

Rafał Nawrocki

Wybory - rytuał współczesnej liberalnej demokracji

Wypowiedzi, w których sferę polityczną wiąże się ze sferą moralną, możemy mnożyć.¹ Rozważać możemy, czy polityka jest sferą moralną, czy też niemoralną? Możemy oskarżać ją o niemoralność. Możemy także poszukiwać moralnego uzasadnienia dla władzy, czyli elementu jej legitymizacji. Dzisiaj chyba zasadne stało się także pytanie o legitymizację samego obywatela przez państwo. Możemy również oskarżyć moralność o niemoralność, widząc w owej moralności jedynie instrument szantażu wobec władzy. Często bowiem mamy w praktyce do czynienia z instrumentalnym wykorzystaniem moralności do osiągnięcia niemoralnych celów, wtedy staje się ona usługodawcą wobec polityki. Możemy wreszcie poszukiwać cnót politycznych, a więc cnót w obrębie samej polityki. Istotne wydaje się także, iż możemy poszukiwać moralności ludzi,

polityków lub moralności reguł politycznych. Moralne uzasadnienie funkcjonowania danego systemu politycznego a moralność osobista - zespół cnót obywatela, to również dwie osobne historie.

Pisanie o moralności i polityce wymagałoby uściślenia obu pojęć. Tautologia: moralna moralność jest możliwa, gdy nie odróżniamy normatywnego znaczenia tego słowa od jego znaczenia opisowego. Obecnie zasadne wydaje się także pytanie, czy winniśmy mówić o jednej moralności czy raczej o wielu moralnościach. Nie wdając się w konstytutywną i nie milknącą dyskusję z zakresu teorii polityki odnośnie do zakresu samej polityki, skonstatujmy jedynie, że i politykę możemy rozumieć zarówno w sensie wąskim, jak i w sensie szerokim, a więc w skali „mikro” i „makro”. Definiować politykę możemy w sensie instytucjonalnym, jak i systemowo-funk-

¹ Weźmy pod uwagę choćby następujące, klasyczne już, fragmenty: „Czy myślisz, że ustroje powstają skądś tam, z jakiegoś drzewa, czy z kamienia, a nie z obyczajów tych ludzi, którzy są w państwach i jak się one przechyła, tak już pociągają za sobą wszystko inne?”. P l a t o n: *Państwo*, T. 2. Warszawa 1991, s. 117 albo: „Nie potrafimy napisać prawdziwej historii naszych praktyk i instytucji, jeżeli historia ta nie będzie zarazem historią cnót i występków.” A. M a c I n t y r e: *Dziedzictwo cnoty*. Warszawa 1996, s. 351.

cyjnym. Odmienne podejścia zakładają odmienne kluczowe kategorie. Pojęcia nie korespondują ze sobą. Przenoszenie ich powoduje bałagan. Przypisywanie pojęciom różnych znaczeń sprawia, iż przestajemy rozumieć samych siebie. Winniśmy zatem dokonać różniczeń i obracać się w ramach ściśle określonych, stosując język w pełni skonwencjonalizowany, niemal język matematyczny. Wychodząc więc od ograniczonej liczby postulatów, definicji, aksjomatów, winniśmy tworzyć nowe zdania tak, by jedne wynikały z drugich, a ich ważność zapewniona była w sposób formalny. Tak tworzylibyśmy pewną idealizację. Powątpiewam jednak, czy taki konwencjonalizm jest wskazany, a nawet - czy jest możliwy w naukach humanistycznych. Współczesne rozważania wskazują raczej na to, iż większość sporów dotyczy właśnie problemów odmienności znaczeń. Pachnie to także naturalizmem, przekonaniem, iż nauki humanistyczne można i należy badać tak, jak nauki przyrodnicze, a od tego chcielibyśmy trzymać się z daleka. Jeśli już, to jesteśmy bliżsi unizmu, a więc *de facto*, skłonni jesteśmy uznać, iż metody i przedmiot obu nauk są te same, ale zdolni jesteśmy badać jedynie kulturę, a o rzeczywistości, nawet przyrodniczej, możemy powiedzieć tylko tyle, na ile pozwala nam kultura.

