

Wojciech Kaute

Problematyka elit w kulturze polskiej : (zarys zagadnienia)

Człowiek w Kulturze 3, 169-193

1994

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Wojciech Kaute

Problematyka elit w kulturze polskiej

(Zarys zagadnienia)

"Człowiek w kulturze", 1994 nr 3, s. 169-193

W języku potocznym słowo „elita” oznacza grupę ludzi, która zostaje uznana, czy też tylko sama się uznaje, za coś odrębnego wobec ogółu. Kryterium takiego wyodrębnienia ma charakter pozytywny. Elita to grupa ludzi wyróżniająca się wobec reszty społeczeństwa, pod takim czy innym względem, *in plus*.

W refleksji nad człowiekiem i strukturą społeczną kategoria „elita” — której szczególne upowszechnienie ma miejsce od czasu wystąpienia na przełomie XIX i XX wieku Vilfredo Pareto — jest rozumiana w zależności od dyscypliny, w której kontekście poddaje się ją analizie. I tak w filozofii klasyczną koncepcją wyróżniającą spośród ogółu elitę jest stanowisko Platona. Jest to koncepcja „rządów filozofów”, rządów (w szerokim sensie) ludzi o określonych predyspozycjach, oparta na przekonaniu Sokratesa o istnieniu „tego, który wie” (I. Stone), a więc tego podmiotu, który potrafi odróżnić dobro od zła. W opozycji do tego sokratyczno-platońskiego ujęcia sytuuje się filozofia Fryderyka Nietzschego. Poddaje on krytyce ideę człowieka, stworzoną przez kulturę europejską. Jej podstawę stanowi, wedle niego, właśnie koncepcja Sokratesa i Platona. Nietzsche przeciwstawia tej idei — ideę „nade człowieka”. Jego pojawienie się ma zapoczątkować powstanie elity, która stworzy nową ludzkość.

W socjologii elity określa się często jako „elity społeczne”. Nie jest to jednak, jak się wydaje, określenie zbyt precyzyjne. „Elita”

obejmując zawsze jakąś grupę ludzi (mniejszą czy większą), a także będąc grupą wyróżniającą się w zbiorze innych ludzi, niejako *ex definitione* jest „społeczna”. Kiedy ma miejsce wyróżnienie jednej osoby, na przykład jedynego właściciela wszystkich dóbr, charyzmatycznego autorytetu, autokratycznego władcy, nie może być mowy o „elicie”. Nazwa: „elita społeczna” jest wyrażeniem pleonastycznym. W socjologii przez elity rozumie się grupy ludzi wyróżniające się przede wszystkim bogactwem, przy przyjęciu założenia, właściwego dla kultury Europy, że bogactwo, *habere*, jest czymś — w przeciwieństwie do braku posiadania — pozytywnym. Innym kryterium wyróżnienia elit, wiążącym się bardziej lub mniej z poprzednim, jest w socjologii kryterium prestiżu. O prestiżu decydują — obok posiadania — pochodzenie społeczne, wykształcenie, ogólny poziom kultury, zdolności, sprawność w wykonywaniu takich czy innych czynności.

W nauce o polityce przez elity rozumie się elity władzy. Elita władzy to grupa, która — na takiej czy innej podstawie — jest upoważniona do ustalania norm dotyczących organizacji życia społeczeństwa oraz egzekwowania ich realizacji. Problematyka elit władzy to od schyłku XIX wieku do współczesności jedno z głównych zagadnień nauki o społeczeństwie. Obok wspomnianego Pareto wymienić tu trzeba takie autorytety, jak Gaetano Mosca, Robert Michels, Max Weber, Karl Mannheim, Talcott Parsons, Charles Wright Mills, Raymond Aron, Thorstein Veblen i inni. Co to jest elita władzy? U podstaw wyróżnienia takiej kategorii leży teza, właściwie oczywista, że — jak zauważa Hannah Arendt — „polityczny sposób życia nigdy nie był i nie będzie udziałem ogółu (choć sprawy polityczne z samej swej istoty dotyczą właśnie ogólnej sumy wszystkich obywateli)”. Wedle cytowanej autorki „pojęcie to nasuwa myśl o oligarchicznej strukturze władzy, poddającej ogół panowaniu wąskiej grupy osób”². Jest to, jej zdaniem, skojarzenie fałszywe. W przekonaniu Arendt „to, że «elity» określały zawsze polityczne losy ogółu obywateli i w większości wypadków obejmowały nad nimi zwierzchnictwo, świadczy tylko o tym,

¹ H. Arendt: *O rewolucji*, Kraków 1991, s. 279.

² *Ibidem*.

że «wybrani» muszą się jakoś bronić przed resztą obywateli, czy raczej: że (...) wyspa wolności, którą udało im się zamieszkać musi być chroniona przed rozciągającym się wokół morzem konieczności. Po drugie, ów fakt ukazuje ogromną odpowiedzialność, jaka spada automatycznie na ludzi troszczących się o los innych osób, które same się o ów los nie troszczą"³. W badaniach nad elitami władzy zwraca się uwagę na fakt, iż „powiązania ludzi sprawujących władzę mają zupełnie inny charakter niż ludzi bogatych, sławnych, wykształconych, czyli tych grup, które także bywają określane jako elity. Bowiem w tych wszystkich wypadkach, poza elitami władzy mamy do czynienia z zespołami jednostek pod pewnym względem podobnych, co jednak niekoniecznie oznacza, że występują między nimi jakiegokolwiek interakcje. Natomiast poszczególni ludzie, grupy, instytucje i organizacje biorące udział w sprawowaniu władzy, tworzą wspólnie system wyraźnie odrębny od innych zjawisk społecznych. Części tego systemu, (...), działają zawsze przy uwzględnieniu stanowiska pozostałych jego elementów. W danym społeczeństwie nie mogą trwale istnieć konkurencyjne wobec siebie ośrodki sprawujące władzę, (...). Władzę, a co za tym idzie, także ludzi ją sprawujących (elitę władzy) należy badać jako odrębną, całościową kategorię. Oczywiście na tle innych zjawisk społecznych"⁴. Podkreśla się także, iż w refleksji nad elitami władzy idzie o „elity funkcjonalne". Ich „istnienie, skład, wybór i uzupełnienie zależne jest od pozycji i funkcji, jaką poszczególne gremia kierownicze posiadają w związku z działaniem politycznym"⁵. Władza w takim ujęciu „to podejmowanie decyzji, a elitę (władzy) stanowią ci, którzy biorą w tym udział"⁶. Istotna jest także kwestia ustalenia, od kiedy w kulturze europejskiej można mówić o powstaniu elit władzy. Tu, jak się zauważa, „do reguły należy akceptowanie poglądu, że elity pojawiają się dopiero wraz z nowo-

³ *Ibidem*.

⁴ J. Halbersztadt: *Problematyka „elit władzy” w badaniach historycznych*. W: *Historia XIX i XX wieku. Studia i szkice*, Wrocław—Warszawa-Kraków-Gdańsk 1979, s. 141-142.

