

1 B. LATOUR: *Nigdy nie byliśmy nowocześni*. Przeł.

M. GDULA. Warszawa 2011, s. 108.

2 W. BENJAMIN: *Konstelacje. Wybór tekstów*. Przeł. A. LIPSZYC, A. WOŁKOWICZ. Kraków 2012, s. 320.

„Czas to nie ogólna rama, ale prowizoryczny efekt połączenia między układami”¹ – napisał Bruno Latour w swoim wielkim eseju. W myśli tej chodzi, jak przypuszczam, o niemożliwość ustanowienia jednolitej metacywilizacyjnej osi czasu – ustabilizowania, wedle Benjaminowskiej formuły, czasu „jednorodnego i pustego”², wypełnianego przez sekwencję dowolnych zdarzeń historycznych. Nie ma jednego czasu, są czasy na moment się pojawiające, wytyczające własną przeszłość i przyszłość, a potem znikające – niczym iskry czasowości przeskakujące między brzemieniami w różne wrażliwości czasowe konfiguracjami elementów historycznych. Jest czas zabijania i czas leczenia, czas burzenia i czas budowania; inaczej płynie czas, gdy się na coś czeka, inaczej, gdy właśnie dzieje się coś ważnego, a inaczej, gdy panuje nuda – czas w każdej chwili niejako rodzi się na nowo.

Konfiguracje generujące iskry czasowości proponowałbym nazwać – odchodząc tym samym od litery tekstu Latoura – językami. Byłyby to sfery kolektywnej zrozumiałości: żywe, rozwijające się i komunikujące organizmy. Krótkie spięcia w obrębie tych organizmów i pomiędzy nimi – wyładowania składające się na ludzką historię, nieodmiennie lokalną i przypadkową – nie są, być może, przedwiecznymi możliwościami, zapisanymi w umyśle Boga jako wielkiego logika (to znaczy, że nie stanowią one, wedle Latourowskiego *dictum*, „ogólnej ramy” czasu). Gdyby takimi były, żylibyśmy ostatecznie w jakimś nieruchomym mitycznym bezczasie, w niebie wiecznych idei. Przypuśćmy jednak, że żyjemy na ziemi: że również „idee” – a właściwie: treści czasu, możliwości doświadczania czasu – kiedyś się rodzą i mają swoją historię (która wedle tezy materializmu historycznego, byłaby historią ich społecznego wytwarzania).

Skoro tak, to historia języków – historia treści wytworzonych – jest jednokierunkowa w pewnym szczególnym sensie: a mianowicie zaczyna się (jest w niej miejsce na rzeczy nowe), ale się nie kończy. Innymi słowy: co się w języku stało, to się nie odstanie. Gdy wyartykułowana zostanie pewna możliwość – która, przed swoim pojawieniem się, być może, nie była żadną możliwością; która wyłania się wraz ze swymi warunkami możliwości, rzutowanymi przez nas,

3 „Ja jestem, ja istnieję: to jest pewne. Jak długo jednak? Oczywiście, jak długo myśle” (R. DESCARTES: *Medytacje o pierwszej filozofii*. Przeł. M. i K. AJDUKIEWICZOWIE, S. SWIEŻAWSKI, I. DĄMBSKA. Kęty 2001, s. 50).

4 To znamienne, że przywołany esej Latoura napisany jest w znacznej mierze przeciw Pascalowi jako uosobieniu nowoczesnej mentalności, rozpaczającej nad pustką nieskończonych, odczarowanych przestrzeni. Formuła „nigdy nie byliśmy nowocześni” oznacza między innymi: nigdy nie doświadczyliśmy całkowitej nędzy; nigdy nie byliśmy samotni w sposób absolutny – przyroda nigdy do końca nie uległa dla nas alienacji. Jest to też motyw marksowski, Marks uważał, że mieszczańska samotność – „robinsonada” – jest ideologicznym pozorem, czymś kolektywnie wytworzonym w historii. Jej przewyższenie jednak wymagałoby według Marksa wciąż jeszcze niewyobraźalnego przewrotu nie w myśleniu, ale w świecie.

za jej sprawą, wstecz – *post factum* nie można jej już zaprzeczyć, bezskuteczne byłyby próby wyparcia się jej.