Niemniej jednak chciałbym moralność traktować w sposób opisowy, to

znaczy uznaję, iż od kiedy moralność istnieje (bo nie istnieje ona od zawsze jako wyodrębniona sfera), mamy zawsze do czynienia z jakąś moralnością. I że choćby człowiek bardzo chciał, nie jest zdolny postawić się poza nią, nie jest w stanie stanąć poza dobrem i złem. Jeżeli chodzi o politykę, opowiadam się za jej szerokim rozumieniem, ale nie nazbyt szerokim. Uważam, że nie wszystkie procesy grupowe, rozwiązania konfliktów itp. należą do procesów ściśle politycznych. O polityczności możemy mówić dopiero wtedy, gdy procesy, decyzje dotyczą wszystkich członków dużej zbiorowości, czyli dotyczą publicznej sfery. Myśl polityczna, koncepcja polityczna, rozwiązanie polityczne może narodzić się w głowie jednej osoby lub grupy, może zostać wypracowana lub zrealizowana również przez jednostkę lub grupę, ale zawsze musi mieć owo publiczne odniesienie.

Tak rozumiana moralność i polityka są oczywiście nadal ze sobą ściśle związane. Dzieje się tak dlatego, ponieważ obie sfery naszego życia są przejawem tego samego *universum* kulturowego, tej samej kultury.

Kultur jest wiele, każda z nich może przejawiać się odmienną moralnością i odmienną polityką. G. Sartori pisze: „Historia jest zarówno cmentarzem wartości, jak i składowiskiem wartości sprzecznych”.² K. Dziubka tak to komentuje: „Traktując wartości jako zja-

² G. Sartori: *Teoria demokracji*. Warszawa 1994, s. 334.

wiska historyczne i zmienne, akcentuje się w ten sposób nie tylko ich genetyczno-funkcjonalne więzi z szeroko pojmowaną rzeczywistością społeczną, lecz także stymulacyjny wpływ na formy i charakter działań indywidualnych lub zbiorowych”.³

Wartości moralne stymulują rozwiązania polityczne. Rozwiązania polityczne kreują moralność. Czy moralność wpływa na politykę? Czy polityka wpływa na moralność? To pytania o genezę zjawisk społecznych. Takie pytania to pytania źle postawione. Przypominają problem - co pierwsze: jajko czy kura? I jako takie są nierozwiązywalne. Pytania takie kryją pewną antropomorfizację. Mniemamy, iż zjawiska historyczne, społeczne, polityczne muszą się gdzieś rodzić niczym człowiek i niczym człowiek umierać. Muszą przechodzić przez stadia rozwoju, takie jak dojrzałość i starość. Przyzwyczajiliśmy się do takich opisów antropomorfizujących rzeczywistość za pomocą określeń charakterystycznych dla losu człowieka. Owe opisy opierają się na „[...] fundamentalnych kategoriach kultury antyczno-zachodnioeuropejskiej. Są nimi idea genezy i koncepcja rozwoju”.⁴ Refleksja nasza zatem, uwikłana w metafory na-

rodzin, rozwoju, czasu linearnego, celowości nie może wyjść poza taką interpretację. Dodajmy, iż nauki przyrodnicze są częściowo także skażone owymi metaforami. Takie interpretacje roszczą sobie pretensje do odkrywania obiektywnie istniejących stanów i głoszą, że świat, który odkrywają, jest prawdziwy. W istocie postrzegają one świat przez okulary własnej kultury i są jedynie niedoskonałymi interpretacjami.

