

P a w e ł O k o ł o w s k i

## Państwo prawa w ujęciu Stanisława Lema (W dziewięćdziesięciolecie urodzin autora *Dialogów*)

Słabo zrazu rozpoznany, a do dziś niedoceniony głos Stanisława Lema był jednym z najsilniejszych wyrazów ideowego sprzeciwu w czasach polskiej „odwilży”. Otóż w 1957 r. ukazały się Lema *Dialogi*, pisane w okresie stalinizmu (głównie po śmierci Stalina). W ostatnim ich rozdziale (VIII) autor przedstawił „optymalny” system społeczny, który nazwał enigmatycznie „demokracją”. Model Lema do złudzenia przypomina Kantowską koncepcję państwa prawa i jak ona jest wyrazem szczególnego ideału demokracji – mianowicie anglosaskiego. Idąca własnymi drogami myśl Lema potwierdza siłę tego wzorca, a przeciwstawia się ideałowi demokracji Russowskiej – żywemu w ówczesnej (socjalistycznej) Polsce, ale i w dzisiejszej Europie.

### 1. Państwo prawa według Kanta

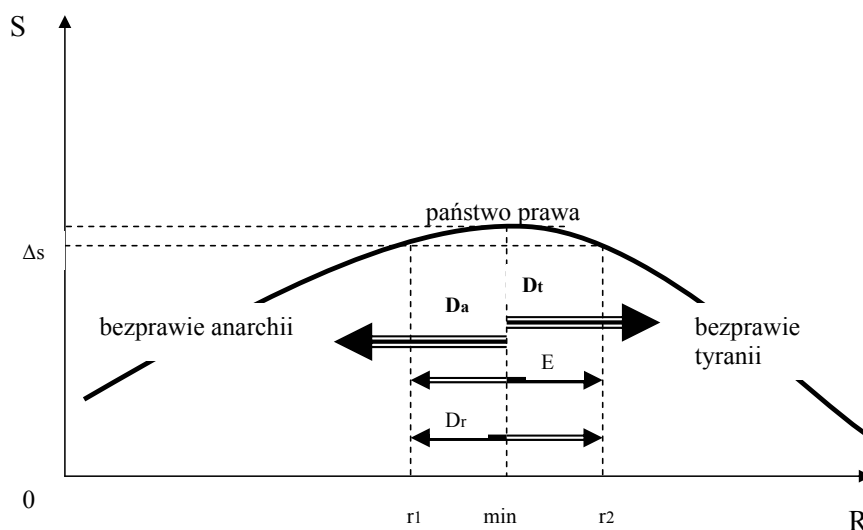
Zacznijmy, w największym zarysie, od koncepcji Kanta. W *Metafizyce moralności* (1797) powiedziane jest, że państwo prawa to chwiejny stan społeczności (wymagający stałej aktywności w podtrzymywaniu go) – pewne *optimum* – polegające na tym, że „wolność arbitralnej woli każdego może współistnieć z wolnością wszystkich innych podług powszechnego prawa”<sup>1</sup>. Prawo zaś nieodłączne jest od sankcji karnych. Powiada ów wielki Niemiec: „Pojęcie prawa jest i zgoła musi być zakorzenione w pierwotnym powiązaniu wolności wszystkich osób z powszechnym przymusem”<sup>2</sup>. Myśl Kanta wiąże zatem bezpośrednio pojęcie indywidualnej wolności (inaczej: wolności społecznej, swobody albo samowoli) z prawną represyjnością – i tylko te dwa pojęcia. Wolność

<sup>1</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Warszawa 2005, s. 41.

<sup>2</sup> Tamże, s. 43.

społeczna pojmowana jest jako wypadkowa wolności politycznej i cywilnej, czyli niezależność czynów jednostki od władzy i od bliźnich. Powiązanie tak rozumianej wolności z państwowym przymusem odbywa się jednakże na tle obowiązującej obyczajności (*die Sitten*). Kształt tej ostatniej jest dany, nie zależy od ludzi; to emergentny wytwór ich kultury, rzecz można – sprawa łaski. W obyczajności Zachodu mieści się na przykład duch praw obywatelskich, wykuwany w chrześcijańskiej Europie przez setki lat, który stabilizuje państwo prawa. Gdzie indziej ducha takiego brak.

Związek między średnim poziomem samowoli ( $S$ ) w danym społeczeństwie a stopniem represyjności ( $R$ ) obowiązującego w nim prawa przedstawia poniższy wykres (za Bogusławem Wolniewiczem, z drobnymi modyfikacjami<sup>3</sup>).



Rys.1

Krzywa odpowiadająca odcinkom  $r1-r2$  na osi  $R$  (minimum prawnych ograniczeń) oraz  $\Delta s$  na osi  $S$  (maximum samowoli wszystkich) oznacza *państwo prawa* (mogą istnieć jego bliższe i dalsze od ideału wersje). Gdy ograniczenia prawne rosną ponad określone minimum, zaczyna się bezprawie tyranii (nastaje państwo policyjne); gdy maleją one poniżej  $r1$ , w społeczeństwie nastaje bezprawie anarchii (ma miejsce powrót do *stanu natury* – do bezpaństwowości). Krzywe anarchii i tyranii, co zaciemniają napisy na wykresie, są ciągłe. Na represyjność składają się zawsze trzy niezależne czynniki: ilość prawnych

<sup>3</sup> Por. B. Wolniewicz, *O tzw. prawach człowieka*, [w:] Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, wyd. II poszerzone, Komorów 2010, s. 91–101.

ograniczeń, surowość sankcji oraz ścisłość ich egzekwowania. Według Kanta, zarówno zwiększanie, jak i zmniejszanie represyjności prawa, poza wąskim przedziałem ( $r1-r2$ ), drastycznie wydziera wolność jednostkom. Na rysunku zaznaczono grubymi strzałkami siły destrukcji, które łatwo popychają społeczeństwo w stan anarchii (*Da*) bądź tyranii (*Di*). Warto zauważyć, że w państwach Zachodu takimi destrukcyjnymi siłami są przede wszystkim *etatyzm* oraz *duch roszczeń*, wespół z obyczajowym rozwydrzeniem (np. wandalizmem „biernego nieposłuszeństwa” czy publiczną demoralizacją). Zaznaczyliśmy je dodatkowo na rysunku ciemnymi i małymi strzałkami *E* i *Dr*. Tym spontanicznym siłom niszczącym przeciwstawiają się, odpowiednio – egzekwowanie *praw obywatelskich* (wbrew zakusom władzy) oraz *zmysł państwowy* (wynikające z troski o dobro wspólne wspieranie suwerena w działaniach przeciwko szkodnikom publicznym). Owe siły konstrukcyjne wyrastają z obyczajności Zachodu i działają, póki ona trwa. Powszechne (a nie osobiste czy grupowe) prawo do prywatnej własności oraz domowej prywatności, do zgromadzeń, stowarzyszeń, do wolności wyznania i wolności słowa (w tym do publicznej krytyki) zostały przez wieki wywalczone i niejako wymuszone na naturze ludzkiej. Nie są one, rzecz jasna, absolutne – można ich nadużyć, niszcząc innych czy gorsząc większość. Dlatego tak samo cywilizacyjnym osiągnięciem jest zmysł państwowy, działanie *pro publico bono*. Przede wszystkim jednak duch obywatelski tkwi w uprawnieniu do sprawiedliwego wyroku dla każdego, kto łamie prawo – tej jednej jedynej równorzędności cywilnej, wyrosłej wprost z równości wszystkich przed Bogiem. Należy zwrócić uwagę na fakt, że prawo, według Kanta, jest wynikiem umowy społecznej (przeciwieństwo stanu natury) w sensie Hobbesa i Locke’a, a nie Rousseau<sup>4</sup>. I przypomnieć, że – według sławnej formuły z *Lewiatana* – w stanie natury „życie człowieka jest samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie”<sup>5</sup>.

