o pracę były nielegalne, „gdyż stanowiły arbitralne, choć niekonieczne rasowe przeszkody”²⁵. Sąd Najwyższy zinterpretował Ustawę z 1964 r. jako zabraniającą nie tylko jawnej dyskryminacji, ale też legalnych ale faktycznie dyskryminujących procedur zatrudnienia, kładąc nacisk na konsekwencje praktyczne a nie tylko motywacje. Decyzja otworzyła drogę do oceny stosowanych przy zatrudnianiu praktyk.

Od 1969 r. Urząd Podatkowy (Internal Revenue Service) zaczął odmawiać federalnych zwolnień podatkowych, dostępnych ustawowo dla instytucji religijnych, szkół i organizacji społecznych, tym z nich, które stosowały rasową dyskryminację. W grudniu 1971 r. Departament Pracy wydał nowe poprawione zarządzenie nr 4, które włączyło kobiety do kategorii grup chronionych – wynik silnego nacisku lobby feministycznego. W 1972 r. Kongres uchwalił ustawę o Równości w Zatrudnieniu, dającą Komisji Równych Możliwości w Zatrudnieniu (EEOC) rządu federalnego prawo do inicjowania spraw w sądach. Wymagała ona też od firm prowadzących interesy z rządem federalnym, a zatrudniających ponad 15 pracowników, wyznaczanie „celów” w zatrudnieniu. EEOC zdecydowała, że indywidualne załatwianie spraw w sądach, byłoby zadaniem o znikomym oddźwięku społecznym. Zdecydowała się zatem uderzyć systemowo w praktyki rekrutacyjne wielkich

²³ Zob. W. Greider, *The Politics of Diversion: Blame it on the Black*, [w:] *Debating...*, s. 180.

²⁴ *A Dictionary of Contemporary American History*, S. Hochman, E. Hochman (red.), New York 1993, s. 402-403; *Debating...*, s. 11.

²⁵ Zob. H. Hill, *Griggs v. Duke Power Co.*, [w:] *The Oxford Companion to the Supreme Court of the United States*, L. Kermit Hall (red.), New York 1992, s. 351; J. H. Choper, R. H. Fallon, Y. Kamissar, S. H. Shiffrin, *Constitutional Law*, St. Paul, Minnesota 2001, s. 1184.

firm amerykańskich, takich jak ATT, General Electric, Ford, czy General Motors²⁶. Firmy te zobowiązane zostały do wyznaczenia „kwot” rasowych i mniejszościowych oraz terminów czasowych zatrudnienie korygujących. W większości przypadków sprawy załatwiano polubownie, gdyż groźba lawiny indywidualnych spraw sądowych skutecznie wymuszała potulność pracodawców. Dopiero w latach 80. Komisja skupiła się w większej mierze na indywidualnych skargach, których tylko w latach 1965-1983 złożono przeszło milion, z tego 175 tys. rozstrzygnięto polubownie, a 60 tys. znalazło finał w sądach²⁷.

Niebezpieczeństwo rozumienia Akcji Afirmatywnej jako polityki wyznaczającej „kwoty” procentowe natychmiast zostało zauważone, a termin „afirmacyjna dyskryminacja” wszedł do języka polityki. Sprzeciw wobec zmian pojęcia praw obywatelskich stał się słyszalny²⁸. Zmiana, której twórcy ustawy z 1964 r. chcieli właśnie uniknąć, była radykalna. Działania rządu federalnego jednak nie malały. Szczególnie aktywny był Departament Pracy, który w 1974 r. ustanowił wymóg kontroli zachowań przedsiębiorstw pod kątem ich zgodności z wytycznymi, dotyczącymi zatrudnień poszczególnych mniejszości. Departament Pracy zaczął jednocześnie wygrywać sprawy w sądach federalnych z powództw prywatnych i zbiorowych oskarżających go o złamanie ustawy z 1964 r. i Konstytucję. Następnymi instytucjami poddanymi ingerencji rządu federalnego stały się uczelnie, nie tylko zresztą stanowe. Elementem nacisku okazały się fundusze federalne, które otrzymywały praktycznie wszystkie, łącznie z prywatnymi, uniwersytety. Należy jednak dodać, iż problem tak naprawdę dotyczył jedynie wąskiej grupy elitarnych uniwersytetów amerykańskich a nie generalnie dostępu do wyższej edukacji. W Stanach Zjednoczonych jest przeszło 3000 najprzeróżniejszych szkół wyższych, zdecydowana więc większość tych, którzy korzystali z programów Akcji Afirmatywnej miała szansę dostać się do przyzwoitych szkół bez problemu. Starano się jednak skorzystać z beneficjów Akcji Afirmatywnej, by dostać się do uniwersytetów elitarnych²⁹.

W 1978 r. administracja prezydenta demokracji Jamesa Cartera wprowadziła tzw. „Jednolite wytyczne dotyczące procedur selekcji pracowników”, które rozstrzygnęły wątpliwości interpretacyjne zarządzenia Departamentu Pracy z 1970 r. Wytyczne określiły, iż polityka zatrudnienia mająca krzywdzące konsekwencje dla jakiegokolwiek rasy, płci czy grupy etnicznej była nielegalna. Ustanawiały wyraźne kwoty liczbowe dla przedsiębiorców prowadzących interesy z rządem federalnym. Dodano też wymóg, by pracodawcy byli szczególnie wyczuleni na sprawy rasy, płci i mniejszości etnicznych. Oznaczało to w praktyce, iż faworyzowanie ww.

²⁶ Zob. C. Thomas, *Affirmative Action Goals and Timetables: Too Tough? Not Tough Enough!*, „Yale Law and Policy Review” 1987, Spring-Summer.

²⁷ L. A. Gralia, *Title VII of the Civil Rights Act of 1964: From Prohibiting to Requiring Racial Discrimination in Employment*, „Harvard Journal of Law and Public Policy” 1991, Winter; *Debating...*, s. 104-114.

²⁸ Nathan Glazer był jednym z pierwszych, który wprowadził do obiegu publicznego pojęcie *affirmative discrimination*, stopniowo przejęte masowo przez krytyków tej polityki społecznej, którzy zaczęli też używać pojęcia *affirmative racism*. Zob. N. Glazer, *Affirmative Discrimination: Ethnic Inequality and Public Policy*, New York 1975 i Ch. Murray, *Affirmative Racism*, „The New Republic” 1984, December 31.

²⁹ Na temat Akcji Afirmatywnej w szkolnictwie USA zob. S. Thernstrom, A. Thernstrom, *America in Black and White: One Nation, Indivisible*, New York 1997, s. 315-420.

grup w zatrudnieniu znajdowało się poza wszelką kontrolą prawną³⁰. Praktyki instytucji publicznych realizujących wytyczne administracji zostały wkrótce zgodnie z tradycją amerykańską – zakwestionowane sądownie.

W serii decyzji sądowych w latach 70. Sąd Najwyższy zmierzył się z konsekwencjami interpretacji rozszerzającej, zastosowanej przez rząd federalny do Rozdziału VII ustawy o prawach obywatelskich. W sprawie *DeFunis v. Odegaard* z 1974 r., Sąd Najwyższy uchylił się jednak od jasnej decyzji³¹. Decyzję unikową spowodowało prawdopodobnie przeświadczenie sędziów, że odłożenie decyzji konstytucyjnej będzie możliwe na tyle długo, aż wykształci się polityczny konsensus w sprawie Akcji Afirmatywnej. Nadzieje takie okazały się płonne. W 1978 r. w sprawie *Regents of the University of California v. Bakke* sąd próbował znaleźć kompromisowe rozwiązanie. Sprawa dotyczyła inżyniera kosmicznego Allena Bakkego, który złożył podanie, dwukrotnie odrzucone, o przyjęcie na wydział medycyny Uniwersytetu Kalifornijskiego w Davis w Kalifornii. Bakke dowiedział się, że uniwersytet zarezerwował szesnaście ze stu dostępnych miejsc dla „upośledzonych” studentów mniejszościowych, mimo tego, iż wyniki testów Bakkego były znacznie lepsze od ich wyników. Czterech sędziów uważało, że konstytucja zakazywała „preferowania członków jakiegokolwiek grupy z tego tylko powodu, że byli oni członkami mniejszości rasowej i etnicznej. [...] Stanowi to czystą dyskryminację [...] [bowiem Bakke] nie ponosi żadnej odpowiedzialności za jakąkolwiek szkodę, którą mogli ponieść przyjęci wg specjalnego programu. Twierdzenie przeciwne oznaczałoby zamianę remedium zarezerwowanego dla naruszenia praw”. Według tych sędziów, program preferencyjny uniwersytetu „stanowił naruszenie praw indywidualnych gwarantowanych czternastą poprawką”, stąd był sprzeczny z konstytucją. Czterej inni sędziowie uważali z kolei, że choć różnice rasowe, wyznania czy urodzenia są z punktu widzenia równości wobec prawa nieistotne, nie oznacza to, że są one całkowicie „konstytucyjnie nieistotne [...] gdyż rasowe kwalifikacje według czternastej poprawki nie są nieważne *per se*”. Dla sędziów przewyciężenie efektów segregacji było możliwe jedynie poprzez „zbliżenie ras”, a cel ten nie mógł być osiągnięty w dającej się przewidzieć przyszłości „bez użycia metod biorących pod uwagę rasę”³².

Sędzia Lewis Powell zdecydował się głosować z pierwszą grupą, ale sam wydał, jak określiła to prasa, salomonową opinię. Stwierdził, że Bakke powinien zostać przyjęty. Argumentował, iż kwoty stosowanego w uniwersytecie kalifornijskim typu były konstytucyjnie zabronione, gdyż skutki dyskryminacji historycznej nie mogą być przenoszone na jednostki niemające z ową dyskryminacją nic wspólnego. Tym samym odrzucił ideę „łagodnej klasyfikacji rasowej”, która zaczęła funkcjonować w języku prawa konstytucyjnego od czasu decyzji *United States*

³⁰ *Debating...*, s. 114.

³¹ Zob. J. H. Choper, R. H. Fallon, Y. Kamissar, S. H. Shiffrin, *Constitutional Law...*, s. 1533-1534; także: L. W. Levy, K. L. Karst (red.), *Encyclopedia of the American Constitution*, New York 2000, t. 2, s. 759-760.

³² Cyt za: *Regents of the University of California v. Bakke*, [w:] *May it Please the Court. Transcripts of ... Recordings of ... Cases ... Argued Before the Supreme Court*, P. Irons, S. Guitton (red.), New York 1993, s. 315-319.

v. *Montgomery County Board of Education* z 1969 r. W orzeczeniu tym Sąd Najwyższy podtrzymał system kwot rasowych dla nauczycieli narzucony przez sąd federalny jako część programu desegregacyjnego. Istotą „łagodnej klasyfikacji rasowej” było stwierdzenie, że chociaż rasa miała być zawsze uważana za tzw. „podejrzaną klasyfikację”, istniały jednak przypadki, w których rasowa dyskryminacja była jednak dopuszczalna gdy jej cel był „łagodny i naprawczy”³³. Powell dodał jednak, iż nie widać powodu dla którego rasa czy pochodzenie etniczne nie mogły być traktowane jako okoliczności pozytywne przy przyjęciach na studia, gdyż w interesie Stanów Zjednoczonych leżało osiągnięcie „różnicowanego ciała studenckiego (*diversity of the student body*)”. Według Powella, rasa mogła być rozpatrywana jako pozytywny czynnik dla osiągnięcia „różnicowania” w tym sensie, że historyczna dyskryminacja uczyniła z niej ważny element studenckiej świadomości i doświadczenia. Powell nie uzasadnił jednak, w jaki sposób miałyby nastąpić branie rasy czy pochodzenia etnicznego pod uwagę jako okoliczności pozytywnej bez wprowadzenia jakiejś formy kwot³⁴.

Doktryna różnorodności a nowe rozumienie Akcji Afirmatywnej

Sędzia Powell użył w swoim orzeczeniu pewnego jednoznacznego opisu. Stwierdził, iż Stany Zjednoczone stały się krajem mniejszości, a zatem uznał poprzez implikację, iż historyczny ideał „tygla amerykańskiego” nie urzeczywistnił się albo też wyczerpał się jako skuteczna formuła socjalizująca. Przyznał jednak, iż termin „mniejszość” stał się nieprecyzyjny, co mogło spowodować, iż każda grupa może „powołać się na historię uprzedniej dyskryminacji” i może bronić swego statusu jako mniejszości oraz żądać uprawnień na mocy nowo tworzonych praw. Mogły być one również przyznawane przez sądy w wypadku zastosowania przez nie rozszerzającej interpretacji prawa Akcji Afirmatywnej. Powell miał świadomość, iż „nie wszystkim takim grupom można zagwarantować preferencyjne traktowanie”, ponieważ wtedy mogłoby się zdarzyć iż „jedyną pozostałą większością byłaby nowa mniejszość białych protestantów anglosaskiego pochodzenia”. Nie ma zatem możliwości precyzyjnego rozróżniania, które mniejszości mają prawo do polityki afirmatywnej, a które są z niej wykluczone. Dlatego Powell przyznał, iż „nie istnieje zasadna podstawa decydowania, które grupy zasługują na 'zwiększoną troskę sądów', a które nie”³⁵.

Choć decyzja Powella nie rozstrzygnęła żadnego problemu prawnego i była dość „hamletyzująca”, jej skutki polityczne były dalekosiężne. Pojęcia mniejszości i *różnorodności* zaczęły wywierać coraz większy wpływ na politykę społeczną, a administracja federalna miała dużą swobodę kształtowania polityki Akcji Afirmatywnej bez konieczności przeprowadzania debaty publicznej i szukania poparcia

³³ *Encyclopedia of the American Constitution...*, s. 107. Na temat tzw. *Suspect Classification*, *ibidem*, s. 1836.

³⁴ Cyt. za: *Regents of the University of California v. Bakke...*, s. 319.

³⁵ *Ibidem*.

opinii publicznej dla swoich decyzji. Miało to wkrótce mieć znaczące konsekwencje dla pokoju społecznego. Granice preferencji określone zostały na tyle niejasno że, w tym konkretnym przypadku, żaden kandydat w przyszłości nie mógł użyć skutecznie argumentu zakładającego, że odrzucenie jego podania o przyjęcie na uniwersytet było wynikiem preferencji dla mniejszości. W ten sposób uniwersytety czy firmy czyniące z *różnorodności* jeden z elementów polityki przyjmowania większej ilości mniejszości mogły uniknąć obawy o pozwanie do sądu. Akcja Afirmatywna okazała się być w tym punkcie niepodatna na atak z pozycji konstytucyjnych³⁶.

Doktryna *różnorodności* (*diversity*) stała się prawdziwym koniem trojańskim zwolenników Akcji Afirmatywnej rozbijającym i nicującym cały system konstytucyjny, bowiem wprowadziła nowe kryterium, całkowicie niejasne i arbitralne i stanowiła radykalne przededefiniowanie doktryny równości w amerykańskim konstytucjonalizmie³⁷. Niemal wszystkie dotychczasowe programy Akcji Afirmatywnej uzasadniane były koniecznością wyrównania niesprawiedliwości z przeszłości. Przyjęcie natomiast doktryny, iż osiągnięcie *różnorodności* jest celem samym w sobie, bez względu na to, czy w przeszłości mieliśmy do czynienia z jakąkolwiek dyskryminacją było oderwaniem problemu Akcji Afirmatywnej od jakichkolwiek rozważań na temat sprawiedliwości społeczeństwa teraźniejszego, do którego należało dopuścić historycznie wykluczonych. Bez względu na to, jak bardzo takie tradycyjne usprawiedliwienie stosowania Akcji Afirmatywnej było wadliwe, a zdawali sobie z tego sprawę zarówno zwolennicy jak i przeciwnicy Akcji Afirmatywnej, można się było w nim doszukiwać echa amerykańskiego mitu włączenia (*inclusion*), przyświecającego wszystkim początkowo wykluczonym mniejszościom rasowym i etnicznym, a także związkom zawodowym, dla których stosowanie tej zasady było wystarczającym powodem nieakceptowania metod rewolucyjnych europejskiego ruchu robotniczego. Wszystkie poszczególne fale imigrantów przybywających do Stanów Zjednoczonych, w tym robotników, orientowały się nie na tradycyjny europejski system walki klasowej, która była grą o sumie zerowej ale wyznawały mit społeczeństwa sprawiedliwego opartego o zasadę „dopuszczenia każdego do stołu”.

Doktryna *różnorodności* okazała się szybko polem manipulacji, utopią fanatyków inżynierii społecznej, a przede wszystkim traktowaniem polityki jako gigantycznej areny procesowania się i korespondowała z tzw. polityką tożsamości (*identity politics*) czasami zwanej też inaczej polityką uznania (*politics of recognition*). Nic dziwnego zatem, iż doktryna *różnorodności* oznaczać mogła i szybko zaczęła oznaczać jakąkolwiek różnorodność. Lista mogła się wydłużać w nieskończoność – sędzia Powell miał już tego świadomość wprowadzając do sądownictwa konstytucyjnego kryterium różnorodności – i oznaczać mogła nie tylko różnorodność w przypadku czarnych. Doktryna *różnorodności* mogła stać się, i taką się

³⁶ Zob. podkreślający ten problem, wśród olbrzymiej na ten temat literatury, V. Blasi, *Bakke as Precedent: Does Mr. Justice Powell Have a Theory?*, Cal. LR 1979, t. 67, s. 21-68; K. L. Karst, H. W. Horowitz, *The Bakke Opinions and Equal Protection Doctrine*, Harvard Civil Rights-Civil Liberties LR 1979, t. 14, s. 7-29.

³⁷ W. A. Henry, *In Defense of Elitism*, New York 1994, s. 3, 5-7.

stała, podstawą do zdefiniowania pojęcia sprawiedliwości w odniesieniu do jakiegokolwiek instytucji publicznej zależnego od różnorodności ludzi w niej pracujących. Wkrótce jakakolwiek zdefiniowana mniejszość w oparciu o mniej lub bardziej zdefiniowane i artykułowane poczucie wykluczenia i opresji, mniejszość czy to etniczna, rasowa, płci, preferencji seksualnych, jakichkolwiek odmienności, poglądów politycznych etc., zaczęła żądać oceniania tych instytucji pod kątem różnorodności nie pretendując często nawet do powiązania jej z jakąkolwiek ideą sprawiedliwości. Sam brak różnorodności stawał się kryterium niesprawiedliwego działania instytucji publicznych. Co więcej, i taka był prawdziwie dramatyczna konsekwencja doktryny *różnorodności*, jej brak stawał się w hałaśliwej propagandzie różnorako zdefiniowanych grup mniejszościowych, kryterium oceny prawomocności działania publicznego instytucji prywatnych, o całkowicie dobrowolnym członkostwie³⁸. Doktryna *różnorodności* rozprzestrzeniła się po całym amerykańskim społeczeństwie, przenikając jego instytucje i kulturę³⁹. Staje się też stopniowo częścią języka i prawa publicznego świata zachodniej demokracji liberalnej, np. Unii Europejskiej.

Różnorodność zaczęła oznaczać „odwrotność tego, co wydaje się znaczyć. W praktyce [...] okazywała się legitymizować nowy dogmatyzm, w którym rywalizujące mniejszości chronią się za systemem przekonań impregnowanych na racjonalną dyskusję. Fizycznej segregacji społeczeństwa w zamkniętych, rasowo jednorodnych enklawach, towarzyszy bałkanizacja opinii. Każda z grup próbuje okopać się za własnymi dogmatami. Staliśmy się narodem złożonym z mniejszości – do zakończenia tego procesu brakuje już tylko oficjalnego uznania wszystkich z nich. Ta parodia wspólnoty [...] pojęcia faworyzowanego, lecz niezbyt jasno rozumianego – niesie za sobą milczące założenie, że wszyscy członkowie danej grupy powinni myśleć w podobny sposób. Opinia staje się w ten sposób funkcją tożsamości rasowej lub etnicznej, płci lub preferencji seksualnych. Samozwańczy rzecznicy mniejszości narzucają taki konformizm poprzez ostracyzm tych, którzy odchodzą od linii partyjnej”⁴⁰. Narodziła się nieobliczalna doktryna polityczno-konstytucyjna zakorzeniona w prawdziwym i niezniszczalnym micie różnorodności Ameryki,

³⁸ Jedną z widocznych konsekwencji zaakceptowania doktryny *różnorodności* w sferze instytucji prywatnych jest np. kwestia żądań wystosowanych pod adresem skautów amerykańskich, by dopuszczali homoseksualistów jako instruktorów dzieci i młodzieży czy w stosunku do Kościoła katolickiego o dopuszczenie kobiet do kapłaństwa. Co do wielkich korporacji, np. banków, wszystkie mają swoje rekrutacyjne programy różnorodności, w obawie przed kosztownym procesowaniem i utratą reputacji jako instytucji dyskryminującej. Najwyższe kadry menedżerskie przechodzą rygorystyczne szkolenie na temat właściwego zrozumienia zasady równych możliwości, rozumianej nie indywidualnie, ale grupowo. Celem takich szkoleń jest zapewnienie, iż nikt nie będzie dyskryminowany na podstawie płci (genderu), koloru skóry czy seksualności. Szczególnie obsesyjne i plemienne formy – skrzętnie wykorzystywane politycznie przez różnej maści samozwańczych „profesjonalistów od opresjonowanych” – przyjmuje ta polityka w sferze *różnorodności* seksualnej. Np. ostatnio kilka wielkich banków w londyńskim City wzięło udział w pierwszej tzw. konferencji na temat kariery lesbijek, gejów, biseksualistów i transseksualistów, aby uzyskać „właściwą perspektywę” na temat niedyskryminujących praktyk rekrutacyjnych. Zob. *Sexism and the City*, „The Economist”, June 12, 2004, s. 38.

³⁹ G. F. Will, *With a Happy Eye: America and the World 1997-2002*, New York 2002, s. 117-120, 41-42, 202.

⁴⁰ Ch. Lasch, *Bunt elit*, Kraków, s. 25-26.

z której wyciągnięto fatalne wnioski. Bo różnorodność amerykańska była organiczna, wpływała na politykę i prawo a nie polityka ją kształtowała⁴¹.

Mniejszości a zmiana pojęcia dyskryminacji i dewiacji

Od początku niejasnym też było samo pojęcie mniejszości mającej prawo do jakiegoś rodzaju rekompensaty za wcześniejsze, domniemane historycznie doznane krzywdy⁴². Od razu też uwidoczniła się różnica między europejskim a amerykańskim podejściem do grup mniejszościowych, stopniowo dopiero zanikająca w drugiej połowie XX w. O ile europejskie mniejszości traktowano pierwotnie jako dopust boży, jako swoistego rodzaju czynnik rozkładu na drodze do jednolitego państwa narodowego, o tyle amerykańskie podejście, stopniowo akceptowane, aż z pewnymi wyjątkami w Europie, zasadało się na pojęciu społeczeństwa obywatelskiego a nie narodowego. Z tego wyciągnięto w USA wniosek, iż brak pełnej obywatelskości jest dowodem na status ofiary i wykluczenia. Ów brak wymagał zatem włączenia w społeczeństwo obywatelskie, co pociągnęło za sobą konieczność zmodyfikowania systemu prawnego a także, według niektórych, korekty systemu społeczno-ekonomicznego. Od początku zatem status bycia grupą mniejszościową, czy raczej grupą niekoniecznie mniejszościową ale zdefiniowaną jako opresjonowaną (np. kobiety) dawał tym, którzy mogli go sobie nadać, stygmat wyższości moralnej i w konsekwencji przewagę w procesie politycznym. Z tego mógł zostać wyciągnięty wniosek rozgrywany marketingowo na rynku politycznym, iż jeżeli „sam fakt bycia ogólnie znienawidzonym [...] definiuje grupę mniejszościową”, to natychmiast zyskuje ona przewagę moralną nawet jeśli jest to grupa statystycznie większościową, np. w przypadku kobiet⁴³. Brak precyzji określenia grupy mniejszościowej „represjonowanej” natychmiast doprowadził do nacisków politycznych by włączać do tej kategorii coraz większą ilość grup. W latach 70., czyli w czasie, gdy pisał swoje uzasadnienie w sprawie Bakkego sędzia Powell, kategoria grupy mniejszościowej obejmowała rozmaite grupy rasowe i etniczne, ale także kobiety, choć rozróżniano je werbalnie w formule „kobiety i mniejszo-

⁴¹ Zob. G. S. Wood, *Give me Diversity or Give me Death*, „The New Republic” 2000, June 12, s. 34-39; M. M. Arkin, *From Englishmen to Americans*, „The New Criterion” 2001, April, s. 66-70.

⁴² Używam tutaj pojęcia mniejszości w sensie socjologicznym, ale przede wszystkim – na użytek pracy – w sensie normatywnym występującym w naukach politycznych i prawnych. Podkreślają one aspekt obywatelskości danej grupy, lub szerzej pewnej kategorii społecznej w ramach terytorium danego państwa i zastanawiają się, jakie aspekty obywatelskości, nie tylko formalno-prawne, zostały danej grupie odmówione. Definicje takie muszą być konstruowane na użytek instytucji państwowych a także międzynarodowych a ich celem jest ustalenie zasad prawnych ochrony członków takich zbiorowości. Zob. na ten temat: T. Palec zny, *Mniejszości*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, red. W. Kwaśniewicz i in., t. 2, Warszawa 1999, s. 259-264; *International Human Rights in Context: Law, Politics, Morals*, H. J. Steiner, P. Alston (red), Oxford 2000; A. Michalska, *Międzynarodowa ochrona mniejszości*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” 1992, nr 1. Pojęcie mniejszości nie narodziło się w latach 60., po raz pierwszy zaczęto o nich mówić w okresie Nowego Ładu w Stanach Zjednoczonych, a sam termin odnosił się do tych grup, które zostały wyselekcjonowane do odmiennego i jednocześnie nierównego, czyli faworyzowanego traktowania. Zob. L. Wirth, *The Problem of Minority Groups*, [w:] *The Science of Man in the World Crisis*, R. Linton (red.), New York 1947.

⁴³ Ch. Lasch, *op. cit.*, s. 25; zob. też ciekawe rozważania nad instrumentalizacją pojęcia mniejszości: Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, Kraków 2003, s. 17-90.

ści”. Zaczęła też obejmować w rozważaniach części elit liberalno-lewicowych, szczególnie akademickich, homoseksualistów a także wiele grup, których różnorodne ograniczenia w pełnym udziale w życiu społecznym zostały uznane za niedopuszczalne z punktu widzenia społeczeństwa obywatelskiego. Społeczność zatem, drogą odpowiedniego ustawodawstwa, miała w tym wypadku ponieść nakłady na zrekompensowanie ich „ułomności” (np. niepełnosprawnym).

Proces myślowy działał tutaj w obie strony. Bowiernie mniejszości odmawiały zaakceptowania etykiety zarówno dyskryminowanych choć normalnych, jak i etykiety dewiacyjnej jeśli chodzi o działania dotyczące wolnego wyboru osobistego, wyboru „stylu życia”. Grupy takie jak np. homoseksualiści, transwestyci, prostytutki, pedofile, sekty religijne różnego autoramentu, narkomani czy kryminaliści nie godziły się od lat 70. XX w. na akceptację dominującego, większościowego kodu kulturowego i w konsekwencji prawnego, który wykluczałaby ich ze społeczeństwa. Uznawały jedynie woluntarystycznie pojmowaną koncepcję moralności⁴⁴. W wypadku Stanów Zjednoczonych kodem dominującym w kulturze było w latach 60. chrześcijaństwo. Mniejszości takie nie odrzucały wszystkich kodeksów zachowania, ale uznały, iż jakiegokolwiek kodeksy zostaną wybrane „muszą to być kodeksy, które osoba wybiera według własnego uznania, z poszanowaniem wolności wyboru. I jakiegokolwiek swobodnie wybrany kodeks [moralny], jeśli nie krzywdzi innych ludzi, wymaga równości traktowania wraz z innymi”⁴⁵. Nie było tutaj istotnym, iż fraza „jeśli nie krzywdzi się innych”, jest zbyt ogólnikowa, a właściwie nonsensowna bowiem pojęcie krzywdy należy do aksjologii. Wymaga, gdy używają jej owe mniejszości, udowodnienia i akceptacji społecznej, a nie jest procesem automatycznego korygowania abstrakcyjnej zasady równości. To społeczeństwo decyduje o warunkach równości i jej kształcie aksjologicznym. Funkcjonować w społeczeństwie na zasadzie równości w sferze politycznej jest stosunkowo łatwo w warunkach formalnej demokracji praw. W dzisiejszym jednak społeczeństwie liberalno-demokratycznym – w wyniku rewolucji lewicowej lat 60. – w mniemaniu grup mniejszościowych definiowanych na zasadzie subiektywnego poczucia tożsamości, wszystko jest polityką i pociąga za sobą żądanie głębokich zmian społecznych i kulturowych czyli *de facto* przeformatowanie a nawet unicestwienie autonomii społeczeństwa cywilnego. Oznacza to zmianę kodu kulturowego innych w sposób polityczny, a zatem zniesienie represji w imię „wyzwolenia” ku pełnemu obywatelstwu. Kluczowym jest bowiem fakt gwałtownej zmiany mentalnej grup definiujących się jako wykluczone ze społeczeństwa obywatelskiego, którego podstawą definicyjną stały się coraz bardziej kulturowo zaakceptowane pojęcie autonomicznego wyboru żądającego zniesienia jakiegokolwiek uniwersalnego kodu moralnego uznanego z definicji za represyjny. W takiej sytuacji następuje radykalna zmiana pojęcia jakiegokolwiek dewiacji czy marginesu, które staje się pojęciem anachronicznym i bezsensownym. Zastępuje je rozstrzygająca kategoria swobodnego wyboru autonomicznego podmiotu.

⁴⁴ W latach 70. XX w. nastąpiła np. radykalna zmiana postawy wobec prawa karnego, gdzie przestępce często przedstawiano jako ofiarę społeczeństwa, a nie skutek moralnego wyboru.

⁴⁵ L. M. Friedman, *Republic of...*, s. 155.

Mniejszości nie mogą być już, w takim rozumowaniu, traktowane jako podporządkowane większościom w kwestii praw czy godności. Przy czym radykalnie zmienia się zasięg tych praw. Nie są to prawa negatywne, zapewniające mniejszościom jedynie swobodną działalność nierepresjonowaną przez państwo i społeczeństwo, czyli w sferze prywatności. Mają to być prawa pozytywne⁴⁶. To, co łączy te wszystkie grupy, to ich „opór wobec piętna moralnego, przeciw etykietce dewiacji, znaku Kaina, przypisania grzechu, próżni nielegitymowości. Ta filozofia leży u podstaw wszystkich ruchów wyzwolenia. Dewiacja była wspólnym mianownikiem ich poprzedniego statusu, choć oczywiście bycie czarnym było dewiacją w innym sensie niż bycie homoseksualistą czy kryminalistą. Nigdy nie było oczywiście sprzeczne z prawem bycie czarnym, ale był to status permanentnej niższości i piętna, tym gorszego iż całkowicie widocznego”⁴⁷. Zmiana poglądów dużej części opinii publicznej w Stanach Zjednoczonych od lat 50., będąca rezultatem zmian przede wszystkim świadomości liberalno-lewicowych elit walczących z moralnością większości, oznaczała odmowę przypinania komukolwiek łąty nie-normalnego. To wtedy pojawiły się słowa klucze politycznej poprawności „uprzedzony” (*opinionated*) i „tolerancja”, maczugi intelektualno-moralne, przy pomocy których represjonowano wkrótce dyskusję nad podstawami aksjologicznymi porządku politycznego i społecznego w demokracjach. Także wtedy zdelegitymizowano społecznie i kulturowo słownictwo uznane za podkreślające statut odrębności grupy wobec innych. Kaleka miał stać się niepełnosprawnym, pedał a nawet homoseksualista – gejem, Murzyn najpierw czarnym, a potem Afro-Amerykaninem, a np. Indianin – rdzennym Amerykaninem, co jest fałszem ale dobrze brzmi. Język stał się synonimem zniewolenia i czynnikiem budującym bądź niszczącym własne poczucie wartości. W latach 60. zaczęło się pojawiać twierdzenie, iż historia jest bezpośrednio elementem polityki, a kształt pamięci przejawem hegemonii kulturowej, którą bezustannie należy kontestować. Historia miałaby być zatem bez wyjątku historią represjonujących i zwycięzców, a zatem prawdziwe poznanie historii należy rozpocząć od bitwy o pamięć. Kto kontroluje bowiem pamięć, nie tyle definiuje prawdę, co definiuje status ofiary, czyli akces do statusu uprzywilejowanego, co szybko zaczęło być traktowane jako możliwy tytuł do korzyści materialnej.

Polityczna poprawność stała się przekleństwem kultury i polityki przełomu XX/XXI w. Często zaczęła oznaczać konieczność poddania się politycznie poprawnemu odprawieniu rytuału nad kłamstwami i opresją w historii i wpływających z nich postulatów moralnego zadośćuczynienia jako warunku legitymowanego funkcjonowania w społeczeństwie. Orgia hipokrytycznych przeprosin wszystkich za wszystko, odpowiednik starożytnego wypędzania kozła ofiarnego na pustynię, ale bez jakiegokolwiek toposu religijnego, okazała się szczególnie nośna politycznie, sprzedająca się znakomicie w mediach, z rezultatami w sferze prawdziwej zmiany świadomości, często wobec koniunkturalizmu jej okazywania, co najmniej dwuznacznymi. Towarzyszy temu nieustanna retoryka praw człowieka i ich ochrony, jego np. prawa do inności bez jakichkolwiek prób ontologicznego namysłu nad

⁴⁶ Zob. A. Hendershot, *The Politics of Deviance*, San Francisco 2002.

⁴⁷ L. M. Friedman, *Republic of...*, s. 159.

tymi prawami, a oparcia ich jedynie na autonomii jednostkowego podmiotu, którego obsługę stanowi potężny przemysł psychoterapeutyczny i fetysz edukacji, jako „składnik i wzmacniacz tej mętnej fali duchowego i społecznego bezładu, w który coraz głębiej zanurza się świat Zachodu”, cywilizacja, o której kiedyś powiedział Miłosz do Brodzkiego, iż wkracza obecnie „w pełnię nihilizmu”⁴⁸. Wolny wybór stylu życia przez autonomiczny podmiot miał być zaakceptowany jako obowiązujący, a wszelkie odmawianie praw uznane zostało jako przyznawanie innym specjalnych przynależnych klasom uprzywilejowanym, niedopuszczalnym w demokracji. W takiej sytuacji Akcja Afirmatywna miałaby być środkiem wyrównywania tych praw, likwidowania strukturalnej niesprawiedliwości i nierówności. Ponieważ była to nierówność historycznie spowodowana, stała się zatem nie tylko możliwa do korekty ale wymagająca zadośćuczynienia.