Związek moralności i polityki jest interesujący ze względu na to, że obie sfery stanowią fenomen kulturowy i można je obie czytać równolegle. Kultura, dla mnie, jest zbiorem przekonań podzielanych przez członków danej grupy społecznej. Jest rzeczywistością myślą, która jest powszechnie podzielana przez pewną grupę społeczną. Owe przekonania manifestują się poprzez symbole. Idąc za E. Cassirerem, traktuję kulturę jako sferę symboli. Człowiek to zwierzę tworzące symbole. Cała kultura to system symboliczny. Kultura jest historyczna, symboliczne formy są historyczne, zmienne. Świat postrzegamy poprzez symbole. Nasze postrzeżenia wyprzedzają kulturowe *a priori* poznania. Symbol staje się narzędziem poznania rzeczywistości. Kulturę czytamy poprzez

³ K. Dziubka: *Wartości polityczne*. W: *Studia z teorii polityki*. Red. A.W. Jabłoński, L. Sobkowiak. T. 1. Wrocław 1998, s. 135.

⁴ W. Wrzosek: *Metafory historiograficzne w pogoni za uludą prawdy*. W: *Między modernizmem a postmodernizmem. Historiografia wobec zmian w filozofii historii*. Red. E. Domańska, J. Topolski, W. Wrzosek. Poznań 1994, s. 7.

symbole. Czytanie kultury to interpretowanie jej przejawów. Nieważne czy to będzie miejski szalet, miasto, świątynia, instytucja polityczna, wartość moralna czy pojęcie Boga. Wszystkie te fenomeny są przejawem tego samego *universum* kulturowego, odwołują się do tego samego zbioru przekonań.

W moim artykule chciałem wykazać ową spójność realizowanego modelu politycznego z określonym typem moralności. Podkreślam, nie interesuje mnie geneza ani wpływ obu sfer na siebie, choć niewątpliwie ma to miejsce. Obiektem mojej refleksji jest raczej to, jak te same przekonania kulturowe przejawiają się w dwóch sferach rzeczywistości - moralności i polityce.

Niewątpliwie owe związki występują na każdym etapie historii i ich śledzenie wydaje się niezwykle zajmujące. Ja jednak chciałem podjąć próbę analizy współczesnej liberalnej demokracji i tego, jak przejawia się ona na poziomie moralności.

Współczesna demokracja sprowadza się do wyborów zakładających rywalizację i cykliczność. Czym jest właściwie demokracja? Jaką opowieścią jest mit demokratyczny?

Demokrację możemy definiować w sposób normatywny. Tego rodzaju rozważania będą miały charakter aksjologiczny. Wydaje mi się jednak, że takie

normatywne podejście nie oddaje istoty demokracji. Wiele czynników powszechnie nierozłącznie związanych z demokracją nie jest, jak się okazuje, ani jej przesłankami, ani koniecznymi produktami. P. C. Schmitter i T. L. Karl w swoim eseju: *Czym jest demokracja... i czym nie jest* piszą, iż nie jest ona:

- bardziej efektywnym ekonomicznie ustrojem niż inne,
 - najbardziej skuteczną formą rządzenia,
 - ustrojem większego ładu, porozumienia i stabilności
- oraz łatwiejszym w rządzeniu:
- ustrojem z gospodarką bardziej wolną od restrykcji.

Autorzy stwierdzają także: „Tym, co władców demokratycznych odróżnia od niedemokratycznych, są normy określające sposób uzyskiwania władzy oraz praktyki gwarantujące ich odpowiedzialność za podejmowane czynności”.⁵

Sposób uzyskania władzy sprowadza się do aktu wyborów politycznych. W sensie empirycznym, behawioralnym demokracja zawsze zostanie sprowadzona do wyborów. S.M. Lipset definiuje demokrację jako system polityczny „[...] posiadający konstytucyjne gwarancje możliwości regularnej wymiany osób i władzy”.⁶ Wielu się z tym nie zgodzi, ich zdaniem - demokracja określana bez towarzyszą-

⁵ P.C. Schmitter, T.L. Karl: *Czym jest demokracja... i czym nie jest*. W: *Władza i społeczeństwo*. Red. J. Szczygielski, Warszawa 1995, s. 28 i nast.

⁶ S.M. Lipset: *Homo politicus. Społeczne podstawy polityki*. Warszawa 1995, s. 48.

cych jej swobód politycznych oraz ograniczeń arbitralności władzy jest demokracją formalną i niepełną. Niemniej to właśnie demokracja jest tym, czym jest, dzięki wyborom i bez nich jest nie do wyobrażenia. Wybory polityczne stanowią istotę demokracji.