## 2. Wykres Lema

A co w tej sprawie mówi Lem? Jeszcze w rozdziale VII *Dialogów* powiada – z pełnym przekonaniem, choć czyniąc tymi słowy zwodniczy ukłon w stronę cenzury – że bez użycia siły zbudować społeczeństwa nijak się nie da<sup>6</sup>. W kolejnym zaś rozdziale, po obszernym wstępie, ugruntowującym antropologiczny natywizm, autor przedstawia na poglądowym wykresie „trzy możliwe fazy agregacji «atomów» społecznych, tj. ludzi” – częściowo pokrywające się

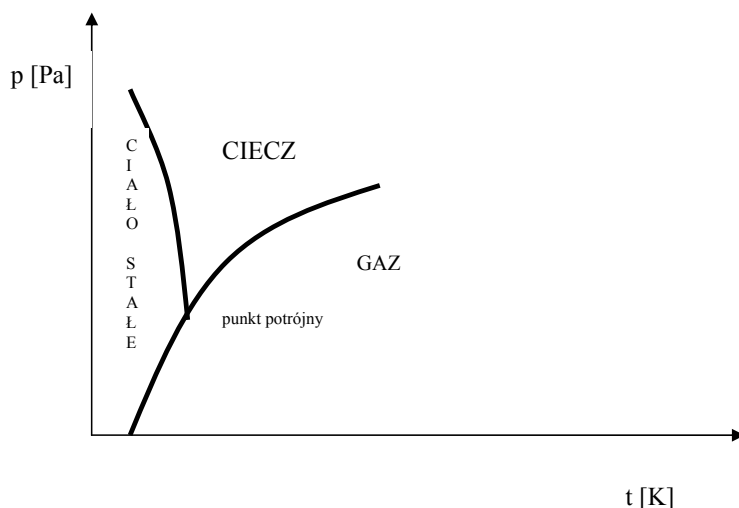
<sup>4</sup> Por. np. E. Nowak, *Przedmowa od tłumacza*, [w:] I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. XXV.

<sup>5</sup> T. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 110.

<sup>6</sup> Por. S. Lem, *Dialogi*, [w:] *Dziela*, t. XXXII, Warszawa 2010, s. 172.

obszary „tyrании, demokracji i anarchii”<sup>7</sup>. Rysunek Lema, wraz z komentarzem w konwencji „socjologii cybernetycznej”, nie jest dość czytelny, zwłaszcza dla przeciętnego odbiorcy (tym bardziej, że od strony graficznej wszystkie wydania *Dialogów* zawierają go w wersji jakby niedodrukowanej). Niemniej sedno ilustracji jest proste: wszystkie fazy mogą parami współistnieć, przy czym współistnienie takie nie jest stabilne, a wymuszone parametrami układu. Lem posługuje się analogią do demonstrowanego w podręcznikach fizyki wykresu równowagi termodynamicznej faz i roztworów. Zwykle przedstawiana jest w nich zależność ciśnienia ( $p$ ) od temperatury ( $t$ ) dla trzech stanów skupienia wody, z punktem potrójnym – współistnienia trzech faz  $H_2O$ . Oto ona.

Na poniższym rysunku w punkcie potrójnym zachodzi stan równowagi trzech faz układu (współwystępowanie lodu, ciekłej wody i pary wodnej ma miejsce w temperaturze 273,16 K i przy ciśnieniu 611,2 Pa). Na prawo od punktu potrójnego mamy krzywą wrzenia; na lewo i w górę – krzywą topnienia; na lewo w dół – krzywą sublimacji, czyli ciśnienia pary lodu (wzdłuż tych krzywych woda współwystępuje w dwóch fazach).

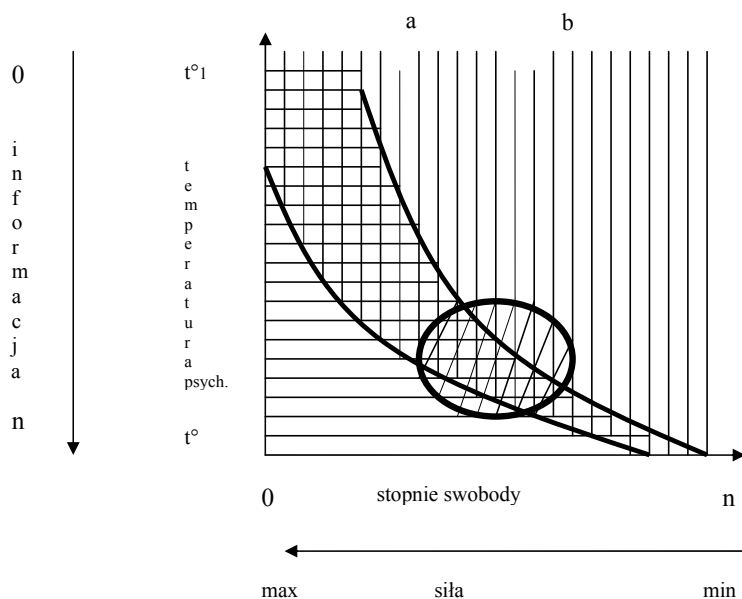


Rys. 2

Wróćmy teraz do filozofii społecznej. Otóż Lem – ustami Filonousa – rozważa zależność „«temperatury» psychicznej, tj. skłonności do działania spontanicznego niezależnie (...) od istniejących (...) praw” od „ilości stopni swobody (względem innych ludzi), jaką dysponują jednostki”. Chodzi o wartości średnie tych dwóch parametrów w danym społeczeństwie. Ponadto z osią swobody skorelowana jest u niego – na zasadzie odwrotnej proporcjonalności – skala

<sup>7</sup>Tamże, s. 206–207.

„siły” (w ogóle) obecnej w danej zbiorowości, to jest represyjności państwa i bezwzględności ulicy łącznie („im większa działa siła, tym mniej jest stopni swobody”). Z osią „temperatury psychicznej” natomiast zestawiona jest, także według odwrotnej proporcjonalności, skala „informacji aktywizującej spontaniczne działanie” (im spontaniczne skłonności są mniejsze, tym większa być musi ilość informacji pobudzającej ludzi do spontanicznego działania). Otrzymujemy u Lema następujący rysunek.



Rys. 3

(Kształt powyższego wykresu odbiega od tego z rys. 2, gdyż zamienione są kolejnością osie paralelnych parametrów, ale przede wszystkim mamy na nim do czynienia z odmiennym niż woda materiałem zmieniającym stan skupienia. Analogie do procesów termodynamicznych jednak pozostają widoczne). Obszar zakreskowany poziomo oznacza stan tyranii; zakreskowany pionowo – anarchii; obszar objęty elipsą z liniami ukośnymi – „demokracji”. Pogrubione linie krzywe są granicami przejścia tyranii w anarchię i odwrotnie. Tam, gdzie fazy częściowo pokrywają się – na polach podwójnie i potrójnie zakreskowanych – możliwe jest alternatywnie istnienie tych faz (inaczej mówiąc: przy określonych, tych samych parametrach może występować tyrania bądź anarchia; tyrania bądź „demokracja”; „demokracja” bądź anarchia; albo „demokracja”, albo tyrania, albo anarchia). Sytuacja nie jest tam trwała. „Gdy jednak tyrania i anarchia posiadają [w ogóle – P.O.] obszary trwałości bezwzględnej, faza demokracji takiego obszaru nie posiada [wcale – P.O.]” – mówi Lem. Jest ona, jak u Kanta państwo prawa, stanem społeczności chwiejnym.

Dzięki wprowadzeniu przez Lema czterech parametrów na osiach (do zilustrowania na płaszczyźnie trzech faz agregacji) prezentowany model stał się na tyle skomplikowany, że zniknęła z pola widzenia główna idea wywodu. (Przeoczyła ją cenzura, ale i wielu przychylnie nastawionych czytelników). A jest ona prosta i Kantowska: „demokracja” (= państwo prawa) to stan społeczności wyjątkowy, bo optymalny – gwarantujący największą wolność, ale trudny do wprowadzenia i utrzymania; jego przeciwieństwa zaś łatwo mogą przechodzić jedno w drugie. Autor tak powiada:

Demokracja jest fazą socjodynamiczną zawsze względnie tylko trwałą i (...) *zwiększenie* w jej obrębie (...) stopni swobody powyżej pewnego optimum powoduje wzrost prawdopodobieństwa przekształcenia się jej w anarchię, natomiast (...) zmniejszenie ilości stopni swobody musi w końcu doprowadzić do jej przejścia w tyranie<sup>8</sup>.