Gdy Kartezjusz ogłosił *ego sum* (w ten sposób mianowicie, że *ego cogito*)³ – podmiot kartezjański stał się faktem nieodwołalnym. Ten sam nowożytny podmiot, niepewny zrazu niczego poza swoją niedoskonałością i ukrytą w niej, jako jej koniecznym rewersie, nieskończonością Boga, nieśmiertelnością duszy i ludzką władzą nad światem homogenicznej materii, z perspektywy Pascala jawi się z kolei jako podmiot samotnego umierania – oderwany od całkowicie obcego mu, nieskończonego i pustego świata⁴. W ten sposób nazwana i przypieczętowana została jakaś część naszego doświadczenia, od tej chwili – o ile znaleźliśmy się w promieniu jej oddziaływania – nie możemy nie być w jakiejś swojej części kartezjanistami (i uczniami Pascala), wiemy o naszej bezwarunkowej samotności; nigdy już żadna doskonała wspólnota nie jest w stanie przyjąć nas bez reszty w swoje łono. Tym się, między innymi, różnimy od świętego Tomasza i jemu współczesnych (o których w podobnym sensie powiedzieć można, że dotknięci przez Arystotelesa nie mogli udawać, że w jakimś zakamarku swej duszy nie są arystotelikami).

To samo dotyczy prawdopodobnie takich doświadczeń, jak wojny, rewolucje, wszelkie wielkie katastrofy – można zaleczyć ich skutki, ale nie można ich odwołać, nie można się całkowicie od nich uwolnić, weszły w nas i stały się częścią tego, czym jesteśmy; nie wyprzemy się ich już, bo sami się nimi po części staliśmy. Idee są jednak pod tym względem wyróżnione o tyle, że nie tylko są doświadczeniami (wydarzają się w sposób cielesny i zmysłowy na równi ze wszystkim innym), lecz stanowią także językową formułę doświadczeń. Formuły takie mogą być, co prawda, znane, ale nie poznane, mogą być jedynie objawami czegoś ukrytego i na razie niewypowiedzianego: a mianowicie możliwości, które jeszcze się nie zjawily, które jeszcze nie są możliwe. Historia ma również przyszłość – jest ona nieświadomą stroną historii, stroną, która nigdy nie zostanie do końca odkryta. To jednak, co już się wydarzyło – nie tyle po prostu przeszłość, ile raczej jawna część przeszłości (bo również z przeszłości wiele rzeczy pozostaje dla nas niejawnych i w tym sensie przynależnych do przyszłości jeszcze przed nami zakrytej) – to zatem, co się ujawniło, pozostaje na trwałe w genetycznej pamięci tych społeczności, w których stało się jawne, i nawet jeśli się oddala (pomniejszając się i tracąc na znaczeniu w takiej czy innej konfiguracji historycznej), zawsze może wrócić do znaczenia i wpływów. Nie ma bowiem siły, która wydarzoną ideę / wydarzone doświadczenie mogłaby zdezaktualizować. Szoa i Gułag na zawsze zostaną z nami – dowiedzieliśmy się czegoś nowego o nas samych, gdy okazały się możliwe. Ale też średniowieczna Christianitas i antyczna tragedia pozostają z nami jako pewne możliwości zapisane w naszych duszach. Antygoną

umierała zamurowana za życia, ale nie było w tym klaustrofobii – po swojej stronie muru czuła istnienie tego samego bezwzględnego, nieubłaganego, ale stabilnego mitycznego porządku, który rządził na zewnątrz. My też go jeszcze czujemy, bo rozumiemy Antygonę. Jakaś część nas samych nie opuściła też nigdy Edenu.

Jesteśmy więc nie tylko samotnie umierającymi mieszkańcami nowożytnych społeczeństw, lecz także ciągle, potencjalnie, ludźmi przednowoczesnymi – mieszkańcami świata, w którym nie nastąpiło ostateczne zerwanie między porządkiem metafizycznym a politycznym. Z tej racji nowożytna teoria polityczna (wychodząca z faktu nieprzekraczalnej samotności jednostki) nie jest naszym losem, ale jedynie wyzwaniem – może uda się wygrać inną melodię, dotykając innych klawiszy naszego doświadczenia.

