

Konserwatyzm bezsilny i niezwyciężony

Faust pierwszy odkrył podstawową antynomię postępu historycznego: aktywne przekształcanie tego wciąż złego świata w coraz lepszy możliwe jest tylko w przy mierzu z Mefistem. Dobro jest pewnym zestawieniem rzeczy złych, pewnym przypadkiem zła raczej niż jego ontologicznym przeciwieństwem. Każdy postęp poddaje się więc dwoistej ocenie: można go aprobować w imię owego dobra, jakie tworzy; można też potępiać go, skazując na zło, jakie nieuchronnie musi mu towarzyszyć. „Historia nie jest domeną szczęścia” — te ironiczne słowa Hegla są klasycznym przykładem stosowania oceny pierwszego typu: uniwersalne wartości, wytwarzane w procesie dziejowym, są niewspółmierne z wyabsolutnionymi kryteriami moralnymi dobra i zła, postęp historyczny nie poddaje się częściowym wartościowaniom etycznym. Niełatwo jednak ludziom w ich życiu codziennym wnieść się do wyżyn heglowskiej historiozofii; na płaszczyźnie codzienności wielkie przemiany historyczne jawią się zawsze raczej jako bezrozum niż „rozum”, jako destrukcja świata raczej niż postęp. Ironia heglowskiego aforyzmu staje się wtedy okrutną racjonalizacją aż nazbyt konkretnych krzywd i cierpień, usprawiedliwiając je rozumnością i ładem „porządku ogólnego”. I wtedy podnosi się protest — zbyt wiele realnego zła niesie ze sobą to oddalone, mgliście zarysowane dobro.

W sposób najbardziej jaskrawy antynomię tę przed ludźmi postawił nowoczesny kapitalizm. Z jednej strony

otwierał on nowe ogromne możliwości dla postępu społecznego; z drugiej zaś oznaczał bezwzględna, ostateczną destrukcję świata przedkapitalistycznego. „Kapitał rozerwał ciasne formy społeczeństwa feudalnego” — w tym obiegowym uogólnieniu socjologii historycznej trzeba dostrzec jego konkretną treść, by zrozumieć źródło i siłę antykapitalistycznej opozycji. Na treść tę składa się przecież wiele zbrodni, oszustw i brutalnej przemocy, nieprzerwane pasmo cierpień i nieszczęść jednostek i grup całych, przeżywających ten proces „od wewnątrz”; jednostek i grup wyrwanych z przejrzystej, hierarchicznej harmonii świata feudalnego, zdeintegrowanych i wyobcowanych ze społeczeństwa, skłóconych z nim i ze sobą. Wystarczy przeczytać rozdział o akumulacji pierwotnej z Marksowskiego *Kapitału* lub Engelsa *Położenie klasy robotniczej w Anglii*, by dojrzeć bogate realia owego procesu, jaki prowadził od tradycyjnych form życia w średniowieczu do klasycznego kapitalizmu XIX wieku. W płaszczyźnie socjo-psychologicznej był to „proces indywiduacji i racjonalizacji, proces kształtowania się zracjonalizowanej samowiedzy jednostek, wyobcowujących się z homogenicznego, przyjmowanego bezrefleksyjnie, tradycyjnego systemu norm i wyobrażeń zbiorowych”¹. Dla przeżywających go jednostek proces ten był głęboko ambiwalentny: poddawał się sprzecznym wartościowaniom w schemacie antynomii postępu. Można było opatrzyć go znakiem „plus”, powołując się na to, co wytwarza: wolną, autonomiczną osobowość i racjonalne stosunki społeczne; można też było napisać na nim „minus”, wskazując na to, co bezpowrotnie niszczy: osobowość „integralną”, podporządkowaną wspólności, i tradycyjne irracjonalno-uczuciowe więzi społeczne. Odpowiednio do tych dwóch ty-

¹ A. Walicki: *W kręgu konserwatywnej utopii*, Warszawa 1964, s. 379.

pów wartościowania historycy różnicują światopoglądy na liberalno-demokratyczne i konserwatywno-romantyczne².