Opuściliśmy w cytacie kwestię „temperatury psychicznej”, żeby zmiany stopni swobody wynikały tylko z różnicy w represyjności państwa. Ponieważ w okresie polskiej „odwilży” ta represyjność relatywnie bardzo zmalała (i wzrosła spontaniczność obywateli), można było pomyśleć, że Polska A.D. 1957 mieści się na wykresie Lema w polu demokracji. Nic bardziej mylnego. W rzeczywistości pozostawała ona nadal w obszarze tyranii, tyle że bliżej środka pierwszej krzywej. (Tyrania „normalna”, np. stalinowska, na rysunku leżałaby blisko „zera” wolności i spontaniczności). Dalszy wzrost samej „temperatury psychicznej” groziłby rewolucją i przejściem w stan anarchii (górną lewy obszar wykresu), a samej swobody – atrofią instytucji społecznych – więc także anarchią (dolny prawy obszar na rysunku). Natomiast przemiany, które dokonały się w Polsce (i w państwach ościennych) po roku 1989 były faktycznie odejściem od tyranii, ale przecież nie wprost w państwo prawa. Następowala, wyboistymi drogami – ocierając się o tyranie, ale głównie brnąc w anarchię – wieloletnia wymiana instytucji społecznych, to jest odradzanie się praworządności w oparciu o wciąż żywą, tradycyjną obyczajność naszej cywilizacji. W wolnych narodach zachodniej Europy obyczajność ta jest bowiem nadal obecna, mimo słabnięcia tam chrześcijaństwa i podlegania państw tendencjom chrześcijaństwu obcym. Polski akces do Unii Europejskiej dlatego okazał się sukcesem, że wymusił u nas przede wszystkim restaurację wielu starych, cywilizacyjnych nawyków (np. przychylniejszy stosunek urzędnika do petenta w urzędach). Proces ten jest niejednorodny i toczy się nadal, a najtrudniej przebiega „na górze”. Bariery dla demokratyzacji są różne, także narodowe (choć głównie wcale nie nacjonalistyczne). Pisał Lem w 1998 r. (co dziś jeszcze lepiej jest widoczne): „choć szlachty, sejmików i liberum veto dawno nie ma,

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 209.

ale duch tego wszystkiego w narodzie wciąż odżywa<sup>9</sup>. W 2001 r. określał stan naszego społeczeństwa mianem demokratoidu<sup>10</sup>, ze względu na niedobór „instynktu państwowego”. Mimo tych rozmaitych zapór, dwa lata przed śmiercią powiada z troską, jak najprawdziwszy demokrata: „jesteśmy relatywnie biedni – ale wolni!”<sup>11</sup>.

Teoretycznie, według wykresu Lema, swoboda społeczna mogłaby być większa niż w „demokracji” – przy nikłej spontaniczności obywateli. Działyby się tak w sytuacji, w której represyjna tyrania rozpada się z dnia na dzień, bez rewolucji, przechodząc – tak to nazwijmy – w „spokojny stan natury”. Taki zupełny rozpad jest jednak wielce nieprawdopodobny, a jego efekt w postaci „superwolności” byłby wyjątkowo krótkotrwały. Wnet nastąpiłaby eksplozja anarchii – ze wzrostem spontaniczności zachowań i gwałtem ulicy, czyli nagłym spadkiem swobody. (Jak się to u nas odbywało po 1989 r., niech każdy sobie odpowie). Podobnie byłoby z większą niż demokratyczna swobodą przy średnich „temperaturach psychicznych”. Stan taki mógłby mieć miejsce po nagłym upadku legalnej władzy, przy lokalnych rządach jakiejś mafii, ale byłby też jedynie „okamgnieniem”. Generalnie zatem, większej swobody społecznej niż w państwie prawa (= „demokracji”) na dłuższą metę być nie może. Jeżeli na rys. 3 do elipsy przyłożymy pionowe styczne (oznaczyliśmy te linie jako  $a$  i  $b$ ), to – poza „demokracją” – wszystko na prawo od nich ma charakter chwilowej anomalii (np. liberalna tyrania o małej temperaturze albo bezbolesna anarchia o temperaturze wysokiej). Anomalią jest też sama „demokracja”, choć zdarza się, że dzięki ludzkim wysiłkom dane jest jej trwać. Zgadza się to z myślą Kanta i z rys. 1. Blisko czterdzieści lat później, w odmienionych zupełnie warunkach politycznych, Lem swój pogląd twardo podtrzymuje. Mówi: „Nie jest dobry nadmiar wolności, wolność bezkarna, (...) i nie jest dobrze, jeśli tej wolności jest tak mało, jak było za komuny”<sup>12</sup>.

### 3. Wiener i Tocqueville

Zdaniem Lema i Kanta, społeczna wolność jednostek jest największa, kiedy integruje je w daną społeczność określona, żywa obyczajność, to znaczy pewne samopowściągi i publiczne powinności obywateli. Spontaniczność ludzka jest wówczas na średnim poziomie. Dlatego Kant w ogóle nie rozważa kwestii „temperatury psychicznej”, milcząco zakładając jej umiarkowanie, wynikające z działania nawyków wypracowanych w ciągu wieków przez chrześcijan. To

<sup>9</sup> S. Lem, *Krótkie zwarcia*, Kraków 2004, s. 16.

<sup>10</sup> *Tako rzecze... Lem. Ze Stanisławem Lemem rozmawia Stanisław Bereś*, Kraków 2002, s. 440.

<sup>11</sup> S. Lem, *Krótkie zwarcia*, dz. cyt., s. 391.

<sup>12</sup> Tamże, s. 223.

samo przyjmuje, tyle że już *expresis verbis*, Lem. Dziesięć lat temu pisał: „żyjemy w kraju, w którym otulina jest dla nas wszystkich chrześcijaństwo”<sup>13</sup>.

W obyczajności danego społeczeństwa wyraża się jego etyka konkretna, czyli faktycznie realizowany (a nie tylko głoszony) system jego wartości. Aby zaistniało i trwało państwo prawa, system taki musi być swobodotwórczy, to znaczy swoboda obywatelska (szczególnie pojmowana wolność jednostki od innych) winna być w nim wartością naczelną. Czy jest to możliwe w odmiennych od Zachodniej cywilizacjach? Poszanowanie jednostki przez państwo nie jest raczej nigdzie dobrem naczelnym, to nasza *differentia specifica*. Ale generalnie zależność przedstawiona na rys. 1 obowiązuje pewnie w każdej cywilizacji – będąc cechą rodzajową cywilizacji po prostu – choć u innych zdarzałyby się już „państwa prawa niższego rzędu”, zawsze o mniejszym, jak sądzimy, maksimum samowoli wszystkich. W Rosji na przykład (chrześcijańskiej, lecz o wyraźnych rysach Wschodu), oprócz niższego maksimum, lewe ramię krzywej z rys. 1 zapewne opada stromiej<sup>14</sup>; w Chinach zaś – chyba łagodniej opada ramię prawe<sup>15</sup>. Inne uwarunkowania historyczne wyłoniły tam bowiem odmienne od naszych wzorce zachowań i wizje społeczeństwa idealnego. Jeszcze inaczej jest w świecie islamu. Dlatego przeszczepienie na obcy grunt idei państwa prawa (tak jak my je rozumiemy) nie jest możliwe<sup>16</sup>. Granica naszej cywilizacji – z jej poszanowaniem osoby ludzkiej przez państwo – leży na Dnieprze i Jordanie.

Nic nie przemawia za tym, że Lem – choć władał biegle niemieckim i pochłaniał niemiecką literaturę – studiował Kanta. Idee swoje zaczerpnął raczej z literatury amerykańskiej: także literatury pięknej, lecz zwłaszcza naukowej (w *Dialogach* powołuje się np. na badania i pomiary inteligencji, prowadzone na szeroką skalę w Stanach Zjednoczonych). W pierwszej dekadzie powojennej Lem przyswoił sobie m.in. prace twórcy podstaw cybernetyki, profesora matematyki Massachusetts Institute of Technology Norberta Wienera (1894–1964), który pisywał też o sprawach społecznych. W jego książce *Cybernetics and So-*

<sup>13</sup> S. Lem, *Dylematy*, Kraków 2003, s. 149.

<sup>14</sup> Gwałtowniej narasta tam anarchia po odejściu od despotyzmu. O przyzwoleniu na ten ostatni Lem powiada, że Rosjanie „wynagradzają sobie brak osobistej wolności i dobrobytu świadomością, że stanowią element imperium” (tamże, s. 171).

<sup>15</sup> Wolność maleje tam wolniej przy wzroście despotyzmu, bo jest na niego większe kulturowe przyzwolenie. Czytamy w pracy Jacka Kobusa, że dla obywatela dalekiego Wschodu „człowiek nie może być niczym innym, jak tylko dynamicznym elementem siatki relacji społecznych. Idea «twardego jądra» osobowości, czegoś, co mogłoby uchodzić za tożsamość w europejskim sensie tego słowa (...) [z przysługującą jej „godnością” – P.O.], jest po prostu niemożliwa do sformułowania” (J. Kobus, *Człowieczeństwo bez człowieka i człowiek bez człowieczeństwa*, „Edukacja Filozoficzna” 1999, nr 28, s. 250).

<sup>16</sup> Według Lema „koncepcja przeszczepienia demokracji typu amerykańskiego na grunt irański ma w sobie wiele z utopii” (maj 2003). S. Lem, *Krótkie zwarcia*, dz. cyt., s. 411.



*ciety* (1950), po deklaracji autora, że jest „wyznawcą poglądu liberalnego, którego korzenie tkwią w tradycji zachodniej”, znajdujemy znajomą myśl:

Przymus, który się może okazać niezbędny dla samego istnienia zbiorowości i państwa, musi być stosowany bez niepotrzebnego uszczuplenia wolności<sup>17</sup>.