Możemy mówić „ja”, ale wciąż możemy też mówić „my”. Tu zgadzam się z Hardtem i Negrim, którzy w *Rzeczy-pospolitej* zaciągają na służbę swojej radykalnej polityki filozofię języka Wittgensteina⁵. Język jest dziedziną tego, czego nie da się sprywatyzować: jest dobrem wspólnym *par excellence*. Ma to daleko idące konsekwencje: język, w szerokim sensie, nie jest bowiem czymś, co istniałoby obok świata, ale jest światem samym. Mój świat nie składa się z drzew, relacji rodzinnych i uczuć, a obok tego ze słów, które te rzeczy opisują – tylko z samych tych słowo-rzeczy. Czego nie doświadczamy za pośrednictwem języka, tego w pewnym sensie nie doświadczamy wcale – nie ma rzeczy, których nie potrafimy nazwać, bo jeśli rzeczywiście czegoś nie umiemy nazwać, to o tym nie wiemy. A zatem – skoro język jest dziedziną dobra wspólnego, znaczy to, że dobrem wspólnym jest też po prostu świat, który otwiera się za pomocą tego języka. Życ w świecie – to współtworzyć język razem z innymi. Język istnieje nie na mocy umowy, ale na mocy tradycji – nie ma w nim głosowań, liczy się zarówno siła inercji nagromadzonych w przeszłości zasobów, jak i – żywiąca się nieustannie tą przeszłością – siła poetycka, która tworzy nowe powiązania i nowe całości: retoryka. Ale od udziału w retoryce (w poezji, w tworzeniu nowych połączeń językowych) nikt nigdy nie jest wyłączony; można zamknąć wroga w więzieniu, ale nie da się odebrać mu do końca możliwości wpływania na język. Język jako taki to poważny argument przeciw wyłączności doświadczenia kartezyjańsko-pascalowskiego (jestem-więc-samotnie-umieram).

Powołałem się na Hardta i Negriego. Ale nie całkiem mi z nimi po drodze. Są to bowiem deleuzjaniści, a co za tym idzie – spinozyści. W myśli Spinozy widzieć zaś można zamknięcie pewnego wielkiego cyklu w historii idei; nazwę go tutaj prowizorycznie **kręgiem realizmu pojęciowego**. Czym jest ten krąg? Sztuczką wyobraźni historyczno-filozoficznej polegającą na przedstawieniu sobie, że stanowiska w kluczowej europejskiej dyskusji o naturze języka –

5 Por. M. HARDT, A. NEGRI: *Commonwealth*. Cambridge, Mass. 2009, s. 121 i nast.

sporze o uniwersalia – nie tworzą osi (szeroko rozciągającej się między realizmem pojęciowym a nominalizmem, z wieloma stanowiskami pośrednimi), ale zamykają się w okrąg. Okrąg ten naszkicuję tutaj bez użycia cyrkla, proszę mi wybaczyć, jeśli wypadnie nieładnie i krzywo – chodzi na razie o sam pomysł. Stanowisko zwane skrajnym realizmem odbiera jednostkowym rzeczom samodzielność, wszelką jednostkowość czyni odbiciem, śladem, rozmytym obrazem, w każdym razie: epifenomenem uniwersalnych struktur – struktur poza- i ponadczasowego absolutu. W miarę oddalania się metafizyki średniowiecznej od tak rozumianego realizmu coraz większą rolę odgrywać w niej zaczyna jednostkowość, której wyróżnionym przykładem jest zawsze indywidualność ludzka (im dalej w średniowiecze, tym więcej szacunku i autonomii zyskuje sobie jednostkowe „ja” ludzkie, tym większe jest dla jednostki pole manewru). Ale wraz z postępami nominalizmu jednostkowość znów musi zacząć się rozmywać. Jednostkowość bowiem, aby utrzymać się w sobie, posiadać musi granice, a te gwarantować musi coś ogólnego i w jakiś sposób opierającego się czasowi. Gdy ogólność słabnie, również granica jednostki – jej społecznie, to znaczy językowo uznana skóra – nie wytrzymuje próżni na zewnątrz siebie i pęka. W tym momencie skrajny nominalizm doznaje inwersji w skrajny realizm – jednostkowości zlewają się w homogeniczną całość, na placu ostają się tylko struktury absolutu, którego epifenomenami (czy też, jak powiada Spinoza – modyfikacjami) są jednostki. Właśnie Spinoza wydaje mi się paradygmatycznym przykładem takiego powrotu nominalizmu – po zmiażdżeniu zróżnicowanego kosmosu różnic jakościowych – do realistycznego absolutyzmu.