I to właśnie wybory polityczne są - moim zdaniem - rytuałem określającym narrację współczesnego społeczeństwa. Czytanie symbolicznej rzeczywistości rytuału wyborów pozwala nam czytać przekonania kulturowe społeczeństwa, w tym i te moralne. „Symbole, emblematy, słowa i gesty o znaczeniu rytualnym stwarzają zawsze sferę politycznego *sacrum*, są świętościami wyrażającymi prawdy najgłębsze i najistotniejsze. Ład symboliczny odzwierciedla zawsze określony porządek wartości, który władza urzeczywistnia i chroni.”⁷ Jaki jest ten porządek wartości? Jakie są dla nas prawdy najgłębsze i najistotniejsze?

„Symbole dysponują zatem wielką siłą oddziaływania, są jednym z zasadniczych elementów politycznej magii. Mają bez wątpienia pewne właściwości magiczne. Słowo o znaczeniu symbolicznym zmienia obraz rzeczywistości. Symbol podporządkowuje bowiem wszystko własnej logice, sprawia, że widzimy inaczej. Na płaszczyźnie symbolu dokonuje się me-

tamorfoza, fakty zyskują inne znaczenie.”⁸ Jaki jest obraz rzeczywistości? Jaki dylemat niesie ze sobą instytucja politycznych wyborów? Jaka moralność przejawia się poprzez owe wybory? Jakie znaczenie zyskują fakty?

„Symbole kształtują nawyk bezrefleksyjnej akceptacji. Dlatego też percepcja wartości politycznych poprzez symbole jest sytuacją o charakterze mitogennym.”⁹ Wybory są rytuałem wcielającym mit demokracji. Ów mit i rytuał tworzą swoistą metanarrację naszego życia. „Każde społeczeństwo poprzez obrzędy sukcesywnie opowiada historię o samym sobie, posługuje się tym swoistym metakomentarzem nie tylko jako sposobem odczytania społecznych doświadczeń, ale powtórny ich przeżyciem w interpretacyjnym odtworzeniu.”¹⁰

Istotą wyborów politycznych jest wybór - to truizm. Okazuje się jednak, iż dramat wyboru jest konstytutywny dla całego naszego życia. Żyjemy w świecie wyboru, znaku zapytania, świecie myśli - wszędzie dopada nas wybór. Możemy wybrać tożsamość, religię, ciało, moment śmierci, możemy wszystko - nieszczęsny dar wolności. Wydaje się, że nie ma dziś jednej moralności, jednego scenariusza, według którego należałoby żyć. Mamy raczej do czy-

⁷ S. Filipowicz: *Mit i spektakl władzy*. Warszawa 1988, s. 182.

⁸ Ibidem, s. 186.

⁹ Ibidem.

¹⁰ W.J. Burszta: *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Poznań 1998, s. 110.

nienia z wielością moralności, z których każda jest dobra. Tak jak dokonujemy wyboru politycznego, tak możemy dokonać wyboru moralnego. I co najciekawsze, nie ma złych wyborów. Na podstawie żadnej uniwersalnej moralności nie możemy oceniać zachowań innych. Nie możemy mówić innym, co jest dla nich dobre lub złe, gdyż nie ma uniwersalnego odniesienia. Ekonomiczne pojęcie dóbr zostaje przeniesione w sferę moralności. W zasadzie pojęcie zła przestaje istnieć, a pojęcie dobra się relatywizuje. Dziś nie wybieramy między dobrem a złem, tylko między dobrami.

Żyjemy w świecie moralnego relatywizmu. S. Lukes pisze tak: „Sprawiedliwość jest w istocie pojęciem podważalnym i każda teoria sprawiedliwości powstaje w ramach szczególnej moralnej i politycznej perspektywy i ją wyraża”.¹¹ Każda idea sprawiedliwości oparta jest na pewnej antropologii człowieka. „Ultrakonserwatyści, klerykalni autorytaryści, amerykańscy lojaliści wobec korony angielskiej, faszyci, separatyści rasowi, Saint-Simonowscy technokraci, indywidualistyczni liberałowie, anarchiści, radykalni egalitaryści - wszyscy oni wywodzą z kanonów sprawiedliwości znacząco różne obrazy sprawiedliwego społeczeństwa.”¹²

Koncepcja sprawiedliwości J. Rawlsa, choć rościła sobie pretensje do pew-

nej uniwersalności, również jest koncepcją uwarunkowaną, wychodzi z pewnych antropologicznych założeń i jest głoszona z wnętrza kultury. Inne myślenie nie jest możliwe.