Klasyczny amerykański model demokracji, ten od Jeffersona, zgadza się z Kantem i z Lemem. Według niego, wyznaczając optymalny stan społeczeństwa, należy uwzględniać jedynie wolność i represje prawne, a pomijać choćby równość – inną niż ta wobec prawa. Optymalizacja takich parametrów jak np. sprawiedliwość społeczna jest bowiem skutkiem uporania się z wolnością i represyjnością. Innej drogi, wedle tego modelu, nie ma<sup>18</sup>. Czytamy u Wienera: „Powtarzalność jest ważniejsza od równości, bo bez niej nie może istnieć równość”<sup>19</sup>. (Chodzi o jednoznaczność prawa i jego bezstronne stosowanie w analogicznych sytuacjach). Poza tym, pewne nierówności pozostają tu czymś konstytutywnym. Nie powinny zatem dziwić wypowiedziane z aprobatą słowa Lema: „Postman cytuje Jeffersona, jednego z Ojców Założycieli; widać z jego wypowiedzi, że milczącym założeniem była wtedy stroma hierarchia społeczna z elitą, która jest specjalnie wykształcona”<sup>20</sup>. Demokracja Lema wiąże się nieodłącznie z jego „filozofią nierówności”.

Ani u Kanta, ani ojców założycieli Ameryki nie było samoświadomości roli specyficznego, chrześcijańskiego ducha, bo ich otoczenie – tak zróżnicowane pod względem interesów – w tym duchu czy w obyczajach było jednorodne. Z pełną świadomością wyższości chrześcijańskiej tradycji nad innymi (zwłaszcza nad „chrześcijaństwem nowym” w sensie Saint-Simona) mamy do czynienia dopiero u Tocqueville’a – tego wybornego pisarza i największego jak dotąd znawcy demokracji. To samo widoczne jest u Lema, choć nie ma jeszcze o tym w *Dialogach*.

Alexis de Tocqueville (1805–1859) wydał oba tomy swego *opus magnum* – *O demokracji w Ameryce* – w latach 1835 oraz 1840. Stawia w nim tezę o zasadniczym zderzeniu dwóch wielkich dóbr życia społecznego: wolności

<sup>17</sup> N. Wiener, *Cybernetyka i społeczeństwo*, przeł. O. Wojtasiewicz, Warszawa 1960, s. 115. W krytycznym posłowniu do rosyjskiego i polskiego wydania tej pracy prof. E.J. Kolman podkreśla, że Wiener „wierzy w burżuazyjną demokrację” (tamże, s. 217) i gani go za pesymizm – m.in. zwalczanie idei postępu.

<sup>18</sup> Otfried Höffe tak pisze w monografii *Immanuel Kant* (przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1994, s. 213): „W przeciwieństwie do dominującego dziś sposobu rozumienia państwa, państwo socjalne i państwo dobrobytu nie ma, dla Kanta, tej rangi, co sprawiedliwość polityczna. Dlatego też nigdzie nie należy takiego państwa budować kosztem państwa prawnego”. Oddaje to też dobrze pogląd Lema.

<sup>19</sup> N. Wiener, *Cybernetyka i społeczeństwo*, dz. cyt., s. 116.

<sup>20</sup> S. Lem, *Krótkie zwanie*, dz. cyt., s. 232.

i równości – i opowiada się jednoznacznie za priorytetem dobra pierwszego. Według autora, odmienna hierarchia obu wartości przepastnie dzieli demokracje: amerykańską i francuską. A oto, jak Tocqueville przedstawia istotę modelu amerykańskiego:

(...) Obyczaje uważam za jedną z najważniejszych przyczyn natury ogólnej, które pozwalają na trwanie republiki demokratycznej w Stanach Zjednoczonych. (...) Społeczeństwom angloamerykańskim początek dała religia, i nie należy o tym nigdy zapominać. W Stanach Zjednoczonych religia spleciona jest więc ze wszystkimi narodowymi zwyczajami i ze wszystkimi uczuciami, jakie ludzie żywią wobec ojczyzny. To nadaje jej szczególną siłę<sup>21</sup>.

Autor wskazuje konkretnie na purytańskie tradycje Amerykanów i stwierdza, że kwitną one w lokalnych wspólnotach – potężnie wspierających jednostki w ich dążeniach, ale i krępujących je dogmatyką i przewencją przed powszechnym rozluźnieniem obyczajów. Konkluzję daje taką:

(...) Wątpię, by człowiek kiedykolwiek zdołał żyć jednocześnie w stanie całkowitej niezależności religijnej i całkowitej wolności politycznej. Myślę zatem, że jeżeli brak mu wiary – musi być zniewolony, jeżeli zaś jest wolny – musi wierzyć<sup>22</sup>.

Lem dzieło Tocqueville’a znał, o czym świadczy fragment *Filozofii przypadku* dopisany w 1974 r. Mówi się tam, ze wskazaniem na owego Francuza, o zasadniczej kolizji „obu cennych wartości – równości i wolności”. Autor posługuje się nawet „naoczną analogią biologiczną”, mówiąc, że gdyby wszystkie tkanki organizmu były „doskonale z sobą zrównane, organizm nie mógłby żyć”. Nieodzowna jest hierarchia<sup>23</sup>.

Może zdumiewać, że Lem, który w swoich analizach społecznych odwołuje się wyłącznie do amerykańskiego ideału demokracji, nie został za to w PRL napiętnowany. Myśl jego godzi przecież w demokracji wzorzec inny – francuski – będący fundamentem doktryny radzieckiej. Zupełnie zatem mylą się ci, którzy stawiają dziś temu autorowi zarzut, iż „chciał on socjalizm naprawiać, a nie likwidować”<sup>24</sup>. U Lema nie ma w ogóle mowy o socjalizmie, poza koniecznymi

<sup>21</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, przeł. M. Król. Warszawa 1976, s. 212, 273.

<sup>22</sup> Tamże, s. 286.

<sup>23</sup> Por. S. Lem, *Filozofia przypadku*, Kraków 1988, t. 2, s. 87.

<sup>24</sup> Słowa przytoczone przez Jerzego Jarzębskiego w *Posłowie do Dialogów* (S. Lem, *Dialogi*, dz. cyt., s. 392). Przykładowo: w antologii Stefana Kobierzyckiego *Liber lizusorum. Wybór cytowań* (Warszawa 1991) – mającej skompromitować albo ośmieszyć niektóre obecne znakomitości polskiej kultury – zamieszczony został fragment *Imperializm na Marsie* z Lema publicystyki z roku 1953 („Życie Literackie”, nr 7). Tak, Lem takie głupie rzeczy pisywał, ale ani często, ani dosadnie, ani szczerze. Za tą tandetną maską, przywdzianą na czas stalinizmu (kto chce, niech się dziwi), kryła się postawa inna – wyrażona potężnie w 1948 r. w *Szpitalu Przemienienia* (niedopuszczonym wtedy do druku), a dziewięć lat później w monumentalnych już *Dialogach*.

ornamentami. To fakt zasadniczy. Tego jednak nie zauważono: cybernetyczny kamuflaż językowy zasłonił przesłanie i cenzura nie doszukała się znamion „podważania podstaw ustroju socjalistycznego”<sup>25</sup>. Niestety, z tego samego powodu myśl Lema nie dotarła do szerokiej publiczności – przede wszystkim polskiej, ale także anglosaskiej. Można tym tłumaczyć fakt, że przez ponad pół wieku *Dialogów* nie wydano po angielsku, a idąc dalej – że w świecie anglojęzycznym praktycznie nie istnieje eseistyka Stanisława Lema. Gdyby Amerykanie (mam na myśli ogromne rzesze w USA – tak czule na punkcie własnego tradycyjnego stylu życia – a nie lewicowych profesorów) byli świadomi, że polski pisarz, choć może nawet bezwiednie, wygłasza apologię ich demokracji, pewnie by prozy dyskursywnej Lema w tłumaczeniach nie pominęli.