Jednostkowość, aby istnieć, potrzebuje ponadjednostkowych gwarancji – w jakiś sposób pomazana zostać musi przez ogólność i wieczność. Postulat tak sformułowany sugerować się zdaje, że kołowy wrót sporu o uniwersalia zatrzymać można w arbitralnie wybranym punkcie: że właściwym stanowiskiem (ale z jakiej perspektywy?) jest umiarkowany realizm pojęciowy – a więc stanowisko Arystotelesa. Tego rodzaju zadekretowany arystotelizm stanowiłby jednak tylko jałową próbę zatrzymania mającego swoją wewnętrzną dynamikę procesu myślowego, to znaczy sprawienia, aby odstało się to, co już się wydarzyło: żeby nie było nominalizmu i jego konsekwencji.

W tej sytuacji można się jednak zwrócić w stronę pewnego aspektu myśli świętego Tomasza, aspektu odróżniającego ją od myśli Arystotelesa (różnica mała *in principio*, lecz mająca wielkie konsekwencje *in finem* – jak „błąd”, o którym wspomina Akwinata w *opusculum* o bycie i istocie). Dlatego odwołać chciałbym się w tym miejscu właśnie do Doktora Anielskiego – autora, który w dziełku *O królowaniu* napisał: „in singulis enim operatur natura, quod optimum est” – „natura posługuje się jednostkami i tak jest najlepiej”⁶.

6 ŚW. TOMASZ Z AKWINU:
O królowaniu. Przeł.
M. MATYSZKOWICZ. Kraków
2006, s. 48.

Teoria polityczna świętego Tomasza opiera się na pojęciach politycznych Arystotelesa, ale do nich się nie ogranicza – traktuje je raczej jako narzędzia intelektualne, które dostosować trzeba do zmienionego środowiska życiowego. Najważniejsze parametry tego nowego środowiska wyznacza pojawienie się chrześcijaństwa i jego konsekwencje – instytucjonalne, intelektualne i egzystencjalne. W centrum społeczeństwa, które zrozumieć chce Tomasz, sięgając po pojęcia polityczne Arystotelesa, stoi Krzyż – znak Boga, który przyjął ludzkie ciało i poniósł śmierć dla wybawienia – *salus* – człowieka. A zatem również kluczowym terminem teorii politycznej Tomasza, pojęciem nieobecnym u Arystotelesa, musi być pojęcie *salus*, odsyłające do ofiary krzyżowej Chrystusa: „Intencją każdego, kto króluje, powinno być zapewnienie ocalenia ludziom powierzonym jego królowaniu”⁷.

7 Ibidem, s. 47. Por. ibidem, s. 85: „Jedynie Bóg jest tym, który może ukoić ludzkie pożądanie, uczynić człowieka szczęśliwym i być odpowiednią nagrodą dla króla. [...] On jest tym, który królom daje ocalenie (*salutem*)”.

8 Por. F. NIETZSCHE: *Z genealogii moralności*. Przeł. G. SOWIŃSKI. Kraków 2011, s. 136: „Cierpię i ktoś musi być temu winny» – tak myśli każda chorobliwa owca. A jej pasterz, ascetyczny kapłan, mówi do niej: »Słusznie, moja owieczko! Ktoś musi być temu winny, lecz ty sama jesteś tym kimś [...]«”.

Chrystus jest Bogiem radykalnie różnym od nieruchomego poruszyciela Arystotelesa. Zstępuje w cielesność i jednostkowość – przejmuje się tym, co najniższe, i sam się tym staje – ponosi śmierć na Krzyżu nie za swoje winy, winy te, tym samym, odpuszcza, przynosi wyzwolenie od grzechu i śmierci. Nietzsche wychodzi z przeswiadczenia, że uczuciem, które stanowi motor chrześcijaństwa, jest poczucie winy⁸; że Chrystus (a w każdym razie Chrystus spreprowany przez świętego Pawła) jest bogiem resentymentu. Każdy z bogów starożytnych wyznaczał jakiś biegun ludzkiej doskonałości – Bóg chrześcijaństwa byłby jednak, według Nietzschego, bogiem ludzkiej małości i podłości. Otóż wbrew Nietzschemu można twierdzić, że sprawy mają się inaczej, że Chrystus jest Bogiem, ku któremu kieruje się nie tyle – jak zwłaszcza w przypadku bóstw z religii politeistycznych, greckich czy indyjskich, ale także w przypadku potężnych bóstw niechrześcijańskich monoteizmów – ludzki podziw pomieszany ze strachem, ile raczej współczucie połączone z gniewem: gniewem na to, że łamana jest sprawiedliwość. niesprawiedliwość w świetle Krzyża oznacza jednak coś innego niż w większości innych tradycji – w tej niesprawiedliwości nie chodzi po prostu o złamanie prawa (boskiego czy naturalnego), ale o skrzywdzenie bezbronnego, którego niewinna ofiara silniejsza jest od wszelkiego prawa – znosi czy też zawiesza prawo.