Obok niemieckiego romantyzmu rosyjska myśl konserwatywna przedstawia najdoskonalszą chyba postać antykapitalistycznej utopii romantycznej; niestety, w polskiej literaturze naukowej problematyka rosyjskiego konserwatywnego do niedawna jeszcze była „ziemią nieznaną”. Już z tego choćby względu książka Andrzeja Walickiego³ ma charakter wydarzenia. Jest to pierwsza u nas próba uwzględnienia w całościowej monografii (która jest — w myśl słów autora — „czymś więcej i czymś mniej zarazem” niż zwykłą monografią) rosyjskiego słowianofilstwa — owego pasjonującego kompleksu idei, jaki w dotychczasowej tradycji marksistowskiej (także radzieckiej) traktować się zwykło nieco „po macoszemu”. Walicki daje obszerną prezentację klasyków słowianofilstwa: Kirejewskiego, Chomiakowa, K. Aksakowa, poprzedzoną analizą ich rozmaitych inspiracji; w doskonałym rozdziale *Konfrontacje* zestawia słowianofilstwo z heglizmem z jednej strony i okcydentalizmem z drugiej; w ostatniej wreszcie części książki omawia „dezintegrację słowianofilstwa” i słowianofilskie inspiracje takich ideologii, jak panslawizm, romantyzm „poczwienników” czy narodnictwo.

Jest to jednak monografia nie tylko pierwsza, ale i niezwykle udana. Walicki konstruuje dwa „idealne” modele światopoglądów opartych na skrajnie przeciwnej ocenie tych samych zjawisk społecznych (por. rozdział *Dwie utopie*). Jednym z nich jest okcydentalizm (a także pewne postacie heglizmu), drugim — słowianofilstwo jako utopia, tj. całościowy światopogląd o charakterze antykapitalistycznym, oparty na prekapitali-

² Por. K. Mannheim: *Ideology and Utopia*, London 1936, także: A. Walicki: wyd. cyt., s. 13.

³ A. Walicki: wyd. cyt.

stycznych systemach wartości i zorganizowany wokół centralnego problemu osobowości człowieka i typu więzi społecznej w stosunkach międzyludzkich. Dzięki temu na pierwszy plan rosyjskich kontrowersji występuje od razu owa gorzka antynomia postępu. Czy można usankcjonować jakimikolwiek nadziejami na przyszłość ową terażniejszą, realną destrukcję form życia społecznego i wartości z nimi związanych? Czy bezpośrednio, codzienne zło, jakie niesie postęp, nie przesądza o tym, że staje się on regresem? Czy jesteśmy świadkami przemian osobowości i więzi społecznej, narodzin doskonalszej ich postaci — czy też procesu bezpowrotnego ich unicestwienia? Wokół takiego zespołu pytań koncentruje się dyskusja słowianofilów z Heglem i okcydentalistami.

Od razu też widać, jak funkcjonują tu dwie diametralnie przeciwstawne aksjologie. Słowianofilstwo występuje w obronie wartości „starych”, bezpośrednio wypieranych przez postępujący kapitalizm; mamy tu do czynienia z opozycją moralną (Walicki przekonująco pokazuje, jak sublimuje się ona ze społeczno-politycznej opozycji klasowej starej, rodowej arystokracji) wobec zjawisk psychospołecznych, jakie niesie ze sobą kapitalistyczna industrializacja. W takim właśnie kontekście funkcjonują wszystkie słowianofilskie antytezy: Rosji i Europy, więzi narodowej i europejskiego kosmopolityzmu, prawosławia i kościołów zachodnich; tradycyjnej wspólnoty i atomizmu „umowy społecznej”, osobowości „integralnej” i „wolności bez jedności” izolowanych jednostek; spontaniczności i „refleksji”, irracjonalnej, ugruntowanej w religii więzi społecznej i abstrakcyjnie racjonalnych, wyalienowanych stosunków społecznych kapitalizmu.

Z drugiej strony — okcydentaliści akceptowali wszystkie te antytezy, dając jednakże swe *placet* ich przeciwnym członom. Mamy tu wartościowanie dokładnie przeciwstawne słowianofilskiemu: obronę uniwersalnej

osobowości, wyzwolonej od partykularyzmu i ciasnoty irracjonalnych więzów tradycji; afirmację zdepersonalizowanych, racjonalnych form życia społecznego — prawa, demokracji politycznej, autonomii prywatności; heglowską pogardę dla wszelkiej „bezpośredniości” — tradycji, bezrefleksyjnej wiary, podporządkowania jednostki prymitywnej wspólnoty.