⁵ *Ibidem*, s. 143.

⁶ *Ibidem*.

czesnymi środkami i technikami rządzenia, a więc w czasach nowożytnych"⁷. W kontekście dość powszechnego kojarzenia pojęcia „elity” ze sprawowaniem władzy Antoni Mączak, autor książki poświęconej relacji: władza — społeczeństwo w Europie wczesnonowożytnej, twierdzi, iż elity w Europie łacińskiej ery nowożytnej są zjawiskiem względnym. „Istotą zjawiska zdaje się nawet jego wielostopniowość: im liczniejsza jest grupa analizowana, tym więcej okazji, by rozciągała się na kształt anteny teleskopowej, emanując warstwy pośrednie. (...) Sprawowanie władzy jest czynnością skomplikowaną, wymagającą udziału licznych niekiedy grup. A więc obok stosunku dawnych już elit do nowych zjawisk ustrojowo-politycznych wypada prześledzić tworzenie się nowych grup kierowniczych lub wchodzenie ludzi z aparatu władzy do korporacji już istniejących, może nawet przekształcanie tych korporacji. Elity wobec nowożytnego państwa — zagadnienie staje się zrozumiałe dopiero, kiedy ująć je także odwrotnie: państwo wobec elit”⁸.

W kulturze polskiej refleksja nad elitami także należała i należy do kwestii istotnych. Rzecz w tym, iż charakteryzyc ją pewna specyfika, co zdecydowanie wyróżnia ją na tle kultury europejskiej. Specyfika ta uwidacznia się poprzez to, że w Polsce kategoria „elity” — czy refleksja nad tym, co rozumie się przez „elitę”, chociaż tego tak się nie nazywa — funkcjonuje w określonym uwarunkowaniu. Uwarunkowanie to jest konsekwencją faktu, iż dzieje Polski od początku czasów nowożytnych odznaczają się, w porównaniu z dziejami innych państw Europy, pewną „swoistością”, jak to się ujmuje w historiografii, odmiennością. Fakt ten znajduje odbicie w archetypie kultury polskiej. Idzie tu przede wszystkim o kulturę polityczną, rozumianą *sensu largo*. Jest to ogół wartości, norm, wzorów, postaw i zachowań Polaków, w których przejawia się to, jak pojmują oni cywilizację, zbiorowość, państwo, władzę, jak widzą usytowanie jednostki w społeczeństwie i państwie. Fakt ten postawił przed kulturą polską,

⁷ *Ibidem*, s. 144.

⁸ A. Mączak: *Rządzący i rządzeni. Władza i społeczeństwo w Europie wczesnonowożytnej*, Warszawa 1986, s. 152-153.

jako jeden z jej głównych problemów, kwestię odpowiedzi na pytanie o tożsamość cywilizacyjną i polityczną Polski, o tożsamość Polaka. W odpowiedzi na to pytanie ukształtowały się dwa stanowiska. Jest to albo „optymizm”, albo „pesymizm” — żeby pozostać przy tradycyjnych określeniach. Podział stanowisk, jakie tu powstały, na „optymizm” i „pesymizm”, jest podziałem logicznym. Jest to podział wyczerpujący. Nie ma trzeciego stanowiska; nie można nie być bądź „optymistą”, bądź „pesymistą”. Jest to podział dychotomiczny. „Pesymizm” jest zaprzeczeniem „optymizmu”, „optymizm” nie jest do pogodzenia z „pesymizmem”; nie można podzielać stanowiska „optymizmu” i jednocześnie „pesymizmu”. Refleksja nad tożsamością Polaka nie jest możliwa poza granicami wyznaczonymi przez powyższe dwa ujęcia. Nie może ona nie wiązać się z —jawnym lub ukrytym, świadomym czy też nieświadomym — przyjęciem jednego z nich w punkcie wyjścia. „Optymizm” albo „pesymizm” tę refleksję poprzedza i istotnie wpływa na nią.

Kwestia odpowiedzi na pytanie o tożsamość cywilizacyjną Polski rzadko kiedy w kulturze polskiej była i jest stawiana jako wyraz bezinteresownej ciekawości. Najczęściej determinują ją dylematy ekonomii i polityki, co nie oznacza, iż ekonomia i polityka są zależne od jej rozstrzygnięcia jednoznacznie i bezpośrednio. Pytanie, o którym mowa, ma określoną przesłankę. W Polsce od początku czasów nowożytnych do współczesności, obok konstatacji „swoistości” jednocześnie ma miejsce krytyka *status quo*. Jest to krytyka formułowana mniej lub bardziej jednoznacznie i *expressis verbis*. Krytyka ta przeprowadzana jest albo z pozycji „optymizmu”, albo z pozycji „pesymizmu”. Diagnoza przyczyn krytykowanego *status quo* w obu stanowiskach jest odmienna. W przekonaniu stanowisk „optymistycznych” niedobry stan rzeczy, jaki ma miejsce w Polsce, jest konsekwencją tego, iż nie są realizowane wzory jej kultury. Wedle „optymisty” brak realizacji tych wzorów wynika bądź z winy samych Polaków, bądź ze źródeł zewnętrznych, bądź i z jednego i z drugiego. Program naprawy sprowadza się na gruncie tego poglądu do postulatu uzgodnienia rzeczywistości z wzorami kultury. Idzie tu o ich uzdrowienie: przez naprawę tego, co zawinione, albo przez odsunięcie czynników

pochodzących z zewnątrz, lub przez jedno i drugie łącznie. W przekonaniu stanowisk „pesymistycznych” zły stan rzeczy publicznych, jaki ma miejsce w Polsce, jest konsekwencją tego, iż wzory jej kultury są błędne. Wedle „pesymisty” winę za to ponoszą przodkowie, którzy stworzyli owe wzory oraz każdy, kto je w czasach późniejszych akceptuje i kultywuje. Program naprawy sprowadza się na gruncie tego poglądu do postulatu zasadniczych zmian tych wzorów.

W tym kontekście trzeba stwierdzić, co następuje: problematyka elit w ujęciu kultur}’ polskiej da się sprowadzić do generalnej tezy, iż w Polsce od początku czasów nowożytnych nie funkcjonują mechanizmy, które różnicują role rozmaitych grup społecznych, co stanowi podstawowy warunek dynamiki społeczeństwa. W myśl tej opinii panuje tu — chciałoby się scharakteryzować tę sytuację na wzór języka fizyki — stan dużej entropii; a może nawet wzrastającej entropii. Zagadnienie to ujęte od strony socjologii, to przekonanie — powszechne w kulturze — że w Polsce nowożytnej nie ma przejrzystych mechanizmów, które różnicują ludzi pod względem bogactwa. Nie ma także klarownych reguł ustalania hierarchii prestiżu. Z kolei problematyka ta zinterpretowana od strony nauki o polityce da się sprowadzić do tezy, iż w Polsce od początku czasów nowożytnych nie ma wyraźnych reguł, wedle których powstają elity władzy, grupy „wybranych”, obejmujące ludzi „troszczących się o los innych osób”.