#### 4. Finał *Dialogów*. Lem a chrześcijaństwo

Ostatnie kilkanaście stron *Dialogów* to wywód arcytrudny: głęboko przemyślane tezy biologii i nieprawomyślnej filozofii człowieka, ubrane w sztafaż awangardowej naukowości – jakiejś niby postępowej socjologii przyszłości, ponadto podane w formie literackiej dysputy. Istna szarada. Czego tam nie ma! Mówi się po toquevillovsku, że stabilność demokracji nie zależy od przywar osób rządzących (mogą być to figury przeciętne); że zależy natomiast od „automatyzmów społecznych” (czytaj: obyczajności). Twierdzi się, że cele ludzkie determinuje epoka, w której ludziom przyszło żyć; że, ponadto, społeczeństwo optymalne nie zasadza się na uniformizacji obywateli, ale na uzupełnianiu się ich uzdolnień. Mowa jest, w końcu, o determinacji ludzkiego losu przez geny – o „gaussowskiej krzywej normalnego rozkładu” talentów. (Do tej ostatniej sprawy wrócimy osobno). Na tychże stronach autor, jeżeli nawet nie w pełni celowo, to stosuje podwójny blef. Kilkakrotnie z aprobatą wymienia postać Marksa, co oczywiście wyglądało wtedy dobrze; odpiera też atak Dostojewskiego. Z Marksa, z pełnym przekonaniem i na zawsze już, Lem bierze jedynie materializm dziejowy: pogląd o istnieniu obiektywnych prawidłowości (niezależnych od ludzkiej woli) rządzących społecznościami. (Nie klóci się to ze św. Augustynem). Skromny ten pogląd głosi ponadto, że jeżeli zmieniły się sposoby myślenia zbiorowości, to musiały wpierw ulec zmianie sposoby ludzkiego życia (np. technologia). Całą resztę doktryny Marksa, zwłaszcza jego antropologię, Lem przemilcza, a jak się okazuje – odrzuca. Odsyła natomiast do bliskiej mu w oglądzie natury ludzkiej, smutnej, lecz trzeźwej twórczości Dostojewskiego. W finale *Dialogów* odpiera wprawdzie pewną filozoficzną obiekcję rosyjskiego geniusza, ważniejsze wszak, że do niego właśnie kieruje czytelnika. Otóż Dostojewski (w *Zapiskach iz podpolia*) neguje możliwość przewidywalności ludz-

<sup>25</sup> Por. J. Jarzębski, *Posłowie do Dialogów*, dz. cyt., s. 393.

kich losów, to znaczy falsyfikuje ścisły determinizm. Przewidywalność tę udaremnia wolna wola człowieka, choćby najfatalniej spożytkowana. Ale Lemowi właśnie w to graj: Kosmosem włada bowiem determinizm probabilistyczny, tłumaczący każdą zmianę koniecznością i przypadkiem. Zatem poszukiwane przez filozofów prawa społecznego rozwoju też muszą mieć taki jedynie charakter. Kończą się *Dialogi* z naturalnym dla roku 1957 optymizmem. Na czym on jednak polega, wyraźnie nie widać. „Wiara w człowieka” z ostatniego zdania książki jest w istocie wiarą w optymalny system społeczny, czyli w państwo prawa albo w naszą cywilizację<sup>26</sup>. Pewna – zrozumiała dziś – naiwność szczęśliwego wówczas trzydziestokilkulatka kazała mu łączyć tę wiarę z postępową wiedzą i inżynierią społeczną; później już tylko – z podtrzymywaniem dobrych obyczajów.

Poglądy Lema na istotę demokracji – niezmienione (autor wykazuje w tej materii wyjątkową nieodstępność, inaczej niż np. Kołakowski) – odnaleźć można w jego twórczości późniejszej. Przykładem rozważań teoretycznych w tym zakresie może być doskonały esej *Granice wzrostu kultury* (włączony do III wyd. *Filozofii przypadku*), a ilustracją praktycznego demokratyzmu Lema, jego praworządności niejako *in action* – są felietony czy wywiady z czasów III Rzeczypospolitej (zwłaszcza pomieszczone w książce Tomasza Fiałkowskiego). Weźmy – jako znamienne – kwestię pornografii (o którą Lem toczył boje zarówno z libertynami, jak i z konserwatywnym akuratem w tym punkcie „Tygodnikiem Powszechnym”). Generalnie, jej legalne zakazywanie czy też zwalczanie pozaprawnymi metodami ogranicza wolność obywatelską – do prywatności i do swobody wypowiedzi. (Ponadto grozi, jak zawsze w przypadku tłumienia skłonności wspartych na popędach, rozrostem „podziemia”). Jednakże wolność tę, w innym już obszarze – uczuć, ogranicza także publiczne eksponowanie pornografii albo nadużywanie jej treści („pornografia zbrodnicza czy występna”), jedno i drugie demoralizujące. Patologie tego rodzaju, to jest wykroczenia przeciw powszechnej obyczajności, winny być zatem niwelowane przez cenzurę represyjną („po fakcie” – szczególnie ohydny), z pominięciem w ogóle cenzury prewencyjnej (w imię wolności słowa). Analogicznie rzecz wygląda z prostytutką, ale też z „kłamstwem oświeceniowym”, rozrywką typu *Big Brother* czy z zacieraniem różnicy pomiędzy dziełem sztuki a śmieciem (profanacja, bezczeszczenie świętości). Kategoria pornografii rozciąga się bowiem poza obszar erotyzmu, istnieje pornografia pozaseksualna – utrzymuje Lem. Oddajmy mu głos:

---

<sup>26</sup> Idealnie na kodę *Dialogów* nadawałyby się sławne zdania wieńczące arcydzieło Tocqueville’a: „Opatrzność nie stworzyła rodzaju ludzkiego ani absolutnie wolnym, ani całkowicie zniewolonym. (...) Myślmy więc o przyszłości z owym zbawiennym niepokojem, który każe czuć i walczyć...”, *O demokracji w Ameryce*, dz. cyt., s. 482; 479.

Uważam, że powinniśmy mieć wolność w takim zakresie, w jakim gwarantuje ją amerykańska Pierwsza Poprawka [z 1791 r. – P.O.] do konstytucji, to znaczy, że wolno mówić wszystko. (...) Z jednej strony jest dobrze, że zarówno ojciec Rydzyk, jak i Jerzy Urban mogą swobodnie działać...

Ich działalność może jednak być szkodliwa – przyjmuje Lem. Dlatego dodaje:

Gdybym (...) musiał wybierać między biciem reporterów i redaktorów a ustawowymi zakazami – byłbym raczej za biciem. Można to oczywiście czynić bez siły fizycznej, za pomocą bolesnych mandatów...<sup>27</sup>

Pułap reagowania wyznaczany jest w każdym wypadku przez wrażliwość społeczeństwa, przez obyczaj. Stąd słowa: „nie można sędownie karać kogoś za to, że napluje na dywan, to przecież kwestia osobistej kultury”<sup>28</sup>. Wielu rzeczy po prostu się nie robi, ludzie pod tym względem naśladują jedni drugich; za niektóre jednak odstępstwa należy się napiętowanie. Inaczej obyczaj byłby martwy.

Obyczajność polska to obyczajność katolicka, żadna inna. Wrastała w nasz naród tysiąc lat, stanowi zatem siłę przemożną. I Lemowi nie zawsze jest ona miła: „radiomaryjców”, jak ich nazywał, nie lubił; polemizował w niektórych sprawach z episkopatem (generalnie w kwestii niedoceniań przez Kościół absolutnie nowych, „technologicznych” warunków ludzkiego życia – wymagających odrębnych rozwiązań aksjologicznych). W sprawach zasadniczych jednak jest tej obyczajności podległy. Lem był ateistą, chociaż był też – jakby to dziwnie nie zabrzmiało – „katolikiem”. Dusza jego w ogromnej mierze była bowiem katolicka (jak u większości Polaków). Świadczą o tym choćby: domowe wychowanie, które odebrał, szkoła z katechezą, ślub, chrzest syna (ochrzczona została też wnuczka) i świadome wystawienie go na wpływ babki-katoliczki; jego obecność, w końcu, w „Tygodniku Powszechnym”. (Nie mieści się tu jedynie świecki pogrzeb, świadczący o innej eschatologii).

Lem pozostawał na obrzeżach wspólnoty katolickiej: nie uczestnicząc w życiu gminy, podzielał niektóre elementy jej doktryny (tylko moralne), częściowo partycypował w kulcie (obrzędowości), wyraźnie zaś respektował jej obyczajność. Wspólna z chrześcijanami (tradycyjnymi, bo nowocześni są tego rysu pozbawieni) była jego soteriologia, zupełnie odmienna natomiast eschatologia (Niebo jest puste i Nikt nie czuwa). Można też powiedzieć inaczej – że nie wierzył on w Boga-Stwórcę (świata), wierzył zaś w Boga-Prawodawcę. (Tę

<sup>27</sup> *Świat na krawędzi. Ze Stanisławem Lemem rozmawia Tomasz Fiałkowski*, Kraków 2001, s. 151, 114, 157.

<sup>28</sup> Tamże, s. 209.

niby-osobliwość postawy można lepiej zrozumieć, uświadamiając sobie stosunek epikurejczyków do oficjalnej religii Grecji i Rzymu. Epikurejczycy byli religijni).