Narzucający się od razu w tym kontekście zarzut prezentyzmu jest w powyższym rozumowaniu z miejsca odrzucony przez oponentów takiego stylu myślenia jako bezprzedmiotowy. Mniejszość nie walczy bowiem – twierdzą oni – o prawdę w opisie historycznym, a o równe szanse dostępu do uczestnictwa w społeczeństwie obywatelskim obecnie, i bez Akcji Afirmatywnej takie wyrównanie szans nie byłoby możliwe.

Konsekwencją takiego przekonania kulturowego jest jednak *de facto* unieważnienie pojęcia mniejszości gdyż z pluralistycznej równości wynika, że nie ma sensu pojęcie mniejszości, bowiem nie istnieje żadna moralna, a zatem kulturalna hegemonia. Nie ma też żadnej większości czy dominującej grupy społecznej wyznaczającej standardy kultury, a zatem odmawiającej mniejszościom prawa do wyznawania swoich wartości jako równych. Każdy systemu wartości musi być uznany jako absolutnie równy w kulturze. Model liberalny uległ zmianie. Tradycyjny liberalizm traktował pluralizm jako fakt, nowy liberalizm czynił pluralizm celem samoistnym, do którego należy nie tylko dążyć, ale którego brak – w przypadku jakiegokolwiek żądania autonomicznej jednostki czy grupy mniejszościowej – jest skandalem politycznym, wykluczającym z obywatelstwa. Państwo liberalno-demokratyczne ma zatem dążyć do instytucjonalizacji, relatywizmu, wykluczając w sferze publicznej jakiegokolwiek próby rozróżnienia między dobrem a złem, między wartościami wzmacniającymi i niszczącymi kulturę, a wraz z nią sferę publiczną. Samo takie rozróżnienie zostało zdelegitymizowane jako z założenia represjonujące. Filozofia zakładająca, iż każdy jest nosicielem swojej własnej, subiektywnej i nieprzekraczalnej prawdy stała się aksjomatem liberalnego myślenia (zob. przypis 82). Wraz z takim myśleniem została zdelegitymizowana jakiegokolwiek próba głoszenia w sferze publicznej wartości „mocnych”, uznanych jako totalitarne, rodzaj prozelityzmu moralnego i gwałt moralny mogący przerodzić się w gwałt polityczny.

Tak zrodziła się doktryna światopoglądowej neutralności państwa. Doktryna z jednej strony wewnętrznie sprzeczna, z drugiej niebezpieczna. Wewnętrznie sprzeczna, bowiem liberalne państwo nie jest w stanie nie podejmować wyborów

⁴⁸ Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota...*, s. 7, 11, 12-15, 17-97.

aksjologicznych, musi rozstrzygać spory światopoglądowe. W rzeczywistości wybory takie podejmuje nieustannie. Stąd neutralność światopoglądowa państwa nie jest neutralnością, lecz zamaskowaną formą dystrybucji aksjologicznej, czyli *de facto* przemocą państwową poza kontekstem demokratycznej dyskusji. Ta zaś, choć może również eliminować pewne poglądy, czyni to otwarcie, a poza tym eliminacja taka nigdy nie jest ostateczna, bo przy następnym rozdaniu politycznym, jej kształt może ulec zmianie. Innymi słowy, wybór moralny może okazać się błędny, ale o ile demokratyczna dyskusja jest otwarta, nie ma permanentnie uciśnionych. Doktryna neutralności światopoglądowej państwa jest z kolei niebezpieczna, gdyż pociąga za sobą konieczność karania tych, którzy wartości „mocne” wyznają i uważania ich za potencjalnie niebezpiecznych w sferze publicznej. Rodzi zatem pokusę tropienia ich nosicieli i eliminacji ich podstaw instytucjonalnych. Oznacza to, iż państwo odczuwa pokusę uderzenia w instytucje, gdzie rodzą się, czy mogą się rodzić, owe wartości „mocne” jako forma orwelowskich „zbrodni myśli”, np. Kościoły, a także rodziny. Wstępem do takiej polityki jest istniejący we współczesnym państwie liberalno-demokratycznym fetysz edukacji jako odpowiedź na wszelkiego rodzaju przemoc, realną, jak i werbalną, domniemaną czy rzeczywistą. Objawem tego zjawiska są różnego rodzaju seminaria „wrażliwości”, „tolerancji” i medialnie stymulowane, masowe kampanie walki z przemocą, rasizmem, ksenofobią, homofobią czy antysemityzmem. Bez względu na to, jak szlachetny motyw przysługuje takim działaniom, są one objawem – w wersji łagodnej – szlachetnego złudzenia, w wersji mniej łagodnej – sentymentalnego idiotyzmu, powodowanego mniej lub bardziej świadomym przekonaniem, iż możliwa jest edukacja w dziedzinie totalnej tolerancji. Totalna tolerancja oznacza zazwyczaj program edukacyjny narzucający pewną aksjologię, czyli jej zaprzeczenie.

Przykładem uderzenia w instytucje, które – w założeniu ideologów neutralności światopoglądowej państwa – są rozsądnikiem wartości „mocnych”, a zatem potencjalnej przemocy, jest np. próba wyeliminowania Kościoła katolickiego z publicznego głoszenia swojego przesłania moralnego. Wynika to z założenia, iż religijność jako taka jest pierwszym źródłem wartości „mocnych”, a zatem niebezpiecznych. Klincznym przykładem takiego prawnokonstytucyjnego myślenia jest zarówno – by skupić się jedynie na ostatnich przykładach – wyeliminowanie odniesienia do chrześcijaństwa w proponowanej preambule do konstytucji europejskiej, jak i francuska ustawa zakazująca noszenia symboli religijnych w szkołach. W tym ostatnim przypadku chęć radykalnej neutralności i braku dyskryminacji wobec jakiegokolwiek religii doprowadziła do zapisu będącego objawem z jednej strony – i jest to interpretacja dla twórców tej ustawy najłagodniejsza – totalnego nieuctwa, z drugiej strony – i jest to interpretacja najprawdopodobniejsza – ideologicznego kłamstwa, wynikłego ze strachu i ksenofobii. Strachu przed islamem, ksenofobii wobec chrześcijaństwa, co jest jeszcze jednym dowodem na to, iż antychrześcijaństwo, a głównie antykatolicyzm, pozostaje ostatnim szanowanym przesądem elit liberalno-lewicowych. Twórcy ustawy chcieli ukrócić islam, lecz bali się tego zrobić, więc roztopili go w formule „religii, co wobec silnych we Francji od 1789 r. resentymentów antykatolickich i antychrześcijańskich, przyszło im dość

łatwo. Nieuctwo polega na tym, iż w sferze publicznej chrześcijaństwo jest religią funkcjonującą radykalnie odmiennie od islamu. Mając oparcie w ewangelicznym „co cesarskie cesarzowi, co boskie Bogu”, dokonało stopniowo – poprzez teorię „dwóch mieczy” papieża Gelazego z V w., konkordat wormacki z 1122 r., reformację, a na konstytucji II Soboru Watykańskiego *Gaudium et spes* z 1965 r. kończąc – uznania autonomii państwa i polityki wobec religii. Islam tego nigdy nie uczynił. Kategoria „religijności” w ustawie francuskiej stanowi zatem klasycznie ideologiczne zaciemnianie problemu.

Pokusa uderzenia przez współczesne państwo liberalno-demokratyczne w instytucje prywatne, rodzące wartości „mocne” widoczna jest w próbie ograniczenia autonomii rodziny w sferze wychowania moralnego. Np. Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej zawiera niedwuznaczną groźbę ograniczenia praw rodzicielskich. Postulat taki zawarty jest też w wielu podręcznikach prawa konstytucyjnego, sugerujących, iż jeśli rodzina naucza wartości religijnych, mających potencjalnie charakter wartości publicznie niebezpiecznych – w mniemaniu autorów podręczników – należy ograniczyć prawa rodzicielskie.

Założenie, iż nie ma żadnej aksjologicznej większości wyznaczającej standardy kultury – standardy wypracowane w toku doświadczenia ludzkiego, obyczaju, zastosowania zdrowego rozsądku (*sic!*) etc., a zatem, iż każde żądanie aksjologiczne autonomicznych jednostek czy mniejszości jest równe w kulturze, oznacza także, iż cała sfera prawa prywatnego nie może być „wykluczającą”, a także iż żadne nauczanie publiczne takim być nie może. Stąd biorą się postulaty zmiany prawa małżeńskiego i ustanowienia np. tzw. „małżeństwa homoseksualnego” czy adopcji dzieci dla par homoseksualnych. Stąd zatem nauczanie publiczne tam, gdzie zahacza o kwestie systemu wartości (edukacja seksualna, wychowanie rodzinne, literatura etc.) musi czynić nauczanie – czyli indoktrynowanie – równym, nauczając np. wszystkich stylów seksualności czy ośmieszanie tradycyjnych ról między kobietami i mężczyznami. Tym samym to, co w założeniu miało być nauczaniem neutralnym, staje się „neutralnym” praniem mózgu, państwowym sposobem zmiany świadomości. Doktryna autonomicznej roli jednostki w wyborze swojego własnego systemu wartości weszła do języka publicznego (zob. przyp. 81), jak i prawa konstytucyjnego. Np. amerykański Sąd Najwyższy w orzeczeniu *Planned Parenthood v. Casey* z 1992 r. stwierdził, iż „do istoty wolności należy prawo określania swojego pojęcia egzystencji, sensu, wszechświata i tajemnicy ludzkiego życia”. Każda osoba jest unikatową jednostką i wybiera swoje własne przynależności⁴⁹.

Wraz z tą zmianą mentalności i organizacji życia społecznego, zaszła także zmiana prawa, a Akcja Afirmatywna, teraz rozumiana już radykalnie rozszerzając jako uprawnienie należne wszystkim opresjonowanym była tego najbardziej widocznym przykładem. Jej założeniem był aksjomat, że wykluczonym nie tylko

⁴⁹ L. M. Friedman, *Republic of...*, s. 160; R. H. Bork, *Adversary Jurisprudence*, [w:] H. Kramer, R. Kimball, *The Survival...*, s. 212-213. Jeśli chodzi o ideologiczne podstawy Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej i zagrożenie autonomii praw rodzicielskich przez współczesne państwo liberalne, zob. np. B. Wildstein, *Ideologia i egoizm*, „Rzeczpospolita”, 22 czerwca 2004, s. 7.

należy dać równe prawa, ale wręcz fory, gdyż bez nich, z racji historycznych dyskryminacji, nigdy nie nadrobią dystansu, a są przecież uprawnieni do tych samych nie tyle praw, co szans życiowych zakorzenionych w idei obywatelstwa i równości. Dlatego potrzebują tylko jednej jedynej rzeczy – „małego pchnięcia, które wyrzuci ich z tylnego szeregu na linię startu”⁵⁰, tworząc nareszcie, w prawdziwym wypełnieniu amerykańskiego snu z *Deklaracji Niepodległości* o „dążeniu do szczęścia”, równe i wolne społeczeństwo. Akcja Afirmatywna na fali nowej świadomości, z poczuciem nieprzebranych bogactw Ameryki i płonącym poczuciem winy – tego niezniszczalnego, wspaniale heroicznego, kulturowo zakorzenionego w purytańskiej tradycji amerykańskiego stygmatu równości połączonej z wolnością, źródła wielkości i szaleństw Amerykanów – miała okazać się ostatnią bitwą, „matką wszystkich bitew”, decydującą i ostateczną bronią użytą dla wywalczenia Wielkiego Społeczeństwa niewykluczonych⁵¹.

Brak precyzji w definiowaniu terminu „mniejszość” nie wykluczył tutaj radykalnych zmian w polityce społecznej i języku dyskusji publicznej. Mimo olbrzymich problemów z uzasadnieniem Akcji Afirmatywnej i oporu wobec niej w dużych kręgach społeczeństwa amerykańskiego, stał się on językiem politycznej poprawności i zamknął na długie dziesięciolecia sensowną dyskusję. Doszło do sytuacji, w których rząd federalny wcielał w życie politykę społeczną niemającą oparcia społecznego, w sytuacji gdy jednocześnie wykluczono debatę publiczną na ten temat⁵². Stąd np. polemizując z niezbyt przekonującymi argumentami mającymi uzasadnić przydatność i zbawienny wpływ *różnorodności* na kampusach amerykańskich, gdzie profesorowie i studenci mieli ją uważać jako wartość samą w sobie, jeden z jej krytyków pisał, iż spowodowała ona nie braterstwo równych, ale jej cyniczne przeciwieństwo „jątrzące kłótnie, cenzurę i zastraszanie, prywatę i przywileje; intelektualnie niszczącą niepewność i panowanie fałszerstw [...]. Rzeczywistość *różnorodności* nie jest idyllą [...] mieni się pychami, poczuciem żądniowości grup, cierpkim antyamerykanizmem, pogardą dla równości, wolności i dumną ignorancją”⁵³. Paradoxem pozostaje, iż w imię poszerzenia tej *różnorodności* jednocześnie różnorodność rzeczywistą się ogranicza. Jedną z konsekwencji Akcji Afirmatywnej było w tym kontekście również nieustanne jej uzasadnianie podkreślaniami, że Ameryka jest narodem rasistowskim i narzucanie przekonania,

⁵⁰ L. M. Friedman, *Republic of...*, s. 161.

⁵¹ Por. G. Myrdal, *An American Dilemma*, New York 1944, s. 1, 21; S. Huntington, *American Politics...*, s. 46, 67-68, 153-154; ten mit jest wyraźny również we wszystkich projektach konstytucyjnych dla zjednoczonej Europy.

⁵² *Bunt elit...*, s. 26.

⁵³ G. S. Wood, *Give me diversity...*, s. 37. W społeczeństwie amerykańskim istnieje szerokie spektrum postaw politycznych, od liberałów do konserwatystów ale jednym z wyjątków jest amerykański kampus uniwersytecki „gdzie proporcje między lewicą i prawicą są dramatycznie wynaturzone [...] na korzyść lewicy. [...] Dzisiejsze kolegia i uniwersytety nie są miejscami różnorodności. Przeciwnie, są one właściwie jednopartyjnymi miejscami, ideologicznymi monopolami, poważnie niezrównoważonymi ekosystemami [...]. Nie wyglądają jak Ameryka” w *The Shame of America's One-Party Campuses*; „American Spectator”, cyt. za: „The New Criterion” 2002, October, s. 2-3.

iz Murzyni nie mogą osiągnąć żadnych postępów ambicją, samodyscypliną, odpowiedzialnością i wysiłkiem⁵⁴.

Bezpieczeństwo ontologiczne, polityka Nowej Równości a kryzys późnej nowoczesności

Przyjęcie doktryny *różnorodności* nie nastąpiło oczywiście w próżni. Trafilo na podatną wielonurtową zmianę kulturową z których to nurtów kilka wydają się być warte wypuklenia, choć ich jasne rozgraniczenie jest sprawą i trudną i mającą znaczenie tylko heurystyczne, bowiem wszystkie przenikały się wzajemnie. Z owych zmian należy poświęcić uwagę szczególnie następującym: 1) potężny amerykańskiego mit etnicznej, religijnej i rasowej różnorodności czego symbolem jest dewiza Stanów Zjednoczonych *Et pluribus unum*, 2) konsekwencje społeczne i świadomościowe rewolucji praw obywatelskich lat 50. i 60., 3) związana z nią kontrkultura lat 60. i 70., oraz 4) zmiany strukturalne w działaniu demokracji amerykańskiej, czy w ogóle w demokracji i związane z nią, oraz 5) próby współczesnego państwa by zorganizować społeczność coraz bardziej nomadycznych, wykorzenionych jednostek we wspólnotę na zasadzie równości opartej na poczuciu tzw. tożsamości (*identity politics*).

Mit politycznej i religijnej różnorodności był najwcześniejszy i widoczny w zapisach konstytucji⁵⁵. Od połowy XIX w. doszedł do niego mit różnorodności etnicznej, wykraczającej poza anglosaski komponent, bądź włączający w obręb mitu mniejszości dotychczas pozbawione praw politycznych⁵⁶. Na pocz. XX w. etniczna różnorodność była społecznym i świadomościowym faktem czego symbolem stała się Statua Wolności i wiersz-hołd dla Ameryki Emmy Lazarus, choć nadal pewne grupy etniczne – np. Azjaci czy Żydzi byli traktowani wstydliwie⁵⁷. Od lat 40. i 50. dołączały jako składniki mitu różnorodności Murzyni, a dekadę później Indianie⁵⁸. Różnorodność ta stała się częścią mozaiki amerykańskiej bez większego problemu, mimo początkowych oporów białych na Południu, bo stanowiła spełnienie uniwersalistycznego, głęboko mistycznego przesłania Ameryki jako ziemi obiecanej dla wszystkich, zawartych w *Deklaracji Niepodległości* i *Adresie Gettysburskim* Abrahama Lincolna.

⁵⁴ Pogląd ten widoczny jest w pracach czarnoskórego pisarza Shelby'ego Steele'a: *The Content of Our Character: A new Vision of Race in America*, New York 1990 i *A Dream Deferred: The Second Betrayal of Black Freedom in America*, New York 1998; oraz G. C. Loury, *One by One from the Inside Out: Essays and Reviews on Race and Responsibility in America*, New York 1995.

⁵⁵ W. Berns, *Taking the Constitution Seriously*, New York 1987, s. 21-63.

⁵⁶ Zob. na temat tego procesu L. H. Fuchs, *The American Kaleidoscope: Race, Ethnicity and the Civic Culture*, Hanover 1995.

⁵⁷ N. Glazer, *The Constitution and American Diversity*, „The Public Interest” 1987, Winter, s. 10-21.

⁵⁸ Wystarczy porównać podręczniki do historii z lat 40. i 80. Zob. N. Glazer, *We Are All Multiculturalists Now*, Cambridge MA. 1997; R. Takaki, *A Different Mirror: A History of Multicultural America*, Boston 1993, s. 373-377, 1-17 oraz J. Rokicki, *Kolor, pochodzenie, kultura*, Kraków 2003; A. Brinkley, *The Unfinished Nation: A Concise History of the American People*, New York 1993, s. 897-912.

Z powyższej kultury politycznej wyrosła niemal misja jaką biała, szczególnie młoda i liberalna Ameryka podjęła masowo na rzecz praw obywatelskich Murzynów w połowie wieku, drugi z nurtów społecznych i świadomościowych umożliwiających przyjęcie zasady *różnorodności*. Ruch praw obywatelskich lat 60. i 70. był prawdziwie amerykańską krucjatą, permanentnie w dziejach Ameryki powtarzającą się mobilizacją dla wypełnienia jej obietnicy, największym i najpiękniejszym moralnie doświadczeniem pokolenia baby-boomers⁵⁹. Uniwersalność tej obietnicy była wyrażana w kategoriach etycznych, ale miała też komponent konstytucyjno-polityczny – zasadę równości wobec prawa i zasadę równych możliwości rozumianych wyłącznie indywidualnie w oparciu o amerykańskie kluczowe pojęcie obywatelstwa⁶⁰. Przygotowała jednak klimat dla kolektywnego rozumienia praw. Różnorodność powyższego obywatelstwa niewiele miała wspólnego z *różnorodnością* sędziego Powella uznaną przez zwolenników Akcji Afirmatywnej za probierz sprawiedliwego społeczeństwa. Niemniej zasada *różnorodności* jaką zastosował Powell została przyjęta jako domniemany wariant tej tradycyjnej, historycznej, wobec której, nie do końca spełnionej Amerykanie czują się nieustannie winni⁶¹. Jedną z wielkich zdobyczy Ruchu Praw Obywatelskich było bez wątpienia zniszczenie w przestrzeni kultury, przynajmniej w języku publicznym wykluczania kogokolwiek z pełnego obywatelstwa. *Różnorodność* o której mówi Powell jest jednak czymś znacznie szerszym. Przekracza granice włączenia w przestrzeń uniwersalnej obywatelskości, tak naprawdę niszczy jej wartość poznawczą, bowiem dostarcza uzasadnienia dla ponownego legitymizowania i podtrzymywania rasowych, jak i innego rodzaju grupowych stereotypów, które równie, tak jak tamte, należałoby uznać za moralnie odrażające.

Trzecia z przyczyn stosunkowo bezkonfliktowego przyjęcia doktryny *różnorodności* zaproponowanej przez sędziego Powella w orzeczeniu dotyczącym Bakkego z 1978 r., przyjęcia jej w kulturze, polityce społecznej i języku politycznej poprawności był klimat kontrkulturowy lat 60. i ideologia Nowej Lewicy, powyżej już zasygnalizowane. Jednym z najpotężniejszych nurtów kontrkultury i Nowej Lewicy było przekonanie, iż niemal każda więź społeczna i rola, każdy autorytet, każda hierarchia nie tylko w systemie politycznym, ekonomii, społeczeństwie, ale nawet w życiu prywatnym jest problematyczna i może być formą zniewolenia. Celem zatem polityki ma być wyzwolenie jednostki we wszystkich dziedzinach życia – jak twierdzi Nowa Lewica – z owej represyjnej pozycji zniewolenia poprzez dekonstrukcję, czyli zniszczenie każdego autorytetu i zależności rozumianych jako fałszywa rola społeczna i alienacja. Wiązało się to z potężnym nurtem egalitaryzmu jako filozofii społecznej, który z płaszczyzny tradycyjnie

⁵⁹ J. T. Patterson, *Grand Expectations: The United States 1945-1974*, New York 1996, s. 375-406.

⁶⁰ Zob. J. N. Shklar, *American Citizenship: The Quest for Inclusion*, Cambridge MA. 1991, s. 1-24; R. M. Smith, *Civic Ideas: Conflicting Visions of Citizenship in US History*, New Haven 1997, s. 1-39.

⁶¹ Samuel Huntington napisał znamiennie zdanie: „Krytycy powiadają, iż Ameryka jest kłamstwem, bowiem jej rzeczywistość tak daleko odbiega od jej ideałów. Mylą się. Ameryka nie jest kłamstwem; jest rozczarowaniem. Ale może być rozczarowaniem tylko dlatego, iż jest jednocześnie nadzieją”. Idem, *American Politics: The Promise of Disharmony...*, s. 262; zob. też G. C. Loury, *Matters of Color – Blacks and the Constitutional Order*, „The Public Interest” 1987, Winter.

w Ameryce szanowanej zasady równych możliwości zaczął się przesuwac w kierunku zasady sprawiedliwosci i równych rezultatów. Zrodzila się polityka Nowej Równosci zbierająca w jeden nurt wszelakie żądania różnorodnych grup społecznych. O niebezpieczeństwie tym pisali już Edmund Burke i Tocqueville mówiąc o „nauce despotyzmu [...] która została zredukowana [...] do jednej, uproszczonej zasady”. Celem tej polityki nie była już zasada równości wobec prawa czy równości możliwości, lecz równość rezultatów i równość warunków życia (*equality of condition*) osiągniętych przy pomocy władzy centralnej, warunków „będących wiodącym principium polityki państwa narodowego dzisiaj [co oznacza] zamiłowanie do władzy centralnej i likwidację wszelkich ośrodków władzy i autorytetu, które zawsze stanowią niebezpieczeństwo dla despotycznego rządu”⁶².

Zasada demokratycznej Nowej Równosci była napędzana zarówno polityczną, jak i quasi-religijną motywacją, podobnym tym przygotowującym rewolucję francuską z 1789 r., tyle, iż od lat 60. XX w. stała się w Stanach Zjednoczonych dynamiką ruchu społecznego o trwałych konsekwencjach. Idea równości miała wbudowaną rewolucyjną siłę napędową, której nie miała ani idea sprawiedliwosci ani tym bardziej wolności, gdyż od kiedy stała się ona zasadą nadrzędną motywacji jednostek i społeczeństw stała się jednocześnie „niezaspokojoną w swoich żądaniach. Jest całkiem możliwym wyobrażenie sobie ludzi przyznających, iż posiadają wystarczająco dużo wolności czy sprawiedliwosci w ramach istniejącego porządku społecznego; nie jest jednak możliwym wyobrażenie sobie ich deklarujących, iż mają wystarczająco dużo równości – w sytuacji gdy równość stanie się kamieniem węgielnym narodowej polityki. W tym sensie przypominają niektóre z religijnych ideałów czy pasji, przez sam fakt niemożności dostarczenia go w wystarczającym stopniu w rzeczywistości, co powoduje niemal nieograniczony potencjał nieustannego ataku na istniejące instytucje”⁶³. Bezprecedensowe bogactwo Ameryki po II wojnie światowej stało się właściwym podłożem dla rozprzestrzeniania się filozofii egalitarnej, bowiem wywołało nieczyste sumienie z powodu istnienia jakiegokolwiek i wszystkich nierówności, czyniąc kontrast z nędzą nie do zniesienia i wywołując poczucie winy i chęci działania. Rezultatem takiej diagnozy rzeczywistości okazały się być „wielkie systemy [polityki społecznej jak np.] Akcja Afirmatywna [które stają się] instytucjonalizowanymi. Powód tego jest prosty. Wartość równości żywi się sama sobą jak żadna inna z wartości społecznej. Niedługo może stać się czymś większym niż wartością [...] bowiem przyjmuje wszystkie cechy zbawienia i staje się ideą raczej religijną niż świecką. Podobnie jak inne historyczne idee religijne [...] równość ma wewnętrzny napęd, który czyni z niej siłę transnarodową. Właściwą sceną równości, jak każdej innej idei zbawczej jest cała ludzkość. Jesteśmy w stadium uniwersalizacji myślenia o równości. Nie tylko Stany Zjednoczone, czy Zachód, powinien stać się równy. Cały świat [...] musi być wciągnięty w orbitę [równości]. Jest cechą idei zbawczych takich jak równość, że nie mogą być powstrzymane ani przez fakty ani przez logikę. Uzyskują swoją własną dynamikę [...] nie z wbrew, ale właśnie z powodu swojej oczywistej irracjonal-

⁶² R. Nisbet, *Twilight of...*, s. 181.

⁶³ *Ibidem*, s. 184.

ności jako suwerenny cel narodowej i światowej polityki”⁶⁴. Doktryna *różnorodności*, podobnie jak i późniejsza doktryna antyglobalizmu wkomponowała się naturalnie w taką ideologię równości. Owa totalna doktryna Nowej Równości miała zatem nie tylko oblicze tradycyjnie ekonomiczne, ale przede wszystkim kulturowe, atakując jakikolwiek świat sensów, autorytetów i hierarchii we wszystkich dziedzinach, innymi słowy, wypowiadając wojnę całej kulturze, niwelując jej wielowątkowy, pluralistyczny sens i redukując do jednowymiarowego sensu, prymitywnie rozumianego egalitaryzmu ideologicznego.

Czwartą przyczyną, dla której doktryna *różnorodności* w sensie użytym przez sędziego Powella została zaakceptowana jako niezbywalny składnik polityki amerykańskiej pod koniec XX w., były pewne długofalowe zmiany strukturalne i funkcjonalne w działaniu demokracji amerykańskiej, czy w ogóle w demokracji liberalnej po II wojnie światowej. W latach 50. były one podskórne, wyczuwalne stały się wraz z nadejściem ideologii Nowej Równości. Zryw obywatelski jakiego dokonali Amerykanie w latach 50., a którego częścią była w ograniczonym zakresie zastosowana w latach 60. Akcja Afirmatywna miał jedynie dokonać korekty modelu demokracji zakorzenionego w mitologii tygla etnicznego, modelu nie wymagającego żadnej zmiany. Chodziło jedynie o powszechnie akceptowane hasło, będące zawołaniem każdej nowej i wykluczonej grupy społeczeństwa amerykańskiego w historii: dopuście nas do stołu. Dlatego rewolucja praw obywatelskich i następująca po niej Akcja Afirmatywna wobec Murzynów, w domniemaniu czasowa, spotkała się na początku, poza zdeklarowanymi rasistami, z akceptacją społeczną, a i rasiści szybko rewolucję praw obywatelskich zaakceptowali a pryncypialny sprzeciw wobec niej uznali za sprzeczny z credo politycznym i religijnym Ameryki⁶⁵. Zmiana miała jednak głębsze podłoże i dramatyczne wydarzenia od lat 60. były jedynie odpowiedzią na resentyment zakorzeniony jeszcze w oświeceniowym „odczarowaniu”, którego kontrkulturowe „wyzwolenie świadomości” uczyniło powszechnym, czyli demokratycznym. Walka o bogactwo i władzę stały się jedyną drogą uzyskania w społeczeństwie późnego państwa liberalno-demokratycznego gwarancji przynależności społecznej i akceptacji moralnej. Akcja Afirmatywna, walka o owe dobra poprzez identyfikację grupową ze względu na możliwość jej stosowania, okazała się w tym sensie bardziej skuteczna niż walka indywidualna poprzez normalny, tradycyjny proces wyborczy. Jednym z objawów takiego myślenia jest dramatyczny wzrost lobbingu w systemie sądownictwa w Stanach Zjednoczonych, w celu uzyskania praw grupowych niejako od tyłu, poprzez orzeczenie sądów stanowych i federalnych. Potężne grupy interesu, nie tylko ekonomicznego ale też mniejszości, wspierane przez wyspecjalizowaną obsługę prawną, inicjują indywidualne sprawy sądowe, których rozstrzygnięcie na poziomie Sądu Najwyższego, najwyższego sądu konstytucyjnego zmienia cały system prawa. Działalność taka jest znacznie tańsza i mniej nieprzewidywalna niż lobbing tradycyjny, poprzez oddziaływanie na ciała legislacyjne. Ma też ten walor,

⁶⁴ *Ibidem*, s. 184-185.

⁶⁵ Zob. J. T. Patterson, *Grand Expectations...*, s. 375-406, 442-457; idem, *Parting the Waters; America in the King Years, 1954-1963*, New York 1988; D. Burner, *Making Peace with the 60's*, Princeton 1996.

iż pozwala skutecznie omijać zablokowane decyzją demokratyczną rozstrzygnięcia⁶⁶.

Zagrożeniem dla demokracji, stopniowo się pogłębiającym od II poł. XX w. stał się kryzys społeczeństwa obywatelskiego przy jednoczesnym rozpadzie instytucji społeczeństwa cywilnego: rodzin, grup sąsiedzkich, religijnych, kręgów zainteresowań. Rozpoczął się zanik kapitału społecznego na rzecz gloryfikacji samoświadomego „ja” nieskrępowanego niczym innym poza abstrakcyjnymi prawami, nazwanymi w XX w. prawami człowieka⁶⁷. Skutkiem tego procesu relacje między jednostką a społeczeństwem miałyby być jedynie związane strukturami administracyjnymi, także redystrybucyjnymi, przy masowym wzroście profesji prawniczej, szczególnie tzw. prewencyjnego zabezpieczenia prawnego (*preventive lawyering*), proces wyczuwany w zarysach już przez Tocqueville’a⁶⁸. Innymi słowy, sfera publiczna przestała funkcjonować w jakimkolwiek jej aspekcie jako sfera gdzie obywatele mogliby się spotykać jako równi z równymi, bez względu na różnice majątkowe czy statusu, w oparciu o uniwersalistyczny *telos* zakorzeniony w instytucjach respektujących i szanujących hierarchię autorytetu dla niej samej i w procesie rozumnej deliberacji. Coraz mniej jest takich sfer, które nie przekładają się w sferze publicznej na sfery nierówności zależne od władzy i pieniędzy. Stanowią one objaw modernistycznej „woli mocy” zakorzenionej w samoświadomym, samotniczym „ja”, stopniowo pozbawiającym kulturę jej spójności zakorzenionej w tradycji i, w przypadku kultury Zachodu, w coraz bardziej rozmywanym chrześcijaństwie.

Nieprzypadkowo w takiej sytuacji – jak pisze Agata Bielik-Robson – wola jest podstawą nowoczesności. Co bowiem pozostaje jednostce „jeśli wyodrębni się ją z jej lokalnej wspólnoty, osłabi więź z jej bliskimi (tak, by nie definiowała się przez swoją rolę wobec nich), wyrzuci w świat w poszukiwaniu pracy najemnej, pozbawi ją poczucia metafizycznego ładu świata, w którym wszystko ma swoje ustalone z góry miejsce, swój *telos*? Tylko i wyłącznie czysta silna wola: wola by nawiązać na powrót więzi, które zostały zerwane. Bo jednak nie rozum, który jest w istocie jedynie kryptonimem woli, ideologicznym pozorem stabilności i bezpieczeństwa na wzburzonym morzu gwałtownie wyzwolonego „chcienia”. Dlatego też

⁶⁶ Impuls takiej polityce dało w dużym stopniu orzeczenie Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych z 1954 r. w sprawie *Brown v. Board of Education of Topeka*. Podjęte z najszlachetniejszych pobudek likwidacji segregacji, zostało jednak wydane ze świadomością uzurpacji sądowej, omijającej proces demokratyczny. Okazało się to jednak konieczne wobec zablokowania ustawodawstwa antysegregacyjnego w Kongresie przez senatorów z Południa i niemożności jego odblokowania żadną procedurą sądową. Tym samym, orzeczenie Sądu Najwyższego zmieniło system prawny omijając proces legislacyjny. Precedens w sprawie *Brown...* został natychmiast zaakceptowany przez zdecydowaną większość społeczeństwa, a zatem jako precedens został legitymowany. Miał jednak skutki również niebezpieczne, bowiem zrodził pokusę dyktatu z ławy sędziowskiej poza dyskusją demokratyczną. Przykładem tego jest tragiczne w skutkach politycznych orzeczenie dotyczące aborcji jako prawa konstytucyjnego z 1973 r., *Roe v. Wade*, zainicjowane przez lobbingsowe grupy liberalno-lewicowce, głównie feministyczne i kończące trwające od dłuższego czasu i liberalizujące częściowo prawo antyaborcyjne, dyskusję w legislaturach stanowych. Zob. np. N. E. H. Hull, P. Ch. Hoffer, „*Roe v. Wade*”: *The Abortion Rights Controversy in American History*, Lawrence KA, s. 89-134; B. N. Natnanson, *Ręka Boga*, Warszawa 1997, s. 140-151.

⁶⁷ Tytułem przykładu zob. R. D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York 2000, s. 146-147; F. Fukuyama, *Wielki wstrząs*, Warszawa 2001.