Jeżeli uzna się powyższy stan rzeczy za istniejący obiektywnie, to, jak się wydaje, trzeba ustalić co właściwie w Polsce oznacza słowo „elita”. Jak się ma ujęcie tej kategorii do jej rozumienia w Europie. Istnieje zatem potrzeba usytuowania archetypu kultury polskiej na tle Europy. Erę nowożytną zapoczątkował Renesans. Istota Renesansu — rozumianego jako formacja intelektualna i cywilizacyjna, znajdująca przejaw na rozmaitych płaszczyznach nauki, kultury, sztuki — da się sprowadzić do przekonania, iż głównym przedmiotem zainteresowania człowieka winien być on sam. Jeżeli ten charakterystyczny dla Renesansu antropocentryzm potraktuje się z całą powagą, to — po pierwsze — trzeba sprecyzować, co właściwie oznacza powyższe stanowisko, ujęte wszak pozornie w tautologiczną tezę. Po drugie, istnieje potrzeba wyartykułowania konsekwencji tego stano-

wiska dla kultury. Istota humanizmu nowożytnego staje się uchwytana, jeżeli zwróci się szczególną uwagę na fakt, iż powstał on w opozycji do formacji historycznie go poprzedzającej — chrześcijańskiego Średniowiecza. Światopogląd średniowieczny u swoich fundamentów zakładał — nawiązując do filozofii Sokratesa i Platona — istnienie dualizmu bytu. Istnieje świat idei, wieczny, byt *ex definitione* prawdziwy. Jest to świat transcendentny. I istnieje rzeczywistość, w której żyje człowiek, skończony świat rzeczy. Wobec powyższego musi istnieć autorytet, który jest rewelatorem świata transcendentnego. Tym autorytetem jest Kościół. Renesans zanegował przekonanie chrześcijaństwa o istnieniu dualizmu bytu. W odniesieniu do refleksji nad społeczeństwem i państwem dokonał tego Niccolo Machiavelli. Istota przełomu, jaki ma miejsce w kulturze europejskiej od czasu Renesansu, w jej sposobie myślenia o człowieku i państwie, a który ujawnił autor *Księcia*, da się sprowadzić do poglądu, iż społeczeństwo i państwo stanowią wartość autonomiczną — są tym, czym są. Nie ma tu usytuowania *polis* w kontekście transcendencji. Dobrem jest to, co jest dobre w przeświadczeniu ludzi, to, co za dobro uchodzi w państwie, *polis*. Dla zrozumienia myśli Machiavellego trzeba, jak zauważa Pierre Manent, „uchwycić tę przemianę, jaka dokonała się w statusie dobra”⁹. Takie przeobrażenie w „statusie dobra” doprowadziło w kulturze Europy do istotnych konsekwencji. W państwie nowożytnym nie tylko nie ma i nie szuka się obiektywnego kryterium odróżnienia dobra od zła, ale nawet nie ma pełnej jasności, czym jest dobro. Jednakże, zauważa Manent, „jest (...) w mieście, opisywanym przez Machiavellego, element, (który) (...) może być (...) nazywany «dobrym»: lud. (...) Lud nie chce być ujarzmiony; (...) Całkowite odarcie możliwych z jakichkolwiek pozytywnych intencji i przejawów cnoty oraz uczynienie z ludu depozytariusza jedynej (aczkolwiek skromnej) «uczciwości» pozwala nam stwierdzić, że Machiavelli był pierwszym myślicielem demokracycznym w świecie nowożytnym”¹⁰. Do tego da się sprowadzić treść demokracji nowożytnej.

⁹ P. Manent: *Intelektualna historia liberalizmu*, 1990, s. 17.

¹⁰ *Ibidem*, s. 19.

Jej główne idee znalazły rozwinięcie i uzasadnienie przede wszystkim w doktrynie liberalizmu.

Co jest istotą demokracji liberalnej? Jak wolno sądzić, tą kategorią, która najlepiej oddaje to, do czego da się sprowadzić jej sens, jest pojęcie umowy społecznej. Taka teoretyczna konstrukcja mogła powstać tylko pod warunkiem przyznania autonomii życiu człowieka, społeczeństwu. U progu czasów nowożytnych ta autonomia jest rozumiana w ten sposób, iż człowiek to konkretna jednostka, a społeczeństwo to zbiór konkretnych ludzi. Każde indywiduum z natury obdarzone jest określonymi predyspozycjami. Przysługują one, na równi, wszystkim. Wobec tego zadaniem państwa jest stworzenie takich warunków, w których człowiek — ujęty jako jednostka — ma zapewnioną możliwość postępowania zgodnie z prawem natury. Podstawy umowy społecznej zbudowali przede wszystkim Hugo Grocjusz, Thomas Hobbes i John Locke. Grocjusz (i szkoła prawa natury), tworząc fundamenty nowożytnej teorii praw podmiotowych, wypracował punkt wyjścia dla konstrukcji umowy społecznej. Z kolei w doktrynie politycznej Hobbesa umowa jest jedyną drogą odejścia gatunku ludzkiego od stanu pierwotnego, w którym *homo homini lupus est*. Polega ona na tym, iż każdy podmiot, w porozumieniu z innymi, umawia się co do tego, jak ma funkcjonować społeczeństwo — zbiór indywiduów. W efekcie pojawia się państwo. Państwo powstaje w wyniku suwerennej decyzji każdej jednostki. Jest więc suwerenne z samej swej istoty. W konsekwencji umowy „ludzie nie muszą już kierować się jakimś «dobrem», czy «cnotą» lub «wartością» (...) — pisze Manent. — W tym moralnym i politycznym języku, jaki wypracował Hobbes (...) prawo zajęło miejsce dobra. Ów pozytywny akcent, niezwykle silna aprobata moralna, jaką Starożytni — tak poganie jak chrześcijanie — nadawali dobru, współcześni, w ślad za Hobbesem nadali prawu, prawu jednostki. Jest to język i «wartość» liberalizmu”¹¹.

W punkcie wyjścia nowożytnej refleksji nad człowiekiem, nad relacją: jednostka — zbiorowość, tkwi pytanie, które, jak to formułuje

¹¹ *Ibidem*, s. 30.