Lema bezkompromisowość w ocenach moralnych czy estetycznych („jestem, jak wiadomo, wielkim wybrzydaczem” – mówi o sobie) nie bierze się z ekstrawagancji, ale z sumienia i z tradycji. Domagał się kary śmierci dla notorycznych morderców, bronił heteroseksualnej monogamii, dopuszczał wojnę obronną, a nawet rewolucyjną, dla ratowania swoich. To samo dotyczy charakterystycznego zwłaszcza dla niego, bo zorientowanego świetnie w najnowszych zdobyczach nauki, przeciwstawiania się „inwazji technologii w ciało ludzkie”. Opór jego wymierzony był w istotnie w rozpasany hedonizm. Można rzec krótko: Lem był rygorystą. Znane są jego słowa: „łagodność to sojusznik występku”<sup>29</sup>. W krytyce permissywnego społeczeństwa ten autor przypomina Ortegę y Gassetę, Arnolda Gehlena czy współczesnych konserwatystów angielskich i amerykańskich (jest w tym także zgodny z „dojrzałym” Kołakowskim, mimo toczonego przez nich do końca sporu o rolę technologii<sup>30</sup>). Lem wielokrotnie powtarza, że „detabuizacja, permissywizm – to jest bardzo niezdrowe”<sup>31</sup>. Ich efektem bowiem jest zamieranie instynktu samozachowawczego naszej cywilizacji – paraliż woli obrony przed wrogami wewnętrznymi i zewnętrznymi. Jedyną nadzieję na odrodzenie „ducha walki” – niezbędnego dla zachowania demokracji i cywilizacji – Lem pokłada w Kościele. Stąd jego słowa, które wielu mogły – i dziś mogą – zbijać z tropu:

(...) Uważam za zasadne usiłowanie Kościołów, aby od najmłodszych lat wdrażać ludzi do wiary.

(...) Jedną z ostatnich instytucji w Polsce, jakie zachowały autorytet, czyli Kościół.

Gdyby Kościół, w duchu Papieża polskiego, mógł więcej działać, byłoby dobrze, ale to raczej pobożne życzenia<sup>32</sup>.

W rozmowach z Beresiem Lem powiada, zgodnie z koncepcją państwa prawa, że „słaby rząd jest akurat tyle wart dla społeczeństwa, ile rząd totalitarny”

<sup>29</sup> S. Lem, *Sex Wars*, Kraków 2004, s. 33.

<sup>30</sup> Leszek Kołakowski wyraźnie odszedł od materializmu dziejowego Marksa, prezentując woluntaryzm. Inaczej niż Lem, uważa on, że to nie „technologia nas wlecze za sobą”, tylko my nią władamy. Zgodni są jednak obaj co do pesymistycznej wizji „liberalnego społeczeństwa”.

<sup>31</sup> *Świat na krawędzi*, dz. cyt., s. 152.

<sup>32</sup> Tamże, s. 129; S. Lem, *Krótkie zvarcia*, dz. cyt., s. 261; tenże, *Rasa drapieżców. Teksty ostatnie*, Kraków 2006, s. 81.

– ale jego interlokutor tego nie rozumie<sup>33</sup>. Po stwierdzeniu Beresia, iż Lem „od dawna ma na pieńku z demokracją” padają słowa: „demokracja coraz bardziej murszeje”<sup>34</sup>. Rzecz w tym, że ona murszeje regularnie, z samej swojej natury. Jej niestabilność jednak (bo o takie „murszenie” chodzi), na skutek wyradzania się tradycyjnej obyczajności, czyli słabnięcia jedyne go stabilizatora, może wykroczyć poza przedział homeostazy. I tego właśnie boi się Lem. Trzymanie się tradycyjnej obyczajności łącznie z podtrzymywaniem poczucia państwowości to rozsądny kompromis w imię państwa prawa.

## 5. Dwa wzorce demokracji i dwie wizje natury ludzkiej

W Lema ideale demokracji ogniskują się najważniejsze idee tego autora w zakresie filozofii człowieka. Inaczej mówiąc: ideał ten jest konkluzją jego antropologii filozoficznej. (Analogicznie jak u Kanta, tyle że Niemiec na filozofii społecznej dzieło swoje zakończył, a Polak od niej rozpoczął – nie zwerbalizował w pełni przesłanek, które były w pierw rzeczej intuicyjne niż przemysłane). A ponieważ ścierają się – w dziejach w ogóle i w każdej epoce – odmienne poglądy na naturę ludzką, to i różne są wzorce demokracji. Najważniejsze w cywilizacji Zachodu, jak wiadomo już od Tocqueville’a, są dwa<sup>35</sup> – które niżej poglądowo zestawimy. Odróżnijmy w pierw jednak demokrację od demokracji. Ta pierwsza jest pojęciem opisowym i technicznym, a oznacza sam mechanizm politycznego działania: ucywilizowany sposób sprawowania i przekazywania władzy – w głosowaniu. Demokracja natomiast to ideał czy wzorzec demokracji; pojęcie normatywne – zawsze na gruncie jakiejś aksjologii i sprzężonej z nią antropologii. Otóż cywilizacja nasza wytworzyła dwa demokracje: jeffersonowski (anglosaski albo obywatelski) i russowski (francuski czy liberalny); albo najcelniej je nazywając: wolnościowy i równościowy<sup>36</sup>. Pierwszy uosabia Thomas Jefferson (1743–1826) – twórca *Deklaracji niepodległości* (1776), filozof i rektor, trzeci prezydent USA. W *Deklaracji* stoi napisane, „że wszyscy ludzie stworzeni są równymi, że Stwórca obdarzył ich

<sup>33</sup> Por. *Tako rzecze... Lem*, dz. cyt., s. 442–443.

<sup>34</sup> Tamże, s. 477.

<sup>35</sup> O ich zderzeniu piszą współcześni autorzy, np. „dojrzały” Kołakowski w *Samozatruciu otwartego społeczeństwa* (1979). Bezpośrednio odwołujemy się w tej sprawie do tekstu B. Wolniewicza, *Antropologiczne podstawy demokracji*, [w:] tegoż, *Filozofia i wartości*, Warszawa 1993.

<sup>36</sup> Amerykański filozof Robert Nisbet (1913–1996) zamiast „demokracji” mówi: liberalizm – klasyczny i oświeceniowy. Jego zdaniem, potężny i groźny liberalizm współczesny jest mutacją tego drugiego: wzrostem etatyzmu z leseferyzmem w rozpasanym indywidualizmie (por. R. Nisbet, *Przesady*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa 1998, s. 186–194). Widać wyraźnie, że bliżej Lemowi do konserwatysty Nisbeta niż dzisiejszych liberalów.

pewnymi nienaruszalnymi prawami, że w skład tych praw wchodzi życie, wolność i swoboda ubiegania się o szczęście<sup>37</sup>. Otóż człowiek ma prawo gonić za szczęściem, uczestniczyć na takich samych warunkach jak inni w życiu publicznym i chronić własne życie. Żadnych dalszych praw nie ma (w szczególności do szczęścia albo nawet „socjalnego minimum”), a te trzy gwarantują mu Stany Zjednoczone. Ten wzorzec demokracji opiera się na idei *wolności*, czerpiąc częściowo z dokonań Hobbesa (*Lewiatan*, 1651) i Locke’a (*Dwa traktaty o rządzie*, 1690). Wyrósł w walce z tyranią państwa, poprzez obronę praw obywatela; polega jednocześnie na rezygnacji z części indywidualnej wolności na rzecz więzów obywatelskich, to jest wspólnotowych (na rzecz *commonwealth* – u religijnego Locke’a<sup>38</sup>). U jego podłoża tkwi natomiast pesymizm spod znaku grzechu pierworodnego, to znaczy brak zaufania do natury ludzkiej. (W duchu kalwinizmu, czyli także augustynizmu – a przeciwnie do Locke’a – można rzec, iż istnieją dobrzy i źli ludzie z urodzenia). Dlatego według Jeffersona demokracja to „nieustanne czuwanie” (*eternal vigilance*) – minimalizowanie naturalnego w świecie społecznym zła. Z tego też powodu właśnie nienaturalna jest demokracja: trudno ją osiągnąć, a jeszcze trudniej utrzymać. Jakieś zaufanie jednak pokłada ten ideał demokracji w organicznych instytucjach życia społecznego – dawno, spontanicznie, choć z ogromnym wysiłkiem zrodzonych – jak rodzina, plemię czy Kościół. (Mając to na uwadze, znany krytyk demokracji, choć zwolennik Kanta i Tocqueville’a – Mikołaj Bierdiajew – z aprobatą powiada: „Europa usiłuje połączyć zasadę hierarchiczną z demokratyczną”<sup>39</sup>). Za tym ideałem zawsze opowiadał się Lem.