Cóż więc z tym kapitalizmem? Pytanie główne pozostaje wciąż w zawieszeniu. Różnice w odpowiedziach nie dotyczą bynajmniej szczegółów; przeciwnie, sam opis kapitalistycznych przemian w społeczeństwie jest zgodny u obu stron, a oceny każdego poszczególnego elementu tych przemian wypływają z nieubłaganą konsekwencją z podstawowej oceny całościowej samego procesu. Rozbieżności nie dotyczą faktów, lecz sięgają najgłębszych fundamentów systemów wartościowania. Lub inaczej: „Słowianofilstwo i okcydentalizm epoki Mikołajowskiej były nie tyle dwiema ideologiami, walczącymi o konkretne, bezpośrednie i ograniczone cele, lecz raczej dwiema przeciwstawnymi utopiami, równie transcendentnymi wobec istniejącej rzeczywistości społecznej”⁴. Słowianofilstwo zresztą nosi na sobie piętno utopii bardziej niż okcydentalizm (ten w zasadzie nigdy nie był spójnym, całościowym światopoglądem⁵), piętno, które wspólne jest wszystkim utopiom konserwatywnym — postulat totalnej negacji aktualnego społeczeństwa w imię tych form życia, które należą już do przeszłości.

Na tym zresztą polega nieuleczalna bezpłodność historyczna wszelkich utopii konserwatywno-romantycznych: stosują one do swego świata skale wartości zaczerpnięte z takiej rzeczywistości, która już się skończyła — a więc zawsze prostszej, bardziej jednorodnej

⁴ A. Walicki: wyd. cyt., s. 363.

⁵ Por. tamże, s. 364.

i przejrzystej niż ta, w obliczu której stoją aktualnie. Świat kapitalizmu jest bardziej złożony i wieloraki niż rozbite przezeń systemy feudalne, dlatego też nie poddaje się sensownej ocenie w ramach feudalnych (lub pseudofeudalnych) aksjologii. Na gruncie tych ostatnich można go tylko w całości odrzucić — i tu jest źródło owej tak charakterystycznej dla konserwatyzmu wewnętrznej spójności i żelaznej logiki. Romantyczny konserwatyzm jest zdolny ująć kapitalizm jako całość, ale też tylko po to, by go jako całość odrzucić, moralnie potępić. Wnikliwe oko romantyka najwcześniej chyba dostrzegło ścisłą zależność między ekonomicznym rynkiem wolnej konkurencji a socjologicznymi procesami emancypacji jednostki i racjonalizacji stosunków społecznych, między brutalnością codziennej „walki o byt” a najwyższymi zdobyczami kapitalistycznej kultury; aliści ważkie to spostrzeżenie służy tylko wzbogaceniu rejestru zła, jakie niesie ze sobą kapitalizm, służy moralnemu potępieniu autonomii osobowości, racjonalnej myśli i demokratyzacji życia społeczno-politycznego — na równi z burżuazyjną żądzą zysku.

Logika ta nie potrafi nigdy pojąć rzeczywistej historii — po prostu dlatego, że ta ostatnia, będąc wyłącznym źródłem wszelkich wartości, sama nie poddaje się żadnemu jednoznaczemu wartościowaniu. Historię można moralnie potępić lub akceptować — znajdzie się w niej zawsze ilość „dobra” i „zła” wystarczająco duża, aby uzasadnić każdą z obu tych ocen; jednakże nic to w niej nie zmieni, gdyż zawsze będzie to mierzenie jej wartościami, w których — jako rzeczywisty proces nieustannego rozwoju — już się ona nie mieści. Gdy ludzie zaczynają oceniać przemiany społeczne w kategoriach „dobrego” i „złego”, oznacza to zazwyczaj, że utracili już nad nimi kontrolę; że oto poza ich świadomością i bez ich woli — a przecież dzięki nim i poprzez nich — rozwija się nowe ukształtowanie życia, które owym

przestarzałym już, antynomicznym wartościom przeciwstawia jakąś nową, trzecią, niewspółmierną z tamtymi dwiema. Jest to zapewne jedyny sens, jaki da się włożyć w pojęcie postępu; atoli dla logiki konserwatyzmu jest on notorycznie nieuchwytny.

Logika ta jednakże — i to podkreślamy mocno — zakorzeniona jest niezwykle głęboko w fundamentalnej sytuacji człowieka wobec własnego jego świata. „Bożek postępu poił się zawsze ludzką krwią”: jeżeli prawdą jest, że człowiek musi tę krew przelewać, aby zaistniał postęp, to prawdą również musi być, że człowiek nie może się z tym pogodzić. W ludzkiej historii każdy krok naprzód spotykał się zawsze z żywym protestem w imię cierpień, jakie okupiły postęp.

1965