⁶⁸ R. D. Putman, *Bowling...*, s. 146-147.

kartezjańskie *cogito* jest niczym innym jak tylko aktem silnej woli: woli, by osiągnąć absolutną pewność i w mroku wyosobnienia znaleźć punkt oparcia. [Taka] metafizyka jest zupełnie inna od metafizyki przednowoczesnej, będącej dziełem kontemplacyjnej miłości do świata; to metafizyka nie kontemplacji, lecz trzeźwej rekonstrukcji, która ustala wcześniej utraconą więź ze światem, ale na warunkach dyktowanych wyłącznie przez samo *cogito*, służyć schowanej za jego plecami, anonimowo rządzącej woli. [...] Racjonalizm [Kartezjusza], podobnie jak i racjonalizm całego oświecenia, jest natury czysto obronnej [...] przełom nowoczesny opiera się na negacji postawy kontemplatywnej. Kontemplacja ładu świata, skupione odczytywanie Logosu Kosmicznego [...] ustępuje miejsca postawie woluntarystycznej, polegającej na zaspokajaniu namiętności. Nowoczesny humanizm okazuje się w myśl tej interpretacji zestawem *techné* służącym jednostce do zrealizowania jej intencji⁶⁹. Kontemplacja ładu świata oznacza założenie hierarchii i do pewnego stopnia ład ten odzwierciedla i zakłada model ogólny, uniwersalny, którego uznanie okiełznuje „ego” i narzuca obowiązek, będący podstawą odpowiedzialnej wolności. Postawa woluntarystyczna unicestwia ład i hierarchię, i zaczyna od pytania o skuteczność. Ta zaś jest odrzuceniem afirmacji i wspólnotowości. Jej istotą jest negacja podszyta strachem przed słabością i przegraną, co rozbija zaufanie między ludźmi i nieuchronnie czyni stosunki między nimi domeną władzy.

Konsekwencje takiego myślenia w połączeniu z oświeceniową zasadą, symbolicznie choć w pełni wyrażoną w *Deklaracji Niepodległości* o prawie do „dążenia do szczęścia” jednostkowego, są poważne. Bowiem wola zawiera intencję zniesienia sprzeczności między subiektywnie zdefiniowanym szczęściem a rzeczywistością świata zastanego a stąd tylko krok do uznania tej sprzeczności obecnej w subiektywnym „ja” jako skandalu wymagającego działania, napięcie charakterystyczne dla każdej radykalnej i utopijnej wizji przekształcenia porządku społecznego. Wola, intencja jest pojęciem z zakresu osobowego, zindywidualizowanego „ja” dążącego do osobistego szczęścia. W tym sensie musi podważać wszystkie tradycyjne instytucje obiektywizujące trwałe rytuały, wyznaczające miejsce w hierarchii bytów i autorytetów. W Oświeceniu przenikliwie to wyartykułował J. J. Rousseau – z logiką demokratyzacji wszystkiego i za wszelką cenę w imię wyzwolenia od alienacji, w której instytucje tradycji mają w domniemaniu trzymać jednostkę⁷⁰. Skandal alienacji, której wyrazem jest cierpienie, doprowadza zatem do zmiany świadomości i eskalacji od cierpienia do roszczenia, z odrzuceniem stoickiej czy chrześcijańskiej wytrwałości i męstwa w obliczu losu. W owym losie zło jednostkowe i zbiorowe nie stanowi już ontologicznego wyznacznika ludzkiego bytowania, niewymazywalnej skazy *conditio humana*. Jest jedynie przeszkodą możliwą do przewyciężenia dla osiągnięcia pełni co stanowi zapowiedź i obietnicę utopijnego, świeckiego Państwa Bożego na ziemi. Następuje spełnienie. Jak ujął to T. S. Eliot „postęp unicestwia los”.

⁶⁹ A. Bielik-Robson, *Exodus, Ausgang, Transgresja. Oświecenie i figury wyjścia*, „Nowa Res Publica” 1999, styczeń-luty, s. 38-39.

⁷⁰ J. Starobiński, *Jean Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda*, Warszawa 2000, s. 79-81; R. Scruton, *Rousseau and the Origins of Liberalism*, [w:] H. Kramer, R. Kimball, *The Betrayal of Liberalism*, Chicago 1999, s. 30-31.

W takiej sytuacji osobiste cierpienie szybko staje się skandalem i zadaniem politycznym, jego upolitycznienie staje się natychmiast sprawą administracyjnego państwa i jego naukowych instrumentów socjologiczno-ekonomicznych. Jednostka dąży do radykalnego wyzwolenia się z tradycyjnych mediujących instytucji społeczeństwa cywilnego by jak najszybciej podpiąć się pod skuteczniejsze państwo, które rolę taką przejmuje, proces który przeczuł już Tocqueville, nazywając go dążeniem do łagodnego despotyzmu przez zaniechanie poczucia i woli wolności u jednostki. Bowiem o ile w kulturze instytucji społeczeństwa cywilnego, cierpienie trzymane jest i osławiane przez stoicką prywatność, w kulturze celowościowej napędzanej wolą ma ono od początku niebezpieczny potencjał polityczny: cierpienie jest skandalem a roszczenie wymierzone jest przeciw instytucjom, które nie zapewniają społeczeństwa doskonałego, zgodnego z zamysłem woli jednostki, w którym cierpienie z natury rzeczy nie może istnieć. Jeśli więc cierpienie istnieje, to dlatego, że państwo, w jakim żyje jednostka, nie jest jeszcze państwem doskonałym, jest niedoskonałe, a przez to musi być naprawione i to natychmiast. To, co dzisiaj wielu za Robertem Hughsem nazywa „kulturą roszczenia” (*culture of complaint*), Charles Sykes „społeczeństwem ofiar” (*nation of victims*), Richard Bernstein „dyktaturą cnoty” (*dictatorship of virtue*), nie jest oczywiście anomalią późnej nowoczesności, choć zdemokratyzowane konsekwencje takiego myślenia stały się dopiero obecnie społecznie znaczące. Przyczynił się do tego decydująco dekadentcki radykalizm Nowej Lewicy czy innych terrorystów postępu, ale źródła tego myślenia i odczuwania są głębsze. Kultura roszczenia należy bowiem „do [...] istoty cywilizacji Zachodu, zbudowanej na judejskiej utopii, chrześcijańskim wyniesieniu pojedynczej osoby, a także, w imię dopełnienia, na grecko-rzymskim szacunku dla dobrych instytucji. Balansowanie między tymi trzema elementami nie jest łatwe i sprawia, że na newralgicznej linii intencja-instytucja częściej panuje napięcie niż równowaga. Jednostka domaga się, by ‘dobre’ instytucje odpowiadały jej intencjom i interesom, a jeśli tak się nie dzieje, grozi ich obaleniem. W rezultacie stabilizowanie jakiegokolwiek instytucji kosztuje w kulturze znacznie więcej energii niż w kulturach instytucjonalnych, ponieważ jednostka, bez względu na to, w jakim miejscu hierarchii umieszczona – tak naprawdę nie zna swojego miejsca. Ciężkie tomistyczne struktury porządkujące, w których wyraża się samoobronna obsesja hierarchii w scholastycznym chrześcijaństwie, podobnie jak i dowartościowanie indywidualnego cierpienia – próbują wprawdzie stłumić egalitarną energię, którą wniosła w kulturę Zachodu Ewangelia; chcą osadzić jednostkę w jednym miejscu, nadać jej określoną rangę w wielkim łańcuchu bytów, a zarazem uwznioślić jej poczucie dyskomfortu z powodu tak stanowczego usytuowania. Wysiłki instytucjonalne skazane są jednak zawsze na częściowe niepowodzenie; uwalniającej, utopijnej energii, która legła u źródeł kultury intencji nie sposób stłumić do końca”. Taka jednak sytuacja zostaje poprowadzona w Oświeceniu o krok dalej. Wprowadza ono element celowości zakorzenionej w postępowym racjonalizmie. Tym samym największy dramat i pycha Oświecenia polega na tym „że poddając motywy exodusu dyscyplinie woli i jej konkretnych zamiarów, domyka przestrzeń Wyjścia, a tym samym wypacza istotę ludzkiego tworzenia. [...] Istotą dialektyki

Oświecenia jest bowiem pomieszanie dwóch obrazów tworzenia i wynikająca zeń wiara w ludzki kreacjonizm: w możliwość ludzkiego „niech się stanie”, które powoła do bytu świat ludzkich wytworów będących czystym obrazem ludzkiej woli, wolnej od wszelkiej ‘zdrady’. Świat, który oko ludzkie ogarnie z zadowoleniem, mówiąc: ‘i to jest dobre’⁷¹.

W powyższym kontekście należy spojrzeć na społeczeństwo amerykańskie i stopniowo rozszerzający się plemienność Akcji Afirmatywnej. Równość obywatelska czy równość społeczna w przeciwieństwie do materialnej była zawsze chlubą Ameryki i pisali o niej wszyscy komentatorzy od H. d. Crevecoeura przez A. Tocqueville’a, Ch. Dickensa, W. Sombarta, J. Bryce’a, H. Tawneya, czy w latach 50. H. Brogana, wskazując na brak snobizmu, poczucia unізoności czy wyższości klasowej. Otóż poczucie to wydawało się pękać w ostatniej ćwierci II poł. XX w., nie tyle z powodu radykalnych różnic majątkowych, ile z powodu pojawiania się pierwszych symptomów klasowości i moralnej wyższości wobec innych. Problemem nie stały się gigantyczne czasem różnice w dochodach, ale fakt, iż zaczęły one izolować ich posiadaczy od zwykłego życia w coraz większym stopniu, coś co Mickey Kaus nazwał wyraźnym poczuciem „odrębności klasowej profesjonalistów” i butnej pogardy dla demograficznie gorszych. Według Kausa nastąpiło coś fundamentalnie nieprzyjemnego w Ameryce. Nie jest nim fakt, iż Stany Zjednoczone stały się krajem biedniejszym, bo nie jest to prawdą. Biedni nie są też biedniejsi niż byli, np. w latach 60. Niemniej „znaczenie pieniędzy, rola pieniędzy zmieniła się w sposób, który zaczyna być w opozycji do wyobrażenia o Ameryce większości Amerykanów. Zawsze mieliśmy bogatych i biednych. Ale pieniądze stają się coraz bardziej tym, co umożliwia bogatym, a nawet po prostu zamożnym, żyć życiem odizolowanym od biednych. Bogaci i zamożni coraz bardziej chcą żyć życiem odizolowanym, częściowo dlatego, iż coraz bardziej boją się biednych, częściowo dlatego, iż coraz bardziej czują, iż takie [odizolowane] życie im się należy, że są w jakimś sensie lepsi od tych, którzy mają mniej. I w procesie tym najbardziej cenny rodzaj równości – równości nie pieniędzy ale sposobu, w jaki wzajemnie siebie traktujemy i żyjemy – wydaje się znikać”, czego symbolicznym dowodem są coraz częstsze getta bogactwa za murami⁷².

Tożsamość grupowa, nowolewicowe „wyzwolenie” a koniec wolności

Polityka Akcji Afirmatywnej i *różnorodności* znakomicie wpisała się w ów kulturowy klimat zaniku etyki równego statusu, w połączeniu z coraz większą nierównością. Stała się jeszcze jednym sposobem, użycia siły państwa dla uzyskania beneficjów w sytuacji, gdy wysiłek indywidualny nie tylko nie dawał materialnych rezultatów, ale nawet nie dawał szacunku społecznego. Identyfikacja grupowa

⁷¹ A. Bielik-Robson, *Exodus...*, s. 36-38. Zob. R. Hughes, *Culture of Complaint*, Oxford 1993; Ch. J. Sykes, *A Nation of Victims*, New York 1992; R. Bernstein, *Dictatorship of Virtue*, New York 1995.

⁷² M. Kaus, *The End of Equality*, New York 1991, s. 61. Jako jeden z pierwszych zwrócił na to uwagę wybitny konserwatywny socjolog i publicysta Charles Murray w: *The Future of America*, „National Review” 1991, July 8.

i sprzęgnięta z nią polityka tożsamości grupowej (*identity politics*), jak i tzw. szacunku dla samego siebie (*self-esteem*) jako członka grupy oznaczała możliwość podłączenia się do redystrybucji bogactwa, przy wykorzystaniu coraz bardziej popularnej filozofii „ofiary” zdefiniowanej już w oderwaniu od jakiegokolwiek sensownej jego definicji.

Trudno powiedzieć, dlaczego państwo liberalne przyjęło taką interpretację doktryny równości opartej o tożsamość i jej realizacji w praktyce. Wydaje się jednak, iż polityka taka stanowi konsekwencję zwątpienia, iż społeczeństwo liberalne stanowi jeszcze organizm zdolny podtrzymywać pokój społeczny, u podstaw którego leżały tak naprawdę wielonurtowe, „marmurowe” zakorzenienia jednostek w instytucjach społeczeństwa cywilnego. Mówiąc inaczej, w sytuacji, gdy jednostka nie ma już bezpieczeństwa ontologicznego, zakorzenienia w jakimkolwiek świecie prywatności, czyli społeczeństwa cywilnego nadającego mu sens, bowiem uległo ono rozkładowi poprzez zniszczenie jakiegokolwiek autorytetu i hierarchii w instytucjach tradycyjnie takie bezpieczeństwo dających, nastąpił lęk egzystencjalny. Rezultatem staje się potrzeba bezpieczeństwa, którego nie można już świadomym wyborem osiągnąć w granicach tradycyjnie rozumianej polityki, która miała ograniczone cele. Życie stało się ciągiem nieustannych przypadków, gdzie rozum i obywatelskość nie mają żadnego znaczenia dla nadania sensu jednostce i jej bezpieczeństwa ontologicznego, bowiem wspólnota polityczna jest zbyt duża i anonimowa, by zaspokoić to bezpieczeństwo. Stąd z jednej strony potężny nacisk na państwo, aby takie bezpieczeństwo zapewniło, z drugiej zaś jego bezradność. Może ono jedynie włączenie wykluczonych oprzeć na próbie tworzenia przez bezradne jednostki sztucznych tożsamości dających poczucie wspólnoty, stąd też mechaniczne uznanie grup tożsamościowych. Tradycyjne grupy interesów działające w sferze czystych interesów stają się ponadto miejscem mającym zapewnić ontologiczne bezpieczeństwo jednostek. Te w przeciwieństwie do przewidywań Tocqueville’a, zaczynają być zniewalane nie tylko przez wszechopiekuńcze państwo, ale także poprzez nacisk na to, aby jednostkowe życie we wspólnocie politycznej i prywatnej zastąpić tożsamością grupową jako jedynie legitymowaną. W takim rozumieniu polityki kobieta nie może osiągnąć właściwej tożsamości dopóty, dopóki nie odrzuci wszelkich innych fałszywych tożsamości matki, żony czy np. zakonnicy i nie zidentyfikuje ich głównie poprzez tożsamość grupową „interesu” kobiety, w interpretacji feministycznej grupowo definiującym jej prawa społeczne. Homoseksualista nie może traktować swojego homoseksualizmu jako prywatnej sprawy regulowanej obyczajem, tolerancją i ewentualnie prawem prywatnym pełniąc jednocześnie różnorakie inne role, wobec których jego homoseksualizm jest obojętny czy nieistotny, musi być częścią grupy homoseksualistów i tylko poprzez taką grupę funkcjonować w społeczeństwie i redefiniować wszystkie pozostałe role a jednocześnie kulturę.

W ten sposób każda tożsamość staje się tożsamością nie tylko jednowymiarową, musi jednocześnie stać się tożsamością walki i władzy⁷³. Jest charaktery-

⁷³ Zob. K. Minoque, *The New Epicureans*, [w:] *The Survival of Culture: Permanent Values in a Virtual Age*, J. R. Dee (red.), s. 21-63. Stąd uzasadnieniem np. tzw. „małżeństw homoseksualnych” jest wyłącznie czysta

styczne, iż paralelną formułą bezpieczeństwa ontologicznego jest kult romantycznej miłości w kulturze masowej, będący jednocześnie objawem utraty tradycyjnego kodu kulturowego zapewniającego tradycyjne bezpieczeństwo ontologiczne. Jeżeli mamy bowiem kulturę masową, która im bardziej zabawowa i transgresyjna, tym bardziej wytwarza poczucie wszechogarniającej nudy zwanej obecnie alienacją, samotnością, frustracją czy acedią, z wielkim przemyśleniem psychoterapeutycznym i rozrastającymi się strukturami państwa liberalno-demokratycznego mającymi te odczucia zneutralizować i ponownie zrekonstruować, to potrzeba sensu odwołuje się do czegoś najbardziej oczywistego i empirycznie namacalnego, czyli miłości rozumianej już zresztą jako stan emocjonalnego, często się zmieniającego, jak mówią Amerykanie *state of bliss*. Bowiem „jeśli ani Bóg, ani dobra doczesne, ani projekt zbiorowy nie dostarczają kierunkowych napięć, przestrzeń jest bezwładna, bezkierunkowa, i także wkrótce bezbarwna. Dlatego też w literaturze nudy czy alienacji jedynym ratunkiem jest miłość: cała przestrzeń układu się wokół jednej osoby zastępującej Boga”. W takim rozumowaniu, heteroseksualizm i małżeństwo kobiety z mężczyzną, nie mogą być preferowaną organizacją życia ludzkiego, konieczną dla przedłużenia bytu społecznego, najlepszą, sprawdzoną doświadczeniem ludzkim formą organizacji dla wychowania dzieci. Stają się formą uzurpacji kulturowej i uzurpacji władzy i z definicji mają być zdelegitimizowane jako wymagające szczególnej ochrony społecznej – twierdzą aktywiści tożsamości gejowskiej. Jeśli zatem mają być zdelegitimizowane jako wyjątkowe w kulturze, to znaczy, że tę wyjątkowość należy społecznie, ekonomicznie, politycznie zniszczyć i należy w tym celu użyć instrumentów prawnego przymusu administrowanego przez państwo. Tożsamość grupowa definiuje się zatem w opozycji do kultury i zawsze kończy żądaniem zmiany świadomości innych i zmiany instytucji, nawet jeśli wymuszonych siłą. Stąd przyjęcie doktryny *różnorodności* przez instytucje państwowe, szczególnie sądy w ich próbach reżyserowania właściwej struktury społecznej miały korzenie w owych powyższych, mniej lub bardziej uświadamianych zmianach, podskórnym wyczuwalnych i mało jeszcze zdiagnozowanych, dotyczących kształtu demokracji amerykańskiej, czy demokracji w ogóle⁷⁴.

miłość. Dlaczego, pytają homoseksualiści, nie możemy być „małżonkami”, przecież się kochamy, tak jak heteroseksualiści. Jest to analogia zbudowana już na zredukowanej i zbastardyzowanej instytucji małżeństwa jako warunku koniecznego do legitymizacji jej odpowiednika. Instytucja ta ma opierać się jedynie na miłości. Jeśli tak, to stan emocjonalny miłości ma tę samą wartość, niezależną od płci osób. Problem w tym, iż tylko poprzez strywalizowanie i zniszczenie tradycyjnego wyobrażenia małżeństwa w kulturze Zachodu, można roszczenie homoseksualistów próbować uzasadnić. W tym sensie bezprecedensowy atak na małżeństwo w konkulturze od lat 60. – z oderwaniem seksu od miłości, dzieci od odpowiedzialności rodzicielskiej, instytucji rozwodów „bez winy” etc. – przygotował grunt pod atak homoseksualny, będący ostatnim stadium na drodze do zniszczenia instytucji, która nie ma już żadnego wsparcia, ani w kulturze, ani w instytucjach prawnych. Instytucji, która choć nie jest żadnym modelem uniwersalnym, jest jedną z najcenniejszych zdobyczy kulturowych – obok chrześcijańskiego pojęcia „osoby” chronionej tabu Boga, rządów prawa czy praw człowieka – cywilizacji Zachodu. Wraz ze zniszczeniem małżeństwa, tak jak i stopniowym niszczeniem pojęcia jednostkowej i niezniszczalnej „osoby” chronionej tabu Boga w związku z „wyplukiwaniem” i spychaniem na margines chrześcijaństwa, cywilizacja Zachodu w sensie takim, w jakim istniała przez ostatnie 2 tysiące lat, odchodzi w historię, a wraz z nią autonomia i wolność jednostki.

⁷⁴ Cz. Miłosz, *Widzenie nad Zatoką San Francisco*, Paryż 1980, s. 131. Por. też współczesną powieść M. Houllébecque'a, *Cząstki elementarne* (Kraków 2003), poruszającą rolę miłości w obecnej zachodniej kulturze ogarniętej poczuciem winy i rozpacz. Uległa temu również duża część współczesnej teologii, np. tzw. teologii spotkania, która zdaje się odwracać porządek rzeczy cywilizacji chrześcijańskiej. Dla tej ostatniej zawsze

Ta manichejska retoryka tożsamości grupowej i ofiary przesłania zrozumienie faktu iż walka o prawa obywatelskie stała się obecnie w dużym stopniu walką o fundusze federalne, stanowe, charytatywne czy prywatne etc., a różne grupy wdają się w różnego rodzaju koalicje dla popierania wzajemnych partykularnych ustawodawstw na poziomie federalnym czy stanowym. Jest to oczywiście zgodne z amerykańską ideą pragmatycznej polityki. Tyle tylko, że „przekształca to sprawę praw obywatelskich z idei moralnej, leżącej poza wąsko pojmowanymi interesami politycznymi w jeszcze jeden rodzaj interesu partykularnego, który może ale nie musi [bo często nie ma nic wspólnego z zasadą równości czy sprawiedliwości, ab] zasługiwać na publiczne poparcie”⁷⁵. Wymienione wyżej zmiany społeczno-kulturowe wzmacniały zatem traktowanie Akcji Afirmatywnej jako ważnego elementu uprawnień społecznych, realizowanych poza kontekstem wysiłku indywidualnego, merytokracyjnego i poza regułą równości wobec prawa.

Polityka tzw. tożsamości grupowej (*identity politics*) wynikająca z uzyskania właściwej świadomości jednostki przynależnej do represjonowanej grupy jest zatem konsekwencją traktowania społeczeństwa i kultury w klimacie późnego liberalizmu jako miejsca zniewolenia. Skoro jednak niemal wszystko co sprzeciwia się mojemu subiektywnemu „ja” jest opresją, wszystkie problemy stają się problemami politycznymi i następuje zastąpienie kultury racjonalnej, perswazyjnej czy kultury sporu w oparciu o imponderabilia, w politykę. Polityka tzw. tożsamości grupowej jest w tym kontekście całkowicie nowym rodzajem polityki. Polityka ta oczywiście współgrała tutaj z kontrkulturą i uznaniem każdej ekspresji narcystycznego „ja” jako celu. Współgrała też z postulatami dekonstrukcji dominującej kultury i jej instytucji o charakterze opresyjnym, mającej m.in. obejmować szkoły, uniwersytety, kościoły, miejsca pracy czy rodzinę. Zaczęły się kształtować – w oparciu o owe, sformułowane jeszcze przez Herberta Marcusego, Wilhelma Reicha i innych guru kontrkultury – zasady „nierepresyjnej rzeczywistości”, „wyzwolenia seksualnego” i „życia jako zabawy”, społeczeństwa solipsystycznego i zinfantylizowanego. Kultura, a wraz z nią demokratyczne państwo, zaczęły dążyć do społeczeństwa idealnego, eliminując przekonania i instytucje zdefiniowane medialnie jako tzw. represyjne, mające jakoby bez wyjątku być odpowiedzialne za szaleństwa i nieszczęścia przeszłości. Wymagało to zniszczenia pojęcia prawdy i wartości tzw. mocnych, jako absolutów ontologicznych, punktów odniesienia dla emocji i wyborów jednostkowego podmiotu, gdyż w domniemaniu rozdziły one przemoc.

Politycznym wyrazem tej tendencji była formuła neutralności światopoglądowej państwa, dość przewrotna idea stanowiąca ratunek późnego liberalizmu przed konsekwencjami załamania się paradygmatu kultury zachodniej. Dialektyka takiego liberalizmu nieodwołalnie jednak prowadzi do – jak nazwał to jeden komentatorów – „dyktatury neutralności”. Społeczeństwo staje się wtedy wyzute na pozór z jakiegokolwiek sensu, gdyż każda jakakolwiek mocna idea to idea, która

Bóg był drogą do innego człowieka. Obecnie lansuje się pogląd, iż to drugi człowiek jest drogą do Boga. Bez względu na to, jak bardzo stwierdzenie to oznaczać ma ewangeliczną *caritas* z nakazu Boga, staje się pojęciem maskującym poszukiwanie Boga w warunkach jego utraty, a jest to sytuacja dla teologii co najmniej dwuznaczna.

⁷⁵ D. D’ Souza, *The End of Racism: Principles for the Multiracial Society*, New York 1996, s. 234-235. Jeśli chodzi o fundusze federalne, stanowe, lokalne i prywatne oraz ich wielkości zob. *ibidem*, s. 235-239.

jak określił to kiedyś Goethe: „nie może być liberalna. Jest mocna, sumienna, zamknięta w sobie po to, aby mogła wypełnić boskie zadanie bycia twórczą”. Absolutna neutralność jest mitem i nie ma nic wspólnego z tolerancją. Tolerancja jest nakazem umożliwiającym znośne współzycie ludziom posiadającym silne, ale różne przekonania. Rozszerzenie tej zasady na zakaz posiadania jakichkolwiek silnych przekonań w sferze publicznej, „nie jest realizacją liberalnych idei, tylko gwałtem popełnionym na liberalizmie. Zamiast wolności przekonań [proponuje] wolność od przekonań. Ale do czego może być człowiekowi potrzebna wolność, skoro nie wolno posiadać własnych przekonań”. Tak rozumianą neutralność państwa, społeczeństwa i kultury wymusza radykalny sceptycyzm dekonstrukcji każdej mocnej myśli jako zniewolenia opartego na fałszu ukrytej władzy. Rezultatem jest stwierdzenie, iż życie intelektualne i publiczne, a stąd i edukacja w ogólności, musi być nieustanną działalnością „podejrzeń”, a teoretyczna dyskusja o tyle tylko jest legitymowana, o ile nigdy nie może brać na serio żadnego z założeń wyjściowych, jako potencjalnie kryjących drugie dno i musi stąd być radykalna, z założenia „wyzwalająca”. W zastosowaniu do zachodniej cywilizacji oznacza to z definicji zakwestionowanie jakiegokolwiek jej pewnika. Stąd zajmując się jakąkolwiek myślą polityczną, społeczną, teologiczną, jakimkolwiek wytworem kultury, celem nie może być pokazanie cechy istotnej czy zasady nią rządzącej. Celem ma być raczej „poddanie [ich] procesowi agresywnej demistyfikacji poprzez np. pokazanie socjoekonomicznych determinant i ideologicznych implikacji, przeczesując ją w poszukiwaniu śladów subwersji i następnie osądzanie [ich] wobec ideału totalnej wolności”⁷⁶.

Takie założenie pociągało za sobą uznanie, iż zakorzenie jednostki w jakimkolwiek kontekście społecznym czy osobistym, począwszy od rodziny, wspólnot religijnych, tradycji, rozróżnień płci, a skończywszy na konwencjonalnej, zakorzenionej w tych tożsamościach moralności, jest *ipso facto* objawem niewolnictwa uniemożliwiającemu autentyczne wyzwolenie w procesie, którego jednostka ma w domniemaniu odnaleźć „prawdziwe ja”⁷⁷. Dramatycznym tego przykładem była rewolucja seksualna. Nie dopuszczano myśli, iż jednostkowe „ja” ugruntowane w swojej własnej solipsystycznej jaźni „może być równie zdolne do terroryzmu jak podmiot będący nosicielem zewnętrznej prawdy”⁷⁸. Kiedy walki polityczne stają się wszystkim, a stają się wszystkim, gdy wszystko jest opresją, i wymaga wy-

⁷⁶ Cyt. za M. Rybiński, *Dialektyka liberalizmu*, „Rzeczpospolita” 1997, 7-8 czerwca; F. Crews, *Sceptical Engagements*, New York 1986, s. 138-139.

⁷⁷ Zmiana świadomości w kulturze Zachodu nastawiona na zniszczenie wiarygodności tradycyjnych czy opartych na religii moralności leżała w logice nowoczesności. Zob. M. Berman, *The Twilight of American Culture*, New York 2001, s. 168. Jej masowy marketing nastąpił w czasie kontrkultury od lat 60. Z kolei ruch praw obywatelskich niewątpliwie przyczynił się do włączenia do „jednej Ameryki” najprzeróżniejszych mniejszości, choć jednocześnie zrodził stopniowo poczucie dążenia do doskonałości społecznej czego wynikiem stała się Akcja Afirmatywna i doktryna różnorodności.

⁷⁸ Ch. Delsol, *Esaj o człowieku późnej rzeczywistości*, Kraków 2003, s. 110. Alexis de Tocqueville ostrzegwał w swojej *Demokracji w Ameryce*, napisanej w latach 1835-1840, przed „łagodnym despotyzmem” społeczeństw późnej demokracji masowej, nie przewidział jednak, jak współczesne społeczeństwa przesiąknięte kulturą zrelatywizowanych wartości, dokonają owego zniewolenia drogą infantylicyzacji, całą energię kierując w konsumpcję i zabawę. Później, relatywizm nowoczesności ujął przymoc jako stadium końcowe rzetelnego poszukiwania prawdy i mocnych wartości, z których wartości religijne miały być najniebezpieczniejszym, późnowoczesnym substytutem totalitaryzmów XX w. Zob. tę perwersyjną logikę: R. Rorty, *Ameryka jako niedokończony projekt*, „Przegląd Polityczny” 2003, nr 62/63, s. 162-167.

zwolnienia to zaciera się – i to jest dalsza konsekwencja – granica między polityką a nie-polityką, cel klasycznego społeczeństwa liberalnego. W późnej nowoczesności liberalizm ulega radykalnemu przekształceniu i zaczyna atakować świat sensów dotychczas nietykalny dla polityki. Współgra tutaj z projektem nowolewicowym i jego koncepcją hegemonii kulturowej rozumianej nie tylko jako zniesienie społecznej nierówności, jak to głosiła stara lewica, zlewając się w jeden projekt „wyzwolenia” od jakiegokolwiek autorytetu, wartości czy sensu, poza tym przez siebie skonstruowanym. Autonomia i wolności oparte o podwójne jego źródła – chrześcijańskie („co cesarskie cesarzowi, a co boskie Bogu”) i liberalne (w znaczeniu, jakie mu nadał np. Benjamin Constant) stają się sferą nie wolności a opresji. Celem polityki staje się totalna rewolucja wyzwolicielska do świata wiecznej wolności i szczęśliwości będącej tuż za rogiem, jeśli się postaramy.

Polityka okazuje się być przedłużeniem postmodernizmu filozoficznego z odrzuceniem uniwersalności natury ludzkiej i prawdy moralnej na rzecz wizji demokracji radykalnej i pluralistycznej przeciw złudzeniu ładu moralnego. I tak francuska myślicielka feministyczna Chantal Mouffe, pisze z logiką godną bolszewickiego komisarza kultury, iż „choć panuje dziś zgoda, [...] że projekt lewicowy znalazł się głębokim kryzysie, to [przecież] wyłoniły się nowe antagonizmy, [...] które domagają się przeformułowania w kategoriach poszerzenia i pogłębienia demokracji” tak, aby wszyscy represjonowani i wykluczeni mogli „wyzwolić się z tradycyjnych więzów przymusu – miejsca rodziny, religii, tradycji, by zyskać większą wolność do różnicy i ekspresji. W przeciwieństwie do starej lewicy, nie ma już kapitalizmu burżuazyjnego, pozostaje jednak nadal kulturowy i polityczny „dom niewoli zbudowany z przesądów tradycji, okowów represyjnych norm, absurdalnych międzyludzkich zależności”. Innymi słowy, należy dokonać totalnej „dekonstrukcji kultury i społeczeństwa” w imię radykalnej wolności jednostki gdzie ten nowy radykalizm za główną ofiarę współczesnego społeczeństwa uważa tych, których uznał za represjonowanych *a priori* jako klasę; kobiety, wszelkiego rodzaju mniejszości etniczne, seksualne, więźniów, niepełnosprawnych, innymi słowy „ofiary” represyjnej cywilizacji Zachodu. Częścią aparatu represyjnego jest w retoryce nowolewicowej nieodmiennie religia, a w szczególności oparty z definicji na „represyjności” Kościół katolicki. Stąd kapitalizm konsumpcyjny przełomu wieków jawi się takiemu liberalizmowi i Nowej Lewicy jako system „wyzwolicielski”. Najskuteczniej rozbija struktury tradycji, rodziny, lokalności, więzy „krępujące” jednostkę. Jest on przez Nową Lewicę „odbierany jako sfera przekształceń pozytywnych, w której jednostka [...] oswobadza się z tradycyjnych więzów przymusu, [...] dlatego sukces kapitalizmu jest najlepszym sposobem na uwolnienie jednostki od krępujących norm, które porzuca ona tak samo, jak porzuca ubóstwo i trud przetrwania. To, [...] czego nie była w stanie zrealizować rewolucja – znieść alienacji zmurzałego porządku społecznego, ograniczającego jednostkę – z łatwością i bezkrawawo dokonuje dziś współczesny kapitalizm. Po co więc przynosić ludzkości oświecenie na bagnietach, skoro można uzyskać ten sam efekt lekko i przyjemnie roztaczając nad nią opiekę Menadżera, Terapeuty i Estety?”. W ten

sposób należy „rozpiąć nad instytucjami liberalnymi jak uniwersytety, wolna prasa, szkolnictwo, szczerly klosz liberalno-lewicowej hegemonii”⁷⁹.

Ta rewolucyjność oficjalnie uznaje ład demokratyczny, kreując się na głównego obrońcę wartości na jakiej – jej zdaniem – opiera się projekt nowoczesnej demokracji – partykularyzmu i prawa do jego politycznej ekspresji. Projekt to jednak totalitarny konstruujący – mówiąc słowami T. S. Eliota – „system tak doskonały, że nikt nie będzie musiał być dobry”. Cechy takiej inżynierii widoczne są w programach Akcji Afirmatywnej. Państwo – pisze Kenneth Minogue „zamiast negocjować różnice interesów, ma owe interesy unieważnić, zamiast unikać przemocy w rozwiązywaniu konfliktów, ma imię ogólnego „wyzwolenia” konflikty te zaostrzać, zamiast chronić ludzką wolność w społeczeństwie cywilnym tradycyjnych instytucji chce tę wolność redefiniować poprzez instytucji tych odgórne rekonstruowanie”. Zaciera w ten sposób granicę między polityką a metapolityką, co stanowiło istotę liberalnej demokracji, a w jej ramach również demokratycznej lewicy. Rezultatem takiej polityki jest widoczny pogląd, iż zdekonstruowanie nie-liberalnych fundamentów liberalnej demokracji jest wstępem do destrukcji tejże demokracji. Każda próba odbudowy tradycyjnych lojalności i moralności jest brutalnie atakowana. Czyni to ze współczesnego liberalizmu agresywną ideologię, w której dyskusja o polityce przestaje być dyskusją – a stanowiło to zawsze jądro liberalnej demokracji – o zmianach w prawie umożliwiających rozwiązywanie problemów pragmatycznych i lokalnych.