Nie chcę się tu wypowiadać na temat prawdziwości religii chrześcijańskiej – Paweł mówi, że jeśli Zmartwychwstania nie było, to i tak wszystko na nic. Ale niezależnie od tego, jaki kto ma pogląd na tę sprawę, chrześcijaństwo jako idea/wydarzenie o tyle jest faktem historycznym – a więc w sensie, o którym mowa była wyżej, jest nieodwołalne i nie można go unieważnić – że odsłania ten właśnie wcześniej milczący aspekt ludzkiej duszy: gniew zwrócony przeciw sile krzywdzącej słabość. Gniew przeciwko zewnętrznej mocy, która narusza granice ciała, która miażdży jednostkowość

człowieka. Chrześcijaństwo pełni też oczywiście funkcje społeczne i psychologiczne, które wspólne są dla różnych form religijności: koi strach przed śmiercią i przed złym losem, obiecuje zapłatę za dobre i karę za złe uczynki, mierzone miarą takich czy innych kodeksów moralności. Ale zaryzykować chciałbym pogląd, że o jego znaczeniu historycznym – o tym, że jest ono wydarzeniem, którego nie można odwołać, które stało się częścią nas samych – przesądza właśnie ten motyw gniewu z powodu dręczenia niewinnego i bezbronniego człowieka. Chrześcijaninem w tym sensie (niezależnie od formalnych relacji do takich czy innych instytucji chrześcijańskich) może być tylko ktoś, kto taki gniew odczuwa – bo nie dba już o siebie (swoją los, swoje winy i swoje życie pośmiertne), tylko o Boga. W ten sposób samo pojęcie Boga ulega przemianom – z siły gwarantującej ponadludzki ład świata staje się siłą solidarności z ofiarą, choćby wbrew wszelkiemu ładowi, „choćby mimo Boga”. Jeśli Ukrzyżowany zmartwychwstaje, to znaczy, że gniewający się na niesprawiedliwość człowiek nie jest sam, że jego bunt nie jest ostatecznie bezsilny.

Nowożytna teoria polityczna – od Machiavellego i Hobbesa po Kanta i Hegla – projektuje dobre państwo złych ludzi, to znaczy ludzi, którzy działają tylko z interesownych pobudek. Głosi, że ten, kto odwołuje się do motywów działania politycznego innych niż pożyteczność albo strach – a więc na przykład takich jak gniew na niesprawiedliwość – sam odcina się od możliwości wpływania na innych, przedkłada niejako prywatną świętość nad polityczną skuteczność. Dlatego trzeba stworzyć mechanizm instytucjonalny, który tę energię interesowności – jedyną realnie oddziałującą w świecie siłą miłości własnej – skanalizuje i skieruje na tory pożyteczne dla wszystkich tych, którzy zgodzą się na ograniczenia narzucane przez ów instytucjonalny mechanizm. Taki schemat przyjmują różne warianty liberalizmu, projektując różne typy społecznej maszyny. Maszyna ta obsługiwana jest przez podmioty kartezjańsko-pascalowskie, jest agregatem ludzkich samotności. Ale samotności te – stanowiąc wytwór społecznej maszyny – nie mogą się stać zewnętrznymi kryteriami jej oceny. Ostatecznie liczy się więc jej sprawne funkcjonowanie według jej wewnętrznych reguł – nie istnieją żadne inne kryteria, którymi mierzyć można jej działanie. Typ ludzki, który powołuje ją do istnienia, a następnie jest przez nią produkowany i reprodukowany, ma charakter epifenomenu. Sam staje się pewnego rodzaju maszyną.