Odmienne wzorzec demokracji wywodzi się od Jana Jakuba Rousseau (1712–1778) i jego *Umowy społecznej* (1762). Ten stoi aksjologicznie na idei *równości*, i to podwójnej – równego startu (*equality of opportunity*), czyli na egalitaryzmie, oraz równej mety (*equality of achievement*), czyli na socjalizmie, idei sprawiedliwości społecznej. Demokracja tego rodzaju często powołuje się także na „wolność” (bo na nią powołują się wszyscy), nie jest to jednak wolność od fizycznej siły, ale od tradycji i autorytetów. Fundamentem antropologicznym demokracji w tej odmianie jest pogański (antychrześcijański) optymizm, z zaufaniem do natury ludzkiej – wyrażony w sławnym zawołaniu wszelkiego russoizmu: „człowiek z natury dobry”<sup>40</sup>. Dlatego, wedle jego zwolenników, także demokracja jest czymś naturalnym; może nie jest łatwo do niej dojść (opór „starego” jest wielki), ale kiedy się ją już zaprowadzi, to na dobre. Zawalidrogą, póki co, jest Stanisław Lem i jemu podobni – wedle przez niego

<sup>37</sup> Tekst *Deklaracji* za: A. Bartnicki, K. Michałek, I. Rusinowa, *Encyklopedia Historii Stanów Zjednoczonych Ameryki*, Warszawa 1992, s. 67–68.

<sup>38</sup> Por. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 256.

<sup>39</sup> M. Bierdiajew, *Filozofia nierówności*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2006, s. 53.

<sup>40</sup> Por. np. tamże, s. 53, 110; J.M. Bocheński, *Logika i filozofia*, Warszawa 1993, s. IX–X.



cytowanych słów: „stary dziad, który żyje jakimiś (...) zaszczościami z pradawnych czasów”<sup>41</sup>. Oczyszczyć drogę, jak sądzą, pozwoli russoistom – tak jak dopomógł Robespierre’owi i Leninowi – „Lewiatan”. Wiemy wszak, że tym dwóm – na dobrą sprawę – nie pozwolił.

Lema model państwa prawa stoi na nieprzejednanym antropologicznym natywizmie, pesymizmie i paulinizmie oraz absolutyzmie w aksjologii (bez względu na naturalizm, który go od Jeffersona, Kanta i Tocqueville’a różni). Obszerniej zwrócimy niniejszym uwagę tylko na filar pierwszy, kolejne sygnalizując krótkimi cytatai<sup>42</sup>. Otóż, jako pesymista wręcz manichejski, Lem powiada: „Piętno pierworodnego grzechu – że się wyjątkowo tak teologicznie wyrażę – ciąży na nas, wyprowadzając zło z tego, co miało być pierwotnie dobre”. A bez jakichkolwiek już metafor mówi: „większość ludzi okazuje się nosicielami chętek, by w mordzie partycypować”<sup>43</sup>. Jako paulinista wyznaje on pogląd św. Pawła, głoszący, że w pojedynkę nie potrafimy czynić dobra ani hamować się od zła. Człowiek jest *animal sociale*, „to gatunek niesłychanie stadny”. Stada ludzkie zaś to wspólnoty, czyli zbiorowości przeniknięte zawsze własną kulturą. Zatem: „poza kulturą człowiek istnieć nie może”<sup>44</sup>. Będąc zaś absolutystą w teorii wartości, Lem wyraźnie drwi w rozmowie z Beresiem: „kultura kanibali jest taką samą dobrą kulturą jak każda inna, o czym łatwo może się pan przekonać, czytając Levi-Staussa”<sup>45</sup>. Wbrew relatywizmowi i nihilizmowi, mówi on: „Nigdy nie wolno wszystkiego”<sup>46</sup>.

## 6. Lema filozofia nierówności: natywizm i tychizm

Przystępując w poszukiwaniu rozwiązania optymalnego do analizy systemów społecznych, Lem zakłada konieczność „roztrząsania jakości budulca” takich systemów. Budulcem jest osoba ludzka (= „atom społeczny”), zatem niezbędne „materiałoznawstwo”<sup>47</sup> to antropologia filozoficzna. Bez rzetelnej znajomości natury ludzkiej rozumienie procesów społecznych nie jest możliwe. Chociaż autor w *Dialogach* nie używa wyrażenia „natura ludzka” (w późniejszych pracach już owszem), to ewidentnie pojęcie to jest mu niezbędne. Jego negowanie jest po prostu zabobonem: bo tak jak gatunek konia charakteryzuje „końska natura”

<sup>41</sup> S. Lem, *Rasa drapieżców*, dz. cyt., s. 86.

<sup>42</sup> Wszystkie wymienione aksjomaty Lema filozofii człowieka omówiłem w monografii *Materia i wartości. Neolukrecjanizm Stanisława Lema*, Warszawa 2010 – a jego stosunek do religii i etyki także na niniejszych łamach: „Przegląd Filozoficzny” 2007, nr 2.

<sup>43</sup> S. Lem, *Krótkie zwarcia*, dz. cyt., s. 239, 275.

<sup>44</sup> Tamże, s. 101, 407.

<sup>45</sup> *Tako rzeczy... Lem*, dz. cyt., s. 467.

<sup>46</sup> *Świat na krawędzi*, dz. cyt., s. 113.

<sup>47</sup> S. Lem, *Dialogi*, dz. cyt., s. 189.

(tłumacząca „koński sposób bycia”), tak nasz – natura ludzka. Nie ma ludzi bez właściwości w ogóle. Jeżeli zakłada się plastyczność ludzkiej natury (podobną jak w przypadku wosku), to przyjmuje się tym samym jej istnienie (analogicznie – plastyczny wosk posiada przecież swoje parametry swoiste i stałe). Przypisywanie nam „pełnej plastyczności” jest błędem logicznym, bo nie da się sprawić, byśmy się zachowywali jak gatunek inny (np. koni albo pawianów). Rzecz w tym, że natura ludzka to nie jest ogół jakichkolwiek wspólnych nam cech albo funkcji (ról), ale ogół typów dyspozycji do ludzkich zachowań (co wiadomo już od Arystotelesa). Ktoś może mieć pewną dyspozycję większą, a ktoś inny – tę samą – mniejszą (włącznie z poziomem zerowym jakichś potencji). (Wszak bieganie leży w naturze konia, co wiemy choćby z *Myśli* Pascala, ale to nie oznacza, że każdy koń biega, tym bardziej – że biega dobrze). Ponadto, w określonym czasie czy epoce pewne dyspozycje w ogóle mogą się nie objawiać, jak zdolności językowe czy artystyczne przez trzy czwarte istnienia ludzkości na Ziemi. A przecież w nas tkwiły od początku, inaczej pozostalibyśmy na etapie pawiana. Nie przesądzając o pełnym kształcie natury ludzkiej – bo to w filozofii obszar najcięższych bojów – trzeba zauważyć, że składają się na nią dwa komponenty: pewien nasz rynsztunek popędowy (dyspozycje gatunkowe, u każdego identyczne) oraz szkielet osobowościowy (podstawa charakterystyki każdego ludzkiego indywiduum). Pierwszy uznaje się dziś powszechnie za wrodzony, drugi uznają za taki tylko natywiści – a pośród nich Stanisław Lem. Za niezbywalne elementy owego szkieletu Lem bierze intelekt, charakter, bierną wrażliwość oraz temperament. I tak o nich mówi (zmieniając tylko nieco terminologię i kolejność):

Różniący się od siebie charakterem, tempem procesów psychicznych, uczuciowością, a także intelektem ludzie – różni ludzie – muszą współżyć w (...) jednym systemie społecznym<sup>48</sup>.

Jeżeli systemem tym jest państwo prawa, to ustrój taki, oprócz optymalności w sensie Kanta, jest też optymalny (= doskonały) w sensie Leibniza: gwarantuje maksymalną harmonię osób przy maksymalnie urzeczywistnionej ich różnorodności. (Mimo że na świeczniku, jak zauważył Tocqueville, znajdują się wówczas zwykle osobniki przeciętne; w naszych czasach obok nijakich polityków, inni gwiazdorzy kina, telewizji i Internetu).

Lem uznaje nieusuwalne nierówności między ludźmi, w pierwszym rzędzie – jak Platon – te wrodzone, czyli genetyczne. Obok, co oczywiste, fizycznych, są to różnice duchowe. Czytamy:

(...) Nierówność umysłowa, mająca swe źródło w dziedzicznych, genotypowych, wrodzonych czynnikach natury pozaśrodkowej, jest realnym faktem, z którym konstruktor sy-

<sup>48</sup> Tamże, s. 222.

stemów społecznych musi się liczyć. Negowanie tego faktu, choćby powodowane najszlachetniejszymi motywami egalitaryzmu i humanizmu, musi się prędzej czy później zemścić na praktyce społecznej, stając się przyczyną poważnych jej zakłóceń<sup>49</sup>.