Tradycyjna polityka liberalna nie rościła sobie bowiem pretensji do niwelowania różnic poglądów między liberałami, konserwatystami, socjaldemokratami czy monarchistami. Jej istotą było bowiem założenie, że polityka nie jest sensem życia, „objawieniem dającym w jednej pigułce politykę, religię i tożsamość moralną”, że jej zadaniem nie jest wyzwolenie człowieka, szczególnie od metafizyki. W tym sensie liberalna demokracja nie zacierała granicy między polityką a społeczeństwem cywilnym. Przyjmowała, że istnieje wiele postaci życia, a ład polityczny polega na tym, że umożliwi swoim obywatelom postępowanie zgodnie z ich skłonnościami, a stąd „większość owych form życia nie należy do polityki. [...] Pogląd, że wszystko jest polityką, to [...] znak, że ideologia zastąpiła rządy prawa zarządzaniem ludzi. [Stąd] społeczeństwo jest [...] i musi być niedoskonałe, gdyż pozwala ludziom podjąć moralną odpowiedzialność, z góry zakładając, że nie wszyscy będą [tak postępować] „Jest [...] to wyzwanie dla polityki w imię ideału, w którym wszystkie pragnienia są zaspokajane, oczywiście zgodnie z wcześniej przyjętą definicją potrzeb”. Stąd terror tolerancji rozumianej nie jako znoszenie, ale jako moralna równowartość każdego zachowania, przy czym jej warunki określają ci, którzy ją wprowadzają. W takim rozumieniu „polityka nie ma granic, staje się ona autorytarną alokacją wartości, gdzie celem jest bardziej sprawiedliwe społeczeństwo. [...] Budulcem będą niewątpliwie serca ludzkie, fundamentem zaś [...] prawidłowe postawy [co staje się] w istocie karykaturą totalitaryzmu [...]. Przywódcy totalitarni starali się przypodobać masom [...] twierdząc, iż są źródłem

⁷⁹ Cyt. Za: A. Bielicki-Robson, *Nowa Lewica i kapitalizm*, „Życie” 2001, 7 czerwca, s. 16.

wszelkiego postępu, a w rzeczywistości nie zwracali na ludzi najmniejszej uwagi. Współczesne demokracje rozwijają się podobnie. [...] W praktyce [ten] moralizm polityczny zakłada, że każdy człowiek jest zaleźny i głupi, [a] świat doskonały nie może dopuścić do załężnięcia się błędu. Moralność i obyczaj byłyby słabym oparciem dla doskonałego społeczeństwa, gdyż [...] ludzie często zachowują się niemoralnie i nieobyczajnie. W tej nowej [...] polityce chodzi nie tylko o zachowania. Zmianie ma ulec sam charakter człowieka, a szczególnie tych których identyfikuje się jako uciskających. Mężczyźni muszą przestać być macho, pracodawcy powinni stać się mniej zachłanni, heteroseksualiści winni zrezygnować z jakiegokolwiek uprzywilejowania swojej koncepcji miłości czy rodziny, biali powinni bardziej szanować czarnych itd. A jeszcze wszyscy powinni walczyć z otyłością, myślami samobójczymi i skłonnością do alkoholu. [...] Im bardziej styl tego, co kiedyś nazywano polityką, jest teoretyczny, tym więcej zagadnień politycznych staje się problemami zarządzania. Zamiast tworzenia praw, które same w sobie zawierają możliwie najmniejszy element przymusu, a jednocześnie umożliwiają różnym, czasem skonfliktowanym grupom, pokojowe współżycie, prowadzi się manipulację i zarządzanie postawami różnych grup wobec siebie w nadziei uzyskania harmonii. [...] Ludzie stają się materia, którą należy ukształtować zgodnie z najnowszymi ideałami moralnymi. [...] W czym interesie? W świecie egalitarnym wszyscy są równi [...] z wyjątkiem menedżerów równości. W bliskiej przyszłości rozpocznie się [...] opłaczalna i nigdy nie kończąca się praca na rzecz tych, których zawodem będzie coraz dokładniejsze określanie reguł gry, zwanej życiem, rozstrzyganie konfliktów i nauczanie nieoświeconych, jakich myśli oczekuje od nich sprawiedliwe społeczeństwo. Polityka umrze, gdyż wszystko będzie polityką⁸⁰, a mówiąc dokładniej zarządzaniem i wychowywaniem przez oświeconych społeczeństwa tkwiącego w ciemnogrodzie. John Locke spotka swojego Orwella.

Spełniło się tutaj radykalne przesłanie ciągu ku równości, które zanalizował już Tocqueville, postrzegane u I. Kanta, radykalnie u J. J. Rousseau z jego totalną demokratyzacją i wyzwoleniem „samoświadomości”⁸¹. W przesłaniu tym równość przesunięto ze sfery definiowanych celów społecznych i politycznych w ramach uniwersalnej kultury i granic przez nie narzucanych, w sferę równości tego, co chce moje indywidualne „ja”, radykalnie dążące do realizacji swoich preferencji i przekraczania granic natury ludzkiej, które *a priori* uznane zostały jako konstrukt ideologicznej, represyjnej kultury. Przyznanie prawomocności owego „ja” jako decydującego w kulturze, jako warunku nierepresyjnego społeczeństwa włączającego wszystkich, a zatem równego, współgrającego z nową religią, jaką stały się prawa człowieka, oznaczało, iż zachowanie autonomicznych instytucji społecznych i kulturowych łącznie z tradycją, gdzie odmawiano wyznaczania celów przez owe autonomiczne „ja” okazało się heroicznie trudne. Jest bowiem bez-

⁸⁰ K. Minogue, *Polityka*, Warszawa 1997, s. 121-123. Najbardziej wszechstronną, niezwykle erudycyjną i oryginalną, choć nieco jednostronną i podszytą rozpaczą analizę tego zjawiska liberalizmu jako totalitarnego ideologii dał Maurice Cowling w trzytomowym dziele *Religion and Public Doctrine in Modern England*, t. 1-3, Cambridge 1980, 1985, 2001.

⁸¹ Zob. J. Staroński, *Jean-Jacques Rousseau...*, s. 79-80; R. Scruton, *op. cit.*; też T. Todorov, *Ogród niedoskonały*, Warszawa 2003, s. 58-114.

względnie atakowane jako z natury swej nielegitymowana, arogancka uzurpacja władzy, co objawia się w dzisiejszej „nowomowie” politycznej poprawności, posługującej się słowami-kluczami, jako moralnymi maczugami mającymi zniszczyć przeciwnika i określeniem zjawisk ideologicznie zwalczanych jako „reakcyjne”, „rasistowskie”, „uprzedzone” (*opinionated*), „nietolerancyjne”, „ksenofobiczne”, „seksistowskie” czy „homofobiczne”⁸².

Według takiego rozumienia równości i wolności, np. Kościół katolicki nie może mieć swoich dobrowolnie przyjętych kryteriów ordynacji księży, wpływających z istoty autonomiczności tej organizacji, bo coś takiego jak autonomiczność od porządku politycznego powszechnego modelu równości, będącego warunkiem legitymowanego, sprawiedliwego społeczeństwa i godności jednostki, jest nie do zaakceptowania. Jest arogancją i „opresyjnością”, „wykluczaniem”, odrzucaniem uniwersalnego modelu obywatelskości. Brak np. ordynacji kobiet staje się w takim rozumowaniu przemocą. Nieprzyjmowanie aktywnych homoseksualistów do kapłaństwa i uważanie nie tyle homoseksualistów jako osób, lecz czynów homoseksualnych za nieuporządkowanie seksualne staje się, mówiąc słowami Rorthy’ego, „nieupoważnioną opinią o mojej duszy, która może podlegać tylko mojemu samozbawieniu lub potępieniu”. Według Rorthy’ego, jeśli idzie o np. moralność seksualną „rezultatem [powinna być] albo zupełna dowolność (*casualness*), albo kompletna obojętność. Nikt nie powinien wtrącać się w to, co ty robisz ze swoim ciałem, i nikt nie powinien mieć nawet poglądu na temat tego, co robisz ze swoją duszą. Fałszywe czy przestarzałe mieszanie duszy z ciałem jest okrutnym pozbawianiem ciała przyjemności cielesnej”⁸³. W powyższym modelu rozumowania, prywatna organizacja skautów amerykańskich nie ma też prawa dzielić się na odłamy chłopców i dziewcząt, ani tym bardziej odmawiać aktywnym homoseksualistom bycia wychowawcami młodych chłopców, bo jest to dyskryminacja i bigoteria⁸⁴.

Charakterystyczna w kontekście takiego myślenia ideologicznego jest reakcja rządu kanadyjskiego na skarcenie przez biskupa Calgary – Henry’ego, premiera Kanady Jeana Chretien’a, który mieni się katolikiem, a jednocześnie zdecydowanie popiera tzw. „małżeństwo homoseksualne”. Henry stwierdził, iż premier „nie rozumie, co oznacza bycie dobrym katolikiem” i jeśli nie zacznie zachowywać w tej sprawie powagi, „ryzykuje wieczne zbawienie”. Biskupa gwałtownie zaatakowały liberalne media, a Minister Dziedzictwa Narodowego, Sheila Copps,

⁸² Rezultatem jest całkowita korupcja języka publicznego i zniszczenie jakiegokolwiek sensu dyskusji. Atakowani w ten sposób albo odpowiadają wzruszeniem ramion, albo z zimnym wyrachowaniem mówią: „Jeśli to, co uważam za racjonalną tezę, jest z definicji rasistowskie, homofobiczne, seksistowskie, to jestem dumny, iż jestem rasistą, ksenofobem, seksistą”. W ten sam sposób żołnierze AK z dumą nosili nazwę „bandyci” przypisaną im przez hitlerowców, a np. obrońcy Tobruka pogardliwą nazwę „szczury”, nadaną im przez Niemców i Włochów. Określenia te w ich oczach stawały się synonimem najwyższej pochwały. Jeszcze inni tworzą język walki i każdą feministkę miotającą wyzwiskami określają „feminazistką”, każdego używającego maczugi moralnej, zawartej w słowie „homofob” określają „homofaszystą” czy „homobolszewikiem” etc. Język przestaje pełnić jakąkolwiek rolę komunikowania znaczeń, staje się jedynie orężem mającym zniszczyć przeciwnika w „wojnie o kulturę”, w której nie bierze się jeńców.

⁸³ Cyt. za: P. A. Lawler, *End of History 2000*, [w:] *Faith, Reason and Political Life Today*, red. P. A. Lawler, Oxford 2001, s. 104.

⁸⁴ G. Will, *Bigotry nad the Boy Scouts; Privacy and the Boy Scouts; Privacy of the Unencumbered Self*, [w:] *With a Happy Eye But...*, s. 124-130.

stwierdziła, iż była przerażona jego wypowiedzią, dodając: „Sądzę, że sprawa [poruszana] jest czymś, co każdy załatwia ze swoim własnym stwórcą i nie jest to rzecz, którą należy wносить na arenę publiczną. Każdy Kanadyjczyk, niezależnie od swojej religii, musi pogodzić swoje wierzenia ze swoim bogiem, swoim Allahem, swoim guru, dlatego też żyjemy w kraju, który oddziela poglądy religijne od poglądów państwa”. Jest to ciekawa, a mówiąc wprost, totalitarna koncepcja teologii państwowej, w której – jak określił to Richard J. Neuhaus – „ludzie mają swoich własnych stwórców, swoich własnych bogów, i nawet, swoich własnych Allahów”. Zbrodnia biskupa polegała na tym, iż sprzeciwił się religii państwowej, czyli idolatrii państwa i obraził premiera, sugerując, by zdecydował się czy chce być częścią społeczności Kościoła w swoich poglądach. Neuhaus konkluduje: „Odmowa Henry’ego wyznawania wiary w wielu bogów społeczeństwa stawia go w pozycji podobnej wczesnym chrześcijanom, którzy byli oskarżani o ateizm. Kanada może nareszcie znaleźć swoją długo szukaną tożsamość wobec Stanów Zjednoczonych jako laboratorium społecznych eksperymentów w idiotyzmie”⁸⁵. To łagodna konkluzja. Jest to bowiem laboratorium despotycznych narzędzi państwa liberalnego wymierzonych w autonomię i wolność religijną, czyli wolne społeczeństwo.

Przykładem powyżej zarysowanej praktyki totalitarnej, była sytuacja, również w Kanadzie, w 2003 r., kiedy najwyższy sąd apelacyjny prowincji Ontario jednomyślnie uznał, że obowiązująca definicja małżeństwa w prawie *common law* była niekonstytucyjna, gdyż gwałciła równość wobec prawa gwarantowaną Kanadyjską Kartą Praw i Wolności, dołączoną do Konstytucji Kanadyjskiej w 1982 r. Wcześniej decyzję taką podjęły sądy prowincjonalne w Brytyjskiej Kolumbii i Quebecu, tyle tylko, że te ostatnie uznały za niekonstytucyjne stare prawo – praktyka standardowa – podczas gdy sąd w Ontario uznał, iż prawa małżeńskie Ontario mają być natychmiast zmienione, by zawierać również prawa homoseksualistów. W konsekwencji, rząd federalny zdecydował się nie apelować do kanadyjskiego Sądu Najwyższego, lecz zainicjował legislację, która zmieniła definicję małżeństwa zgodnie z orzeczeniem sądu w Ontario, z jednoczesnym jednak wyłączeniem duchowieństwa wszystkich wyznań z obowiązku udzielania tzw. ślubów homoseksualnych. Rząd federalny zwrócił się jednak natychmiast do Sądu Najwyższego z pytaniem, czy proponowane wyłączenie było zgodne z konstytucją, a konkretnie z Kartą Praw i Wolności. Jest to pytanie totalitarnego państwa, likwidującego wolność religii jako prawa fundamentalnego, wolność nie nadawaną prawem pozytywnym jakiegokolwiek rangi, bowiem państwo ma takie prawo jedynie przyjąć do wiadomości, a nie je nadawać. Państwo kanadyjskie wkroczyło w dziedzinę dotychczas uważaną za nietykalną, dziedzinę wolności sumienia, likwidując ją i podporządkowując cesarzowi⁸⁶.

W logice takiego ideologicznego rozumowania jest też przymusowa liberalna edukacja seksualna w szkołach od najmłodszych lat, dystrybucja tam prezerwatyw, jednostronna edukacja dotycząca w tym kontekście AIDS, traktowanie wszystkich „stylów” seksualności jako legitymowanego wyboru, a więc nie tole-

⁸⁵ Cyt. za: „First Things” 2003, November, s. 84-85.

⁸⁶ R. J. De Souza, *Thinly Disguised Totalitarianism*, „First Things” 2004, April, s. 9-10.

rowanie, ale akceptowanie jako równouprawnione w kulturze, a stąd postulat konieczności ich nauczania na tych samych warunkach w programach edukacyjnych. Powyższe działania są traktowane jako odblokowanie regulacją państwa i prawa represyjnej seksualności, jej „wyzwolenie” z represyjnego wychowania rodzin czy religii. Do tego typu działalności należy ruch na rzecz tzw. „małżeństw” homoseksualnych, ruch mieszczący się w logice wolnego wyboru nieograniczonej jednostkowej jaźni, swojego „stylu życia” i następnie żądania jego zaakceptowania w strukturze prawa państwowego. Według takiego rozumowania, rodzice nie mogą wychowywać swoich dzieci zgodnie z własnym systemem moralności, bo czegoś takiego nie ma, rodzicielska edukacja moralna jest nieuzasadnionym tłamszeniem indywidualnego „ja” dziecka. Stąd między rodziców a dzieci należy włączyć „rzecznika do spraw dziecka”, tak jak relacje między płciami mają być nadzorowane przez strażników politycznej poprawności – „rzeczników do spraw równości kobiet i mężczyzn”, powszechne zjawisko, szczególnie w Ameryce w zakładach pracy czy instytucjach edukacyjnych⁸⁷. Paradoks takiego myślenia polega na tym, iż program „wyzwalania”, przy jednoczesnym zacieraniu granicy między prywatnością społeczeństwa cywilnego a polityką musi oznaczać zniewolenie tych, którzy „wyzwalania” takiego nie akceptują. Narzędziem owego „wyzwalania” staje się wcześniej czy później represyjne państwo działające według logiki jedynej słusznej prawdy nadzorowanej przez postępowych inżynierów społecznych. Stopniowo to, co miało być wyzwoleniem jednostkowego „ja” przynosi efekt nie wolności ale despotyzmu, będącego jednocześnie objawem radykalnej, indywidualnej, prawdopodobnie po raz pierwszy w kulturze ludzkiej postulowanej obojętności, którą np. Rorty między wierszami akceptuje jako pożądaną. Tą obojętność przewidział już Tocqueville widząc w niej nieodłączną i złowieszczą cechę demokratycznego indywidualizmu, wyizolowanej, apatycznej egzystencji bez śladu pasji społecznych, miłości czy nienawiści choć jednocześnie z olbrzymią ilością pustej retoryki publicznej wartości te gloryfikującej. Taki indywidualizm nie tylko jest do pogodzenia, ale wręcz generuje „miękki” despotyzm, w którym jednostka oddaje całkowicie kontrolę nad swoim życiem Wielkiemu Bratu⁸⁸. Objawem owej utraty wolności jest współczesna praktyka psychoterapii oparta o postulat całkowitego odblokowania i okazywania uczuć, czyli absolutnej transparenecyjności jako warunku „wyzwolenia” od problemów czy nałogów. Transparenecyjność taka jest utratą absolutną intymności, czyli wolności na rzecz tych, którzy model drogi dojścia do zdrowia definiują i określają. Nie chodzi tutaj o introspekcję jako warunek uruchomienia woli i kształtowania charakteru, lecz o woli tej absolutne odrzucenie, woli, która w takim języku jest odwrotną stroną przemocy.

⁸⁷ Zob. analizę tego zjawiska w D. Mack, *The Assault on Parenthood: How our Culture Undermines Parenthood*, San Francisco 1997, s. 163-192; A. Hendershott, *The Politics of Deviance...*, s. 93-121; G. Will, *The Condom Crusade; The Injurious signals schools send*, [w:] *The Levelling Wind: Politics, the Culture and other News*, New York 1994, s. 115-119; Zob. G. Will, *Judges and the Definition of Marriage*, [w:] *The Woven Figure...*, s. 185-187; G. S. Wood, *Diversity...*, s. 32-40; W. Bennett, *The Broken Heart*, New York 2002, s. 108-120; zob. także: R. Legutko, *Rodzina na cenzurowanym*, „Rzeczpospolita” 2003, 7 kwietnia, s. 12; idem, *Wymyślona partia skrzywdzonych*, „Rzeczpospolita” 2004, 23 lutego, s. 8.

⁸⁸ Zob. Ch. A. de Tocqueville, *Democracy...*, t. 2, cz. 2, rozdz. 2-5, 8-9, cz. 4, rozdz. 6-7, s. 482-492, 500-505, 661-676.

Owa przezroczystość jako droga do wyzwolenia, a w rzeczywistości do zniewolenia, jest charakterystyczna dla dzisiejszej kultury masowej. Kultura transparenacji, czyli bezwstydu wymaga od jednostki wyzbycia się swoich tajemnic, bowiem tajemnica o tyle jest uzasadniona, o ile chroni indywidualnie przeżywany sens, który jednostka jest w stanie wybrać i bronić w wolności niezależnej od tłumu. Kultura masowa świata zachodniego unieważnia wartości mocne, a zatem unieważnia różnice, unieważnia sam spór o kształt moralny świata. Zmusza każdego, by wyzbył się wolności oporu w imię sensu moralnego – traktowanego jako gwałt – na rzecz tolerancyjnego relatywizmu. Daje tym samym jednostce poczucie przynależności do grupy identycznie myślących, przynależności do stada jako warunku uniknięcia unicestwienia przez pustkę bezsensu. Jednostka nie mając wewnętrznej prawdy, nie szuka innego poprzez powagę jego prawdy, szanując tym samym jego wolność i intymność i rozpoznając się razem w uniwersum tajemnicy *conditio humana*. Jednostka oddaje w przerażeniu swojej wewnętrznej pustki swoją wolność na rzecz języka i rytuału konwencji amorficznej tolerancji wyprutej z jakiegokolwiek sensu moralnego, rytuału politycznie poprawnego, sentymentalnego, kitu moralizatorstwa i jednocześnie sztucznie podtrzymywanej zabawy i konsumpcji, byle tylko zagłuszyć tragizm bezsensownej egzystencji. Jakkolwiek próba ucieczki od tego rytuału w świat wartości mocnych wywołuje natychmiast atak strażników „tolerancji”, dbających o to, by wartości te nie stały się podstawą rygoryzmu moralnego, z definicji mogącego rodzić przemoc. Lekkość bytu gwarantuje nieszkodliwą obojętność, będącą warunkiem społeczeństwa pokoju społecznego – nadzorowanego przez inżynierów społecznych definiujących obszary tolerowane, ale też i mody nietolerowane.

W takiej kulturze honor i sława, najwyższe formy uznania nie mają żadnego uzasadnienia, bowiem nie pozwalają sięgnąć po ich rzeczywiste metauzasadnienia, wypływające z wartości mocnych. Bycie sławnym zostaje zastąpione przez bycie znanym. Ktoś jest znany, gdyż jest znany – tautologia maskująca unicestwienie rozróżnień odwołujących się z natury rzeczy do hierarchii wartości. Podziwianymi bohaterami nie są ci, którzy błyszczą charakterem, wiedzą lub oddają się służbie pozwalającej poczuć autentyczną solidarność moralną, zakorzenioną w etyce, której prawomocności nie wyznacza subiektywne „ja”. Bohaterami stają się tzw. gwiazdy, nosiciele pustki i triumfującego ekshibicjonizmu jako towaru kupowanego przez pustych i ekshibicjonistycznych konsumentów. Widzialność gwiazdy nie jest ograniczona do ostentacji duchowej, najczęściej zresztą sztucznie umiejętnie fabrykowanej i sprzedawanej. Obnażeniu ulega jednocześnie cielesność i szok transgresji obyczajowych, celem których jest przykucie uwagi i skuteczna sprzedaż, bez której gwiazda jest niczym. Sprzedaż jest sprzedażą pozoru, ekshibicjonizm i nachalna manifestacja bezwstydu staje się kodem kultury, sposobem maskowania pustki, gloryfikacją banału. Wstyd nie jest zniewoleniem, jest warunkiem koniecznym wolności, która zawsze ma swój macecznik tajemnicy, swoje tabu znane tylko Bogu. Dlatego kultura transparencyjności, kultura bezwstydu, czy to traktowana jako towar, czy jako droga koniecznej terapii mającej w domniema-

niu odnaleźć prawdziwe, uleczone „ja”, stanowią tę samą stronę niebezpiecznego wyzbycia się wolności⁸⁹.

Ekshibicjonizm oznacza wyznanie, iż jestem tylko tym i niczym poza tym, co odsłaniam, co jest wyznaniem żałosnego ubóstwa. Mimo zakłęb współczesnej kultury, iż jest to warunkiem autentyczności, rzeczywistej wielkości i odwagi bycia sobą, a zatem prawdziwej, odnalezionej tożsamości. Stygmatyzuje wszelki wstyd jako potencjalne źródło nie tylko elitaryzmu, nie bratania się demokratycznego z równymi sobie, ale jako potencjalne źródło hipokryzji rozumianej jako początek kłamstwa, manipulacji, a w konsekwencji potencjalnej przemocy. Stąd każdy totalitarny ustrój niszczy wstyd jako ostateczną ochronę osobowego, nienaruszalnego „ja” jako pierwszą i ostatnią przeszkodę do zniewolenia⁹⁰. Totalitaryzm zakładał odsłonięcie, czyli zniszczenie intymności i współczesna filozofia „wyzwolenia” czyni taką drogę do niewolnictwa możliwą, gdyż uczynienie z hipokryzji głównego wroga sprawiedliwości i równości jest oparte na podobnej, fałszywej antropologii, nie przybliżającej, ale niszczącej wolność jednostki. Człowiek jest bowiem – mówiąc słowami Chantala Delsola – „zawsze czymś więcej niż może pokazać i, paradoksalnie, to właśnie jego nieprzeniknioność go osłania [czyni go wolnym – AB]. Określa go tajemnica, której naturą jest bycie niedefiniowalnym. Głębia utrzymuje tragizm, z którego powstaje osoba; niekończące się spotkanie z samym sobą odbywa się w półmroku. Świadomość wystawiona na widok składa broń i nie jest już świadomością. Jądro podmiotu przypomina te nocne duchy, które rozwiewają się w blasku dnia, tracąc rzeczywistość pod usiłującymi je przeniknąć spojrzeniami. Ten, kto chce wszystko powiedzieć i wszystko pokazać, przynajmniej się zarazem do własnej nicości, do ciasnoty swojego sumienia, do zaniku wewnętrznego sporu i wątpliwości, których się nie odsłania. Jednostka bez pytań, bez słabości, do których przynajmniej się choćby przed sobą, to jednostka bez poczucia winy. Bezwstyd świadczy o tym, że nasza wewnętrzność chce obumrzeć. Żadne KGB nie otwiera prywatnych listów, ale marzymy o społeczeństwie przeźroczystym, bez drzwi i okien, w których matka jest kumpelką i w którym kochankowie mówią sobie wszystko. Uświęcone ciało, odsłaniane we wszystkich swoich zakamarkach, zredukowane do swoich funkcji, staje się mimowolnie ciałem-nędzą, bo zostało zdane na swoją zwierzęcość i nic nie wie o własnej wielkości. Czym staje się znaczące milczenie w powodzi ... pompatycznego ... i pustego dyskursu? Czym staje się pytająca wrażliwość ciała, kiedy wszystko zostaje obnażone i drobiazgowo przebadane? Co z niecierpliwości bycia, z niepokoju daru zostaje tym, którzy twierdzą, że wszystko sobie mówią? Czym staje się ich lęk, którego nie można wypowiedzieć

⁸⁹ Zob. Ch. Delsol, *Esej o człowieku...*, s. 204-206. Por. opis takiego działania terapeutycznego w książce Wiktora Osiatyńskiego, *Rehab*, Kraków 2003.

⁹⁰ W społeczeństwie Inków należało mieć drzwi i okna otwarte dla szpiegów władzy. Stalinowski Związek Radziecki zniszczenie i zakaz intymności uczynił jednym z warunków totalnej kontroli. Temu celowi służyło całkowite zdegradowanie seksu, małżeństwa, polityka wspólnych mieszkań, nie z konieczności, lecz jako warunek kontroli, gdzie tropienie i niszczenie intymności było warunkiem wzajemnej kontroli, a jednocześnie brutalizacji stosunków międzyludzkich, korumpujących ład moralny. Zob. np. M. Heller, A. Niekricz, *Utopia u władzy*, Londyn 1985, s. 143; A. Drawicz, *Mistrz i Diabeł*, Kraków 1990, s. 44-45; T. P. Terlikowski, *Wielka Sekularna Rewolucja Październikowa*, „Frona” nr 32, s. 112-125, 126-133.

i którego nie można już przemilczeć, bo dzisiaj niczego się nie przemilcza? Oszustwo pozoru wyrywa serce pojedynczemu podmiotowi, który ginie”⁹¹.

Bezwstyd sprzedawany pod nazwą „wyzwolenia”, „autentyczności”, „bycia sobą” stanowi objaw abdykacji wolności. Kiedyś osoba oddawała ją w pakt ideologii totalitarnych, obecnie osobowość ma się rozplątać w grupach hałaśliwie definiujących swoje tożsamości. Paradoksalnie zniszczenie wstydu i oddanie go na użytek grupowej tożsamości, tworzy tożsamość grupową, niszcząc jednocześnie autentyczną tożsamość autentycznego, moralnego podmiotu, który musi się zdefiniować jednowymiarowo. Ekshibicjonistyczne wystawianie się na sprzedaż, mające dać poczucie autentycznej tożsamości, jest zatem pozorem, odwrotnością panteistycznego rozpląnięcia się i utraty woli moralnej jako zadania moralnego, o którym pisał już Tocqueville. Życie razem jest z natury rzeczy nieodłączne od języka i etyki rozumianej jako powinność i jako zadanie przekraczania i okiełznania swojego własnego narcyzmu. Cywilizację i kulturę buduje etyka odpowiedzialności i obowiązku, a nie etyka tożsamości czyli subiektywizmu. Dlatego każda Antygona musi być dyscyplinowana Kreonem, a każdy Dionizy Aeropagita św. Benedyktem z Nursji. Język, czyli Logos „łączy na początku istoty rozproszone i rozdzielone, pozwalając im dostąpić cywilizacji. Logos jest pierwszym warunkiem pojawienia się prawa. Etyka łączy więzią szacunku, bo nie wystarczy zrozumieć słowa, aby zrozumieć innego. Współczesne społeczeństwo rozwija te dwa wymogi, wystawiając je na pokaz, i rozmija się z nimi z braku substancji. Komunikuje bez ustanku nie mając wiele do powiedzenia, ponieważ poszukiwanie prawdy zostało dotknięte zakazem. Logos [jest] zredukowany do formy, techniki. Nie godzimy się, aby o podmiocie można było powiedzieć, że jest wyalienowany w sensie innym niż Marksistowski lub Sartre’owski. Dlatego rzucamy zasłonę na alienację współczesnej osoby, wynikającą z relatywizmu, który wyrósł z filozofii podejrzenia i dokonuje kolejnego oszustwa”⁹².

Osoba jako świadomy i odpowiedzialny podmiot moralny, chroniony jednostkową relacją z Bogiem i przez niego bezwarunkowo chroniona, pojawiła się w historii z judaizmem, a następnie chrześcijaństwem. W starożytności, np. u Arystotelesa, Bóg był zasadą kosmiczną, prawem – Nomosem. W judaizmie i chrześcijaństwie Bóg staje się Bogiem osobowym, a to umożliwia wypracowanie unikatowej antropologii, gdzie człowiek wchodzić ma w relacje *caritas* z innymi bez jednoczesnej utraty swojej autonomii, czyli wolności. Między tymi dwiema sferami nie ma tożsamości lecz niezależne, choć twórcze relacje. Od Oświecenia, wraz z deizmem, następuje powrót do Boga rozumianego – tak jak w starożytności – jako bezosobowa zasada kosmiczna nie pozostająca w jakiegokolwiek relacji moralnej do jednostki. Boga osobowego zastępuje natura a stopniowo panteizm. Odrzucenie Boga judaizmu i chrześcijaństwa, Boga osobowego, otwiera drogę do śmierci tegoż Boga. Pozwala w konsekwencji „obalić ludzki osobowy podmiot. Od chwili stwierdzenia śmierci Boga nowoczesne społeczeństwo depersonalizuje się; nowe wierzenia albo dławią podmiot (ideologie totalitarne), albo go rozmywają (teraź-

⁹¹ Ch. DeLsol, *Esej o człowieku...*, s. 204-205.

⁹² *Ibidem*, s. 206-207.

niejszy relatywizm). Młodzież faszystowska [czy komunistyczna] ustępuje miejsca panteistycznej młodzieży końca [XX w.]. Religie wieczności zapowiadały przetrwanie po śmierci osoby jako takiej, obdarzonej swoim „ja”. Panteizm, związany z wiarą w reinkarnację albo w zwykłe rozpuszczenie się w żywiołach, obala osobę, osadzając ją w całości, i gwarantuje nieśmiertelność bezosobową: żyję po śmierci ale pozbawiony własnego „ja”. Panteizm jest więc najnowszym przejawem uciekania przed sobą⁹³, albo mówiąc inaczej – ucieczki przed wolnością i rozpuszczania się w Naturze, gdzie nieśmiertelny człowiek staje się pyłem kosmicznym.

Następuje regres świadomości osobowej i podważenie nienaruszalności każdej unikatowej jednostki jako podmiotu wolności chronionego przez tabu Boga osobowego. Wraz z jego niszczeniem otwarta zostaje przestrzeń świadomości, w której oddanie wolności na rzecz kolektywu jest wyobrażalne. Kolektywu administrowanego przez Wielkiego Brata – jak w stalinizmie trzymającym stado w ryzach przemocy i demoralizującej stadnej bliskości, bądź jak w późnym liberalizmie, zabawiającym stado na śmierć i czuwającym, by w imię nowej tolerancji nie odbudowano moralnego podmiotu, czyli podmiotu usytuowanego w prawdzie.

Indywidualizm jest definiowany – twierdzą ideologowie „wyzwolenia” – wyłącznie jako wybór życia, w którym wartość przejmowania się innymi, a zatem silne emocje nienawiści i miłości, odwoływanie się do przeszłości, a więc kultury ale też do przyszłości, a więc nadziei nie ma żadnej wartości ani ontologicznej ani epistemologicznej. Stanowi zaledwie stan zaburzenia osobowościowego, niewinną niedojrzałość sentymentalnego ego zanurzonego w przesądach „neurotycznego dzieciństwa”, „toksycznych rodzin”, fałszywej „świadomości religijnej”, „seksistowskiej”, „rasistowskiej”, czy „homofobicznej”, ego babrającego się w błędnych i iluzorycznych pojęciach osobistej odpowiedzialności, męstwa, wstydu, heroizmu. Tak zaburzona osobowość staje się szamańskim zanieczyszczeniem niczym niezmaconego, prawdziwego, indywidualnego „ja”, swobodnie podążającego za swoimi „stylami życia”, niedojrzałością łatwą do skorygowania wszechobecnym i zawsze do dyspozycji opiekuńczym państwem terapeutycznym z nieustanną konsumpcją, zabawą wolnego rynku i falangami troskliwych psychoterapeutów dokonujących dekonstrukcji owych fałszywych świadomości i administrujących swoim klientom prozac czy inne wyzwalacze prawdziwej świadomości, by stali się częścią socjalizowanej moralności publicznej, oraz edukatorów uczących wyczuwać na odległość każde zniewolenie rzeczywiste i pomyślane⁹⁴. Nierepresjonowana indywidualność ma w założeniu być stanem doskonałej demokracji równościowej, absolutnym końcem historii, gdzie wszyscy ludzie traktowani są jako nareszcie wolni obywatele, a rozróżnienia oparte na zasadach rasy, płci, rodziny, etniczności, klasy, nawet wiedzy znikają na zawsze. Nareszcie indywidualne „ja” wyzwolone z ograniczeń powyższych „opresji” jest w stanie spotkać się z innymi w niezaburzonej

⁹³ *Ibidem*, s. 208.

⁹⁴ Zniewolenie takie może być widoczne zarówno w strukturze społecznej, jak i kodach kulturowych (literaturze, czy nauce), w historii i terażniejszości. Należy je rozmontować w imię ostatecznej sprawiedliwości, właściwego końca historii dla ludzkiego suwerennego podmiotu. Zob. P. A. Lawler, *The Therapeutic Threat to Human Liberty: Pragmatism vs. Conservatism on America and the West Today*, [w:] *Vital Remnants: America's Founding and the Western Tradition*, red. G. L. Gregg II, Wilmington, s. 305-329.

mądrości w celu stworzenia łagodnego społeczeństwa, którego nieświadomą karykaturę dał B. F. Skinner w 1948 r. w *Walden Two*.