Mariet, da się przedstawić następująco: „cóż to jest takiego *the natural condition of mankind*, cóż jest najbardziej naturalnego w człowieku?”¹². W ujęciu Locke'a, którego doktryna stanowi w swej istocie podstawę liberalizmu, fundamentalną potrzebą każdej jednostki jest pragnienie przetrwania, a to przetrwanie umożliwi zaspołokojenie głodu. „Jeśli ów «człowiek podstawowy», jeśli tak można powiedzieć, to człowiek głodny — jest on zdecydowanie odseparowany od swych bliźnich: punktem odniesienia dla niego jest jego własne ciało i przyroda”¹³ — relacjonuje myśl Locke'a Manent. „Weźmy więc jednostkę w stanie natury, która wyrusza w poszukiwaniu pożywienia. Zrywa śliwki i zjada je. Zjada — czyli zawłaszcza; ma prawo zjeść je, gdyż gdyby nie zjadła, umarłaby. Prawo to jest zatem niezależne od jakiegokolwiek przyzwolenia innych jednostek. (...) Jeśli więc nasz człowiek legalnie zawłaszcza śliwki, jest ich legalnym, uprawnionym właścicielem. Pytanie zasadnicze brzmi w tym przypadku następująco: z jaką chwilą staje się ich legalnym właścicielem? Odpowiedź: z chwilą gdy oddzielił je od wspólnej domeny, aby je zużyć dla własnych potrzeb, czyli z chwilą gdy je zerwał. Co odróżnia zerwane śliwki od tych, które są jeszcze na drzewie? Te pierwsze zostały przekształcone poprzez pracę jednostki (...). Człowiek jest z natury właścicielem swej osoby, więc także swej pracy (...). Własność pojawia się dzięki pracy”¹⁴. W konsekwencji w koncepcji Locke'a — po pierwsze — prawo własności, przysługujące każdej jednostce, jest uznane za wcześniejsze od społeczeństwa, a więc nie może być przedmiotem umowy. Po drugie, człowiek w doktrynie liberalizmu to nie zwierzę polityczne, lecz zwierzę-pracownik i — w rezultacie — zwierzę-właściciel. Po trzecie, własność nie ma żadnych granic, zależy tylko od pracy jednostki, a rzeczywiste efekty tej pracy reguluje za pomocą pieniądza rynek. „Pieniądz jest rodzajem umowy”¹⁵. Nie ma zatem mowy o pojęciu sprawied-

¹² *Ibidem*, s. 44.

¹³ *Ibidem*, s. 46.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*, s. 48.

liwości, którego treść określa jakiś transcendentny autorytet, czy też rozumianej w ten sposób, iż jej zasady ustala się w umowie między ludźmi. „W oczach Locke'a — pisze Manent — sensem «sprawiedliwości» może być tylko gwarantowanie własności: byłoby absurdem pytać o to, czy prawo własności jest sprawiedliwe, gdyż samo pojęcie sprawiedliwości możliwe jest dopiero dzięki własności. (...) Sprawiedliwość jest zawsze już r z e c z y w i s t n i o n a, jeśli tylko własność jest gwarantowana i chroniona. Lub, mówiąc jeszcze inaczej: jedyna wyobrazalna dyskusja o sprawiedliwości jest tożsama z dyskusją ustalającą ceny w dokonującej się na rynku wymianie własności, dyskusją, której rezultat jest zawsze «sprawiedliwy», gdyż opiera się na porozumieniu dwóch stron”¹⁶. Tu tkwi istota i w tym wyraża się treść społeczeństwa obywatelskiego.

Jak zatem w demokracji nowożytnej, w jej wersji liberalnej, rozstrzyga się problematykę elit? Czym jest owa „wyspa wolności”, którą udaje się elitom „zamieszkać”, a która jest przeciwstawiona „morzu konieczności”, o czym pisała cytowana wyżej Arendt? Dla uzyskania odpowiedzi na te pytania istnieje potrzeba ustalenia, jak w doktrynie liberalizmu rozumie się wolność. Benjamin Constant, jeden ze współtwórców tej doktryny, na początku XIX wieku dokonał rozróżnienia i przeciwstawienia — jak to nazwał — „wolności starożytnych” „wolnościom nowożytnym”. Wolność ludzi starożytnych, wolność Greków i Rzymian, polegała na udziale w podejmowaniu decyzji w sprawach publicznych, na aktywnym współuczestniczeniu w obradach na Agorze czy Forum. Ludzie w czasach nowożytnych, wedle Constanta, mniej są zainteresowani w partycypowaniu w państwie, a zależy im bardziej — w imię zapewnienia maksymalnie korzystnych warunków dla realizacji ich przedsiębiorczości — na niezależności od władzy. Wolność ludzi nowożytnych jest wolnością indywidualną. Jest to, w interpretacji Andrzeja Walickiego, „wolność od władzy politycznej, a więc (...) maksymalne ograniczenie zakresu tej ostatniej”; jest „wolnością negatywną, wolnością od władzy państwowej, wolnością w sferze prywatnej — przy założeniu (zgod-

¹⁶ *Ibidem*, s. 50.

nie z klasycznym liberalizmem), że do owej sfery prywatnej należy prawo własności, wolność zawierania kontraktów, słowem cała dziedzina regulowana przez «prawo prywatne» (w odróżnieniu od «prawa publicznego*»); jest „wolnością od państwa, wolnością prywatnych jednostek, a nie aktywnych obywateli”; „podkreśla znaczenie praw jednostki w sferze pozapolitycznej, w sferze prawa prywatnego”; dla tego indywidualizmu „podmiotem wolności jest (...) jednostka wyposażona w niezbywalne, prepolityczne prawa człowieka”¹⁷. W przekonaniu Constanta „wolność starożytnych” nie nadaje się dla czasów nowożytnych. Człowiek czasów nowożytnych, gdyby chciał pozostać przy „wolności starożytnych”, straci. Tak, wedle jego aforyzmu, „starożytni, rezygnując ze swej niezależności na rzecz praw politycznych, poświęcali mniejsze, żeby uzyskać większe, wówczas gdy nowożytni, poświęcając te same przywileje, dają coś więcej, aby osiągnąć mniejsze”¹⁸.

Czym zatem są elity w kontekście liberalnej koncepcji „wolności nowożytnych”? W jakim znaczeniu mówi się tu o elitach i jakie są kryteria decydujące o przynależności do tej czy innej grupy? W ujęciu liberalizmu jednostka jest obdarzona autonomią tak wobec świata idei transcendentnych, jak i wszelkich innych zasad. I jest to atrybut każdej konkretnej jednostki. „Społeczeństwo obywatelskie” jest społeczeństwem egalitarnym w najpoważniejszym znaczeniu pojęcia równości. Elity w tym społeczeństwie stają się widoczne, jeżeli ujmie się je w aspekcie socjologicznym. Zawłaszczanie rzeczami przez jednostki — autonomiczne wobec transcendentnego świata wartości i w stosunku do innych jednostek — stwarza automatycznie, wobec faktu, iż jedni zawłaszczają więcej, a drudzy mniej, podstawy nierówności. Wielkość tego, co się posiada, przesądza — z kolei — o skali prestiżu. I to jest podstawowe kryterium powstawania elit

¹⁷ A. Walicki: *Trzy patriotyzmy. Trzy tradycje polskiego patriotyzmu i ich znaczenie współczesne*, Warszawa 1991, s. 15—16, 19.