Teoria polityczna Tomasza – jako teoria dobra wspólnego – stoi w jaskrawym kontraście do tak rozumianego liberalizmu, ale nie kłóci się w zasadniczych punktach z różnymi stanowiskami socjalistycznymi, komunistycznymi czy komunitariańskimi. Głosi, że maszyna społeczna podlega ocenie z punktu widzenia moralnego – ten zaś ostatecznie wyznacza ofiara krzyżowa Chrystusa,

9 „Jak to jest u Salomona: lew ryczący i niedźwiedź łakący to władca bezbożny nad ubogim ludem. I dlatego ludzie ukrywają się przed tyranem, jak przed okrutną bestią, a bycie pod tyranem podobne jest do podłożenia się szalejącej bestii” (św. TOMASZ z AKWINU: *O królowaniu...*, s. 57).

10 Ibidem, s. 55.

11 „...nie ma pośród wszystkich wszystkich rzeczy ziemskich takiej, którą można by przedłożyć w godności ponad przyjaźń. Bo to ona jedna łączy cnotliwych i cnotę pobudza oraz utrwała” (ibidem, s. 95).

12 Ibidem, s. 55.

kamień węgielny odrzucony przez budowniczych. Ponieważ zgodnie z nauczaniem Augustyna, którego Tomasz nie neguje, a jedynie przestawia akcenty, „budowniczości” są potomkami Kaina i zarazem inicjatorami władzy państwowej, która w związku z tym ma skłonność do sprzeciwiania się Bogu, traktat *O królowaniu* zwrócony jest przede wszystkim przeciw niebezpieczeństwu tyranii⁹. Monarchia jest w oczach Tomasza oczywistością – inne ustroje są raczej wyjątkami od reguły. Dobrze skonstruowana monarchia jest zatem gwarantem społecznego pokoju – a pokój jest celem działania politycznego. Jaka monarchia jest dobrze skonstruowana, dowiadujemy się, rozważając jej przeciwieństwo – tyranie.

Tyranów strachem napawają wszelkie *connubia et convivia*, nie lubią oni, kiedy ich poddani dzielą łoże i stół. „Zabraniają też wszystkiego, co służy przymierzowi między ludźmi, jak mianowicie małżeństw, towarzyskich spotkań i tym podobnych, a za sprawą których rodzi się między ludźmi sama zażyłość i zaufanie”¹⁰. Dzieje się tak dlatego, że tyran z zasady zwalcza siłę, którą Tomasz nazywa *amicitia*, przyjaźń¹¹. Przyjaźń, jak rozumiem, to skłonność do spontanicznego zrzeszania się i organizowania się ludzi na zasadach synergii raczej niż konkurencji. Budowanie tradycji, bezustanne poetyckie współtworzenie języka, z czego nikt nigdy nie jest wyłączony, nie opierają się na żadnych z góry wyznaczonych regułach i chętnie tworzą wyjątki i precedensy – w takich właśnie przedsięwzięciach widzieć można działanie Tomaszowej przyjaźni.

O tyranie powiada Tomasz za Księgą Hioba – „szum zawždy w uszach jego, w pokoju (gdy mianowicie nikt nie zamierza przeciw niemu niczego złego) stale się on zdrady obawia”¹². Nasze czasy znały wielu takich paranoicznych tyranów, najlepszym przykładem jest Stalin. Tomasz kojarzy podejrzliwość tyrana z ekonomią – tyran nie pozwala na bogacenie się i rośnięcie w siłę poszczególnych swoich poddanych. Dla mnie, jako socjalisty i egalitarysty, jest to twardy orzech do zgryzienia, ale rozumiem, że według Tomasza dobrze, aby istniały źródła bogactwa inne od władzy państwowej. Wydaje się to rozsądne – choć zarazem w dzisiejszym globalnym kapitalizmie, w czasach błyskawicznej koncentracji cyfrowego kapitału, który wszelką wartość budowaną mozolnie przez lata w jednym miejscu ziemi pozwala w sekundę wyrwać z korzeniami i przenieść na drugi koniec ziemi, trudno o bogactwo, które dawałoby autonomię wobec tyranicznej potęgi gospodarczej, jaką jest globalny rynek. Można więc powiedzieć, że chociaż spontaniczna przedsiębiorczość, pomysłowość i inicjatywa, które leżą u podstaw kapitalizmu, wydają się pokrewne Tomaszowej *amicitii* (zapewne nieprzypadkowo – XIII wiek to okres rozkwitu miast i handlu), to dzisiejszy cyfrowy kapitalizm jest ich największym wrogiem. Nacisk kładłbym wobec tego raczej na zróżnicowanie sił wyrastających ze współdziałania – dzie-

sięciu ludzi, którzy z sobą współpracują, silniejszych jest niż jeden człowiek. Chodziłoby zatem o to, aby takich ośrodków współpracy było wiele. Chodziłoby o realny pluralizm polityczny jako wartość samoistną.