Ponieważ jest to społeczeństwo w założeniu wolne i sprawiedliwe, a zatem w paradygmacie społeczeństwa późnego liberalizmu perfekcyjne, nie sposób sobie wyobrazić lepszego, stąd propozycja każdego innego modelu społecznego traktowana jest jako błąd myślowy lub powrót do represji. Takie alternatywne modele są zatem nielegitymowane i w imię ogólnego „wyzwalania” od represji muszą być uznane za wrogie a zatem jak najszybciej zniszczone.

Powyższy model społeczeństwa zakłada odpowiadający mu model edukacji, w której jest ona redukowana jedynie do rozważań o partykularyzmach, np. rasie, klasie, genderze czy stylach seksualności. Ci, którzy edukują stają się tylko „mistrzami podejrzeń”, policjantami przeczesującymi kulturę w poszukiwaniu przestępstwa. Oznacza to, że kultura się skończyła, bo nie jest już wyobrażalna sytuacja jakiegokolwiek intelektualnego postępu, bowiem jesteśmy na tyle mądrzy, że dysponujemy narzędziami myślowymi *a priori* wykluczającymi pewne obszary wiedzy jako warte wysiłku poznawczego. To nie umiłowanie mądrości wypływającej z bezinteresownej wiedzy powinno kierować naszymi działaniami, lecz ich zgodność z naszym wyobrażeniem sprawiedliwości. Edukacja staje się ideologią, stojącą na straży jedynie poprawnego ustroju społecznego i państwowego, którego rolą z kolei jest nadać mu bezwarunkowo kształt prawno-administracyjny. Innymi słowy, nastąpił prawdziwy koniec historii, a jedynym celem jest osiągnięcie uniwersalnego i całkowicie homogenicznego społeczeństwa i państwa⁹⁵.

W tej perspektywie można również rozpatrywać Akcję Afirmatywną. Jej prawomocność może być tylko bronią jej sprawiedliwością, a ta nie może być inaczej udowodniona jak poprzez pokazanie, iż jej rezultaty takimi właśnie są, gdyż „traktowana sama przez się, jako jakiś rodzaj kategorycznego imperatywu, jest oczywiście rasistowska i seksistowska. W tym sensie [amerykański] Sąd Najwyższy ciężko się natrudził by dojść do konkluzji, iż Akcja Afirmatywna jest sprzeczna z zasadami konstytucji dotyczącymi jednostkowości (*individuality*) i godności, chyba że można udowodnić, iż przyczynia się ona do przewyciężenia skutków rasizmu”, co nigdy nie jest sprawą oczywistą. Powyższy pogląd na edukację i na sprawiedliwe społeczeństwo jest oczywiście czystą totalitarną ideologią. Przekonanie, iż oczyszczenie kultury z niesprawiedliwości – przeszłej w sensie lustracji historycznych dzieł i autorów i teraźniejszej poprzez eliminowanie ich z obiegu ostracyzmem i polityczną poprawnością – doprowadzi do społeczeństwa pozbawionego jakiegokolwiek niesprawiedliwości jest najwyższym stadium *hubris* późnego społeczeństwa liberalnego. Jeśli bowiem społeczeństwo jako kryterium sprawiedliwości odrzuca Boga i naturę, jedynym kryterium czyniąc rozum, to wpada w pułapkę historyzmu, przed którym chce uciec. Takie wyobrażenie sprawiedliwości jest związane przez czas historyczny, jego mądrość dotyczącą ludzkiej przypadkowości, wyobrażenia wolności czy twórczości. Na tym polega błąd współczesnych postmodernistów, np. Richarda Rorthy’ego, który na okrzyk idący

⁹⁵ P. A. Lawler, *op. cit.*, s. 96-98.

od Heideggera czy Brocha w obliczu katastrofy cywilizacji zachodniej „Tylko Bóg może nas ocalić”, odpowiada „Ocalić od czego? Dobrobytu? Pokoju? Wolności?” i postuluje, by przestać się zajmować na poważnie takimi przestarzałymi ideami jak Bóg, wieczność czy ogólnie metafizyka i tworzyć społeczeństwo sprawiedliwości ostatecznej. Skończyły się bowiem metanarracje, które są nie tylko martwe i bezużyteczne, ale wręcz szkodliwe, bowiem opierały się na pojęciu ludzkiej natury, która sama z siebie jest założeniem wymuszającym represjonowanie indywidualnego „ja” wypełnianiem jej praw. Koniec metanarracji, a stąd natury i Boga jako motoru cywilizacji, kultury, a zatem i represji, należy zatem nie tylko opisać, ale powitać z radością. Ich zniszczenie daje bowiem szansę na pełny rozkwit każdej indywidualnej narracji, twierdzi Rorthy. Stąd historia osiąga swój koniec wtedy, gdy osobiste, narracje, w pełni wolne mogą realizować swoje indywidualne „ja”, a zatem tworzyć konstelacje sprawiedliwego społeczeństwa bez przemocy⁹⁶. Stąd udoskonalanie i rozszerzanie Akcji Afirmatywnej stało się nigdy nie kończącym się procesem, w którym końcowe zwycięstwo jest zawsze o krok, jeśli tylko nastąpi ostateczny wysiłek reformatorów by ostateczna sprawiedliwość zatriumfowała, co jest końcem historii.

Naturalną konsekwencją takiej ideologicznej wizji społecznej jest uznanie liberalnej demokracji za doskonały system rządów, bowiem praktykuje i gwarantuje absolutną tolerancję indywidualnych narracji, a pierwowzorem takiego państwa miałyby być Stany Zjednoczone i ich Konstytucja, tyle tylko, że jeszcze nie w pełni zrealizowana. Celem takiego państwa – jak postuluje Richard Rorthy – powinien bowiem być porządek społeczny i polityczny możliwy do umieszczenia „w potężnej quasi-kosmologicznej perspektywie [...] w której obywatele demokracji złączą swoje siły razem dla dania odporu sadyzmowi i egoizmowi [w której przywrócą] radosne światło Whitmanowskiego hipersekularyzmu [...], liberalizmu [...], humanizmu, [w którym] będą traktować moralne i naukowe wierzenia jako narzędzia dla osiągnięcia większej ludzkiej szczęśliwości. [...] Myśląc o tym, jak zrealizować potencjał naszego kraju, nie powinniśmy się martwić [...] o podstawy naszych uzasadnień, o niemożność osiągnięcia [pełnej] sprawiedliwości, czy nieskończony dystans, który oddziela nas od innych. Dla tego celu, możemy spokojnie pozostawić za sobą religię i filozofię. Możemy po prostu iść dalej próbując rozwiązać to co Dewey nazwał „problemem ludzi”. Myślenie o tych problemach oznacza powstrzymanie się od myślenia o innym świecie (*otherness*), który doprowadza do ulegania [...] „iluzji wspólnych marzeń”. Oznacza opieranie naszej tożsamości [...] na naszym obywatelstwie w demokratycznym państwie [...] i na lewicowych usiłowaniach wypełnienia obietnicy naszego kraju. [...] Rząd naszego państwa [...] jest jedynym medium zdolnym zmienić układ egoizmu i sadyzmu których doświadczają Amerykanie. Państwo pozostaje instrumentem podejmującym decyzję o benefisach społecznych, a stąd o sprawiedliwości społecznej. [Musimy] znaleźć nową [...] religię obywatelską [...] skoncentrowaną na amerykańskim obywatelstwie poprzez podstawienie społecznej sprawiedliwości za jednostkową wolność.

⁹⁶ *Ibidem*, s. 96, 107.

Jak Whitman i Dewey [chcemy] podstawić utopijne wspólne marzenia – marzenia o idealnie przyzwoitym i cywilizowanym społeczeństwie – w miejsce wiedzy o Woli Boga, Prawie Moralnym, Prawach Historii. Cywilizowanym społeczeństwie, czyli takim w którym jednostki nie poniżają jedna drugą⁹⁷.

Poważniejszym problemem powyższej wizji ładu politycznego jako sprawiedliwego końca historii, jest pomieszenie porządków rzeczy, porządku politycznego i społecznego z porządkiem rozwoju osobowego, które choć w pewnych sferach zależne, poruszają się w swych podstawowych wymiarach według radykalnie innych trajektorii rozwoju. Większość ludzkich problemów, autorzy „końca historii” są tutaj bądź z ignorancji bądź ideologicznego zacietrzewienia ślepi, nie poddaje się i nigdy nie może się poddać politycznym rozwiązaniom. Problemy tęsknot, alienacji, przemijania, śmiertelności, bólu, miłości, zdrady, żalu, odkupienia, przebaczenia nie są i nigdy być nie mogą problemami politycznymi, nie mówiąc już o ich politycznym rozwiązaniu. Rozwiązanie takie, a raczej nadanie im sensu w perspektywie życia ludzkiego, może nastąpić tylko w perspektywie metanarracji, których rzeczywisty zanik w przestrzeni kultury cywilizacji Zachodu jest tragedią, a nie błogosławieństwem, jak chce Rorthy i jemu podobni. Takie społeczeństwo, możliwe do wymuszenia przez sprawiedliwe państwo będzie społeczeństwem funkcjonującym we wszystkich swoich aspektach jako moloch biurokratyczny rządzący się logiką organizacji a nie kultury, coraz bardziej degradowanej. Nie da odpowiedzi na pytania metafizyczne będących objawem nie fałszywej zrepresjonowanej świadomości, ale objawem niezniszczalnych archetypów ludzkiej kondycji. Co więcej, ludzie mają zobowiązania i powiązania, miłości i fascynacje, które nigdy nie wyczerpią się w idei sprawiedliwości opartej na wolnej asocjacji wolnego „ja”. Społeczeństwo, które tak jak powyższe zakłada „koniec historii”, niebezpiecznie blisko ociera się o ideę kultury, w której dobre życie oznacza spełnienie każdego życzenia narcystycznego „ja”, ubierając je w mądrze brzmiące, lecz w rzeczy samej puste kategorie „stylów życia”, „wiktyimizacji”, „wysokiej samooceny”, „wyzwolenia” etc. Społeczeństwo, które zarzuciło kształcenie charakteru na rzecz powyższego przyzwolenia, staje się społeczeństwem niewolników i konformistów, pogrążając się w dekadencji i w tym sensie może rzeczywiście stać się społeczeństwem „końca historii”, społeczeństwem łagodnych epikurejczyków, wycofujących się do prywatności, reaktywowanych od czasu do czasu ogólnospołecznymi akcjami organizowanymi przez inżynierów socjalizacji.

Kultura, która opiera się na przekonaniu, że życie właściwe, godne, dobre zależy od możliwości spełnienia każdego impulsu mojego wyzwolonego „ja”, jest kulturą totalnie polityczną. Jeśli wszystko jest politycznością, także kultura, to znaczy, że decyzje – wszystkie decyzje w kulturze (literaturze, sztuce, religii etc.) są niczym innym niż żądzą władzy nad innymi. Obserwując hucpę współczesnego rynku, np. kultury masowej, ma się nieodparte wrażenie, iż przekonanie takie stało

⁹⁷ R. Rorthy, *Achieving...*, s. 95-98, 106-107, 147. Zob. krytykę takiego myślenia, w którym nie wiadomo, czy podziwiać bardziej naiwność, utopijny sentymentalizm czy totalitarną groźbę, [w:] P. A. Lawler, *Postmodernism Rightly Understood: The Return to Realism in American Thought*, Rowman & Littlefield 1999; i dem, *Aliens in America: Strange Truth about Our Souls*, Delaware 2002, s. 75-94.

się faktem. Jak określił to Edwin Delattre, w kulturze przegrywamy wieczną walkę między Sokratesem a Homerem, walkę między rozumem i pasją, czyli wolą mocy, niezniszczalny archetyp ludzkiego sporu w cywilizacji zachodniej, symbolizowanego postaciami Chrystusa i Nietschego. Z jednej strony „jest to walka między dążeniem do prawdy, sprawiedliwości i doskonalenia duszy, z drugiej, żądza bogactwa i chwały, i usprawiedliwanie bezwstydných i bez wyrzutów sumienia czynionych napaści... Dzisiejsze splugawione, pokręcone idee heroizmu są wypisane jako graffiti sprayem na murach publicznych i w ogłuszających słowach muzyki rapu. Współczesność zniszczyła ludzką wielkość, łącząc banalność z *non sequitur* – z poglądem, iż wszystko ma swoje wady, i wnioskiem, że nic zatem tak naprawdę nie zasługuje na bycie wzorem. Odrzuciwszy możliwość ludzkiego doskonalenia się, odrzuciliśmy także rzeczywistość ludzkiego zdeprawowania, przejmując doktrynę moralnej równości wszystkich domniemanych „stylów życia”. Narzucono ideę, iż nie istnieje moralne dziedzictwo warte indoktrynowania naszym dzieciom, uznając w zamian, iż szacunek dla nich oznacza, że ich selekcja wartości ma być traktowana zaledwie jako rodzaj gustu... To dlatego tak wielu studentów nigdy nie krytykuje żadnego argumentu stwierdzeniem ‘wierzę, iż Pański pogląd jest błędny z następujących powodów...’ W zamian odpowiadają autobiograficznym impulsem ‘nie czuję się dobrze z tym poglądem’. Studenci traktują takie odpowiedzi określające ich ‘odczucia’ jako ostateczne i niewymagające uzasadnienia bardziej niż stwierdzenia w rodzaju ‘nie lubię brukselki’... Jeśli wszystko jest polityczne, emocjonalne ubóstwo jest nieuniknione, ponieważ miłość jest niemożliwa, bezinteresowność staje się niewyobrażalna. Stąd na przykład seks nie może być nadzieją na przekroczenie biologii i egoizmu. I stąd mamy „nieocenną” (*nonjudgmental*) edukację seksualną w szkołach, która przekazuje myśl, iż zdrowa seksualność jest oddzielona od miłości i jej gotowości do poświęcenia. I stąd mamy 1,2 mln niechcianych cięż [w USA] rocznie”⁹⁸.

Takie społeczeństwo abstrakcyjnych indywidualistów – pisze Kenneth Minogue – odrywane jest, w założeniu nowych ideologów, od lojalności „przesądów” rodziny, religii czy kultury generalnie, po to tylko by związać ich „z wielością abstrakcyjnych spraw aktywizowanych jedynie przez działanie polityczne w celu osiągnięcia perfekcji ludzkiego życia. Konsekwencją jest przekształcenie naszego świata moralnego, [gdzie] moralność została przekształcona w rodzaj uprzejmej socjalizacji”. Bez wątpienia ciągle jeszcze większość ludzi instynktownie utożsamia moralność z tradycyjnymi cnotami charakteru, dla których istotne są nabyte w procesie nauczania moralności cechy takie jak uczciwość czy prawość, ale dla wielu stopniowo „moralność stała się nierozróżnialna od właściwych opinii, z jednoczesnym poparciem tzw. właściwych, etycznie właściwych działań, takich jak ochrona środowiska, pomoc dla Trzeciego Świata czy opozycja wobec palenia papierosów, min lądowych czy tortur [walki przeciw ksenofobii, rasizmowi, homofobii etc. – AB]. Moralność, innymi słowy stała się nierozróżnialna od oczekiwanej polityki społecznej. Zło jest identyfikowane jako niepopieranie właściwej polityki

⁹⁸ Cyt. za: G. Will, *The Levelling Wind...*, s. 81-83.

i, w szczególności, z poparciem niewłaściwych spraw. Miarą tej moralnej przemiany jest sposób, w jaki nasz słownik moralny staje się nerwowo używając słów takich jak właściwy czy zły. Woli używać pojęć 'akceptowalny' i 'nieakceptowalny'... Oblać test właściwych poglądów (*opinionated highmindedness*) nie oznacza, iż ktoś okazuje się złodziejem czy człowiekiem podłym (*cad*), ale rasistą, seksistą, elitarystą etc. To znaczy moralność, która zawsze związana była ze świadomą motywacją i czynieniem rzeczy właściwych, stała się upolityczniona, stała się [jedynie] ortodoksją właściwego poglądu (*orthodoxy of attitude*). Wiele z podatnego na mody moralnego relatywizmu naszego czasu jest jedynie uznaniem, iż polityka społeczna (*public policy*) zastąpiła moralność, iż że jest ona w zasadzie okolicznościowa, przypadkowa"⁹⁹.

Polityka tzw. tożsamości grupowej wpisuje się bez trudu w taką postmodernistyczną świadomość bowiem jedną z jej podstawowych cech jest przekonanie, iż jednostka jest kształtowana wyłącznie przez środowisko poza jakimkolwiek udziałem świadomego wyboru. Jeśli taki wybór istnieje, jest on jedynie nic nie znaczącą grą konwencji nie dającą żadnego trwałego, moralnego sensu¹⁰⁰. Polityka tzw. tożsamości grupowej stanowi zatem wulgarną formę ortodoksyjnego determinizmu, gdzie świadome wybory są iluzją, złudzeniem mającym jedynie zracjonalizować siły leżące poza naszą wolą, siły, które są przypadkowe w tym sensie, iż zostaliśmy w nie wrzuceni a okiełznanie ich przez nadanie im znaczenia, jest bezsensowne bo czysto umowne. Taki rodzaj determinizmu jest tutaj niewątpliwie odzwierciedleniem zwulgaryzowanych form kierunków współczesnej nauki związanych z przekonaniem, iż nasze zachowanie jest powodowane różnorodnymi nieracjonalnymi determinantami, których jesteśmy nieświadomi i kultura jest przy nich zupełnie bezradna. Odzywają się tutaj echa psychoanalizy, strukturalizmu czy szeroko pojętej antropologii. Dochodzi do tego „kultura uprawnień”, w którą zamieniła się kultura praw jednostki¹⁰¹. Polityka tzw. tożsamości grupowej opiera się zatem na przekonaniu, iż ludzie nie są definiowani przez swoje przekonania uzyskiwane w toku wyborów aksjologicznych. Wybory te są podejrzane bo są wynikiem przypadkowości urodzenia i wynikiem socjalizacji, a w szczególności zdefiniowane rasą, etnicznością, płcią czy klasą czyniącą z jakichkolwiek kulturowych sensów nonsens. Według takiej teorii, jesteśmy tak naprawdę tym, czym jest nasza grupa, a stąd z konieczności myślimy i działamy „stosownie do ograniczonego, mentalnego świata grupowego interesu”¹⁰².

Teoria taka jest ewidentnie sprzeczna nie tylko z zasadami jakichkolwiek dotychczasowych teorii demokracji. Polityka tzw. tożsamości grupowej relatywizuje wszelką działalność intelektualną jako taką, a także kulturę, gdyż przyjmuje,

⁹⁹ K. Minogue, *The New...*, s. 24-25.

¹⁰⁰ M. Berman, *The Twilight of American Culture*, New York 2001, s. 168.

¹⁰¹ R. E. Morgan, *Disabling America: The 'Rights Industry' in Our Time*, New York 1984, s. 3-11; A. Bryk, *Liberalism, Modern Constitutionalism and Judicial Review*, [w:] *Historia integra*, red. D. Janicka, R. Laszewski, Toruń 2001, s. 319-325; *A Culture of Rights*, M. J. Lacey, K. Haakonssen (red.), Cambridge 1991; też: M. A. Glendon, *Rights Talk*, New York 1991; L. Strauss, *Natural Law and History*, Chicago 1992.

¹⁰² G. Will, *The Levelling...*, s. 137.

jest ona tak naprawdę polityką, czyli walką interesów o władzę¹⁰³. Należy zatem „wyzwolić” ukryty sens takiej działalności jako opartej o iluzję fałszywej świadomości, rozbić pretensje pozornie racjonalnych przekonań i wyborów wartości, gdyż stanowią one jedynie nieświadomą lub nieuczciwą próbę maskowania interesów i uczynić z nich świadomą działalność polityczną w oparciu o interes klasy, rasy, płci czy tożsamości seksualnej etc. W konsekwencją jestem, tym czym stałem się nieświadomie będąc członkiem danej grupy i jej interesu, a ci, co należą „obiektywnie” do grupy, nie są w stanie identyfikacji grupowej uniknąć. Inne identyfikacje oparte o sens kulturowy są bez znaczenia. Jeśli takie sensory jednostki starają się jednak podtrzymywać, i czynią to nawet wtedy, gdy wykaże im się „fałszywą świadomość” wyznawania wartości i działań, należy ich uznać za zdrajców grupy i wrogów działających w interesie przeciwników. Afro-Amerykanin odmawiający uznania grupowego identyfikowania celów politycznych czy społecznych jako jedynych właściwych dla czarnych, jest traktowany jako trędowaty¹⁰⁴. Kobieta, której poglądy feministek na rodzinę i relacje między kobietami i mężczyznami rozpatrywanymi głównie w kategorii uprawnień wydają się być nie do przyjęcia, jest zdrażczynią nierozumiejącą swojego prawdziwego interesu i dumy¹⁰⁵. Homoseksualista uważający swoją orientację seksualną za prywatną sprawę i nieczyniący z niej podstawowego wyznacznika swojej roli publicznej, jest traktowany przez organizacje homoseksualne jako nieświadomy, nieznający swojego prawdziwego interesu. Stąd ratowanie takich zbłąkanych członków grup z domniemanej neurotycznej sytuacji uniemożliwiającej pełny rozwój osobowości bez całkowitej identyfikacji z grupą stanowi jeden z celów działaczy grup „tożsamościowych”.

Charakterystyczne jest tutaj funkcjonowanie w. USA np. niektórych kampusowych grup homoseksualistów pokazujące, że muszą oni egzystować w sferze publicznej tylko jako homoseksualiści pod groźbą zatracenia swojej prawdziwej tożsamości. Każda inna rola publiczna jest rolą fałszywą, bo nie przekształcającą kultury i instytucji, a zatem wykazująca świadomość niewolniczą i szkodzącą grupie walczącej o pełnię praw. Inną stroną tego myślenia jest skrajny postulat, iż tylko przedstawiciele określonej grupy są w stanie przekazać jej punkt widzenia. Stąd wykładów o czarnych nie mogą wykładać biali bo nie mają „czarnej perspektywy”, o kobietach mężczyźni, bo nie mają „kobiecej perspektywy”, o homoseksualizmie heteroseksualiści, bo nie mają „gejowskiej perspektywy”, co prowadzi do absurdów zakładających, że historii Polski mogą uczyć tylko Polacy, meksykańskiej Meksykanie, Szekspira czy Matejki nie mogą wykładać kobiety tylko męż-

¹⁰³ Publikacja American Council of Learned Societies z 1993 r. stwierdza np., iż „najbardziej znaczące nowoczesne filozofie i teorie [...] pokazują [iż] nie można wierzyć [ich] pretensjom do obiektywizmu i uniwersalności [...] Odzwierciedlają one lokalne warunki historyczne”, co w rzeczywistości jest eufemizmem oznaczającym w zamierzeniu autorów publikacji nie tyle warunki historyczne, co walkę o władzę będącą istotą każdego z pozoru rozumowania i dyskusji”. *Ibidem*, s. 135.

¹⁰⁴ Zob. np. S. Steele, *The Content of Our Character i A Dream Deferred: The Second Betrayal of Black Freedom in America*, New York 1994; B. Epstein, *Political Correctness and Identity Politics*, [w:] *Beyond PC: Towards Politics of Understanding*, P. Aufderheide (red.), Saint Paul 1992, s. 148-154.

¹⁰⁵ Ch. H. Sommers, *Who Stole Feminism*, New York 1992; C. Paglia, *Sex, Art and American Culture*, New York 1992; F. C. Graglia, *Domestic Tranquility*, Dallas 1998; J. M. Matlary, *Nowy feminizm*, Poznań 2000.

czyżni etc. Błąd nie polega jedynie na niszczeniu uniwersalnej perspektywy ludzkiego bytowania, ale na fałszywym przekonaniu, iż członkowie danej grupy reprezentują jakiś jeden powszechny punkt widzenia dominujący nad innymi lojalnościami i identyfikacjami ich członków, co najczęściej kończy się tym, że owe „perspektywy” czy „interesy” grupy, reprezentowane są i narzucane opinii publicznej przez działaczy politycznych używających identyfikacji grupowej rasy, genderu, etniczności czy homoseksualizmu jako nośnika swoich ambicji władzy. Jedną z konsekwencji takiego działania było podkreślanie, najwcześniej w Ameryce, aspektu wiktylizacji, gdzie uczy się członków grup (np. na uniwersytetach) myślenia o sobie w kategoriach ofiar i ćwiczy w retoryce wiktylizacji traktowanej jako skuteczny element społecznego awansu. Zapoczątkowało to ruch na rzecz tzw. obraźliwej, a potem nienawistnej mowy (*offensive and hate speech*) i jej eliminacji poprzez karanie i eliminowanie jej ze słownika publicznego i prywatnego, a także tworzenie tzw. grup chronionych. Np. w kwietniu 2004 r. Senat Kanady przyjął – przy olbrzymich protestach katolików i innych organizacji religijnych – ustawę, która delegalizuje publiczne krytykowanie zachowań homoseksualnych. Od tej pory „orientacja seksualna” należy do kategorii „chronionej” podobnie jak rasa, kolor skóry, religia czy pochodzenie etniczne. Tym samym osoby homoseksualne stanowią specjalnie wyodrębnioną grupę, chronioną przez kanadyjskie prawo. Może to oznaczać np. wprowadzenie cenzury do Biblii i nauczania Kościołów, i zakaz nauczania etyki seksualnej, która związki homoseksualne uważa za „nieuporządkowanie seksualne”¹⁰⁶.

Oczywiście ustawy stanowiące, że niektóre ofiary przestępstw są bardziej chronione niż inne, a zatem ważniejsze stanowią jeszcze jeden przykład rozszerzenia tzw. polityki tożsamości, tym razem na prawo karne. W Stanach Zjednoczonych federalne „przestępstwa z nienawiści” (*hate crimes*) obejmują te związane z rasą, kolorem skóry, religią i narodowością. Prezydent Clinton w latach 90. rozpoczął kampanię, by do federalnych «przestępstw z nienawiści» zaliczyć przestępstwa popełnione z motywów, odnoszących się do seksualnej orientacji ofiary, klectwa czy genderu (dawniej płci). W swojej książce *Hate Crimes: Criminal Law and Identity Politics* J. B. Jacobs i K. Potter zdefiniowali politykę „tożsamości grupowej” jako „politykę, w której jednostki powiązane ze sobą jako członkowie konkurujących grup zdefiniowanych na podstawie rasy, genderu, religii, seksualnej orientacji, niepełnosprawności etc. W takiej polityce jest strategicznie korzystnym bycie uznanym za ofiarę opresji czy poszkodowanym w jakiś inny sposób... Prawa ustanawiające «przestępstwa z nienawiści» są legislacją nastawioną na budowanie właściwego morale, bowiem to one nadają taką tożsamość grupową”. Prawa karzące za „przestępstwa z nienawiści”, są surowsze, gdy popełnione są z pobudek lub powiązane z pobudkami, odnoszącymi się do stanu umysłu uznanymi za niedopuszczalne przez państwo. Oznacza zatem uznanie pewnych myśli i stanowisk za karalne. Jest to nie tylko niebezpieczne, gdyż stanowi radykalne przeformułowanie liberalnej zasady wolności słowa, ale też dlatego, iż władza państwowa może

¹⁰⁶ „Tygodnik Powszechny” 2004, 16 maja, s. 2.

przedstawiać coraz szerszy katalog przestępstw i karać jako szczególnie odrażających, ponieważ oskarżeni mieli szkaradne – jakkolwiek nielegalne – myśli. Tym samym prawa, które karzą surowiej za „przestępstwa z nienawiści” są w rzeczywistości orwellowskimi „zbrodniami myśli” (*thought crimes*). Pierwsze prawa w Stanach Zjednoczonych kryminalizujące nienawiść, czyniły nielegalnymi mowę nienawistną czy popełnianie symbolicznych działań, wyrażających nienawiść, ale szybko zostały one uznane za niekonstytucyjne, bowiem nie miały materialnych znamion neutralności. I tak „namalowany symbol pacyfistów na synagodze był karany łagodniej (jako wandalizm), namalowana swatyka groziła dziesięcioma latami za zbrodnię nienawiści. Stąd zamiast wprost zakazywać nienawistnej mowy i czynów, ustawodawca zwiększył karę za czyny, które były motywowane nienawiścią albo też ich przyczyną stało się to, kim była ofiara czy nienawiść sprawcy”. Jak zauważył to R. Dolling w *Brain Storm*, rozróżnienie, które nie jest rozróżnieniem, stanowi bonanzę dla prawników, bowiem nienawiść może oznaczać nieustanny biznes... przecież nienawiść jest wszędzie i jest za darmo. Ale udowodnienie intencji jako przyczyny czegoś jest trudne, jeśli jednocześnie nie udowodni się, iż czyn był popełniony z niewłaściwym nastawieniem. Najłatwiej to udowodnić, jeśli będzie się miało zakazaną nienawiść wobec państwowo wyselekcjonowanej i chronionej grupy. [Stąd] państwo chce coraz bardziej skatalogować i umeblować nasze umysły... dostrajając je... [nawet] postulując [w przyszłości], by genetyczne, biologiczne, środowiskowe czy medyczne przyczyny przemocy były usunięte. [...] zbliża się dzień, kiedy wszelka mowa będzie regulowana w interesie praw obywatelskich i w imię karania kryminalistów z nienawiści (*hate criminals*), którzy [np.] popełniają zbrodnie przeciw genderowi poprzez tworzenie nienawistnej i obrażającej mowy nielegalnych słów”. Prawo karne staje się w takiej sytuacji pretekstem dla rytuałów «świętego oburzenia», gdyż „współczucie jest najbardziej dzisiaj pożądaną wartością, stąd polityka jest współzawodnictwem na sentymenty... mniej sposobem przemiany społeczeństwa, bardziej robieniem min; teatralne wczuwanie się przeważa nad rzeczywistością i zdrowym rozsądkiem”¹⁰⁷.

Zdefiniowanie takiej mowy dawało też szansę na uzyskanie korzyści majątkowych w wyniku cywilnych procesów sądowych lub korzyści medialnych (oficjalne przeprosiny, często na granicy publicznej samokrytyki). Instytucje zaczęły narzucać restryktywne i drobiazgowo kodeksy zachowania jak i szkoleń, głównie w celu wyeliminowania potencjalnych oskarżeń i odszkodowań. Np. mężczy pracownicy korporacji Bethleen Steel w Bostonie zostali zmuszeni do uczestniczenia w szkoleniu, w czasie którego, posługując się sylwetkami z zarysami kobiet rozrysowanymi na podobieństwo schematów masarskich dotyczących bydła i trzody chlewnej, instruktorzy wskazywali dopuszczalne i niedopuszczalne miejsca dotykania. Następnie odbywał się egzamin warunkujący przyjęcie do pracy. Takie pranie mózgu nie wynikało z szacunku dla kobiet, lecz z obawy o oskarżenia. Reguły legitymowanego „dotykania” wyznaczały oczywiście feministyczne strażniczki politycznej poprawności. Rezultatem takiej polityki jest marginalizacja publiczna

¹⁰⁷ Will, *Hate Crimes: The Criminal Law as Moral Pork Barrel w With a Happy Eye...*, s. 121, 124.

przeciwników. Bowiem, „jak tylko ludzie nauczą się, że mogą coś uzyskać jeśli podniosą [wrzask], że są obrażani, wkraczają w dziedzinę biznesu zawodowych obraźczy [...] Ustanowienie prawa, by nie być obrażanym nie doprowadzi do żadnego łagodniejszego i tolerancyjnego społeczeństwa lecz do nieustannych kłótni o to, kto został przez kogo obrażony i kto jest większą ofiarą [...]. Stanem takiego społeczeństwa jest powszechna autocenzura”. Konsekwencją jest też szybkie przekształcanie się aktywistów grup w establishment polityczny, gdzie np. w wypadku Afro-Amerykanów, „wielu czarnych profesjonalistów stało się profesjonalistami od czarnych”, a wiele aktywistek feministycznych stało się profesjonalistkami od kobiet. Stąd np. niewybijani przez całość swoich społeczności przywódcy organizacji rasowych, etnicznych, feministycznych, homoseksualnych etc „uznają siebie jako jedyni reprezentanci mniejszości [...]. W ramach establishmentu [grupowego] praw obywatelskich, aktywiści znaleźli sposób na to, by przekuć [grupowe] poczucie ofiary, będące cechą ich historii, w skuteczną karierę. Jeśli politycy odmawiają rozmawiania z nimi [...] czuję się [one] wściekle zawiedzione. Ryzyko narażenia się na oskarżenia o bigoterię czyni szansę podważenia legitymizacji [liderów takich grup] do reprezentowania tych grup niezwykle politycznie kosztowne. Zewnętrzna krytyka czy nawet wewnętrzna dyskusja w takich mniejszościach jest szybko piętnowana jako „wrogość wobec [ich] interesów, cofanie sprawy, zagrożenie utraty ciężko wywalczonych korzyści, zapobieganie właściwej równości, wysyłaniem złego sygnału czy po prostu przeciwstawianie się prawom obywatelskim”¹⁰⁸.

Rezultatem jest leninowskie „kto kogo” w formie terroru politycznej poprawności. Jej charakterystyczną cechą, przypominającą komunistyczną formułę najpierw „wrogów ludu” a potem „właściwej postawy moralno-politycznej” jest agresywne moralizatorstwo, skupione nie tyle na obronie (rzeczywistych lub rzekomych) ofiar nietolerancji i uprzedzeń społecznych, co na identyfikacji i piętnowaniu „złych”. Stąd, „ponieważ intensywne kampanie propagandowe zdążyły już ustanowić wiele ogólnikowych dogmatów – kobiety są zawsze ofiarami mężczyzn, kolorowi są zawsze prześladowani, homoseksualiści/-stki są zawsze dyskryminowani – w zamkniętych grupach zawodowych spenetrowanych przez aktywistów tej ideologii (np. w środowisku uniwersyteckim) dokonało się swoiste odwrócenie wartości i stworzenie nowych kategorii moralnych. Dobre z założenia są kobiety (chyba że nadmiernie ulegają „męskiej supremacji”, tzn. nie są stuprocentowymi feministkami), kolorowi (chyba że wyrzekają się własnej tożsamości, tzn. akceptują dotychczasowe normy zachodniej cywilizacji), tudzież wszyscy dewianci seksualni (chyba, że rezygnują z ostentacyjnego obnoszenia się ze swoim *different life style*). Automatycznie więc wszyscy mężczyźni, biali w ogóle i osoby o normalnych preferencjach erotycznych stają się kategoriami *ex definitione* podejrzany [jak w komunizmie], „klasowo obcy”, a do ewentualnego zdemaskowania ich wewnętrznego „zła” służą rozmaite pseudodydaktyczne procedury zwane rozwija-

¹⁰⁸ Wywiad z inż. Giovannim Aurillio, Boston, 10 sierpnia 2002; zob. J. Rauch, *Kindly Inquisitors: The New Attacks on Free Thought*, Chicago 1993, s. 111-154; D. D'Souza, *The End of...*, s. 234-235.

niem wrażliwości (*sensitive training*), lub też programy podwyższania świadomości (*consciousness raising program*)¹⁰⁹.