¹⁸ B. Constant: *Cours de politique*, t. II, Paris 1861, s. 548; cyt. za: W. Szyszkowski: *Benjamin Constant. Doktryna polityczno-prawna na tle epoki*, Warszawa-Poznań-Toruń 1984, s. 121.

w „społeczeństwie obywatelskim”. W kontekście tego mechanizmu ma miejsce proces powstawania elit kulturalnych i zawodowych. Inna rzecz, iż ową nierówność *de facto* doktryna liberalizmu skrzętnie ukrywała i ukrywa, usprawiedliwiając ją r ó w n o ś c i ą szans. W okresie rewolucji nowożytnych, jak zauważa Jan Baszkiewicz, „burżuazja celowała (...) w podstawianiu się pod pojęcie ludu i w eksploatowaniu wątku suwerenności ludowej. Gra tymi słowami — lud, prawa ludu, zwierzchnictwo ludu, zasady ludowe — doprowadzona była niekiedy do perfekcji: za parawanem kryły się wszakże zwierzchnictwo burżuazji i burżuazyjne zasady”¹⁹. „Nie wołajmy jednak od razu — dodaje — jak niektórzy badacze, o kłamstwie i manipulacji: wielu działaczy rewolucji szczerze wierzyło, że są oni ludem (Robespierre: «Nie jestem obrońcą ludu, jestem sam z ludu»)”²⁰.

Członkowie „społeczeństwa obywatelskiego” funkcjonują w swej masie w świecie prywatnych interesów, na rynku wymiany dóbr, będących przedmiotem własności. Jest to świat w swej istocie „konieczności” i jednocześnie „wolności”. „Wyspa wolności”, przeciwstawiona „morzu konieczności”, o których pisała Arendt, dotyczy refleksji nad elitami w płaszczyźnie politycznej, elit władzy. Idzie tu, rzecz jasna, o płaszczyznę polityki rozumianą *sensu largo*, a nie o analizę mechanizmu obejmowania konkretnych stanowisk w aparacie władzy. Gdybyśmy mieli odpowiedzieć na pytanie, „o co rzeczywiście chodzi na ograniczonej przestrzeni samej «wyspy» — konstatuje Arendt — gdybyśmy mieli wyrazić to w kategoriach współczesnych instytucji, należałoby powiedzieć, że miejscem, gdzie naprawdę urzeczywistnia się życie polityczne członka rządu przedstawicielskiego, jest parlament czy kongres, gdzie znajduje się wśród równych sobie”²¹. Problem polega na tym, „że jeśli nawet istnieje jakaś więź pomiędzy reprezentantem i wyborcą, pomiędzy narodem i parlamentem (...), to nie jest to nigdy więź pomiędzy równymi sobie osobami, lecz pomię-

¹⁹ J. Baszkiewicz: *Wolność, równość, własność. Rewolucje burżuazyjne*, Warszawa 1981, s. 147.

²⁰ *Ibidem*, s. 147-148.

²¹ A. Arendt: *op. cit.*, s. 279.

dzy tymi, którzy dążą do władzy a tymi, którzy godzą się jej podlegać"²². Formuła rewolucji nowożytnych, iż władza ludu ma być sprawowana przez lud, zostaje zastąpiona formułą, iż władza ludu sprawowana jest przez elitę, pochodzącą z ludu²³. „Demokratyczna mentalność społeczeństwa egalitarnego ma skłonność do zaprzeczania temu, że ogromna część populacji przejawia wyraźny brak zainteresowania polityką jako taką oraz oczywistą niemożność uczestniczenia w niej"²⁴ — twierdzi Arendt. Wobec powyższego uznaje, iż jednym z głównych problemów całej współczesnej polityki „nie jest (...) problem: jak pogodzić wolność z równością, lecz: jak pogodzić wolność i autorytet"²⁵.

W czasach nowożytnych obok liberalizmu powstała jeszcze inna koncepcja demokracji. Stworzył ją Jan Jakub Rousseau. W koncepcji Rousseau punkt wyjścia w myśleniu o usytuowaniu człowieka w świecie rzeczy i ludzi jest taki sam, jak w doktrynie liberalizmu. Jest to jednostka obdarzona autonomią. Przysługują jej prawa podmiotowe, *ex definitione* niezbywalne. Rzecz w tym, iż Rousseau nie akceptuje do końca filozofii człowieka, jaka legła u podstaw liberalizmu. Przeciwnie. Twierdzi, iż jednostka w czasach nowożytnych funkcjonuje w społeczeństwie, którego reguły nie są dobre. Do istoty tego społeczeństwa należy ciągle porównywanie się. Jest to porównywanie się wszystkich ze wszystkimi pod różnymi względami. Ostatecznym kryterium tego procederu jest pieniądz. W efekcie tego jednostka w czasach nowożytnych jest zdeintegrowana, rozdarta. W przekonaniu Rousseau, „człowiek nowożytny stał się *bourgeois*, przestał być obywatelem — zauważa Manent. Właśnie to, co znajdujemy u Rousseau, to przede wszystkim rozróżnienie między mieszczaninem a obywatelem oraz oskarżenie mieszczanina jako zdegenerowany typ ludzki"²⁶. Liberalne „społeczeństwo obywatelskie” jest, wedle autora *Umowy społecznej*, zaprzeczeniem człowieczeń-

²² *Ibidem*, s. 280.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, s. 280-281.

²⁵ *Ibidem*, s. 282.

²⁶ P. Manent: *op. cit.*, s. 70.

stwa, autentycznego obywatelstwa. Przeciwwstawia mu ideę owej „umowy”, która stanowi artykulację „woli powszechnej”, woli ludu. Umowa społeczna w doktrynie Rousseau to — zupełnie inaczej niż umowa społeczna w koncepcji liberalizmu — podstawa, jak to ujmuje Manent, „identyfikacji każdej jednostki z nową całością, której jednostka stanie się częścią; jednocześnie jednostka ma zidentyfikować się sama ze sobą, przewyciężyć (...) wewnętrzny podział. W ten sposób żaden członek danej zbiorowości nie będzie już odróżniał swego bytu od bytu zbiorowości, której będzie częścią, lub — mówiąc odwrotnie: żaden członek tej zbiorowości nie będzie odróżniał bytu zbiorowego od własnego bytu. Będzie jeden — gdyż stanowić będzie jedność ze zbiorowością”²⁷. W koncepcji Rousseau idea suwerenności ludu, umowy społecznej i woli powszechnej nie oznacza braku zgody na zróżnicowanie społeczeństwa. Elity w sensie socjologicznym istnieją, a kryterium zróżnicowania jest, jak w myśli liberalizmu, własność. Rzecz w tym, iż w przekonaniu Rousseau własność nie jest, jak w ujęciu Locke'a, efektem pracy, lecz skutkiem użycia siły. A jeżeli tak, to — wedle niego — jest ona ciągle zagrożona ze strony tych, którzy nie mają siły, a tym samym wiele nie posiadają, czy też nic nie posiadają. W konsekwencji na jej straży musi stać prawo. W tym miejscu stanowisko Rousseau ujawnia wyraźną sprzeczność. Z jednej strony prawo służy „do korygowania początkowej nierówności własności, której fundamentem (...) pozostaje siła”²⁸. Z drugiej strony „prawa muszą uświęcać tę nierówność”²⁹. Czy istnieje w doktrynie Rousseau miejsce dla elity władzy? Nie ma tu wyraźnej i jednoznacznej odpowiedzi. W jego *Umowie społecznej* pojawia się tajemnicza i budząca kontrowersje w historii myśli społecznej postać „ustawodawcy”, który jest odkrywcą i interpretatorem treści woli powszechnej, woli ludu³⁰.