Od Johna do Johna (Locke-Rawls) myśl liberalna zadawała sobie pytanie: jakiego państwa potrzebuje jednostka? I kreacja państwa zależała od zakładanej antropologii człowieka. Dziś nastąpił odwrót - w liberalnym dyskursie liberalne państwo stało się oczywistością. Jedyny problem to odpowiedź na pytanie: jakiego obywatela potrzebuje liberalne państwo? Dziś państwo liberalne jest faktem, a człowiek, jego antropologia, takim faktem nie jest.

Liberalne spojrzenie jest krytykowane przez tradycyjną, klasyczną filozofię polityczną L. Straussa, wychowanków chicagowskiej szkoły, jak choćby A. Blooma czy F. Fukujamę, przez odrodzoną, klasyczną, republikańską teorię polityczną w osobie J.G.A. Pacoca, jak i Q. Skinera oraz przez - w zasadzie ufundowany na bazie krytyki liberalizmu - komunitaryzm C. Taylora, A. MacIntyre'a czy M. Sandela, a także przez lewicujący komunitaryzm M. Walzera.

Nowa koncepcja J. Rawlsa, ujęta w *Liberalizmie politycznym*, koncepcja *overlapping consensus*, to, w zasadzie już, próba odnalezienia liberalnego obywatela. Liberalny obywatel to ten,

¹¹ S. L u k e s: *Relatywizm: poznawczy i moralny*. W: *Racjonalność i styl myślenia*. Red. E. M o k r z y c k i. Warszawa 1992, s. 350.

¹² *Ibidem*, s. 347.

który podziela lub należy do grupy podzielającej ów *overlapping consensus*.

Koncepcja, którą wypracował J. Rawls - pachnie relatywizmem. Skoro afirmuję różnorodność, pluralizm, trudno mi wykluczyć, że ktoś stojący z boku ma rację. Jak poradzić sobie z pluralizmem dóbr?

R. Rorty cytuje słowa Schumpetera: „Uświadomić sobie względność swoich przekonań, a mimo to trwać przy nich niezachwianie, oto co odróżnia człowieka cywilizowanego od barbarzyńcy.”¹³ Skoro nie ma żadnej uniwersalnej prawdy - celu, to jedynym celem liberalnej demokracji staje się wolność, czyli możliwość dokonywania wyborów - wolność dla wolności, wybory dla wyborów. R. Rorty kreuje postać „liberalnego ironisty” - kogoś, kto uznaje względność (i przygodność) swojej moralności. Osoba taka jest zaangażowana we własną moralność, ale jednocześnie jest przekonana o jej relatywności. Taki człowiek żyje w dwóch wymiarach, cierpi na rozdwojenie jaźni. Rozdziela sferę prywatną od publicznej. Nie posiada przekonania, iż jego sądy są bliższe rzeczywistości niżli inne. Myśl R. Rorty’ego ma nas ochronić przed totalnością „Prawdy”.

Rozważania R. Rorty’ego na gruncie moralności korespondują z myślą Z. Baumana. I on postuluje odejście od

autorytetu, od totalności. „Postawa ponowoczesna jest, by tak rzec, postawą pokory i skromności wobec nieuchwytnego i zmiennego bytu, przyznaje, że tak naprawdę nigdy niczego nie będziemy wiedzieć do końca. Daje wyraz przekonaniu, iż nie istnieje jedna prawda i jedna reguła postępowania, które mogłyby być powszechnie obowiązujące.”¹⁴

Wobec różnorodności (wieloznaczności) człowiek może poczuć się zagubiony. Czy jednak liberalna demokracja nie wikła się w pewną sprzeczność i czy sama, ze swą bądź co bądź totalną propozycją, nie staje się totalną? F. Lyotard mówi o nieufności wobec wszelkich metanarracji. Czy jednak nie mamy tu już do czynienia po prostu z inną metanarracją?