Próba dyskusji z postulatami tak zdefiniowanych grup staje się w ich mniemaniu obroną „seksistowskiego”, „rasistowskiego”, „homofobicznego”, „nietolerancyjnego”, „bigoteryjnego”, „religijnie fanatycznego” interesu, a ponieważ tylko uznanie w pełni publiczne całości żądań grupy jest w ich mniemaniu tożsame z równością obywatelską, ci, co taki pogląd uważają za uzurpację i korupcję języka, są skazywane na śmierć publiczną. Dyskusja publiczna zredukowana jest do propagandy, a całe jej obszary uznawane są jako zbrodnie myśli. Zamiast dyskusowania miota się wyzwiska, rozumna dyskusja staje się argumentacją przez demonizowanie w celu stworzenia stadnej właściwej, większościowej opinii, w czym oczywiście rolę odgrywają media¹¹⁰.

Polityka tzw. tożsamości grupowej odsłania szczególnie nieprzyjemne oblicze w jednej z form Akcji Afirmatywnej, tzw. doktrynie reprezentacji przez kategorie (albo *kwot-numerus clausus*). Według niej, ludzie mogą być prawidłowo reprezentowani, a ich wartości właściwie rozumiane przez innych, tylko przez ludzi przynależnych do tej samej grupy. Oznacza to, że kobiety mogą być reprezentowane w różnych gremiach tylko przez kobiety, co oznacza też, iż tylko kobiety mogą zrozumieć kobiety i wyrażać ich interes. To samo miałyby dotyczyć np. Afro-Amerykanów, homoseksualistów czy grup etnicznych. Jest to doktryna korojująca jedność kultury i tworząca podziały polityczne według niezwykle wąskiego i rasistowskiego kryterium urodzenia, przy jednoczesnym likwidowaniu bogactwa rzeczywistej różnorodności na rzecz różnorodności sztucznie tworzonej. Powstaje społeczeństwo nieustannie podejrzliwych i walczących ze sobą grup. Każda z nich „uznaje siebie za nieodwołalnie odrębną – nawet niemożliwą do bycia zrozumiałą – w stosunku do innych ludzi, którzy nie są członkami tej frakcji. [...] Słyszymy pytanie, które tak naprawdę nie jest żadnym pytaniem [...] lecz zamaskowanym stwierdzeniem, które pytający uznaje za prawdę samo oczywistą. Pytanie brzmi czy nie powinniśmy szanować i respektować wzajemnych różnic? Jądrem ‘pytania’ jest fakt, iż różnice rasy, etniczności i seksualności powinny być szanowane i honorowane. [...] Nie ma zgody. Dlaczego powinniśmy respektować i honorować przypadkowości urodzenia? Uznając, iż są przypadkowe, co dokładnie jest tutaj godne szacunku? Z pewnością, szacunek jest należyty i uznanie powinno przynależeć jednostkom za ich osiągnięcia intelektualne czy doskonałość charakteru, a nie dlatego, iż są one członkami jakiejś grupy”¹¹¹. Jest to doktryna będąca wariantem postmodernistycznej, nietzscheańskiej, epistemologicznej rozpaczy przyznającej, iż nie może być żadnej wiedzy przekraczającej wąski horyzont mojego własnego „ja”, wiedzy w jakimkolwiek sensownym znaczeniu wyrażającej uniwersalną prawdę o ludzkiej kondycji. Jeśli nie ma faktów, również o uniwersalnej ludzkiej egzystencji, to istnieją tylko interpretacje, ciągi luster, w której odbijają się nasze

¹⁰⁹ M. Broński, *Niepokojująca Ameryka*, „Kultura” 1995, nr 7/8, s. 186-187.

¹¹⁰ Zob. na ten temat analizę myśli liberalno-lewicowej w Stanach Zjednoczonych [w:] A. Coutter, *Slander*, New York 2002.

¹¹¹ G. Will, *The Leveling Wind...*, s. 137.

radykalnie egalitarne punkty widzenia. Jeśli zatem ludzka kultura – Homer i *Odyseja*, św. Augustyn i *Wyznania*, Szekspir i *Burza*, Cervantes i *Don Kichote*, Dostojewski i *Bracia Karamazow* są jedyną formą nieprzekraczalnego subiektywizmu to filozofia, literatura, cała kultura stają się formą niezobowiązujących konwencji, rodzajem zabawy, z której nawet nie potrafi nas wyzwolić pomost ratunkowy archetypów¹¹². To oznacza, iż oczywiście nie istnieją teorie fałszywe czy prawdziwe, intuicje niszczące czy wzmacniające kulturę, iż innymi słowy każde porządkowanie i hierarchizowanie wytworów kultury jest arbitralne, elitarne i opresyjne z definicji.

Polityka tzw. tożsamości przewartościowuje radykalnie istotę edukacji. Organizowanie społeczeństwa wokół grup tożsamościowych i oparcie polityki na bazie „szacunku dla różnic grupowych” unieważnia dominujący w kulturze Zachodu cel edukacji jako działalności umożliwiającej nauczaniu uzyskanie tożsamości jako uczestnikowi ogólnoludzkiej kultury intelektualnej, jako innymi słowy części *conditio humana*. Polityka nowej tożsamości zaprzecza zatem istnieniu w sensownym tego słowa znaczeniu uniwersalnej natury ludzkiej, a wraz z nią giną „ogólne zasady intelektualnej dyskusji i żadna etyka uszlachetniającej dysputy, żaden proces cywilizowanego przekonywania ku przyjacielskiej zgodzie, żadne źródło legitymacji innej niż naga władza nie ma sensu i wszyscy żyjemy zanurzeni w naszych grupach [...] kiedyś zwanych plemionami, ze znużeniem obserwując inne grupy ponad przepaściami naszych różnic. [...] Polityka tożsamości zrodzona w społecznym klimacie postmodernizmu może doprowadzić w końcu do bałkani-zacji społeczeństwa, kiedy wszystkie różnice natychmiast stają się walkami o władzę i niczym innym niż walkami o władzę, kiedy polityka tożsamości jest praktykowana z bezwzględnością wynikającą z przekonania, iż nie istnieje jakkolwiek inny rodzaj polityki. [...] Kiedy grupy uznają, iż są zablokowane wzajemnie w świecie niezrozumiałych różnic, następuje brutalny stan natury opisany przez Hobbesa. Postmodernistyczna wrażliwość odpowiada i wzmacnia świat przednowoczesnego trybalizmu. Społeczeństwo zanurzone w postmodernistycznej wrażliwości ma nieczyste sumienie ucząc wielkich prawd, wartości czy dzieł ponieważ będzie się zastanawiać: kim jesteśmy, kim jest ktokolwiek, by powiedzieć, że cokolwiek jest większe niż cokolwiek innego. I postmodernistyczne społeczeństwo nie może długo pozostawać wspólnotą [...] utraci wiarę konieczną dla przekazywania cennych spraw – wypróbowanych idei i wartości – uznawanych za wspólne”¹¹³.

Zniszczona zostaje też ontologiczna podstawa praw człowieka, i jest to być może największa sprzeczność którą muszą skonfrontować zwolennicy polityki nowej tożsamości i epistemologicznej bezradności. Polityka identyfikacji grupowej

¹¹² Por. wypowiedzi wybitnego amerykańskiego krytyka i teoretyka literatury Harolda Blooma (ur. 1930), który jest obrońcą wielkiej literatury tzw. „Kanonu Zachodu”, przed próbami jego zakwestionowania przez autorów feministycznych czy wielokulturowych, jako kanonu DWEM (*Dead White European Men* – Martwi Biali Europejscy Mężczyźni), odzwierciedlającego ich „seksistowski”, „rasistowski”, „imperialistyczny”, „homofobiczny” etc., punkt widzenia. Kanon ten jest „kontrowany” literaturą nie tyle uniwersalną, ale literaturą „kobiet” czy „czarnych”, nie ze względu na ich wartość uniwersalną, gdzie ich partykularne tożsamości są częścią *conditio humana*, ile ze względu na tożsamość grupową, co skutkuje często promowaniem absolutnych miernot w literaturze czy generalnie w sztuce.

¹¹³ G. Will, *The Leveling...*, s. 137-138.

powstała przecież w założeniu, by prawa obywatelskie stały się dostępne dla wszystkich. Taki był początkowy i akceptowany przez społeczeństwo amerykańskie cel Akcji Afirmatywnej, mającej włączyć Murzynów w społeczeństwo obywatelskie *Deklaracji Niepodległości* i Konstytucji jako projektu uniwersalistycznych praw ludzkich. Martin Luther King bronił bezwzględnie koncepcji uniwersalizmu. Polityka nowej tożsamości grupowej unicestwia uniwersalność praw człowieka, stają się one jedynie czasową konwencją kulturową możliwą do manipulacji, połączona z żądaniem w jej ramach partykularnych praw¹¹⁴.

Polityka uznania i ofiary a koniec uniwersalizmu

Polityka nowej tożsamości grupowej ma jeszcze jeden aspekt. Zachęcanie jednostek do przyjmowania identyfikacji grupowych i myślenia grupowego miało u swoich podstaw szlachetną, w praktyce szybko zbastardyzowaną ideę bycia ofiarą (*victimhood*). Początkowo traktowana w Stanach Zjednoczonych jako idea odnosząca się jedynie do czarnej ludności, stopniowo zaczęła przybierać postać wszechogarniającej postawy umożliwiającej jakiegokolwiek grupie zidentyfikowanie się w opozycji do istniejącego społeczeństwa w kategoriach krzywd, rzeczywistych i domniemanych, doznanych w historii i oddziaływujących na szanse członków danej grupy w terażniejszości. Powiązana jest jako jeden z jej warunków koniecznych z tzw. wielokulturowością. Polityka tzw. ofiary stała się jedną z najpotężniejszych cech współczesnych społeczeństw późno-liberalnych i opiera się nie tylko na uznaniu bycia ofiarą w sensie materialnym, ale też korespondującej z nią idei tzw. moralnego uznania (*recognition*). Współczesna polityka jest przesiąknięta żądaniem takiego uznania, czego przejawem jest nieustanne publiczne obrażanie się na siebie i rytuał publiczny przeproszania wszystkich przez wszystkich za wszystkie grzechy od stworzenia świata¹¹⁵. Polityka tzw. uznania występuje we współczesnym państwie liberalno-demokratycznym w kontekście różnego rodzaju grup mniejszościowych, rasowych czy etnicznych, nowych tzw. grup niszowych np. niepełnosprawnych, dużej części szeroko pojętego ruchu feministycznego czy ho-

¹¹⁴ M. L. King, *I have a Dream*, Atlanta 2000; mają rację ci, którzy mówią, że w takim wypadku pozostaje koncepcja ludzkości jako mozaiki nieprzekraczalnych i niezrozumiałych kultur między którymi dialog jest niemożliwy. Zob. A. Finkelkraut, P. Sloterdijk, *Les Battements du Monde*, Paris 2003. King miał tego świadomość, stąd w przemówieniu na uniwersytecie w Pittsburgu w 1966 r. stwierdził „Jesteśmy razem powiązani – biali i czarni Amerykanie – w jednym całunie przeznaczenia. Nie może być oddzielnej czarnej i białej drogi do upodmiotowienia”. Cyt. za: Wood, *Diversity...*, s. 3. Tworzenie tożsamości w oparciu o indywidualne czy grupowe narracje jest oczywiście następstwem postmodernistycznego przekonania, iż każdy uniwersalizm jest przymusem. Paradoksalnie jednak owo etyczne bogactwo nieprzebranych możliwości wyznawanych przez ludzi i traktowane jako wartość absolutna i cel, do którego należy dążyć unicestwiając – jeśli trzeba przymusem – perspektywę uniwersalną, powoduje, iż nie ma już żadnego powszechnego ideału tożsamości, co stanowi najskuteczniejsze stadium późnej nowoczesności. W ten sposób unicestwiona jest, i jest to sprzeczność cywilizacji liberalnej, jej główna „religia” praw człowieka, bowiem idea praw człowieka oznaczała w swoim założeniu obietnicę samostanowienia w relacji do uniwersum. Gdy uniwersum to unicestwiono, unicestwiono też ontologiczną podstawę praw człowieka. Wcześniej czy później staną się one konsekwencją kulturową, poddaną presji utylitarizmu. Zob. F.-X. Kaufmann, *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, Kraków 2004, s. 132.

¹¹⁵ Zob. P. Lisicki, *W cudze piersi*, Warszawa 2003, s. 165-194; też Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, Warszawa 2003, s. 7-14, 17-90.

moseksualistów. Stanowi też część zjawiska wielokulturowości. Żądanie „uznania” jest we współczesnej polityce nierozzerwalnie związane z tożsamością mającą świadczyć o samopoznaniu, bez którego nie możemy być w pełni ludźmi, a stąd cieszyć się przynależnymi prawami człowieka. Domniemaniem takiego przekonania jest twierdzenie, iż tożsamość jest w dużym stopniu, jeśli nie w całości, kształtowana przez „uznanie” lub jego brak. Szczególnie istotne jest przekonanie, iż nasza tożsamość może być kształtowana przez błędne postrzeganie z zewnątrz kim jesteśmy, a stąd nasza pozycja społeczna i szanse życiowe mogą być zmniejszone.

Według takiego rozumowania grupa może odnieść szkodę jeśli otaczające społeczeństwo postrzega ją przez pryzmat stereotypu, tym samym praktykując rzeczywisty ucisk, umieszczając permanentnie daną grupę w skrzywionej i zredukowanej roli społecznej¹¹⁶. Równość w kulturze jest zatem jedną z najważniejszych wartości osoby i warunkiem pełnego rozwoju w możliwościach oferowanych w liberalno-demokratycznym społeczeństwie. Równościowe uznanie w kulturze nie jest zatem jedynie środkiem użytym dla realizacji danego celu założonego przez członka danej grupy, lecz „raczej kontekstem, w ramach którego wybieramy nasze cele, dostrzegamy ich wartość i to jest dokładnie warunkiem wstępnym szacunku dla samego siebie, poczucia że nasze własne cele są warte podejmowania”¹¹⁷. Innymi słowy, kultura jest „przed-warunkiem refleksyjnego myślenia i podjęcia wyboru, podczas gdy sama pozostaje obiektem wyboru”¹¹⁸. Nasuwa się tutaj odniesienie do Hansa Geорга Gadamera, dla którego bez tradycji czyli kultury niemożliwy jest rozum¹¹⁹. Oznaczać to może, że rozum jako warunek konieczny wolnego i równego dyskursu, może stać się takim tylko w wypadku rozpoznania autentycznego kodu kulturowego. Dyskusje w społeczeństwie obywatelskim wymagają zatem rozpoznania autentyczności, nierepresjonowanej kultury. Stąd dla Gadamera oczywistym powinien być pluralizm kultur jako warunek bezpieczeństwa ontologicznego będącego tak naprawdę jedynym sensownym dowodem na istnienie natury ludzkiej. Pisze on bowiem, iż „dzisiejsza tendencja do jednoczenia i usuwania wszelkich różnic nie powinna prowadzić do błędu, że zakorzeniony pluralizm kultur, języków, losów historycznych może rzeczywiście zostać przewyciężony lub że chociaż powinien być przewyciężony. Zadanie mogłoby polegać na czymś wręcz przeciwnym – na tym, aby w cywilizacji coraz bardziej niwelującej różnice rozwijać odrębne życie regionów, grup ludzkich, ich stylów życia. Wykorzenienie, którym nowoczesny świat przemysłowy zagraża ludziom, sprawia, że poszukują oni ojczyzny”¹²⁰. Podobnie twierdzi Tamir, który dodaje, iż kulturalny pluralizm jest jak najbardziej pożądanym, gdyż bez pluralizmu kultur jednostka nie może dokonać wyboru między kulturami a pluralizm jest konieczny, gdyż „refleksja nad własną kulturą ma miejsce w prawdziwym kontekście, który oferuje

¹¹⁶ Ch. Taylor, *The Politics of Recognition*, [w:] *Philosophical Arguments*, Cambridge 1995, s. 225.

¹¹⁷ W. Kymlicka, *Liberalis, Community and Culture*, Oxford 1991, s. 191, 169-172.

¹¹⁸ Y. Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton 1993, s. 7.

¹¹⁹ A. Bielik-Robson, *Nowocześni czytelnicy Sienkiewicza*, „Krytyka Polityczna” 2002, nr 2 (jesień), s. 186-187.

¹²⁰ H. G. Gadamer, *Das Erde Europas*, Frankfurt am Main 1989, s. 59, cyt za: Z. Krasnodębski, *Postmodernistyczne rozterki kultury...*, Warszawa 1996, s. 184-185.

modele imitacji i nawet opcje asymilacji [gdzie dla każdego] istnienie każdej kultury wzbogaca ich własne doświadczenie tego co oznacza być ludzkim”¹²¹.

Takie rozumienie „uznania” mieści się ciągle w granicach myślenia tradycyjnie liberalnego, które można nazwać liberalizmem obywatelskim, pod warunkiem, iż jest to liberalizm ograniczony do sfery politycznej skupiający się na polityce, czy inaczej mówiąc organizacji i celach władzy publicznej, jest ograniczony w swoim zasięgu i nie ma na celu realizacji partykularnej wizji ludzkiego bytowania czy doskonałości ludzkiej”¹²². Taki model liberalizmu był uznawany powszechnie jako podstawa działania ruchu praw obywatelskich w latach 50. i 60. Przyznanie praw obywatelskich Murzynom było „odblokowaniem” systemu liberalnego w ramach modelu indywidualnych praw. Takie było też rozumienie istoty niesprawiedliwości jaką była segregacja na Południu¹²³. W tym znaczeniu ustanowiono konstytucyjnym orzeczeniem Sądu Najwyższego publiczną tożsamość Murzynów, lub mówiąc inaczej prawo jednostek do sfery publicznej, tym samym dopuszczając możliwość, że jednostki są uprawnione ustanowić instytucje i zająć się własnymi sprawami społecznymi w sposób, który odzwierciedlał by ich wartości komunalne, tradycje i historię, po prostu ich kulturę”¹²⁴. Oznaczać to mogło, i oznaczało dla wszystkich niemal grup etnicznych w historii Stanów Zjednoczonych – poza Indianami, częściowo Chińczykami i właśnie Murzynami – iż kultura pełniła rolę pomostu, dając bezpieczeństwo ontologiczne zanim jednostka weszła w kulturę amerykańską, zrywając jednocześnie swoje więzy jedynie wtedy, gdy tak wybrała. Niemniej cel „amerykańskości” był celem dojścia, na rzecz którego jednostka oddawała swoją kulturę i swoją autentyczność. Na tym polegała wielkość amerykańskiej asymilacji. Była to asymilacja do swobodnie wybranej społeczności obywatelskiej¹²⁵.

W tym sensie klasyczny liberalizm amerykański nie był ani równoznaczny z liberalizmem praw, w który się później przerodził w latach 60., ani tym samym nie dotyczą go powstałe w odpowiedzi na ten ostatni krytyki komunitaryzmu. Amerykańska myśl polityczna a także praktyka, i to zarówno lewicowa, jak i konserwatywna podkreślały zdecydowanie tradycję *homo faber* – człowieka wypełnionego pracą i w niej się spełniającego. Zdecydowanie mniej widoczny był *homo*

¹²¹ Y. Tamir, *Liberal...*, s. 30, 32; Ch. Taylor, *op. cit.*, s. 87.

¹²² J. D. Moon, *Constructing Community: Moral Pluralism and Tragic Conflict*, Princeton 1993, s. 8.

¹²³ Orzeczeniem *Brown v. Board of Education of Topeka, Kansas* z 1954 r. Sąd Najwyższy uznał segregację w szkolnictwie za niezgodną z konstytucją, tym samym delegitymizując segregację we wszystkich dziedzinach życia. Unieważnił tym samym wcześniejszy precedens Sądu Najwyższego z 1896 r., w sprawie *Plessy v. Ferguson* ustanawiającej doktrynę „odrębnych, lecz równych” (*separate but equal*) instytucji publicznych jako zgodną z konstytucją. Wcześniej obywatelskość Murzynów została wykluczona w prawie konstytucyjnym w nieślawnym orzeczeniu Sądu Najwyższego *Dred Scott v. Sandford* z 1857 r. Orzeczenie to, mające rozstrzygnąć ostatecznie problem statusu prawnego Murzynów, szczególnie na tzw. „wolnych terytoriach”, problem ten dramatycznie zaostriżyło, stając się jednym z elementów kryzysu przyspieszającego wojnę secesyjną. Por. np. R. Kluger, *Simple Justice: The History of Brown v. Board of Education and Black America's Struggle for Equality*, New York 1977; D. E. Fehrenbacher, *The Dred Scott Case: Its Significance in American Law and Politics*, New York 1978.

¹²⁴ Y. Tamir, *Liberal...*, s. 68.

¹²⁵ Zob. S. M. Lipset, *The American Exceptionalism: A Double-Edged Sword*, New York 1996; D. Bell, *The Hegelian Secret: Civil Society and American Exceptionalism*, [w:] *Is America Different?*, B. E. Shafer (red.), Oxford 1991, s. 1-70.

politicus w znaczeniu tradycyjnej filozofii politycznej, osobnik doskonalący cnoty w działalności publicznej. Praca i działalność wspólnotowa na poziomie lokalnym – skoncentrowana na pracy i praktycznych rozwiązaniach, ale zdecydowanie zakorzeniona w prywatnej, a nie publicznej sferze, będącej domeną polityki – jest głównym źródłem amerykańskich cnót charakteru. Jeśli istnieje jakieś forum, na którym Amerykanie ćwiczą swoje cechy charakteru, to jest nim natura, a nie kultura, również polityczna. Charakterystyczna jest tutaj cała tradycja literacka Ameryki, gdzie poszukiwanie prywatnej przestrzeni jest wstępem do kształcenia charakteru. Bohaterowie Coopera spełniają się w puszczy, Melvilla na morzu, Twaina na Missisipi, Thoreau w izolacie nad jeziorem i w opozycji do polityki. Charakter Amerykanina wykuwał się w prywatności, bez szukania wsparcia w sferze politycznej rządu, państwa i bez uważania działalności politycznej za rzecz istotną. Wsparcie społeczeństwa cywilnego było też Amerykaninowi potrzebne o tyle, o ile zapewniało funkcjonowanie cywilizowanego kontekstu jego działalności, wzmacniało jego dziką niezależność.

Przedstawione powyżej rozumienie „uznania” zmieniło się wraz ze zmianą samego rozumienia liberalizmu, który od czasów Nowego Ładu, a zdecydowanie od lat 60. został obciążony *via* rząd federalny – odpowiedzialnością za pomyślność całego społeczeństwa, wykorzystując tutaj zdobycze nauk społecznych. Zmiana ta uwidoczniła się wyraźnie w symbolicznym dla tego nurtu myślowego i jednocześnie kanonicznym tekście amerykańskich nauk społecznych dotyczących rasy, książce Gunnara Myrdala *An American Dilemma* z 1944 r. Dalekosiężne skutki tej książki dotyczą nie tego, o czym publikacja ta mówiła w szczególności w sprawie położenia czarnych w USA – tutaj dokonania Myrdala są wybitne – ile metodologii leżącej u podstaw jego rozważań i nowego modelu polityki liberalnej. Podstawową tezę Myrdala było stwierdzenie o konflikcie między amerykańskim credo, społecznym etosem opartym na „ideałach podstawowej godności każdej istoty ludzkiej, fundamentalnej równości wszystkich ludzi i pewnych niezbywalnych prawach do wolności, sprawiedliwości i uczciwej możliwości” a praktyką społeczną, w tym rasową¹²⁶. Niemniej Myrdal uznał też – i na tym polegało jego nowatorstwo – że wiara w postęp jest uzasadniona, bowiem politycy posiadają nareszcie bezinteresowną ekspertyzę możliwą do społecznego zastosowania. Wchodzimy w epokę, pisał Myrdal „kiedy odkrywanie faktów i naukowe teorie związków przyczynowych będą postrzegane jako instrumentalne w planowaniu kontrolowanej zmiany społecznej. [...] Amerykańska nauka społeczna (*social science*), z powodu Nowego Ładu i wojny, jest już w stanie uzyskać wiedzę o planowaniu i praktycznym działaniu. Nigdy więcej nie będzie ona miała takiej szansy budowania bezinteresownej nauki o społeczeństwie. Studia społeczne zajmują się wyjaśnianiem dlaczego potencjalnie i w intencjach dobrzy ludzie tak często stwarzają sobie piekło, czy to w rodzinie, społeczności, narodzie czy świecie. Wina nie leży w braku zorganizowania. W swoje formalne organizacje ludzie inwestują swoje najwyższe ideały. Wina leży w tym, że struktury ich organizacji są zbyt niedoskonałe [...] i źle zinte-

¹²⁶ Zob. *An American Dilemma...*, s. 4.

growane w całość społeczną”. Myrdal zatem wezwał do czynu stwierdzając, iż „najwyższym celem nauk społecznych jest znalezienie praktycznych formuł dla nigdy niekończącego się zadania rekonstrukcji społeczeństwa. Pokładamy dzisiaj w naukach społecznych większą wiarę w polepszenie człowieka i społeczeństwa niż mieliśmy od czasu Oświecenia”¹²⁷.

Bez względu na to, jak naiwne i aroganckie może nam się dzisiaj wydawać takie stwierdzenie, jest ono znakomitą ilustracją tego, czym stał się amerykański liberalizm w następstwie Nowego Ładu – aktywistyczną ideologią oczekującą od państwa naprawy społeczeństwa według zasad amerykańskiego credo, z których zasada równości okazała się być dominującą. Zmiana ta wzmocniona została rewolucją praw obywatelskich, czyniąca z praw główny probierz obywatelskości, a także szaleństwami kontrkultury lat 60. Stąd niedaleko już było do uznania, iż wszelkie nierówności i patologie są tak naprawdę rezultatem błędnej polityki społecznej i niekompetentnego państwa, którego obowiązkiem jest wszelkim niegodziwością zaradzić. Innymi słowy, iż nieszczęścia społeczne są wyłącznie skutkiem błędów naczelnego inżyniera – państwa, a także – i to dodała już kontrkultura – represyjnych struktur wszelkiego autorytetu. Kontrkultura uczyniła ten impuls praktycznie niezaspokojonym. Na tle powyższych zmian pojawiła się też doktryna sugerująca, iż wszelkie nierówności i niezaspokojone żądania mają przyczyny strukturalne. Struktura nie oznaczała tylko struktury społecznej i ekonomicznej w tradycyjnym, lewicowym tego słowa znaczeniu, ale też strukturę kultury, którą należało jednocześnie rozmontować, by uwięzione, represjonowane „ja” fałszywej świadomości „wyzwolić”. To, co było w takim liberalizmie amerykańskim absolutnie nowatorskie, to spoglądanie ku państwu jako czynniku sprawczym, zarówno zmiany struktury ekonomicznej, jak i zmiany struktury kultury¹²⁸. Ponieważ jednocześnie liberalizm ten został zdominowany przez retorykę praw konstytucyjnych, a ta mogła być kontestowana sądownie, w krótkim czasie sądy federalne, w szczególności Sąd Najwyższy stały się ramieniem państwa przekształcającym społeczeństwo i jego kulturę. Rząd amerykański (*government*) stał się nagle europejskim państwem i zaczął odgrywać aktywną rolę, zgodnie z europejską tradycją *noblesse oblige*. Zmiana była istotna. W tradycji amerykańskiej bowiem nie funkcjonowało europejskie pojęcie państwa. Państwo było wyłącznie – ciągle jeszcze np. dla Jamesa Bryce’a pod koniec XIX w. – instytucją usługową, rodzajem przedsiębiorstwa handlowego powołanego, by służyć społeczności, pozbawionego całego sztafazu, *a priori* uznawanego autorytetu i funkcji widocznych w tradycji europejskiej¹²⁹.

¹²⁷ *Ibidem*, s. 1023-1024.

¹²⁸ Impuls ten był wyraźnie widoczny już w Erze Progresywnej, ale był utożsamiany bardziej z radykalizmem niż liberalizmem amerykańskim i dotyczył tylko sfery ekonomicznej i politycznej w wąskim tego słowa rozumieniu. Cechy legitymowane nadał mu dopiero Herbert Croly (1869-1930) w swojej książce *The Promise of American Life* z 1909 r. Zob. E. A. Stettner, *Shaping Modern Liberalism: Herbert Croly and Progressive Thought*, Oxford 1993; M. Richter, *The Politics of Conscience: T. H. Green and his Age*, Lanham 1983.

¹²⁹ A. Bryk, *The Origins...*, s. 351-356; *idem*, *Liberalism...*; D. A. J. Richards, *Conscience and the Constitution: History, Theory, and Law of the Reconstruction Amendments*, Princetown 1993, s. 104-107; *idem*, *Foundations of...*, s. 126-130; J. Bryce, *The American Commonwealth*, London-New York 1981, t. 2, s. 579.

Polityczny język Ameryki nie posługuje się bowiem pojęciem państwa, lecz jedynie rządu (*government*) czy administracji jako bytu wielce ograniczonego i zewnętrznego w stosunku do społeczeństwa, który przede wszystkim nie powinien przeszkadzać w realizacji indywidualnych dążeń. Takie rozumienie rządu staje się obecnie w Stanach Zjednoczonych coraz mniej aktualne, nie tylko ze względu na przejęcie przez rząd wielu zadań wewnętrznych i ich sterowanie, ale również ze względu na imperatyw imperialny, gdzie państwo rozumiane jest nie jako stróż nocny czy konieczne zło, ale jako główne źródło wolności. [...] Dlatego dzisiaj adwokaci wielkiego rządu [w Stanach Zjednoczonych] w polityce wewnętrznej i interwencji [państwa amerykańskiego] za granicą są współczesnymi liberałami albo raczej socjaldemokratami [...] Ameryka przejęła rolę imperialną po imperium brytyjskim, ale nie ma jeszcze odwagi przyznać, co za tym idzie”¹³⁰.

Nauki społeczne, nowa filozofia polityczna a problem wykluczonych

Deterministyczny punkt widzenia, przygotowujący drogę ku doktrynie „ofiary” i odmiennie pojmowanej tożsamości, choć ubrany w retorykę klasycznej myśli lewicowej zaczął określać klimat kulturowy liberalizmu Stanów Zjednoczonych od lat 60. i niewątpliwie wypływał ze szlachetnego impulsu tzw. białej winy zrodzonego w czasie rewolucji praw obywatelskich. Szczególnie znaczące są w tym kontekście cztery nazwiska naukowców wyznaczające symbolicznie zmianę nastawienia amerykańskiego liberalizmu: Michaela Harringtona, Williama Ryana, Johna Rawlsa i Ronalda Dworkina. Wychodzili oni z różnych przesłanek i różne mieli cele, choć poruszali się w obrębie koncepcji społeczeństwa sprawiedliwego. Niemniej ich poglądy współgrały z kulturą tzw. uprawnień, ofiary, tożsamości i wreszcie Akcji Afirmatywnej i zostały przez tę kulturę stopniowo zaadaptowane. Książka Harringtona *Inna Ameryka*, opublikowana w 1962 r. jest książką kultową amerykańskich reformatorów. Ujmuje w jeden manifest tęsknoty i zawód niespełnionej obietnicy Ameryki, widoczny w pokoleniu rewolucji praw obywatelskich i kontrkultury od lat 60. Harrington wychodzi od tradycyjnej myśli radykalnej, że biedni są ofiarami systemu, a bieda jest objawem wiktymizacji. Tyle tylko, iż w przeciwieństwie np. do Marxa, wydziedziczeni nie mogli zrobić nic samoistnie. Sytuacja taka była – jak twierdził Harrington – nie do zaakceptowania jako zaprzeczenie obietnicy Ameryki (*promise of America*), myśl powtarzana nie tylko za Myrdałem. Jako wyzwoliciel z kryzysu pozostawał rząd federalny, czyli państwo.

¹³⁰ Zob. K. Windschuttle, *Lenghtened shadows. The Burdens of Empire*, „The New Criterion” 2003, September, s. 9-11. Gwałtowną krytykę z pozycji prawicowych takiego imperialnego kierunku jako zagrożenia przez wszechpotężne państwo zob. P. J. Buchanan, *A Republic not an Empire*, Washington 1999, w powiązaniu z jego *The Death of the West*, New York 2002. O ile jednak imperialne tendencje w zagranicznej polityce amerykańskiej zawarte były *implicite* w uniwersalnym przesłaniu *Deklaracji Niepodległości*, tradycji „ziemi obiecanej”, *Manifest Destiny*, polityce Teddy Roosevelta, czy zimnej wojnie, to świadome przyjęcie na siebie przez rząd roli inicjatora przekształcenia struktury społecznej może być chyba po raz pierwszy dostrzeżone w polityce Abrahama Lincolna i jego idei „równości w wolności”. Zob. J. M. McPherson, *Lincoln and the Second American Revolution*, New York 1991, s. 131-152; G. Wills, *Lincoln at Gettysburg: The Words that remade America*, New York 1992, s. 121-147.

Postęp ekonomiczny w Ameryce stał się, bowiem tak jak w Europie przez wieki, grą o sumie zerowej. Wyjątkowość Ameryki skończyła się. Konieczne zatem, twierdził Harrington, jest przededefiniowanie praw i obowiązków społecznych dla sprostania kryzysowi¹³¹.

Bieda wykluczonych – wg Harringtona – jest odpowiedzialnością wszystkich *via* rząd federalny. Biednym należą się zatem reparacje, bo stali się ofiarami nie swojej indolencji lecz technicznego postępu i rządowej nieudolności. Patologie są zatem wynikiem nie woli jednostki ale wynikają z biedy, przestają być problemem moralności, charakteru i wychowania. Harrington właściwie dostrzegł, iż patologie i nędza zaczynają być problemem nie tyle ekonomicznym, ile kulturowym, ale nie wyciągnął z tego żadnych wniosków zamazując problem strukturalną analizą¹³². Kultura nędzy wytwarza brak ambicji i bezradność dotykając nie tylko jednostki, ale całe społeczności. Kultura biedy wyjaśnia „dlaczego projekty budownictwa socjalnego natychmiast przemieniają się w slumsy gangów [...] będąc nie zbawiennym tunelem wyjścia na powierzchnię, ale tworzącym ludzi straconych dla siebie i społeczeństwa”¹³³. Stąd obszary nędzy i obszary patologii były wynikiem niesprawiedliwego społeczeństwa i jego struktur władzy, niezależnymi od osobistej odpowiedzialności. Ta liberalno-lewicowa idea, ma źródło oczywiście w samym projekcie postępowej nowoczesności, zakładając, iż idea grzechu pierwotnego jest oszustwem, a problem zła, też zła nędzy, znajdzie swoje rozwiązanie w historii¹³⁴.