²⁷ *Ibidem*, s. 78.

²⁸ *Ibidem*, s. 80.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ J. Baszkiewicz, F. Ryszka: *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1969, s. 257.

Koncepcję takiego autorytetu interpretuje się nierzadko jako załączek myślenia w kategoriach totalitaryzmu, wiążąc go jednocześnie z rewolucją francuską czy rewolucją 1917 roku. Wedle Manenta „nie wydaje się absurdem, iż Robespierre sądził, że wypełniał dokładnie myśl Rousseau”³¹.

Jak zatem w kontekście dorobku intelektualnego Europy nowożytnej sytuuje się kultura polska? Przede wszystkim wydaje się, że z dużą dozą pewności można zaryzykować tezę, iż w archetypie sarmackiej, szlacheckiej kultury, która dała podstawę Polsce nowożytnej, a która powstała w określonych warunkach ekonomicznych i społecznych, nie ma zgody na idee Machiavellego. W tej kulturze nie zaadaptowano przełomu, jakiego w sposobie myślenia o człowieku i państwie dokonał Renesans, a co przedstawił w swych dziełach autor *Księcia*. W Polsce fundamentem myślenia o społeczeństwie jest przekonanie o istnieniu sokratyczno-chrześcijańskiej, transcendentnej idei dobra. Idea ta stanowi gwarancję dobrego zorganizowania życia zbiorowości oraz podstawowe kryterium oceny tego zorganizowania. Joachim Lelewel, którego ujęcie tożsamości cywilizacyjnej Polaka jest zdecydowanie „optymistyczne”, twierdzi, iż w Polsce „mieliśmy ludzkość, równość, braterstwo, wolność, użycie posiadłości swobodne, domy otwarte bez dzwonek, bezpieczeństwo, bogobojność, byt, niepodległość, uznanie siebie”³². Z kolei Adam Mickiewicz uczy: „Nieraz mówią Wam, iż jesteście wpośród Narodów ucywilizowanych i macie od nich uczyć się cywilizacji, ale wiedźcie, że ci, którzy Wam mówią o cywilizacji, sami nie rozumieją, co mówią. Wyraz cywilizacja znaczył obywatelstwo, od słowa łacińskiego *civis*, obywatel. Obywatelem zaś nazywano człowieka, który poświęcał się za Ojczyznę swą (...). Była to cnota pogańska, mniej doskonała niżeli cnota chrześcijańska (...); wszakże była cnotą. Ale potem w bałwochwalczym pomieszaniu języków nazwano cywilizacją modne i wykwiłne ubiory, smaczną kuchnię, wygodne karczmy, piękne teatra

³¹ P. Manent: *op. cit.*, s. 79.

³² J. Lelewel: *Uprzednia myśl czyli słowa do poszukiwań wstępne*. W: *Polska, dzieje i rzeczy jej*, t. III, Poznań 1855, s. 22.

i szerokie drogi. (...) ale na człowieka to nie dosyć. (...) Albowiem cywilizacja, prawdziwie godna człowieka, musi być chrześcijańska"³³. Machiavelli dla szlachty polskiej to, jak zauważa się w historiografii, „uosobienie szatana na ziemi”³⁴.

Jeżeli w modelu kultury polskiej, który dla „optymizmu” jest godny akceptacji, nie ma przyzwolenia na przeobrażenie „statusu dobra”, to siłą rzeczy nie ma w nim zgody na idee umowy społecznej. Gdy uznaje się istnienie transcendentnego świata wartości, nie może być przyzwolenia na to, aby zasady zorganizowania życia zbiorowości tworzone były w drodze umowy między autonomicznymi, tzn. suwerennymi wobec tego świata, jednostkami. W archetypie kultury polskiej nie ma miejsca na nowożytną teorię praw podmiotowych. W rezultacie tego, nie ma miejsca na idee Hobbesa, którego myśl nie znalazła w Polsce szlacheckiej oddźwięku³⁵. Nie ma także miejsca na koncepcję Locke'a. Archetyp kultury polskiej, co będzie miało doniosłe konsekwencje dla ujęcia przez nią problematyki elit, pozostaje w fundamentalnym braku zgody na doktrynę liberalizmu.

Czy zatem w modelu kultury polskiej jest zgoda na ideę umowy społecznej w rozumieniu Rousseau, pojmowanej jako artykulacja woli powszechnej, woli ludu? Czy zatem mamy tu do czynienia z takim samym, jak tam, ujęciem problematyki elit? Z jednej strony wiele wskazuje na to, że rzeczywiście tak jest. Rousseau akceptuje wolność ludzi starożytnych. Jeżeli chciałoby się określić istotę staropolskiej wolności, to — jak się wydaje — tu także była to „wolność starożytnych”. Nie była to, jak zauważa Walicki, „wolność «nowoczesna», liberalno-indywidualistyczna, szukająca ujścia w prywatnej działalności ekonomicznej. Polski szlachcic nie uważał się za człowieka pry-

³³ A. Mickiewicz: *Księgi narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego*, Wrocław-Kraków 1956, s. 39-40.

³⁴ H. Barycz: *Myśli legenda Machiaveli w Polsce XVI i XVII w.*, „Nauka i Szkoła” 1946; cyt. za: M. H. Serejski: *Naród a państwo w polskiej myśli historycznej*. Warszawa 1973, s. 36.

³⁵ M. H. Serejski: *Naród a państwo...*, s. 36.

watnego; «ludźmi prywatnymi* byli plebejusze, szlachta natomiast była zbiorowym suwerenem, przynależność do niej uprawniała i zobowiązywała do służenia dobru publicznemu, «rzeczy pospolitej»³⁶. Z drugiej strony Rousseau, przyznając jednostce autonomię i prawa podmiotowe, uniezależnia ją od świata transcendentnego. A tak nie jest w kulturze polskiej. Jeżeli w przekonaniu myśli romantycznej, stanowiącej kontynuację i rozwinięcie kultury samackiej — tak jak w filozofii Rousseau — świat jest „niesprawiedliwy”, a powinien być „dobry”³⁷, to, jak wolno sądzić, dobro w jednym i drugim przypadku nie oznacza tego samego.