Dobry rząd to zatem taki, który wspiera przyjaźń jako podstawę wszelkiego stowarzyszenia się, a co za tym idzie, realnego pluralizmu politycznego. Rząd powinien zachęcać do przyjaźni, harmonizować spontanicznie powstające zrzeszenia obywateli. Przyjaźń jest siłą wychowawczą, która dobrze wykorzystana przez państwo wytwarza pewien typ człowieka – pomysłowego, bezinteresownego, życzliwie nastawionego do innych. Dobre państwo to państwo złożone z dobrych ludzi. Tacy dopiero wytwarzają dobre reguły współżycia i dobre instytucje, które mają bronić wypracowanego wspólnie dobra: języka, tradycji.

Związki między ludźmi mogą się jednak okazać formą zbiorowego egoizmu. Mogą się rozrastać i krzewić kosztem jednostki. Mogą gwałcić jej wolność, przekraczać jej granice. Tu właśnie ingerować powinien ideał chrześcijański, różny od wszystkich dotychczasowych ideałów ludzkości – skierowany przeciw sile, a w obronie słabości. Ten ideał jak krew baranka znaczyć powinien bramy wszystkich instytucji nie-tyranicznego państwa – niekoniecznie w sposób widzialny.

W tym chrześcijańskim znaku współczucia – które kiedyś tak męczyło Nietzschego, być może mającego go w nadmiarze – widzę jedyną siłę mogącą zatrzymać krąg sporu o uniwersalia, wytwarzającego, a potem niszczącego indywidualność ludzką. Granice utrzymujące jednostkowość w niej samej istnieć będą tak długo, jak długo będziemy zdolni współodczuwać z pozbawioną ich gwałtem – i dlatego zawsze niewinną – ofiarą. Wszelkie inne gwarancje suwerenności jednostkowej – dane przez maszynę państwa albo obiecane przez innych ludzi – są w końcu zawodne.

Z tego punktu widzenia postrzegać należy kwestię rewolucji. W *opusculum* świętego Tomasza pojawia się ona w formie problemu tyranobójstwa. Otóż najistotniejszym argumentem Akwinaty przeciwko tyranobójstwu jest ten, że niesie ono w sobie fałszywą dydaktykę historyczną – że wytwarza niekonstruktywny typ więzi społecznych. Jest to mianowicie więź oparta na nieposłuszeństwie wobec istniejących reguł. Te reguły, przeciwko którym buntują się tyranobójcy, są złe, są niesprawiedliwe – to prawda. W tym sensie jest w ich buncie coś szlachetnego, a nawet coś rdzennie chrześcijańskiego. Rewolucja wydaje się z tego punktu widzenia sednem chrześcijaństwa. Nie o to jednak chodzi, aby obalić reguły i zastąpić je jeszcze gorszymi. A do tego właśnie zmierza tyranobójstwo. Zrywając ze złymi wymaganiami władzy, uczy ono zrywania z wymaganiami w ogóle: ostatecznie oducza ono ludzi powstrzymywać się

od zabiegania o własne interesy kosztem innych. Przecięcie węzła nie wytwarza kompetencji do zawiązywania i odwiązywania więzów. Wytwarza tradycję buntu przeciw wszelkim ograniczeniom samolubstwa. Tyranobójcy sami co prawda często są przyjaciółmi. Patroni tyranobójstwa to w końcu Harmodios i Aristogejton. Najpiękniejsze związki przyjacielskie rodzą się w walce z tyranią. Po swoim zwycięstwie tyranobójcy będą jednak pamiętali, że umów się nie dotrzymuje, że wszelkie reguły są po to, żeby je łamać. W związku z tym staną się podejrzliwi i wszędzie dopatrywać się będą załączków nowego buntu – przeciwko nowym regułom, które zabezpieczają ich interesy. Aby udaremnić ten bunt, nie zawahają się miazdżyć jednostkowej woli. W ten sposób tyranobójstwo rodzi Stalinów. Jest to błędne koło, które wystarczająco dobrze znamy z historii. W tym kontekście rady świętego Tomasza wydają się realistyczne: trzeba wytwarzać instytucje utrudniające powstawanie tyranii, korzystać w miarę możliwości z legalnych metod odsunięcia tyrana od władzy, w końcu – zdać się na interwencję Boską.