Bolesny dylemat współczesnego człowieka M. Kundera wyraził poprzez bohatera swej powieści *Nieznośna lekkość bytu*. Oto fragment: „Złościł się na siebie, a potem przyszło mu do głowy, iż to, że nie wie, czego chce, jest właściwie zupełnie naturalne. Człowiek nigdy nie może wiedzieć, czego ma chcieć, ponieważ dane mu jest tylko jedno życie i nie może go w żaden sposób porównać ze swymi poprzednimi żywotami ani skorygować w następnych. [...] Nie ma żadnej możliwości, by sprawdzić, która decyzja jest lepsza, bo nie

¹³ R. Rorty: *Przygodność, ironia, solidarność*. Warszawa 1996, s. 75.

¹⁴ S. Konopacki: *Integracja Europy w dobie postmodernizmu*. Poznań 1998, s. 90.

istnieje możliwość porównania. Człowiek przeżywa wszystko po raz pierwszy i bez przygotowania.”¹⁵

Jednak polityka i moralność oczekują od nas wyborów. Nie możemy zdać się na gotowy scenariusz. Świat nie daje nam gotowych rozwiązań, daje nam względność. Daje nam wielość propozycji, wielość dóbr. Afirmacja tego stanu rzeczy sprawia, iż zaczynamy czuć się zagubieni. Pluralizm propozycji powoduje atomizację, powoduje też „wychłodzenie” własnych przekonań. Skoro jest tyle różnych dróg, to dlaczego mam być przekonany, że moja jest właściwa? Wszyscy zaczynamy myśleć podobnie; wszyscy stajemy się podobni; wszyscy tacy sami - nijacy, „letni”.

Współcześnie dokonywane przez człowieka wybory podlegają dwojakiego rodzaju procesom - ekonomizacji i estetyzacji. Skoro jest wiele dóbr, to zachowuję się tak jak w sklepie - po prostu sięgam z półki produkt, a o jego wyborze decyduje rachunek ekonomiczny i to, czy dany produkt mi się podoba, czy nie. Te procesy odnoszą się do wszelkiego typu wyborów - tak politycznych, jak i moralnych.

Przykładowo t o ż s a m o ś ć¹⁶ jest obiektem wyboru. Tożsamość wybieramy - możemy być „tym” lub „tamty”. Możemy nawet przetestować parę tożsamości podczas jednego życia. Można być chrześcijańskim anarchistą ży-

jącym samotnie w Tybecie, po czym stać się buddyjskim miłośnikiem mocnych trunków i szybkiej jazdy na wrotkach w centrum Berlina - naprawdę, możemy! Jak widać, niewiele nas ogranicza. Wydaje się, że jesteśmy w stanie sami dowolnie kreować własną tożsamość. A najlepiej mieć taką, która się opłaca i która nam się podoba.

Wybieramy t r a d y c j ę. Tradycja nie jest nam dana. Przeszłość to wór, z którego wyciągamy elementy, z których składamy taką tradycję, jaka się nam podoba. Jak spośród wielu tradycji wybrać tę jedną dla siebie? Politycy często powołują się na tradycję, ale każdy na inną. Interpretacja tradycji jest określona przez punkt, z którego na nią patrzymy. Zmień poglądy polityczne, zmień sądy moralne z konserwatywnych na libertyńskie, a „zobaczysz” (i wybierzesz) inną tradycję. Mit początku jest odmienny dla różnych grup, gdyż jako mit stanowi on narrację tego, co w danej grupie jest teraz. Jak zatem wrócić do domu? Musisz zrozumieć, że nie ma czegoś takiego jak obiektywna tradycja. Musisz się na jakąś zdecydować. Postaraj się, żeby była „ładna”. Najlepiej z „konikami i szabelkami” - i koniecznie bez żadnego Jedwabnego. Wybór tradycji to bardzo ważna sprawa, to także wybór obchodzonych świąt, śpiewanych piosenek itp.