Co wobec tego w archetypie kultury polskiej rozumie się przez kategorię „elity”? Jak się ma interpretacja tego pojęcia na tle ujęcia go w koncepcjach demokracji nowożytnej, liberalnej oraz populistycznej, stworzonej przez Rousseau? Jak się wydaje, decyduje tu aspekt najbardziej abstrakcyjny, filozoficzny. Jeżeli dzieje Polski od początku czasów nowożytnych wykazują istotną „swoistość”, jeżeli w kulturze nie ma zgody na idee demokracji nowożytnej, to na pytanie, kto w Polsce stanowi elitę, odpowiedź brzmi: cały naród (szlachecki), w s z y s c y. Jest to naród-elita, wyróżniony spośród innych narodów w Europie. „Jeden tylko lud szlachecki narodu polskiego powziął myśl wolności i przestronną rozwinął rzeczpospolitą, na co się zdobył na kuli ziemskiej on najpierwszy” — twierdzi Lelewel³⁸. I Mickiewicz: „Zaprawdę powiadam Wam, iż cała Europa musi nauczyć się od Was, kogo nazywać mądrym. Bo teraz urzędy w Europie hańbą są, a nauka Europy głupstwem jest”³⁹. W tym miejscu pojawia się jednak pewna dwuznaczność. Z jednej strony naród polski stanowi w Europie elitę. W jego kulturze nie ma miejsca na kontestację sokratyczno-chrześcijańskiej idei dobra. Uznaje się ją za odstępstwo od prawdziwie chrześcijańskich źródeł kultury europejskiej, za po-

³⁶ A. Walicki: *op. cit.*, s. 17-18.

³⁷ J. Kamionkova-Straszakowa: *Nasz naród jak lawa. Studia z literatury i obyczaju doby romantyzmu*, Warszawa 1974, s. 260.

³⁸ J. Lelewel: *Uwagi nad dziejami Polski i ludu jej*. W: *Polska, dzieje...*, s. 173.

³⁹ A. Mickiewicz, *Księgi narodu polskiego...*, s. 38.

mieszanie pojęć. Punktem kulminacyjnym tej kontestacji była filozofia Nietzschego. Da się ona wyrazić w jego hasło, iż „Bóg umarł”. W Polsce to hasło nie ma zastosowania. Z drugiej strony nie jest to takie oczywiste. Nietzsche, jak informuje Władysław Tatarkiewicz, „był Niemcem, ale polskiego pochodzenia, ze zniemczonej rodziny Nickich: wiedział o swym pochodzeniu i cenił swą polską krew. „Przodkowie moi” — pisał — „byli polską szlachtą, po nich zostały moje instynkty, między nimi może i *liberum veto*”. A opisując swój stosunek do muzyki powiedział: „Jestem na to dość Polakiem, by całą muzykę świata oddać za Szopena”⁴⁰.

Jeżeli naród polski to w Europie nowożytnej naród-elita (choć określenie to może być nieco rażące), to — w konsekwencji — kwestia zróżnicowania społeczeństwa co do posiadania i, co się z tym wiąże, prestiżu, a także problem zróżnicowania zbiorowości w sensie udziału we władzy będą miały znaczenie drugorzędne. „Szlachcic polski i litewski od schyłku średniowiecza do końca XVIII wieku zmienił się mniej niż jego odpowiednicy za granicami — zauważa Maczak. Na przełomie XV i XVI w., gdzieś gdzieś później, z rycerza zamienił się w ziemianina. Z tego późniejszego stadium jednak nie wyszedł: nie poszedł ani drogą angielskiej *gentry*, ani też nie przekształcił się w sługę państwa — urzędnika czy oficera — ani wreszcie nie został rentierem, związanym z rolnictwem przez ściąganie czynszów od dzierżawców. W skomplikowanym układzie sprzężeń zwrotnych, tak charakterystycznych dla mechanizmu dziejowego, dostrzegamy tu w większym stopniu podstawę niż konsekwencję ustroju politycznego państwa”⁴¹. W efekcie, twierdzi Maczak, „rozwinął się w Rzeczypospolitej system władzy zgoła szczególny. Wspólne dla większości państw schyłku średniowiecza i początku ery nowożytnej instytucje — król, jego dwór, urzędy, parlamentaryzm stanowy, administracja lokalna — poczynają w toku XVI w. (...) ewoluować w kierunku przeciwnym niż na Zachodzie. Ponieważ zarazem Wschód — Państwo Moskiewskie i Porta Otomańska — tworzyły lub utrzymywały

Wł. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1970, s. 163.

A. Maczak: *op. cit.*, s. 139.

swe własne, despotyczne struktury władzy, Rzeczpospolita pozostała jedynym wielkim organizmem państwowym o silnych instytucjach samorządowych i słabnącej władzy centralnej"⁴².

W Polsce szlacheckiej, w granicach stanu szlacheckiego istniało duże zróżnicowanie w wielkości posiadanego majątku. Problem w tym, iż wcale nie przesądzało to w sposób szczególnie istotny o miejscu w strukturze społecznej, oczywiście w ramach tego stanu. Nie przesądzało także wyraźnie i jednoznacznie o miejscu w hierarchii władzy, przynależności do elity władzy. I tak jeszcze w osiemnastowiecznej Polsce — jak zauważa się w historiografii — stan szlachecki, wyłącznie którego członkowie (za wyjątkiem nieposesjonatów) byli dopuszczeni do udziału w życiu politycznym i którzy byli równi wobec prawa, „zhierarchizowany był formalnie, jedynie według kryterium udziału w życiu publicznym"⁴³. W konsekwencji tego, kiedy w okresie rządów Augusta III ma miejsce niemal atrofia państwa, kiedy życie publiczne stało się zupełnie bezowocne, „to jednak działalność polityczna (...) uprawiana była z dużym natężeniem i angażowała polską magnaterię oraz szlachtę znacznie bardziej niż w większości krajów europejskich. Tam warstwy te wciągnięte były wprawdzie bez porównania silniej do służby publicznej, ale w niewielkim jedynie stopniu mogły brać udział w życiu politycznym, gdyż ono, (...), w absolutystycznych lub półabsolutystycznych monarchiach nie istniało bądź pozostawało w stanie szczątkowym. Działalność polityczna magnaterii i szlachty polskiej była oczywiście konsekwencją wolnościowego ustroju Rzeczypospolitej"⁴⁴.

W okresie, kiedy na skutek rozbiorów przestało istnieć państwo, kultura o proveniencji szlacheckiej dawała podstawę przetrwania, stanowiła źródło dążeń ku niepodległości. Fakt ten jednak, jak się podkreśla, „wiązał się z zachowaniem wpływów, później znacznych pozostałości, w końcu wyraźnych śladów dawnej supremacji kultu-

⁴² *Ibidem*, s. 134.