Było to uderzenie, z najszlachetniejszych pobudek, w etos protestancki, w kod kultury stanowiący najgłębszą podstawę tożsamości Ameryki i jej sukcesu, bowiem Harrington zaproponował rozwiązanie, które stało się przekonaniem administracji nie tylko prezydenta Lyndona Johnsona. Harrington był zbyt inteligentny by wzywać do zlikwidowania nędzy w drodze jakiegokolwiek rewolucji. Zamiast tego wezwał do tego samego na co wskazywał już Myrdal z pozycji przekonanego o tym, iż brak rozwiązywania problemów społecznych to jedynie brak zrozumienia właściwej metody nauk społecznych. W tle widoczne było jednak przekonanie, iż trzeba zmienić „system”, który czyni ofiarami coraz szersze rzesze wydziedziczonych, bez zwracania uwagi na wartości, kulturę i indywidualną odpowiedzialność. Wydziedziczeni mają czekać na rządowe programy bo są jedynie ofiarami systemu i za nic nie odpowiadają. Był to intelektualny szczur wpuszczony na salony myśli amerykańskiej, który uzyskał zwieńczenie w książce profesora psychologii i działacza społecznego Williama Ryana *Blaming the Victim* z 1971 r., bardziej pamflet

¹³¹ Książka stała się ważnym głosem w dyskusji, która przekonała prezydenta Johnsona do podjęcia „krucjaty przeciw biedzie”.

¹³² M. Harrington, *The Other America: Poverty in the United States*, New York 1971, s. XXI-XXII, s. 19, 32, 31, 32, 129, 168, 140, 142.

¹³³ M. Magnet, *The Dream and the Nightmare: the Sixties Legacy to the Underclass*, New York 1993, s. 121-122.

¹³⁴ Ch. DeIso, *op. cit.*, s. 188. Książka Harringtona była tak istotna, iż uczyniła ponownie legitymowaną ideę i praktykę marksistowską, czyniąc ją w nowym opakowaniu częścią rewolucji świadomościowej społeczeństwa amerykańskiego czasu praw obywatelskich. Idea została sprzedana rynkowo i dała podstawy do zajęcia się problemem jako problemem „państwowym” i „ostatecznie rozwiązywalnym” środkami instytucjonalnymi przez najpotężniejsze państwo świata.

moralnego oburzenia niż zimna analiza. Ryan był jednoznaczny twierdząc, iż „problemy społeczne są funkcją społecznej organizacji (*social arrangements*), i to w teraźniejszości nie przeszłości, bowiem jeśli dziewczyny z klas niższych mają nieślubne dzieci, nie jest to winą ich większej rozwiązłości niż ich rówieśników z klas średnich, ale dlatego, że nie stać ich na tabletki antykoncepcyjne czy aborcję. Bieda jest winą społeczeństwa, nie biednych ludzi. [...] To ta struktura utrzymuje biednych w biedzie. [...] Jedyne lekarstwo na te społeczne patologie to radykalna, fundamentalna społeczna transformacja, znacząca redystrybucja bogactwa i władzy. [...] Kto jest winien. System. To system wiktyimizuje biednego. On sam jest obrażony, zraniony i niewinny”¹³⁵.

Pogląd, iż bieda jest spowodowana niemal wyłącznie systemem społecznym, został wzmocniony przez popularną, oddziałyującą na rzesze społecznych reformatorów i myślicieli teorię filozoficzną Johna Rawlsa wyłożoną w jego *opus magnum* – *Teoria sprawiedliwości* z 1971 r.¹³⁶ Teoria Rawlsa okazała się znakomitym instrumentem intelektualnym uzasadniającym reformy społeczne państwa liberalnego w Stanach Zjednoczonych z co najmniej trzech powodów. Po pierwsze, teoria ta była twórczym przekształceniem amerykańskiej tradycji liberalnej umowy społecznej sięgającej do Johna Locke’a, będącej jej dominującym kodem kulturowym¹³⁷. Tradycja ta w obliczu Wielkiego Kryzysu, rewolucji praw obywatelskich, dzielnic nędzy w środku bogactwa, międzynarodowej krytyki Stanów Zjednoczonych przez komunizm i Trzeci Świat wymagała szybkiego redefiniowania. Po drugie, była to monumentalna koncepcja rozwinięta w ramach wyraźnej nowej teorii moralnej. Był to Locke czasów dechrystianizacji i sekularyzacji traktowanych jako trwała tendencja linearnego rozwoju zachodniej cywilizacji, a zatem teoria znakomicie współgrająca z kodem myślowym elit kulturowych i decyzyjnych, sprzęgniętego tym razem z planowaniem społecznym¹³⁸. Jednak trzeci powód był prawdopodobnie najbardziej dalekosiężny w skutkach. Liberalna teoria Rawlsa uzasadniła nową liberalną teorię praw, która w drugiej połowie XX w. stawała się teorią hegemoniczną kultury, przede wszystkim, choć nie tylko, amerykańskiej, widoczną wśród filozofów politycznych, prawników, polityków a w szczególności sędziów konstytucyjnych. Stała się dominującą, politycznie poprawną teorią uzasadniającą organizację społeczeństwa liberalno-demokratycznego. Miała ona jedynie pozory

¹³⁵ W. Ryan, *Blaming the Victim*, New York 1976, s. 4-6; M. Magnet, *The Dream...*, s. 128-129.

¹³⁶ Książka opublikowana w 1971 r. idealnie trafiła w swój czas – bezprecedensowego bogactwa i pokoju świata zachodniego i uznanego za skandal i niebezpieczeństwo, w obliczu groźby komunizmu, ubóstwa części społeczeństw Zachodu. Miała niezliczoną ilość wydań, mnóstwo komentarzy, krytyk i sympozjów jej poświęconych. Stała się ikoną kultury społecznej świata zachodniego, jego „świecką biblią” humanistycznych reformatorów liberalnych, napędzanych gorączką reform i poczuciem winy. Zob. np. *Symposium on Rawlsian Theory of Justice: Recent Developments*, „Ethics” 1989, July, s. 695-994; J. H. Wellbank et al., *John Rawls and his Critics: an Annotated Bibliography*, New York 1982.

¹³⁷ M. P. Zuckert, *Launching Liberalism: On Lockean Political Philosophy*, Lawrence 2002, s. 12, 361-362.

¹³⁸ Ch. Dawson, *Progress and Religion*, Illinois 1992, s. 207, 206; idem, *America and the Secularization of the Modern Culture*, Houston 1960, s. 17; R. Hittinger, *The First Grace: Rediscovering the Natural Law in a post-christian world*, Delaware 2003, s. 251. Koncepcje Rawlsa, Dworkina etc są tutaj filozoficznym uzasadnieniami takich praktyk, które zniszczoną kulturę społeczeństwa liberalnego ma odtworzyć sposobami inżynierii społecznej.

odniesień do liberalnych praw w sensie używanym od czasów Locka, dla którego prawa były zakorzenione w kodzie kulturowym prawa naturalnego, a zatem prawa wynikały z obowiązków, czy też były z nimi nierozłącznie związane¹³⁹. Dla Rawlsa obowiązki wynikały już z praw i koncepcja dobra czy prawdy, a w szczególności państwa zostały rozdzielone od koncepcji praw. Działał on już w kulturze przesiąkniętej relatywizmem i nie mógł się posługiwać koncepcją prawdy ani dobra, bowiem „nie ma i nie może być żadnego racjonalnego uzasadnienia dla twierdzeń o istnieniu obiektywnych i bezosobowych standardów”¹⁴⁰. Jeśli tak rzeczywiście było, a postmodernizm jest jedynie późnym wnukiem teorii, które jak potężna rzeka zbierała wody różnorakich dopływów, to założenie takie oznaczało koniec, bądź absolutny paraliż kultury i koniec moralności. Nie ma kultury, są jedynie konwencje, nie ma moralności są jedynie cyniczne bądź nieświadome uzasadnienia partykularnych dominacji. Poszukiwania sensu stały się sprawą narcystycznego, solipsystycznego *ego*, co uzasadniało „wyzwolenie” kontrkulturowe.

W takim modelu kultury liberalizm zaczął przyjmować, iż „instytucje publiczne a w szczególności instytucje państwowe powinny być systemowo neutralne między rywalizującymi koncepcjami tego co stanowi ludzkie dobro”¹⁴¹. Towarzyszy temu żądanie pod adresem państwa liberalnego, przy jednoczesnym rozkładzie wspólnej przestrzeni kultury, by arbitrowało ono wojnę wszystkich przeciw wszystkim. Następuje skrajna indywidualizacja żądań, a więc całkowite odrzucenie nie tylko politycznych, ale przede wszystkim społecznych i kulturowych ograniczeń, przeniesienie wojny wszystkich przeciw wszystkim na sfery, które tradycyjny liberalizm uznawał za *off limits* dla ingerencji władzy. Ta anarchia powoduje zatem konieczność uporządkowania jej czynnikami administracyjno-politycznymi. W ten sposób państwo staje się arbitrem nie tylko działań politycznych ale społecznych, kulturowych i symbolicznych. Dochodzi do skrajnej polaryzacji i polityzacji społeczeństwa „na co obie zwalczające się strony wyrażają zgodę [przyjmując], iż istnieją tylko dwa alternatywne sposoby życia społecznego, jeden w którym suwerenne są wolne i arbitralne wybory jednostek, i drugi, w którym suwerenna jest biurokracja, właśnie po to by mogła hamować wolne i arbitralne wybory jednostek. Wobec tak głębokiej kulturowej zgody nie może być zaskoczeniem, że polityka nowoczesnych społeczeństw oscyluje pomiędzy wolnością pojętą wyłącznie jako całkowity brak kontroli zachowań jednostek a formami kolektywistycznej kontroli mającej na celu jedynie ograniczanie anarchii egoistycznych interesów. Konsekwencje zwycięstwa jednej czy drugiej strony mają często wielkie znaczenie doraźne, ale oba te sposoby życia są na dłuższą metę nie do zniesienia. Dlatego [...] społeczeństwo jest społeczeństwem, w którym biurokracja i indywidualizm są

¹³⁹ Czy była to koncepcja teoretycznie spójna, jak sądzą niektórzy badacze np. Zuckert w *Launching Liberalism...*, s. 361, albo Ch. Dawson w *Progress and Religion*, czy też kompletnie niespójna i wynikająca ze świadomego przemilczenia zasłaniającego model społeczeństwa jako zbioru jednostek „noszących subiektywnie zdefiniowane prawa jednostek”, jest innym zagadnieniem, które ze względu na wspólny kod kulturowy zachodniej cywilizacji opartej na chrześcijaństwie przez jeszcze kilkaset lat, nie stało się zagadnieniem, nie tylko filozoficzne, ale i politycznie problematycznym. Koncepcję niespójności i przemilczenia Locke’a przedstawił np. L. Strauss w *Natural Right and History*, Chicago 1965, s. 165-166, 202-251.

¹⁴⁰ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, Warszawa 1996, s. 53.

¹⁴¹ A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame 1982, s. 69.

w równej mierze partnerami jak i antagonistami [...] w takim klimacie kulturowym tego biurokratycznego indywidualizmu emotywiwistyczna osobowość czuje się jak w domu i co jest zrozumiałe, tylko jako produkt końcowy procesu historycznej transformacji”. W takiej kulturze pierwszoplanową rolę odgrywają menedżer i terapeuta. Menedżer skoncentrowany na skuteczności zacierą różnicę między niemani-pulacyjnymi i manipulacyjnymi stosunkami społecznymi, czyniąc z nich jedność podporządkowaną skuteczności. Psychoterapeuta ma uczynić z osobowości osobowość skuteczną pod kątem psychologicznego dostosowania do zewnętrznego, organizowanego przez menedżera środowiska. Jedna i druga strona chcą racjonalnej zgody w ramach technologicznego pragmatycznego układu, kosztem jakichkolwiek rozważań nad prawdą i sensem¹⁴².

Rawls przyjął uniwersalne zasady sprawiedliwości ale skonstruowane jako neutralne w tym sensie, w jakim przyjął je liberalizm nowoczesny, post tradycyjny. Neutralność zasady sprawiedliwości Rawlsa polegała na przyjęciu założenia iż każda osoba powinna zastanowić się nad jej istotą znajdując się za tzw. „zasłoną niewiedzy” (*veil of ignorance*). Osoba taka, w myśli Rawlsa, jest w stanie racjonalnie ustalić założenia wyjściowe sprawiedliwości niezależnie od swej indywidualnej koncepcji dobra. Owa bezstronność powinna polegać na możliwej zgodzie co do zasad sprawiedliwości dla wszystkich, bez względu na ich filozoficzne, religijne czy moralne przekonania. Zasady działania społecznego nie mogą się opierać na autentycznej zgodzie moralnej. Takiej zgody – twierdzi Rawls – już w XX w. nie było. Konsekwencją są permanentne wojny domowe rozgrywane w przestrzeni prawa, polityki, mediów, systemu edukacyjnego czy rodziny, coś co zostało w latach 80. nazwane „wojnami o kulturę”. Rawls milcząco zakłada, że taka wojna istnieje. By sytuacji całkowitej delegitymizacji społeczeństwa Zachodu zapobiec, odwołuje się do racjonalnie skonstruowanej idei sprawiedliwości, będącej podstawą polityki rozdzielnictwa zakładającej określoną koncepcję potrzeb w sprawiedliwie zorganizowanym społeczeństwie. Przyjmuje, że taka pragmatyczna niejako racjonalność jest mimo kulturowego pluralizmu możliwa. Nie nadamy poczucia sensu jednostce w przestrzeni egzystencjalnej – twierdzi Rawls. Z poczuciem niezakorzenia będzie się ona musiała zmagać na własny rachunek. Możemy jednak skupić się na przestrzeni publicznej, na likwidowaniu nierówności jako nagiej niszczącej siły, która, czy tego chcemy czy też nie, stała się, i na tym polegała profetyczna diagnoza Tocqueville’a, nie tylko najważniejszym, ale jedynym prawdziwym wyzwaniem politycznym naszych czasów. Sprawiedliwość jako *modus operandi* współczesnego społeczeństwa i państwa jest zatem rodzajem wentyla bezpieczeństwa, ucieczką do przodu w wyścigu, który nie podjęty, zakończy się tragicznie.

Rawls milczy o tym, co stanie się, gdy wyścig ten zostanie podjęty. Dla niektórych ten wyścig musi zakończyć się przegraną albo, jak twierdzą inni, nie-

¹⁴² *Ibidem*, s. 72-73, 80-82. Stąd tradycja psychoterapeutyczna, niejako wbrew sobie, idąca od Freuda, jest techniczną, pragmatyczną niejako odpowiedzią na rozpad sensu. Psychoterapia nie ma leczyć, czy godzić jednostkę z jej zaburzoną osobowością, z przedsensem ontologicznym bo takiego być nie może. Jest jedynie techniką ponownego zbudowania skutecznej tożsamości do jakiegoś, konkretnie istniejącego, historycznego modelu społecznego w czasach kryzysu aksjologicznego.

wolnictwem¹⁴³. Sprawiedliwość zakłada bowiem w koncepcji Rawlsa redystrybucję, ta zaś zakłada działanie prawa wstecz. Eliminuje ona bowiem nie tylko ewentualne zasługi indywidualne przy bogaceniu się, ale czyni te zasługi zależnymi od wcześniejszego gwałtu historycznego. Uruchamia tym samym lawinę strukturalnie niemożliwej już do sprawiedliwej naprawy konstrukcji, w której indywidualna zasługa jest nagradzana lub karana ze względu na wcześniejsze ustawienie gry. Koncepcja taka zakłada karanie *post facto* tych, którym się w drodze indywidualnego wysiłku i bez żadnej winy z ich strony powiodło. Zakłada też, bo trudno sobie wyobrazić sytuację inną, ich opór. Żeby zatem ten opór intelektualnie i moralnie, a w konsekwencji politycznie zneutralizować Rawls odwołuje się do hipotetycznego stanu umowy społecznej, w której wszyscy, zanim podejmiemy rozważania na temat sprawiedliwości, zakładamy „zasłonę niewiedzy” na to, gdzie w procesie naszego jednostkowego życia wylądujemy w strukturze społecznej, czy jako zwycięzcy czy jako przegrani. „Zasłona niewiedzy” czyni poczucie ryzyka anonimowym, ale jednocześnie na tyle realnym by skłonić jednostki do jego odrzucenia i tak ustawić reguły gry, by grać o bezpieczną stawkę. Filozofia Rawlsa może być zatem potraktowana w najogólniejszym sensie jako „filozoficzna apologia egalitarnej koncepcji opiekuńczego kapitalizmu (*welfare-state capitalism*)”¹⁴⁴. Stanowiła jeden z kluczowych punktów przejścia liberalizmu klasycznego opartego o równość szans w oparciu o sprawiedliwe prawa – istotę liberalnej równości wobec prawa – do współczesnego, późnego liberalizmu (niekiedy nazywanego ponowoczesnym), gdzie odrzucono zasadę sprawiedliwego prawa równego dla wszystkich jako wystarczającego. Liberalizm ma podjąć tym razem odpowiedzialność za sprawiedliwe rezultaty. Rawls i inni myśliciele tego nurtu dopuścili milcząco, iż jeśli rezultaty są nierówne, sam proces musi być wadliwie skonstruowany, bo struktura wyjściowa jest niesprawiedliwa.

Koncepcja Rawlsa znakomicie współgrała z koncepcją Akcji Afirmatywnej. Z jednej strony uznawała nierówności, początkowo Murzynów, potem każdej wykluczonej jednostki z grup zdefiniowanych jako opresjonowane za moralnie nie do zaakceptowania. Po drugie, wzmacniała przekonanie o systemowej przyczynie nierówności lekceważąc indywidualny wysiłek, zdolności i charakter, a także cały kontekst czegoś, co później nazwano kapitałem społecznym i traktując go nie tylko

¹⁴³ J. Gray, *Straw Dogs*, Oxford 2003. Taka konstrukcja społeczeństwa sprawiedliwego, wyobrazonego za zasłoną (*veil of ignorance*) wyznacza zatem kierunek postępu, co jak zauważył już Alexandre Kojève w *Introduction to the Reading of Hegel* z 1969 r., może być takim nazwany, jeśli znamy punkt dojścia i cel historii. Ten cel sam z siebie jest jednak wytworem historii i również może być zrealizowany jako koniec historii, czyli u jej kresu. Jest to klasyczna postać historyzmu widoczna nie tylko u Hegla, ale też w całej myśli marksistowskiej, czy szerzej, postępowej, której przejawem jest właśnie liberalizm Rawlsa. Zaprzeczenie, że nie jest to program inżynierii społecznej, dokonywanej według osobistych kryteriów Rawlsa, jest nieprzekonujące. Uwaga Petera Lawlera wypowiedziana pod adresem postmodernisty Richarda Rorty'ego może też odnosić się do Rawlsa. Bowiem jeśli ustanowienie sprawiedliwego społeczeństwa jest celem, to „cele są wybrane z powodów nie innych, jak osobiste preferencje, co jest niewiarygodne. Jeśli bowiem nie mamy żadnego drogowskazu dostarczonego przez naturę czy Boga to oczywiście jesteśmy rządzani przez historię”. Stąd wybory Rawlsa są „zdeteminowane jego pozycją w historii, przez jego mądrość co do ludzkiej przypadkowości i ludzkiej wolności, czy inaczej mówiąc, samokreacji w czasie”. P. Lawler, *End of History...*, s. 97.

¹⁴⁴ R. P. Wolfe, *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of „A Theory of Justice”*, Princeton 1971, s. 195.

wtórnie, ale wręcz podejrzenie. Taka tendencję współczesnej kultury George Will ujął następująco: „Wiek nowoczesny ma obsesję «osobowości» kosztem «charakteru». Charakter jest sztywny, elitarny, moralistyczny. Osobowość jest spontaniczna, demokratyczna. Elity porzuciły etykę charakteru, etykę, która zachęcała do, a nawet wymuszała właściwe postępowanie. Porzucenie [charakteru] współgrało z dwoma epokowymi wydarzeniami, wielką migracją[do miast] i z konstrukcją państwa dobrobytu, które uczyniło przeżycie niezależnym od dobroczynności... Odtworzyliśmy historyczne warunki dla powstania klasy wojowników: odłączyliśmy aktywność ekonomiczną od konieczności dbania i podtrzymywania rodziny; dzieci wychowywane bez ojców; bogactwo podatne na rozdrapywanie; status mężczyzny determinowany przez walkę i zdobycze seksualne. Problem [biednych] szczególnie bezrobocia męskiego i nielegalnych urodzin, okazały się niepodatne na politykę społeczną. Polityka ta błędnie uznała, że problemy rodzą się z niedostatecznego rozdawnictwa, któremu może zaradzić rząd, czy też z przeszkód, które rząd może pokonać... Nasze społeczeństwo tkwi w przekonaniu, że uleczą je więcej pieniędzy i mniej formalnych barier na drodze indywidualnego wysiłku. Alternatywny pogląd, iż problem jest natury kulturowej (zwyczaje, przyzwyczajenia, predyspozycje) jest niepokojący. Trudniej zmienić kulturę, niż rozdawnictwo czy przeszkody namacalne”¹⁴⁵. Po trzecie, koncepcja Rawlsa czyniła z kondycji biednych i wszelkich „wydziedziczonych” moralny probierz legitymowanego społeczeństwa. Filozofia ta stała się mniej lub bardziej świadomą filozofią społeczną świata zachodniego liberalizmu, nerwem intelektualnym całej filozofii władzy i organizacji państwa. Leżała u podstaw nie tylko tradycji liberalnej, czy liberalno-lewicowej, ale też tak a nie inaczej skonstruowanego „państwa opiekuńczego” w Europie Zachodniej i aż do końca XX w. go uzasadniała.

Rawls uznał zatem, że nierówności bogactwa i wynikające stąd nierówności władzy mogą być moralnie usprawiedliwione o tyle tylko, o ile można wykazać, iż w jakiś sposób działają na korzyść nie społeczeństwa jako całości ale „najbardziej poszkodowanych (*least advantaged*)”¹⁴⁶. Nierówności nie mogą być usprawiedliwione w sprawiedliwym społeczeństwie, ich istnienia nie można uzasadniać innymi przyczynami. Jeśli zatem decydujące są przyczyny strukturalne, to istnienie nierówności czyni cały porządek społeczny i polityczny *ipso facto* niesprawiedliwym i stąd nielegitymowanym. Biedni i wykluczeni przestali być dla takiego społeczeństwa marginesem, o który należy jedynie dbać tradycyjnym wysiłkiem charytatywnym. Przestali być traktowani jako zindywidualizowana grupa, której powstanie ma wielorakie przyczyny, a wielorakie koncepcje szczęścia indywidualnego i koncepcje dobra mogą uzasadniać ich akceptowanie, i takie indywidualne egzystencje znosić, co z istoty rzeczy wyklucza jednolitą koncepcję sprawiedliwości publicznej możliwą do zastosowania. Biedni stali się istotą spra-

¹⁴⁵ G. Will, *op. cit.*, s. 84-85; J.Q. Wilson, *Human Nature and Social Progress*, Washington DC 1991.

¹⁴⁶ J. Rawls, *A Theory of Justice...*, s. 14-15. Odwrotnie, sama zasada dystrybucji w imię sprawiedliwości zakłada, iż taka dystrybucja nie jest redystrybucją, konfiskatą, ale jest korzystna dla wszystkich, może zatem, w domniemaniu, być traktowana jako zamiana jednego dobra jednostki, kosztem której dystrybucja zostaje dokonana w dobro inne. Zob. R. Martin, *Rights, Democracy and Distribution: Economic Justice*, [w:] *Groups and Groups Rights...*, s. 161; na temat J. Rawlsa także s. 160-162, 170-171, 220-222.

wiedliwego społeczeństwa, punktem odniesienia, w stosunku do którego należało rozpatrywać uprawomocnienie wszelkiej polityki społecznej i struktur państwowo-społecznych.

Była to sytuacja absolutnie nowa w teorii politycznej i społecznej, gdzie „położenie a wreszcie sam fakt istnienia biednych, stał się sytuacją czyniącym z państwa twór nielegitymowany, a likwidacja biedy w imię sprawiedliwości stała się priorytetem, wyprzedzającym inne cele, takie jak np. pomyślność społeczeństwa jako całości, wolność jako wartość absolutna, cnota, osiągnięcia nauki czy kultury, a nawet zachowanie procedur demokratycznych”¹⁴⁷. Kondycja biednych stawała się warunkiem prawomocnego istnienia całego porządku politycznego. Ale konsekwencje myśli Rawlsa były – świadomie bądź nie – bardziej dalekosiężne. Pierwsza konsekwencja czyniła z jego teorii liberalnej i jej podobnych narzędzie tych, którzy chcieliby rozumieć społeczeństwo liberalne, neutralne wobec różnych koncepcji ładu moralnego, jako społeczeństwo narzuconej specyficznie ideologicznej koncepcji kultury i wolności. Rawls rozumiał społeczeństwo liberalne w sensie politycznym, jako niezabierające głosu w sprawach ostatecznego znaczenia ludzkiej egzystencji, bowiem twierdził, iż żyjemy w społeczeństwie, w którym ludzie głęboko spierają się co do koncepcji dobra proponując różnorakie metody osiągnięcia *modus vivendi*¹⁴⁸. Wniosek, jaki został z tego wyciągnięty, np. w niezwykle kulturowo dalekosiężnych orzeczeniach Sądu Najwyższego Stanów Zjednoczonych szedł w kierunku uznania, iż generalnie wyznawcy jakiegokolwiek silnego przekonania powinni je zrelatywizować, aby cieszyć się w zamian wolnością gwarantowaną przez konstytucję. Szczególnie widoczne było to w kwestii wolności religijnych, gdzie np. amerykańska I poprawka do Konstytucji, tradycyjnie rozumiana jako ustanawiająca *no establishment*, czyli nie popieranie żadnej religii przez państwo, oznaczała jednocześnie warunek konieczny i ochronę *free exercise*, czyli wolności działalności religijnej. W drugiej połowie XX w. Sąd Najwyższy Stanów Zjednoczonych zaczął rozumieć *no establishment* jako zasadę nakładającą restrykcje na wolność religijną poprzez wykluczanie religii z życia publicznego. Oznaczało to, w domniemaniu, iż wierzący nie tylko mają porzucić jakąkolwiek rolę publiczną dla swojej wiary, ale także powinni działać tak, jakby ich wiara była jedynie jedną z relatywnych opinii. W ten sposób polityczny liberalizm, tak jak przedstawił go np. Rawls, tworzy środowisko kulturowo-polityczne i presję, w ramach których religia jest tolerowana o tyle, o ile jest absolutnie nieszkodliwa, czyli tolerancja kończy się wtedy, kiedy religia czyni swoje przekonania obowiązującymi dla swoich wyznawców. Stąd dla niektórych liberalnych teoretyków liberalny porządek jest jak najbardziej zagrożeniem dla wierzeń religijnych i twierdzą, że tak właśnie powinno być. Dla innych religia i etyka powinna być tolerowana o tyle, o ile uzasadnia najwyższy porządek moralny racjonalności i rozsądku wolnych ludzi, co stanowi jedyną religię akceptowalną w demokracji. Wreszcie są i tacy, dla których największe osiągnięcia ludzkości są nie do pogodzenia z tradycyjną religią,

¹⁴⁷ M. Magnet, *The Dream...*, s. 130

¹⁴⁸ J. Rawls, *Political Liberalism*, New York 1992, cz. 1; M. Tushnet, *Taking the Constitution Away from the Courts*, Princetown 1999, s. 78-79.

pogląd tak oczywiście ignorancki, że aż niewart obalania, niemniej wyznawany przez spora część współczesnej filozofii politycznej¹⁴⁹. Spór publiczny zatem nie miał być już więcej sporem o prawdę i uniwersalność, stał się sposobem zabezpieczania swojego terytorium na rynku idei i ekonomicznej dystrybucji. Każda zatem „mocna” wartość ujawniana publicznie nie była już objawem tożsamości, ale potencjalnym źródłem represji, którą należało włączyć w ogólnohumanistyczną „kulturę tolerancji”, będącą podstawą tzw. religii obywatelskiej. W takim społeczeństwie silne tożsamości mają zostać rozmyte lub radykalnie sprywatyzowane. W przeciwnym wypadku zostaną uznane za zagrożenie porządku publicznego i zwalczane¹⁵⁰.

Dalsza konsekwencja Rawlsowskiego liberalizmu i uznania struktury jako przyczyny nierówności i „mocnych” wartości jako represji była z powyższą związana i miała bardziej dalekosiężne skutki. Współgrała tutaj z kontrkulturą lat 60., która przeorała świadomość społeczeństw zachodnich i nadała mu radykalnie destabilizujący charakter. Konsekwencją tą było uznanie, iż struktura niesprawiedliwego społeczeństwa nie jest jedynie strukturą ekonomiczną, lecz jakkolwiek strukturą opresji, w wyniku której dochodzi do niesprawiedliwości i biedy. Innymi słowy, jeśli nędza jest wynikiem strukturalnych czynników społecznych, to może to być skutkiem nie tylko przyczyn ekonomicznych, ale też przyczyn strukturalnych pozaekonomicznych, gdzie zwykła polityka redystrybucyjna państwa w sferze instytucji publicznych dotycząca ekonomii może być niewystarczająca. Samo stwierdzenie jest oczywistością i oznacza podkreślenie roli kultury w strukturze nędzy. Pisał o tym już Harrington; podkreślali to ci, którzy zwracali uwagę na rolę kapitału społecznego. Jednak Rawls i ci, którzy go czytali uznali, że jest to zaproszenie do rewolucji aksjologicznej.

Oznaczało to, iż poddane muszą zostać rekonstrukcji instytucje pozaekonomiczne społeczeństwa, także prywatne, mogące struktury niesprawiedliwe wzmacniać i zapobiegać ich zniszczeniu. Polityka redystrybucyjna niekoniecznie zatem miała dotyczyć jedynie ekonomii. Mogła mieć w takim układzie charakter dystrybucji aksjologicznej, przymusowej alokacji wartości. Miała dotyczyć i we współczesnym państwie coraz bardziej zaczęła dotyczyć różnorodnych sfer życia społecznego czy kulturowego, w których owa przymusowa alokacja wartości mogła się dokonać polityką redystrybucyjną wobec takich wartości przy pomocy państwa. W takiej perspektywie np. przymusowa edukacja publiczna musiała być odpowiednio poszerzona o przedmioty, w ramach których nowa alokacja wartości może się dokonać, np. edukacja seksualna, *gender studies* etc. Do tego może dojść nowe określenie publiczne, jedynie prawomocne zdefiniowanie przesądów, czy rozumienie tolerancji, będące częścią dekonstrukcji języka publicznego i prywatnego. Język ten definiuje obszary „opresji” strukturalnej w kulturze, od zlikwidowania

¹⁴⁹ Zob. J. Hitchens, *The Enemies of Religious Liberty*, „First Things” 2004, February, s. 26-7; R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda*, Warszawa 1999, s. 266-270. Zob. A. Gutmann, D. Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge 1996, s. 56-58, 66, 68. R. A. J. Richards, *Tolerance and the Constitution*, Oxford-New York 1986; *Foundations...*, s. 51-52. Zob. R. Rorty, *Truth and Progress...*

¹⁵⁰ Por. na przykład ostatnie prace R. Rorty’ego. J. Boffetti, *How Richard Rorty Found Religion*, „First Things”, May 2004, s. 24-30.

wania której zależy też osiągnięcie sprawiedliwego społeczeństwa absolutnej równości i w konsekwencji społeczeństwa wiecznej szczęśliwości¹⁵¹.

Sprawiedliwy despotyzm a marzenie o końcu historii w narcystycznym społeczeństwie późnego liberalizmu

W powyższy sposób rozumiana abstrakcyjna zasada sprawiedliwości zdefiniowana z punktu widzenia wykluczonych, widoczna też w pracach wielu innych współczesnych Rawlsowi filozofów politycznych późnego liberalizmu np. Ronalda Dworkina, staje się narzędziem gigantycznej inżynierii społecznej. W imię abstrakcyjnej i ideologicznie zdefiniowanej koncepcji sprawiedliwości społecznej używana jest siła państwa do ideologicznego „wyzwolenia” opornych poprzez ich zniewolenie. Wyraźnie taki program widoczny jest u wielu współczesnych myślicieli politycznych. Np. bez żenady Jean Hampton pisze, że jedną z przyczyn braku sprawiedliwości jest tradycyjne „liberalne rozumowanie i liberalny opór [aby] włączyć państwo w sferę stosunków prywatnych [podkr. A.B.] dla wyeliminowania wszelkiego rodzaju stosunków subordynacji uniemożliwiających sprawiedliwe społeczeństwo”. I dalej: „rządy odgrywać [mają] ważną rolę w zniesieniu opresyjnych praktyk społecznych. [Należy] popierać rządowe projekty rozszerzające a nie ograniczające wolność”. I wreszcie należy osiągnąć „idealne relacje między obywatelami, tj. absolutna równość [podkr. A.B.], w taki sposób, że bez względu [jaka jest] kogokolwiek rola w społeczeństwie, mamy go traktować jako równego wobec każdego innego”. Kluczowe jest tutaj oczywiście zdefiniowanie równości i roli społecznej we wszystkich, łącznie z prywatnymi, sferach społecznych gdzie „musimy je zaprojektować [podkr. A.B.] w taki sposób, by zachęcać i wymagać taką równość i dokonywać redystrybucji środków, aby ją zapewnić. Charakterystyczne dla takiej [Hampton nazywa ją postliberalną] perspektywy jest idea, iż dystrybucja środków jest rezultatem pewnych systemowych cech społeczeństwa, to znaczy kapitalizmu, seksizmu, rasizmu etc., dlatego też jest błędem próbować wprowadzać tzw. sprawiedliwe wzorce dystrybucyjne bez uświadomienia sobie, iż owe systemowe struktury będą pchać i tak społeczeństwo w kierunku niesprawiedliwej [w ostatecznym rachunku] dystrybucji. Stąd postliberał chce, aby jego społeczeństwo rozwinęło właściwy rodzaj instytucji – takie, które nie wzmacniałyby (podtrzymywałyby) już dłużej prześladowania i opresji jakiegokolwiek z członków społeczeństwa”.

Hampton jest świadoma jednego fundamentalnego problemu, który zdefiniowała tak, jak powinien być on zdefiniowany. Odpowiedź na to pytanie jest pytaniem o to, czy przyszłe społeczeństwo liberalne-demokratyczne będzie społeczeństwem wolnym czy społeczeństwem niewolników, nadzorowanym przez opiekuńcze, łagodnie choć bezwzględnie totalitarne i terapeutyczne państwo. Pyta:

¹⁵¹ Zob. D. Leszczyński, *Tolerancja i jej wrogowie*, „Przegląd Polityczny” 2003, nr 62-63, s. 22-31. Artykuł stanowi świetną analizę manipulacji słowem „tolerancja” w przestrzeni publicznej liberalnego Zachodu i wykorzystania tej manipulacji w działalności politycznej.