¹⁵ M. K u n d e r a: *Nieznośna lekkość bytu*. Warszawa 1996, s. 8-9.

¹⁶ Wszystkie podkreślenia pochodzą od autora.

Religia i rozumienie Boga jest także obiektem wyboru. Możemy wybrać ateizm lub którąś z religii. Ostatnio modne są religie Wschodu z Zachodu i świadome chrześcijaństwo - lepsza wersja chrześcijaństwa tradycyjnego. Jeżeli zdecydujemy się na religię, musimy skonstruować pojęcie Boga, podkreślam „pojęcie”, gdyż niestety Boga wybrać nie możemy. (Podobno jest niepoznawalny.) Jakiego więc Boga wybierasz: miłosiernego czy okrutnego? Należy pomyśleć też o estetycznej stronie praktyk, które przyjdzie nam wykonywać: joga, mantrowanie, msza - co chcesz.

Miłość jest również sferą wyboru. W przeszłości widziano małżeństwo jako kontrakt społeczny. W istocie, tamta koncepcja zakładała, że miłość jest czymś, co jest w stanie się rozwinąć niezależnie od podmiotu. Dziś miłość jest relatywizowana do podmiotu, który trzeba namierzyć i skutecznie pozyskać. Satysfakcja z tak pozyskanego dobra osiąga swoją wartość maksymalną, po czym zaczyna opadać. Z czasem nadaje się już tylko do wyrzucenia bądź do wymiany. Koncepcje psychologiczne, socjologiczne analizujące miłość, partnerstwo, przyjaźń itp. w kategoriach zbliżonych do ekonomicznych nie są rzadkością. E. Fromm pisał o tym tak: „Nie należy się specjalnie dziwić, że w kulturze, w której przeważa orientacja handlowa i w której sukces materialny jest najwyższą wartością, stosunki w dziedzi-

nie ludzkiej miłości podlegają temu samemu schematowi wymiany, jaki rządzi rynkiem pracy”.¹⁷

Ciało jest obiektem wyboru. W kulturze typu magicznego wymiar tego, co uznajemy za ciało, jest znacznie szerszy. Bransoletki, ozdoby, naniesione „kosmetyki” są częścią danej osoby, częścią jej ciała. Utrata tego (np. zgubienie, zmycie) to utrata części samego siebie. Sądzymy, że nakłuwanie lalki *voodoo*, to nakłuwanie czegoś niezależnego od potencjalnej ofiary. Tymczasem w tamtym sposobie myślenia wizerunek, podobizna, fragment stroju, włos itp., to już ja sam - to już moje ciało. Zatem przedmiotem magii nie jest coś podobnego, coś, co miało styczność ze mną, lecz tylko ja sam; dlatego Indianie mówili o skradzionej duszy, gdy widzieli swoje zdjęcie lub słyszeli swój nagrany głos; dlatego tubylcy wymieniali złoto na ozdoby, bo w ten sposób, w swoim rozumieniu, zdobywali przewagę nad białymi i otrzymywali jednocześnie od nich dar z siebie. Lévy-Bruhl nazywa to *appartenances* - przynależnością. Kiedy małe dziecko przynosi namalowanych pięć kresek i mówi: „Tato to ty”, to ono również nie rozróżnia tych pięciu kresek od obrazu ojca. Można powiedzieć, że dziecko, tak jak umysł pierwotny; nie myśli w sposób symboliczny. Dziecko, kiedy widzi się po raz pierwszy na wideo, zanim nauczy się patrzeć na siebie w ten sposób,

¹⁷ E. Fromm: *O sztuce miłości*. Warszawa 1971, s. 17.