Pomijając tę ostatnią możliwość, raczej desperacką, rady Tomasza sprowadzić można do tego, że trzeba ostrożnie poszerzać obszary wolności od tyranii – bo tylko w nich może się zrodzić konstruktywna przyjaźń, a nie przyjaźń oparta jedynie na nienawiści do tyrana, która wcale nie musi być związana ze współczuciem dla słabszego. Wydaje się, że te rady w jakiś sposób odpowiadać mogą opisanemu przez Jadwigę Staniszkis modelowi samoograniczającej się rewolucji, który autorka po latach (we *Wprowadzeniu do wydania polskiego* swojej książki) interpretuje jako próbę znalezienia równowagi między godnością (czerpaną z poczucia partycypacji w absolicie – a więc roztopienia się w ponadindywidualnej strukturze) a wolnością jednostki¹³. W efekcie Staniszkis opisuje lata 1980–1981 jako „rewolucję kulturalną” – z premedytacją odwołując się do maoistowskiego terminu – współokreśloną przez „tęsknotę prostych ludzi do przełamania hierarchii opartej na kompetencjach językowych”¹⁴: złamanie instytucjonalnego monopolu na tworzenie języka. „Rewolucja kulturalna” w takim sensie – rewolucja, której patronem mógłby się stać święty Tomasz – oznacza myśl radykalnie demokratyczną. Z jej perspektywy, ujmując rzecz skrótowo, każdy jest potencjalnie „wielkim filozofem”. To znaczy: o ile użycie języka jest zawsze idiosynkratyczne, o tyle perspektywa językowa każdego człowieka stanowi wydarzenie rozszerzające w sposób nieodwołalny zasoby językowe ludzkości, każdy z nas jest wydarzeniem, które się stało i nie może zostać odwołane.

Ale uwzględnianie perspektywy każdego człowieka wymaga też od każdego kompromisów – umiejętności rezygnowania z własnych interesów. A gdy za sprawą zbuntowanej przeciw tyranowi przyjaźni rozchwiewają się prawa – które zawsze są niesprawiedliwe,

13 J. STANISZKIS: *Samoograniczająca się rewolucja*. Red. J.T. GROSS. Przeł. M. SZOPSKI. Gdańsk 2010, s. 9–16.

14 *Ibidem*, s. 11.

bo nigdy nie uwzględniają każdego z osobna, zawsze sprowadzają nas do jakiejś ogólności, ranią nasze granice – rozwiązania kompromisowe szybko okazują się kruche i zawodne; samoograniczająca się rewolucja, jeśli zwycięża, szybko przestaje się ograniczać. W rezultacie każda rewolucja jest mieczem obosiecznym, bo jej dwa główne motywy – interesowna nienawiść do tyrana i bezinteresowne współczucie dla ofiar – są w niej nierozdzielnie związane, stopione w jedno w ogniu gniewu, który ostatecznie jest ogniem chrześcijaństwa – jak zwykle zajętego rozwiązywaniem sprzeczności, które samo powołało do istnienia. Ale nie szukałbym żadnego miecza Damoklesa, żeby je od siebie oddzielić. Niech się tli rewolucja, jest w niej nawet jakieś ludzkie ciepło – byleby nie stać za blisko jego źródła (chyba że ktoś jest już gotowy na męczeństwo, o ile można być na nie gotowym – wydaje się, że męczennicy się nad tym nie zastanawiają – choć dzisiaj, w epoce produkowanych taśmowo przez zdziczałe odmiany religijności męczenników lepiej uważać z bezwarunkową pochwałą męczeństwa). Zresztą, co tam my – gorzej, że dzieci mogą się poparzyć, jak zwykle.

Piotr Graczyk

Amicitia and Tyrannicide

Summary: The text considers the relations between friendship and revolution. The author seeks inspiration for the understanding of these relations in St. Thomas's opusculum, *On Kingship*, Negri's and Hardt's books and Jadwiga Staniszkis *Samoograniczająca się rewolucja* [*Self-limiting Revolution*]. Friendship helps to rebel against tyranny but the overpowering rebellion hinders the maintenance of friendship – St. Thomas suggests. The solution is a difficult art of the self-limiting of revolution, inspired by the Christian love of a neighbour and Mao Tse-Tung's cultural revolution (within limits, of course).

Key words: Negri, Staniszkis, friendship, Thomism, post-operatism, cultural revolution