„Czy jeśli państwo będzie interweniować w sferę praktyk kulturowych które uważa za niesprawiedliwe, czy nie będzie to pogwałceniem zasad tolerancji? I czy taka interwencja prowadzi do pogwałcenia praktyk religijnych, tradycyjnych struktur rodziny i społecznych stylów życia (obyczajów)? A jeżeli tak, to czy postliberalne teorie nie popierają polityki państwa, które wolność ograniczają zamiast ją poszerzać? Hampton wprost nie odpowiada na to pytanie, być może ze strachu, że oto tworzy konstrukcję społeczeństwa, które stanowi dopełnienie Tocquevillovskiego koszmaru despotycznej równości. Ucieka w stwierdzenia, że przecież „liberalne społeczeństwa zawsze były przygotowane na to, by interweniować w religijne praktyki, gdy uznały je za szkodliwe dla jednostek”, podając przykłady prawa w Stanach Zjednoczonych ograniczających bigamię wymierzone w Mormonów. Podaje też przykłady ewentualnej interwencji państwa w praktyki religijne które powinno się ograniczyć jak. np. klikodektomia dziewcząt muzułmańskich¹⁵².

Argumentacja taka jest jednak zwodnicza. Hampton nie pozostawia żadnej wątpliwości na temat tego, jak odpowiedzieć na powyższe pytanie stając jednoznacznie w swoim całościowym wywodzie po stronie masowej interwencji państwa w kulturę, religię i rodzinę w imię ideologicznie zdefiniowanej przez siebie koncepcji opresji i sprawiedliwości. Po części wynika to z faktu, że ten typ lewicowo-liberalnej formacji intelektualnej, który Hampton reprezentuje, wychodzi z założenia o kulturze jako strukturze opresji, a nie jako strukturze sensu, niezależnego od utylitarnie pojmowanej koncepcji lewicowej sprawiedliwości. W tym sensie Hampton jest tutaj uczennicą lewackiej kontrkultury lat 60. W myśleniu tym, np. każdy typ religijności jest z natury opresją, każdy rodzaj autorytetu, rodzinnego, społecznego, prywatnego – dobrowolnie przyjętego – musi być z założenia fałszywą świadomością, a więc ukrytą opresją, którą środkami państwowymi, czyli represyjnym prawem, należy rozbić w imię ideologicznego wzorca prymitywnie jednowymiarowego pojęcia sprawiedliwości¹⁵³. Sprawiedliwość jednocześnie jest przybrana w resentymenty liberalnego wstydu, winy i poczucie cnoty stojącej zawsze po stronie krzywdzonego. Stąd polityka społeczna jest bardziej wynikiem wściekłości wobec niesprawiedliwości i instrumentem okazania właściwej cnoty moralnej, gdy jednocześnie planuje zniewolenie. Jest to ten typ umysłowości, który

¹⁵² Wszystkie cytaty z: J. Hampton, *Political Philosophy*, Oxford 1997, s. 198, 204-207.

¹⁵³ Liberalizm taki, będący jednocześnie ideologicznym sekularyzmem rozpatruje właściwy i sprawiedliwy porządek społeczny jedynie na zasadzie dychotomii między porządkiem laickim – w założeniu postulowanym – a porządkiem religijnym (niezależnie od wyznania) jako dwoma porządkami ładu społecznego, fundamentalnie różniącymi się i konfliktowymi w wyobrażeniu dobra społecznego. W takim modelu religia (każda religia) jest z definicji zagrożeniem dla sprawiedliwego społeczeństwa jeśli nie odzwierciedla liberalnego wyobrażenia o sprawiedliwym ładzie. Religia jest o tyle tylko tolerowana, o ile bezwzględnie podporządkowuje się regułom narzuconym przez liberalne, laickie państwo. Innymi słowy, „cezar ma sięść na ołtarzu”, co jest liberalną apologią idolatrii państwa. Liberalizm w takim kształcie nie uważa nawet za stosowne zastanowić się np. nad radykalnymi różnicami w postrzeganiu porządku publicznego, jakie istnieją np. między chrześcijaństwem a islamem. Ten pierwszy rozróżnia między sferą państwową i religijną, ten drugi tego nie czyni. Brak takich rozróżnień czyni ze współczesnego liberalizmu coraz bardziej agresywną antyreligijną (bez względu na wyznanie) ideologię, co uwidocznilo się np. w dyskusji nad preambułą do konstytucji europejskiej czy ustawą o symbolach religijnych we Francji. Gdyby liberalizm wyszedł poza swoje ksenofobiczne, antyreligijne przesady i dokonał właściwych rozróżnień, to nie miałby trudności z dostrzeżeniem, iż to nie religia jest zagrożeniem porządku wolnościowego, lecz islam. Co więcej, iż to chrześcijaństwo jest tej postulowanej przez liberalizm wolności najpotężniejszym gwarantem, którego liberalizm sam z siebie nie jest w stanie zapewnić.

w retoryce przypomina retorykę Związku Radzieckiego. Związek Radziecki tak bardzo walczył o pokój, że warunkiem i celem jego osiągnięcia uczynił zniewolenie całego świata, aby prawdziwy pokój i jedyna prawdziwa sprawiedliwość narzeczcie zapanowały na wieki.

Hampton – jak i cała formacja lewicowo-liberalna – jest powodowana heglowskim przekonaniem o możliwym do osiągnięcia „końcu historii”, który środkami państwa i inżynierii społecznej ma wszystkich uczynić szczęśliwymi obywatelami sprawiedliwego społeczeństwa. Podobny sposób myślenia przejawiała w swoim programie jedna z najbardziej znanych działaczek liberalno-lewicowych zasiadających w Białym Domu jako żona prezydenta Billa Clintona, Hilary Clinton w tzw. polityce znaczenia (*politics of meaning*), opartej o liberalny program socjologa Michela Lenera. Sposób myślenia Lenera stanowiący kliniczną wersję akademickiego totalitaryzmu, gdzie fraza „polityka znaczenia” jest znakomitym przykładem politycznej poprawności łączącej absolutną nieprecyzyjność z sentymentalnym poczuciem cnoty, postuluje nadanie sensu życia jednostce poprzez stworzenie opiekuńczego rządu, gdzie „w każdym miejscu pracy należy wymusić stworzenie programu zadań (*mission statement*) wyjaśniającego jego funkcję i jakiej koncepcji dobra wspólnego (*common good*) ono służy i w jaki sposób to robi. [...] Departament Pracy powinien ten proces zorganizować [za pieniądze podatników, ab] i opublikować rezultaty”. I tak np. by zwalczać stres Departament Pracy powinien zainicjować roczny „Dzień Stresu w Miejscu Pracy”, a „każda społeczność będzie miała obowiązek zorganizować cykl publicznych przesłuchań na temat stresu i pracy, i w jaki sposób zorganizować pracę, by uczynić warunki mniej stresujące”. Tekst jest wypełniony litaniami zaleceń zaczynających się od słów „Departament zaleci...; Rząd zmusi...; Legislacja federalna musi być uchwalona...; Firmy będą karane grzywnami, aż do poziomu konfiskaty...” etc. Opublikowany tekst stał się podstawą przemówienia w 1993 r., jakie wygłosiła Hilary Clinton na uniwersytecie w Teksasie, i jest jednym z wielu przykładów pokazujących, jak współczesny liberalizm używa siły państwa dla uszczęśliwienia ludzi¹⁵⁴.

Taki rodzaj sprawiedliwości, w której państwo jest narzędziem rozmontowania represyjnych i niesprawiedliwych struktur społecznych, w tym i prywatnych, w imię abstrakcyjnie pojmowanej idei sprawiedliwości dla abstrakcyjnego jednostkowego podmiotu, będącego nosicielem praw, oparty jest na złowrogiej koncepcji kultury. Jest ona rozumiana jako przestrzeń sensu tworzonego wyłącznie przez autonomiczne jednostki usytuowane w pozycji domniemanej równości. Sens ten tworzony jest przez wszechobecne państwo, nieustannie w procesie mikromanipulacji gwarantujące przymusem stan *equilibrium*, którego abstrakcyjnie wykoncypowany wzór dostarczają i stoją na straży jego czystości liberalni komisarze polityczni dusz. Taki model państwa i kultury czyni ze społeczeństwa zbiór monad nie powiązanych żadną inną więzią niż kontraktem prawnym. Rozumie on kulturę i społeczeństwo jako strukturę nie tęczową, nie marmurową, strukturę nie różnorodną, nieporównywalnych ze sobą lojalności, nadających sens i zakorzeniających

¹⁵⁴ Cyt. za: R. Kramer, H. Kimball, *Betrayal...*, s. 15-17.

jednostkę w bycie, ale strukturę zero-jedynkową podporządkowującą owe lojalności sterylnemu i koszmarnemu światu kontraktu równych praw. W takim rozumieniu sprawiedliwości widoczny jest złowrogi cień przepowiedni Tocqueville'a. W nowoczesnej demokracji bożkiem staje się abstrakcyjne indywiduum, izolowane i apatyczne, bez więzi i lojalności, a więc bez pasji miłości i nienawiści. Taki indywidualizm rodzi w konsekwencji despotyzm, bowiem jednostka oddaje w nim kontrolę nad swoim życiem, swoimi lojalnościami, swoimi cnotami i kodem swoich sensów Wielkiemu Bratu. Skoro bowiem wszystkie lojalności, autorytety, sensy stają się podejrzane, a jedynym probierzem sprawiedliwego życia w społeczeństwie są kontraktualne prawa równościowe gwarantowane przez państwo, to ono, tworząc układ społeczny zero-jedynkowy, wypuszcza na samo siebie bestię roszczeniową. Jednostka zwolniona z rozlicznych lojalności i autorytetów i przekonana, iż sprawiedliwość polega na egzekwowaniu swoich praw jako jedynego pomysłu na życie, nigdy nie będzie zadowolona i, o czym wiedział Tocqueville, czyni kryterium oceny swojego życia porównanie z innymi¹⁵⁵.

Porównanie takie nigdy nie może być satysfakcjonujące. Jednostka żąda zatem, by państwo nieustannie prowadziło mikropolitykę rozdzielającą sprawiedliwość, rozumianą wąsko jako równość. Taki indywidualizm prowokuje natychmiast ocenę porównawczą innych wyzwającą zazdrość, a nie empatię czy solidarność. Te ostatnie cechy i towarzyszące im cnoty *caritas*, szacunku, życzliwości, współczucia, dzielności wobec życia i wreszcie pokory, mogą się bowiem rozwinąć wyłącznie w strukturach autorytetu i lojalności prywatnych (religijnych, rodzinnych, stowarzyszeniowych), świadomie mozaikowo wdrażanych w procesie nauczania moralności. Ponieważ stygmatyzuje się kontekst ich nauczania jako opresyjny, czyniąc kryterium sprawiedliwości zero-jedynkowy kontekst równych praw, cnoty te stają się podświadomie zbędne, przeszkadzające, bo społecznie delegitymizowane jako nieistotne z punktu widzenia sprawiedliwości, na straży których stoi sprawiedliwe państwo. To państwo ma tym razem stworzyć sens, narzucając mechaniczną solidarność reguł sprawiedliwości. Działanie beznadziejne im bardziej się tego odeń oczekuje, bowiem warunkiem wyjściowym stworzenia tego abstrakcyjnego sensu czyni rozmontowanie wszelkich partykularnych, nazwanych przez takie państwo politycznym poprawnie językiem „partiarchałnych”, „fundamentalistycznych”, „ksenofobicznych” sensów spychanych w prywatność, poza kontekst wspólnotowy. Tym samym tworzenie tak rozumianej liberalnej sprawiedliwości jest zarazem tworzeniem Lewiatana administrującego coraz bardziej obojętnym na siebie społeczeństwem, składającym się z izolowanych jednostek, gdzie braterstwo zastępowane jest mechaniczną sprawiedliwością bezosobowego państwa.

W tym sensie, tak rozumiane państwo liberalno-demokratyczne niszczy w przestrzeni publicznej wszelką osobową, ludzką indywidualność możliwą do ukształtowania i moralnej odpowiedzialności tylko w przestrzeni niezależnej kultury. Likwiduje ją zatem w procesie „wyzwalania”, a zaciekłość dążenia do tak wąsko pojmowanej liberalnej sprawiedliwości niszczy wolność, a wraz z nią osobę

¹⁵⁵ Ch. A. Tocqueville, *Democracy in America...*, t. 2, s. 482-484, 661-666.

ludzką zdolną do działania wolnego i historycznego, przede wszystkim moralnego. Pozbawia też jednostkę mitu jako źródła sensu, szczególnie religii zepchniętej w prywatność poza kontekst wspólnotowy. Ta ostatnia zaś, jest w kulturze ludzkiej najsilniejszym sensem poprzez który człowiek – jak określił to Leszek Kołakowski – akceptuje swoje życie jako nieuchronną porażkę¹⁵⁶.

W tym sensie filozofia tak skonstruowanego liberalizmu była idealnie nadającą się do wykorzystania w procesie kontrkulturowego „wyzwalania” wszelkich biednych rozumianych w kategorii opresji w szerokim pozaekonomicznym tego słowa znaczeniu. Jak pisze cytowana już francuska lewicowa filozof feministyczna Chantal Mouffe, po upadku projektu lewicowego „społeczeństwo liberalnego Zachodu znalazło sobie w poszukiwaniu sprawiedliwości nowego wroga w zaawansowanych krajach kapitalistycznych. W bloku wschodnioeuropejskim i w krajach Trzeciego Świata, które domagają się przeformułowania ideałów socjalistycznych w kategoriach poszerzenia i pogłębienia demokracji, tak aby wszyscy represjonowani i wykluczeni mogli wyzwolić się z tradycyjnych więzów przymusu – miejsca rodziny, religii, tradycji, by zyskać większą wolność ‘do różnicy i ekspresji’. W przeciwieństwie do starej lewicy, nie ma już kapitalizmu burżuazyjnego pozostaje jednak nadal kulturowy i polityczny ‘dom niewoli’, zbudowany z przesądów tradycji i absurdałnych międzyludzkich zależności”¹⁵⁷.

Polityka staje się w takim państwie autorytarną alokacją wartości gdzie celem jest bardziej sprawiedliwe społeczeństwo. Jest to projekt totalitarny, bo nie pozostawiający żadnej ludzkiej autonomii poza polityką rozumianą jako realizacja projektu emancypacyjnego. W tym sensie jest dzieckiem Rewolucji Francuskiej – w imię nienawiści każdego autorytetu rozumianego jedynie jako przemoc i w imię abstrakcyjnej utopii równości. Taki projekt emancypacyjny zasadza się na tym samym błędzie, na którym zasadzają się błędy nowoczesnego projektu zachodnich praw człowieka. Musi zakładać pewien abstrakcyjny uniwersalizm odcinający się od tradycji i indywidualnego, a także zbiorowego doświadczenia będącego sensem egzystencji jednostki zbudowanym z oswojenia świata w kulturze. Oznacza też

¹⁵⁶ Zjawisko sensu w kontekście kultury zob. np. L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Warszawa 2003. Tworzenie sensu narzucanego przez mechaniczną solidarność reguł sprawiedliwości państwowych widać w niektórych interpretacjach np. Unii Europejskiej. Np. Piotr Nowina-Konopka pisze: „Współczesna europejska demokracja staje wobec zupełnie podstawowego dylematu coraz bardziej porwanych więzi między światem polityki a światem obywateli. Projekt europejski od początku uwzględniał to zjawisko. Bo czym innym był pomysł ustanowienia europejskiej wysokiej władzy”. (*Europa na zakręcie, Polska na zakręcie*, „Rzeczpospolita” 2004, 29-30 maja, s. 1-7) Taki zamysł jest widoczny w gargantuicznym, wieszczącym totalitarny porządek, projekcie konstytucji europejskiej. Gargantuicznym, bo liczącym kilkaset stron regulujących nie ogólne zasady porządku konstytucyjnego, ale szczegółowo określających najdrobniejsze zasady życia społecznego, gospodarczego etc., np. łącznie ze szkołami, polityką społeczną etc. Totalitarnym dlatego, iż nieuniknioną konsekwencją takich regulacji będzie czynienie z każdego, nawet najdrobniejszego aspektu życia, problemu konstytucyjnego a nie politycznego. Ten ostatni jest wynikiem procesu demokratycznego, kompromisów, dyskusji i rozstrzygnięć nie mających nigdy waloru ostateczności. Ten pierwszy staje się domeną sądów konstytucyjnych, struktur nie poddanych niemal żadnej kontroli. Sądy te będą odezwać z autorytetu konstytucji, ostatecznie kończąc wszelką dyskusję demokratyczną, a mówiąc wprost, delegującą jako sprzeczne z konstytucją, dominujące obszary życia obywateli, łącznie z życiem prywatnym. Tendencja ta widoczna jest w Stanach Zjednoczonych przy konstytucji liczącej 8 artykułów politycznych. Można sobie wyobrazić, co będzie możliwe przy konstytucji regulującą w kilkuset artykułach problemy nie tylko polityczne, ale społeczne, ekonomiczne, a nawet prywatne.

¹⁵⁷ A. Bielik-Robson, *Nowa lewica...*, s. 16.

odcinanie się od korzeni kultury Zachodu bo uważa ją za projekt partykularny w tej wersji, w jakiej powstał i oczywiście opresyjny. Musi zatem polityczną poprawność i krytykę siebie uznać za kanon języka porozumienia. Rezultatem jest szaleństwo kulturowe i nieostrożność polityczna. Szaleństwo kulturowe przejawia się w postmodernistycznej tradycji uznającej niemal całą kulturę człowieka zachodu za opresyjną, do zniszczenia i przekonstruowania, gdyż opartą na uniwersaliach z natury będących objawem fałszywej świadomości represyjnej. Stąd postmodernizm „stanowi ewakuację absolutów i nie tyle utratę (która tym samym byłaby zauważalna) ile nieistnienie jakiegokolwiek znaczenia. [Stanowi] cywilizację zdumiewającą, która doszła do punktu, gdzie nikt inny nigdy nie doszedł świadomie i dobrowolnie – kulturę nieustannych podejrzeń i gry, demonstrację intelektualnej pychy przejawiającej się w nieustannym degradowaniu innych, kulturę taniej ironii, bez miejsca na rzeczywiste współczucie, pokorę czy subtelność, tragicznie nieprzygotowaną na konfrontację, szczególnie z cierpieniem i śmiercią”¹⁵⁸.

Filozofia taka doprowadziła też do stwierdzenia, iż każde odmienne rezultaty w jakiegokolwiek dziedzinie społecznej są nie tylko wynikające z opresji strukturalnej, ale właśnie dlatego rezultaty te i instytucje je chroniące są zdelegitymizowane. Stąd był tylko krok do stwierdzenia iż „jeśli mniejszości i biedni częściej lądują w więzieniu [niż inni] to samo więzienie i kary są dyskryminujące. Jeśli czarni są częściej skazywani na karę śmierci, to sama kara śmierci musi być rasistowska. Jeśli kobiety odpadają ze studiów magisterskich częściej niż mężczyźni, to sam proces edukacyjny musi być seksistowski. Jeśli biali osiągają lepsze rezultaty na standaryzowanych testach, to standaryzowane testy są dyskryminujące. Jeśli mniejszości [rasowe, kobiety etc.] są niereprezentowani wystarczająco w kadryze uniwersyteckiej [w biznesie, polityce, wojsku etc.], to sam proces rekrutacji musi być rasistowski”, seksistowski, homofobiczny etc. I tak dalej *ad infinitum*¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Zob. przyp. 77; P. Dean, *Writing for Antiquity*, „New Criterion” 2003, November, s. 32-33.

¹⁵⁹ R. J. Ellis, *American Political Cultures*, Oxford 1993, s. 59-60. Interesujące jest przytoczenie tutaj komentarza Midge Decter, piszącej pokolenie po opublikowaniu książki Rawlsa, która stała się manifestem reformatorów liberalnych, i po rozruchach biedoty murzyńskiej w Los Angeles w 1992 r.: „Jak można z czystym sumieniem mówić, że „czarny lumpenproletariat” [*black underclass*] został zlekceważony. Jak można z czystym sumieniem twierdzić, iż zbyt mało pieniędzy zostało wydanych [na programy] pomocowe od lat 60. Jak można twierdzić, że to, co uratuje młodych mężczyzn [z gett] Los Angeles i młode dziewczęta, które zapładniają, i nieślubne dzieci, które powołują na świat, są miejsca pracy? Jak można patrzeć na tych chłopców z lumpenproletariatu – to znaczy patrzeć na nich rzeczywiście własnymi oczyma i rzeczywiście ich widzieć – i wyobrażać sobie, że oni chcą, czy są w stanie utrzymać pracę. Jak można w ogóle sądzić [iż rozrabiające] w Chicago, Detroit, Nowym Jorku są źli i sfrustrowani z powodu poziomu bezrobocia w ich społecznościach. Jak jest możliwym trwanie w odmowie uznania faktu, iż warunki życia tych młodych ludzi są poza zasięgiem rządu, że w rzeczywistości wysiłki państwa doprowadziły w dużym stopniu do podważenia ich zdolności wzięcia odpowiedzialności za własne życie? Niemniej wzięcie odpowiedzialności za ich własne życie jest jedyną rzeczą, która może ich uratować. To nie jest pogląd zbyt trudny do uznania, to jest problem coraz trudniejszy do odrzucenia. Jest równie trudnym do odrzucenia pogląd, iż wymaganie odpowiedzialności za swoje własne życie jest miarą szacunku dla czarnych, pogląd, mimo nieustannych emocjonalnych protestów że jest inaczej, którego im odmawiano w myśli i programach liberalnych”. *How the Rioters Won*, „Commentary” 1992, July, s. 21-22. Jak powiedział to czarny profesor Glenn Loury, „Problem czarnej podklasy jest problemem, który może być rozwiązany tylko pojedynczo, jeden za drugim i tylko od wnętrza na zewnątrz”. *Idem*, *One by One from the Inside Out...* Powyższe komentarze mają znacznie szersze znaczenie niż tylko dotyczące podklasy czarnych w gettach amerykańskich. Są to komentarze na temat filozofii sprawiedliwości społeczeństwa liberalnego, symbolicznie reprezentowanej przez Rawlsa, filozofii drastycznie jednowymiarowej, w wielu aspektach demoralizującej, opartej na wadliwej koncepcji natury

Nie trzeba wielkiej przenikliwości, by natychmiast dostrzec ewentualne skutki teoretyczne i społeczne tak przededefiniowanej koncepcji dyskryminacji. Jednym z nich było poszukiwanie takich środków naprawczych, gdzie konieczność Akcji Afirmatywnej wydawała się oczywistością. Dla tradycyjnego liberała indywidualistycznego taka polityka jest inżynierią społeczną, mającą na celu zastąpienie liberalnej zasady równych możliwości zasadą równych rezultatów uzasadnianą moralnie dobrze brzmiącym językiem dyskryminacji, który przybiera orwelliczny charakter. Widoczne to było np. w dyskusji, będącej rdzeniem walki o domniemaną równość kobiet, nad tzw. porównywalną wartością pracy (*comparable worth*), dotyczącą różnic w uposażeniach między kobietami a mężczyznami, będącymi automatycznie dowodem na dyskryminację. Tradycyjni liberałowie traktują ten zarzut jako absurdalny, bowiem zarobki będące wypadkową ślepych na płeć praw podaży i popytu, nie mogą być wynikiem dyskryminacji. Prawa te mogą powodować nierówne rezultaty w zarobkach, ale tak właśnie być powinno, argumentują, bowiem jeśli mężczyźni zarabiają więcej niż kobiety, nie jest to spowodowane dyskryminacją, ale czynnikami wielorakimi, wynikającymi z odmiennych wartości przydawanych przez kobiety i mężczyzn konkretnym strategiom alokacji wysiłku na rynku pracy i w życiu prywatnym. Np. kobiety mogą być bardziej skłonne poszukiwać prac pozwalających na łatwe wejście na rynek, ale i wyjście z niego.

Problemem bowiem nie jest struktura czy procedura, w rozumieniu liberałów nowoczesnych dyskryminujące, ale właśnie inna alokacja wartości wynikająca z odmiennej struktury męskości i kobiecości. Jeśli kobieta chce zarabiać więcej, „odpowiedzią na to nie powinno być wymaganie, by rząd wymusił wyższe płace dla tradycyjnych zawodów kobiecych, ale raczej, by kobiety wkraczały na rynek pracy [dokładnie na tych samych warunkach] zdominowany przez mężczyzn, gdzie prace są wyższe. Dopiero, gdy kobieta próbuje wejść na tradycyjnie męski rynek pracy i nie jest zatrudniona, ponieważ jest kobietą, tylko wtedy mamy do czynienia z dyskryminacją. Procedury są zatem uznane za sprawiedliwe, chyba że udowodni się inaczej”. Dla liberała nowoczesnego argumentacja powinna być odwrotna. Ponieważ rezultaty nie są równe, procedury są niesprawiedliwe i dowód, że tak nie jest, spoczywa na oponentach. Stąd kobiety, które znajdują się w tradycyjnie segregowanych rynkowo zawodach są obiektem dyskryminacji i segregacji podobnej do tej, jaka panowała wśród czarnych na Południu. Argument jest jednak oparty na błędzie logicznym, gdyż na Południu dokładnie procedura wejścia była dyskryminująca, w wypadku kobiet dyskryminuje, w nomenklaturze liberałów nowoczesnych, są rezultaty. W tym sensie teoria *comparable worth* ma za zadanie ograniczenia rynku, bowiem „nie pretenduje nawet, iż stara się doskonalić mechanizm wolnego rynku, raczej wyraźnie stwierdza iż chce go zlekceważyć”. Nie da się udowodnić, iż istnieje jakaś konspiracja ustawiająca procedury na niekorzyść kobiet, można ewentualnie argumentować, iż należy ograniczyć swobodę rynku niżej wyceniającego kobiety tam, gdzie ich podaż jest wielka, co oznacza, iż wartość

płacy kobiet według kryterium *comparable worth* ma być determinowane poza rynkiem¹⁶⁰.

Można też stwierdzić, ale jest to argument z zupełnie innej bajki i wymagający uzasadnienia przez tych, którzy go forsują, iż kobiecość jest wartością na tyle ważną dla organizacji społeczeństwa, że sama obecność kobiet w każdym sektorze w sposób proporcjonalnie równy jest wartością i powinna być środkami administracyjnymi, m.in. Akcją Afirmatywną, wymuszana – co jest stwierdzeniem ze świata czystej ideologii a nie dyskryminacji. Taka prawdopodobnie była argumentacja tych, którzy np. doprowadzili do obsadzenia stanowisk Międzynarodowego Trybunału Karnego, założonego w Rzymie w 1998 r., równo przez kobiety i mężczyzn. Podobna redefinicja dyskryminacji jak w przypadku *comparable worth*, dała o sobie także znać w amerykańskim prawie wyborczym w następstwie uchwalenia w 1965 r. Ustawy o Prawach do Głosowania (The Voting Rights Act). Jej celem było jedynie zagwarantowanie każdemu obywatelowi równej możliwości głosowania poprzez zlikwidowanie całej gamy cenzusów wyborczych (np. umiejętności czytania i pisanie, testy zrozumienia) na Południu, skutecznie wykluczających Murzynów z głosowania po wojnie domowej i formalnie dającym im równe prawa w poprawkach XIV i XV do Konstytucji amerykańskiej. Zasada leżąca u podstaw uchwalenia tego aktu twierdziła, iż likwidacja dyskryminującego procesu doprowadzi do równych rezultatów. Okazało się, iż interpretacja tej ustawy w następnych dekadach przez sądy federalne, z Sądem Najwyższym USA łącznie, przyjęła, iż nierówne rezultaty są z założenia przede wszystkim wynikiem niesprawiedliwego procesu, a zatem należy tak konstruować system wyborczy w oparciu o Ustawę o Prawach Wyborczych, aby siła głosu mniejszości nie była rozwodniona, i stąd należy tworzyć okręgi, które maksymalizowałyby siłę głosu mniejszości. Stąd prawa do głosowania zostały przekształcone w instrument Akcji Afirmatywnej w sferze wyborczej ewoluując od narzędzia przyznającego prawa głosowania, do środka poprzez który władza polityczna jest rozdzielana między czarnych i białych (od 1975 r. także Latynosów). Pokusa dawania (tym sposobem) maksymalnej ochrony (i maksymalnej liczby mandatów) jest silna. Sąd poprzez zmianę granic okręgów wyborczych, nałożył na władze obowiązek dopilnowania akceptowalnych elektorskich rozwiązań z bezprecedensowym mieszanym się władz federalnych w sprawy lokalnych wyborów¹⁶¹.

Akcja Afirmatywna rozumiana totalnie, jawi się stąd jako interwencja narzucająca obowiązek udowodnienia, iż brak arbitralnie uznanych mniejszości w różnorodnych instytucjach – również prywatnych np. Kościele katolickim, skautach czy szkołach – jest z definicji czynnikiem delegitymizującym te instytucje i to na nich spoczywa obowiązek udowodnienia, że jest inaczej. Kategorią osądu jest tutaj definicja równości i sprawiedliwości rozumiana w sposób niezwykle prymitywny i sekciarski. Jest to jednowymiarowa definicja tego, co stanowić ma spra-

¹⁶⁰ M. Levine, *Comparable Worth: The Feminist Road to Socialism*, „Commentary” 1984, September, s. 18.

¹⁶¹ A. M. Thernstrom, *Whose Votes Count? Affirmative Action and Minority Voting Rights*, Cambridge 1987, s. 5, 25, 27; G. Will, *Restoration: Congress, Term Limits and the Recovery of Deliberative Democracy*, New York 1993, s. 41-50. Praktyka taka została w latach 80. i 90. przez Sąd Najwyższy ograniczona.

wiedliwe społeczeństwo, rozumiane jako arena walczących ze sobą plemion, które nie spoczną aż mechanicznie rozumiana zasada równości zostanie osiągnięta, z pomocą państwowej interwencji. Jest to gra bez końca, bowiem taka zasada sprawiedliwości i równości opiera się na interesach, które z definicji mnożą w nieskończoność własne interesy i dbają już o to, by walka nigdy nie została zakończona a palące poczucie niesprawiedliwości nie wygasło. Poczucie to staje się nigdy nie zdefiniowanym, albo ciągle na nowo definiowanym terytorium, zawsze w przyszłości, nieustannie wywalczane w ciągłej – w przestrzeni prawnej i przestrzeni marketingowej opinii publicznej – uporczywej walce o sprawiedliwość.

Z taką definicją opresji szło milcząco uznanie liberalnego niepokoju i winy wobec tych, którym się nie powiodło. Liberalna wina i sformułowane pojęcie jedynie obowiązującej cnoty publicznej i moralnej, jaka z takiej polityki się wyłoniła a wraz z nią polityczna poprawność powodować zaczęły zdelegitimizowanie alternatywnych, czy nawet korekcyjnych polityk społecznych. Stygmatyzowały ich nosiciele, czyniąc liberalną inżynierię społeczną napędzaną cnotą, hegemoniczną. Jak pisał Shelby Steele: „niewiele wymagano od np. mniejszości i biednych z wyjątkiem umacniania ich w trwaniu w ich tożsamości określanej w oparciu o prześladowanie i żądaniowy stosunek [do społeczeństwa] i gdzie polityka społeczna dotycząca rasy i biedy [była stosowana] bardziej po to, by pokazać [liberalną] cnotę bardziej niż rozwiązywać jakieś problemy społeczne. Za tym poszedł język społecznej cnoty – różnorodność, wielokulturowość, pluralizm, wzory ról, samoocena i nieskończony potok eufemizmów związanych z polityczną poprawnością, gdzie przy pomocy unizonego języka udaje się nam sygnalizować społeczną cnotę poprzez gadanie. Naprawcza unizoność definiuje polityczną poprawność, tak jak jej nieobecność definiuje niepoprawność. Lecz grupowa preferencja nie jest cnotą, a słowo takie jak różnorodność jest tak puste, iż w niektórych miejscach oznacza integrację, a w innych (np. wielu kampusach) usprawiedliwia segregację. Nie wiemy, czy wielokulturowość zaciera różnicę między kulturami, czy je oddziela. Amerykańska lewica też tego nie wie, nie rozumie swojej zbudowanej na tym nomenklatury czy swoich nieprecyzyjnych idei. Amerykański liberalizm miał szansę w [latach 60.] pomóc społeczeństwu amerykańskiemu przywrócić utracone poczucie uczciwej cnoty. Zamiast tego, rozmontował dążenie do kształcenia charakteru wśród mniejszości, a następnie dawał im preferencje [instytucjonalne] np. w uniwersytetach, co dało tym ostatnim poczucie bycia szlachetnymi ale doprowadzało do nieukończenia studiów przez 72% z nich. Edukacja wiktyimizacji, żądań grupowej identyczności wykluczyła nauczanie ciężkiej pracy, aktywności, dążenia do silnej edukacji i stabilności rodzinnej”¹⁶².

Akcja Afirmatywna stanowiła naturalną konsekwencję powyżej zarysowanych koncepcji społeczeństwa, tyle tylko, że wprowadziła jedną zasadniczą korektę do filozofii dystrybucyjnej, od której początkowo wyszli liberałowie typu Rawlsa. Podstawą żądań redystrybucyjnych uczyniła nie prawo jednostki, lecz prawo grupy. Liberalne pojęcie konkurencji indywidualnej ustąpiło miejsca grupowej wojnie

¹⁶² S. Steele, *How Liberals Lost Their Virtue over Race*, „Newsweek”, January 3, s. 33; i d e m, *A Dream Deferred...; The Content of Our Character...*

wszystkich przeciw wszystkim, choć nie było już tutaj ogólnokulturowego zabezpieczenia struktury autorytetu ciągle widocznego w strukturze tradycyjnego liberalizmu. Kultura nie dostarcza już nieskończenie różnorodnych wektorów sensu ludzkiego bytowania w hierarchii autorytetu, bowiem przestała obowiązywać całościowa kultura sensu, a w wraz z nią kultura solidarności ludzkiej¹⁶³. Etykę odpowiedzialności, nieodłącznie od kształcenia charakteru w kulturze uniwersalnej, zastąpiła etyka subiektywistycznego spełnienia, niszcząca uniwersalizm ludzkiego bytowania i uważająca kształcenie charakteru za przejaw zniewolenia. Kulturę stanowi narcystycznie definiowana potrzeba spełnienia i nigdy nie zaspokojone dążenie do równości, wypływające z nieustannie samonapędzającego się poczucia ofiary. Wymusza ono szantażem publiczną skruchę i zadośćuczynienie w imię abstrakcyjnych praw przemieniających się w filozofię żądaniowych uprawnień. Solidarność staje się polityką, instytucjonalnie inspirowanych, powierzchownych, nic nie kosztujących i pustych rytuałów samotnych w tłumie.

¹⁶³ Zob. A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty...*, s. 81-82.