zachowuje się dziwnie, doznaje pewnego dysonansu, ma doświadczenie podwójności. Nie rozumie przecież, że to, co widzi, to tylko symbol jego własnej osoby. Ono jest tam i tu jednocześnie. By było inaczej, trzeba dysponować pewną metafizyką. Taką, która pozwala na wyodrębnienie symbolu, wizerunku, obrazu. Dziś ciało staje się w pełni obiektem przekształceń. Nie ma nic w ciele, co stanowiłoby nieusuwalny rdzeń „ja”. Nawet mózg nie jest dziś takim organem. Operacje, transplantacje, przeszczepy, operacje plastyczne, genetyczne manipulacje, klonowanie, to wszystko wobec takiej antropologii jest konsekwentne. Ciało staje się także obiektem kupna i sprzedaży. Ciało staje się towarem. Ile możemy z siebie usunąć, by nie narużyć swego „ja”? Ile możemy sobie dobrać, by moje „ja” jeszcze było moim „ja”? (Kim jest Michael Jackson?)

S t r ó j niegdyś był także elementem mojego „ja” - określał mnie ściśle. Dziś strój jest obiektem swobodnego wyboru i autokracji. P. Bogatyriew w swoim eseju *Funkcje stroju ludowego* wskazuje na wielość znaczeń przypisywanych strojowi. Niegdyś strój odzwierciedlał pochodzenie, wiek, wyznanie, region oraz szereg głębszych odniesień. Dziś strój możemy sobie sami swobodnie dobrać.

Także **ż y c i e i ś m i e r ć** stają się przedmiotem wyborów - skoro nie ma uniwersalnych odniesień. Na pyta-

nie o to: czy warto żyć, a tym bardziej: czy warto cierpieć, musimy sobie dzisiaj sami ciągle odpowiadać od nowa i w zależności od odpowiedzi musimy dbać o estetyczność życia i o taką samą estetyczność śmierci.

Estetyzacja pojawia się na każdym kroku. Cała nasza rzeczywistość stała się estetyczna. Codziennosc, wszystko, co bierzemy do rąk, musi być estetyczne. Mylimy moralność ze sferą estetyczną. Domagamy się niezabijania zwierząt, wysuwając argumenty ze sfery moralności, choć są to raczej argumenty estetyczne. Kto wie, czy ostatnia interwencja w Kosowie nie była spowodowana względami estetycznymi - tyle krwi w Europie! A Haider, czy on nie raził raczej naszego poczucia estetyki?

Podobnie moje „j a” staje się elementem całkowitego wyboru. Mogę być wszystkim, czym chcę. Tylko „kto” ma chcieć być czymś, skoro to „ja” jest niewyraźne; skoro to „ja” ma się dopiero utworzyć.

Metafory wyboru zostały doprowadzone do granic możliwości. „Ja” się rozmywa wśród wielu możliwości innego „ja”. Nie ma kryteriów, na których można by oprzeć wybór. Popadliśmy w chaos. Jesteśmy sparaliżowani. G. Deluze powiedział: „Myślenie jest rzutem kości”. Czy my wybieramy, czy raczej losujemy? Czy wyszliśmy z krainy wyboru, wchodząc w krainę, gdzie rzuca się kostką? Czy kiedykolwiek byliśmy w krainie wyboru?¹⁸

¹⁸ Życzeń udanych wyborów bądź rzutów. Tylko, które to są te udane?

Rafal Nawrocki

***Making a choice
- a ritual of the present liberal democracy***

Does morality have an effect on politics? Does politics influence morality? Asks the author and answers: moral values stimulate political solutions and political solutions create morality.

The relation between morality and politics is interesting due to the fact that both spheres make a cultural phenomenon and both can be read parallelly. Culture is a set of opinions common for members of a given social group. It is a mental reality that is common. These opinions are expressed by symbols.

Both politics and morality expect to make choices from us. We cannot base on a ready-made way of activity. The world does not give us ready for use solutions - it gives us lots of proposals and a multitude of goods. Affirmation of this state of affairs makes us feel lost.

In the author's opinion, choices made by contemporary man submit to the twofold processes: economization and esthetization. Since there are many goods, I behave like in a store: I simply „take a product from a shelf”. Nowadays such products became: identity, tradition, religion, love, a body, clothes, and even death. Economic calculations and attractiveness of the product decide about my choice. These processes apply to both political and moral choices.