Jasne jest, że także czynniki środowiskowe determinują ludzkie zachowania, ale „wpływ czynnika wrodzonego jest przeważający” (w jednym z późnych felietonów Lem powie nawet obrazowo, że genotyp w 70 i więcej procentach wyznacza los jednostki). Im większa demokratyzacja, to jest wolność społeczna, tym wpływ otoczenia na różnicowanie osobowych sprawności jest mniejszy (jeżeli nawet jest to presja ogromna, to dla każdego „taka sama”), a w granicy – jest to wpływ zerowy. Decydują wtedy same geny.

W każdej ludzkiej populacji ma miejsce normalny, gaussowski rozkład „cech statystycznie częstych”. A ponieważ do takich (ściśle mówiąc: nie cech, lecz dyspozycji) należą wspomniane wyżej – intelekt, charakter, uczuciowość i temperament – to one tak się właśnie w każdej ludzkiej zbiorowości rozkładają. Ilustruje ten stan rzeczy krzywa Gaussa, czy inaczej krzywa „dzwonowa” (o czym Lem uparcie przypomina w wielu swoich książkach, a której to krzywej nie będziemy rysować, gdyż można ją szybko znaleźć w każdej encyklopedii pod hasłem „rozkład normalny”). Ramiona tej krzywej spadają dość ostro w obie strony wykresu, od maksimum populacyjnego dla średniej wartości danej dyspozycji, następnie – poniżej i powyżej pewnych progów argumentów – funkcja skręca i opada już bardzo płasko. Znaczący to, przykładowo, że w każdej ludzkiej grupie najwięcej jest osobników średnio inteligentnych, ci coraz bardziej i coraz mniej inteligentni względem średniej są w niej wyraźnie coraz rzadszy, aż tych najuboższych i najobficiej obdarzonych jest najmniej – bez wielkiej już różnicy w ilości przy ich dalszym jakościowym różnicowaniu. To samo dotyczy, zdaniem Lema, naszych predyspozycji moralnych, to jest charakteru, czyli skłonności do dobra i zła. Czytamy:

Potrzeba moralności zakotwiczonej w wierzeniach typu religijnego jest u *Homo sapiens* (...) uwarunkowana nawet i genetycznie<sup>50</sup>.

Demokracizm ruskowski został przez Lema odrzucony, przede wszystkim z powodu niezmiennego istnienia dobrych i złych – już w zarodku – ludzi. Nieusuwalne nierówności dokłada ponadto ich przynależność kulturowa.

Stanisław Lem zaraz po 1953 r., kiedy to Watson i Crick ogłosili swoje odkrycie struktury DNA i mechanizmu dziedziczenia (może największe w ogóle w nauce XX w.), w pełni zasymilował ich nowy styl myślowy. Ba, chyba jako jedyny dotąd ze sławnych myślicieli przeniósł go w pełni na grunt filo-

<sup>49</sup> Tamże, s. 192.

<sup>50</sup> S. Lem, *Krótkie zvarcia*, dz. cyt., s. 407.

zofii. Wkrótce, bo w *Summa technologiae* (1964), uznał on języki sprawcze – do których należy DNA – za najwyższy przejaw ewolucji Kosmosu, oddający w pełni główne rysy metafizyczne Uniwersum. W świetle tej wiedzy nie wystarczy powiedzieć, że „genotyp wyznacza fenotyp”; rzecz trzeba, że w zygocie zaklęty jest już nasz los. Tkwi w niej już bowiem – chociaż w uśpieniu – nasza dusza; cała ludzka gatunkowość i cała, każdego, indywidualność: fizyczna, intelektualna, emocjonalna, moralna. (Analogicznie jak w metafizyce Epikura – przypadkowy zlepek atomów, załączek rzeczy, przesądza już o konstytucji tej rzeczy). Filozofia Lema jest filozofią losu, to jest godzenia się z losem i można ją nazywać *tychizmem*. W przeciwieństwie do marksizmu, sejentyzmu i wszelkiego świeckiego humanizmu ona losowi się nie sprzeciwia, bo ten jest demiurgiem: na nas głuchym, loteryjnym i niesprawiedliwym. Groza tym większa, że jego loteryjność pociąga za sobą nasze przeznaczenie. Przypadkowo przypisane każdemu, mówi Lem – genotyp, epoka, w której przyszło żyć, i ojczyzna – stanowią dla nas jakieś fatum. Czytamy o tym:

Żądze, nadzieje, porywy, troski i radości jednostek przychodzą na świat ślepe, bezrozumne i nagie. Formę, kierunek i dyrektywy działania wskazuje im dopiero zastana rzeczywistość. To ona nazywa wszystkie te samych siebie nieznaną siłę duszy ludzkiej<sup>51</sup>.

On sam, Stanisław Lem, przez całe życie borykał się z siłami swojej duszy i z równie narzuconym mu kształtem świata – z miłością do prawdy i sumieniem, z przynależnością do wieku XX wraz z jego nauką, w końcu – z polskością. Wyjść z tej własnej skóry, jak wszyscy, nie mógł.

\*\*\*

Lem zachował do końca swój obywatelski demokratyzm, który w odmienionych polskich warunkach okazał się równie trzeźwy, co w dawniejszych, w przeciwieństwie do demokratyzmu liberalnego. Wyznawcy Rousseau bowiem, nigdy walczący z dyktaturą proletariatu, dziś sami – na razie poprzez cenzurę i szykany – dążą do dyktatury postępu. Te „intelektuały i literaty” (używając słów Miłosza) chcą nieść ludziom „wolność” od ich wiary, więzów rodzinnych i narodowych, gotowi pchnąć do tego „oswobodzenia” wszechwładnego Lewiatana. (Lem miał pośród nich przyjaciół, których – zgodnie ze swoim demokratyzmem, a w imię przyjaźni – tolerował. Ich obawom, np. przed „polskim faszyzmem”, nie ulegał, a do polityki, jak na tychistę przystało, nie wchodził). Lem uznał, że na stały gaussowski rozkład intelektów i charakterów najakuratniej w dziejach nałożyła się, jako czynnik moderujący, chrześcijańska oby-

---

<sup>51</sup> S. Lem, *Dialogi*, dz. cyt., s. 217.

czajność. Powstało w wyniku tego państwo prawa – ustrój „przeciętniaków” wprowadzie, w którym jednak najlepsi mogą swobodnie oddychać. Przy innej obyczajności, spośród znanych, górę biorą zawsze „moralnie rzadsi” – i to wyłącznie ci, którzy przejawiają diabelstwo. Robespierre wyposażony w oręż najnowocześniejszej technologii – oto najstraszniejsza z futurologicznych wizji Lema. W przeciwieństwie do liberałów dobrze zdawał on sobie sprawę, że odrzucając państwo permissywne, opiera się wpierw anarchii, a dalej – nowemu jakobinizmowi. Jest to zapewne jeden z powodów, dla którego eseistyka tego najsławniejszego polskiego pisarza nie cieszy się wzięciem, a wprowadzanie go na filozoficzne salony idzie opornie. Chrystianocentryczny materializm Lema jest nie do przelknięcia zarówno dla świeckich humanistów, jak i dla postępowych chrześcijan. Dla pierwszych Lem jest zdrajcą, dla drugich intruzem.

## Streszczenie

W swoich *Dialogach* (1957) Stanisław Lem przedstawił, w cybernetycznej szacie, szczególnie ideał demokracji – niemal identyczny z Kantowską koncepcją państwa prawa. Jest to ideał demokracji anglosaski, inaczej: wolnościowy, reprezentowany w dziejach przez T. Jeffersona. Przeciwstawia się on dominującemu w ZSRR i PRL, a także w dzisiejszej Europie, wzorcowi demokracji francuskiej (russowskiemu albo równościowemu). Głos Lema był jednym z najsilniejszych wyrazów sprzeciwu w czasach polskiej „odwilży”. Nie dostrzeżono ani jego teoretycznej rzetelności, ani odwagi – ni wówczas, ni później; ani w Polsce, ani w USA. Według Kanta i Lema państwo prawa to chwilowy stan społeczeństwa – pewne *optimum* – polegające na powiązaniu maksymalnej wolności każdego obywatela z określonym minimum państwowego przymusu (represji prawnych). Warunkiem koniecznym zaistnienia tego *optimum* jest tradycyjna, chrześcijańska obyczajność. Podlegał jej i reprezentował ją Kant, ale także Lem. W Lema ideale demokracji ogniskują się najważniejsze idee jego filozofii człowieka: natywizm, pesymizm i paulinizm; także aksjologiczny absolutyzm – bez względu na naturalizm, różniący go od Jeffersona, Kanta i Tocqueville’a.