⁴³ J. Michalski: *Problematyka polskiej elity politycznej XVIII wieku*. W: *Wiek Oświecenia, Elity społeczne w Polsce*, Warszawa 1988, s. 21.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 20.

ralnej stanu szlacheckiego"⁴⁵. W Polsce pod zaborami decydującą rolę odgrywa elita narodu. Jest ona rozumiana jako ta szczególna grupa, która podtrzymuje tożsamość narodu. Kto wchodzi w jej skład? Jak zauważono, „wydawałoby się, że najbardziej tradycyjne i oczywiste to elity wojskowe i polityczne. Otóż nic bardziej fałszywego w Polsce XIX-wiecznej. Elita narodowa obywatela się w okresie zaborów bez wojskowych i bez polityków. Nie była również elitą narodową elitą intelektualną ani elitą finansową"⁴⁶. Do tej elity należał głównie krzewiciel ducha narodowego, idei narodowej⁴⁷. Są to rozmaici twórcy, uczeni, literaci, historycy, filologowie — piszący, komponujący, malujący w duchu polskości; szczególnie zaś bojownicy o Polskę⁴⁸. W analizach tej grupy podkreśla się wszakże, iż idea narodowa integrowała niewiele wzorów sukcesu, w jej skład wchodziłi reprezentanci nielicznych dziedzin pracy ludzkiej⁴⁹. To, co było tu najistotniejsze, to fakt, iż „elita narodowa była egalitarna w sensie zarówno wszelkiej państwowości (gdyż obca jej była formalna hierarchia), jak również była egalitarna w sensie kapitalistycznym (gdyż nie integrowała bogacenia się jako wzoru sukcesu). (...) Elita narodowa wyższa jest nad doczesną walkę o stanowiska, pieniądze, zaszczyty. Egalitaryzm ten nie był ani kapitalistyczny, ani antykapitalistyczny, ani demokratyczny, ani antydemokratyczny, on był po prostu «obok demokratyczny* i «obok kapitalistyczny*, był to rodzaj anarchizmu wynikający z braku zgody na jakąkolwiek hierarchię świecką"⁵⁰.

W latach międzywojennych elita narodowa istnieje nadal i ma decydujące znaczenie w społeczeństwie. Z jednej strony u progu nie-

⁴⁵ J. Żarnowski: *Rola kultury polskiej w wyzwolenicznych dążeniach narodu. W: Z perspektywy sześćdziesięciu lat. Referaty Sesji Naukowej Polskiej Akademii Nauk „Niepodległość — jej znaczenie dla rozwoju społeczeństwa polskiego” 8—9 XI 1978*, Warszawa 1982, s. 74.

⁴⁶ J. Szymanderski: *Elita społeczna w okresie międzywojennym. Próba analizy socjologicznej. W: Z perspektywy sześćdziesięciu lat...*, s. 254-255.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 255.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 256-257.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 258.

⁵⁰ *Ibidem*.

podległości odegrała istotną rolę. To w efekcie jej działalności, w konsekwencji tego, iż utrzymała poczucie tożsamości Polaków, zbudowano podstawy państwa. Jej działalność miała jednak i drugą stronę. U progu okresu międzywojennego dochodzi do połączenia z tą elitą ludzi wojska. Przyjmuje ona wojsko, mimo iż tu istnieje hierarchia; wojsko — z kolei — podejmuje ideę narodową⁵¹. Nadto ta elita przyjmuje hierarchię urzędniczą. Opierało się to, jak twierdzi cytowany wyżej autor, na stosunkowo prostym pomysśle. „Pozycja w hierarchii urzędniczej była wskaźnikiem ważności służby dla Rzeczypospolitej. W ten sposób nastąpiło (...) połączenie szczytów obydwu elit: majestatu Rzeczypospolitej i majestatu ducha narodowego”⁵². Poza tym w skład tak poszerzonej elity narodowej musiała zatem wejść, siłą rzeczy, hierarchia kościelna⁵³. Elita ta nie miała szczytu, zwieńczenia, autorytetu, którego istnienie jest ważne, zapewnia bowiem „monotoniczność hierarchii”⁵⁴. Jest to sytuacja, kiedy „jest ktoś, kto zdecyduje, w kogo i w jakim stopniu wcielił się duch narodowy oraz kto jest godny służyć ojczyźnie”⁵⁵. Autorytet ten pojawia się w wyniku zamachu majowego. Problem w tym, iż poza tą elitą pozostawały wówczas przynajmniej dwie ważne grupy społeczne, lud i kapitał i s i c i . „Lud poprzez np. wybory mógł obdarzyć osobnika władzą w sensie formalnym i faktycznym. Natomiast lud nie mógł powoływać hierarchii sług ojczyzny. Sługę mianuje Pan, a nie niżsi słudzy. (...) Ojczyzna, Rzeczpospolita to nie była po prostu struktura państwowa składająca się całkowicie ze swoich obywateli i ich własności. Był to byt mistyczny”⁵⁶. Grupa właścicieli kapitału także funkcjonuje poza elitą narodowo-państwową (duża jej część była pochodzenia niemieckiego czy żydowskiego). Trzeba to rozumieć tak, iż „nie należała do niej klasa kapitalistów jako całość”⁵⁷, ale kon-

⁵¹ *Ibidem*, s. 260-261.

⁵² *Ibidem*, s. 262.

⁵³ *Ibidem*, s. 262-263.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 263.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 265.

kretnie jednostki mogły do niej wejść (zajmując stanowiska w administracji).

Elitę narodu często upatrywało się i upatruje w tej grupie społecznej, którą określa się jako *inteligencję*. Nie idzie tu o inteligencję rozumianą jako zbiorowość, która obejmuje po prostu określone kategorie społeczno-zawodowe, istniejące obok innych grup zawodowych, lecz o podmiot, którego kryterium wyróżnienia jest szczególne. W wielu analizach tej grupy podkreśla się, że w Polsce inteligencja przez długie lata funkcjonowała jako zbiorowość, która została wyróżniona wobec reszty społeczeństwa na podstawie kryterium duchowego. Jest to elita myśli. Nie jest to elita posiadania. I nie jest to elita władzy politycznej. Zauważa się przy tym, iż kultura, którą ta grupa kulturuje i tworzy, ma rodowód szlachecki, o czym traktowała znana praca Józefa Chałasińskiego z 1946 roku *Spoleczna genealogia inteligencji polskiej*. Działalność tej elity myśli nie polega na tym, że jest to kreacja niematerialnej sfery ducha, wynikająca po prostu z podziału pracy w społeczeństwie. Jest to coś więcej. Jest to taki wysiłek myśli, który podejmowany jest — z generacji na generację — za społeczeństwo, w imieniu społeczeństwa i dla społeczeństwa. Inteligencja stanowi elitę narodu w tym sensie, że jest „rewelatorem” idei tego narodu, grupą, która ponosi za naród odpowiedzialność. „Inaczej niż w kulturze romańskiej, gdzie «inteligent» to po prostu «un bourgeois cultivé», tzn. wykształcony przedstawiciel klasy mieszczańskiej, inaczej niż w kulturze germańskiej, w której «inteligent» (...) reprezentował «die geistige Berufe» (profesje «duchowe»), inaczej wreszcie niż w kulturze anglosaskiej, gdzie przynajmniej w XIX w. zapanował kult zawodowej fachowości — w naszym słowiańskim, środkowo- i wschodnioeuropejskim regionie «inteligenta» trzeba było kwalifikować wedle jego postawy w stosunku do społeczeństwa i jego działań na rzecz zbiorowości”, konstatuje Franciszek Ryszka⁵⁸.

Archetyp kultury polskiej to formacja, w której dominuje przeko-

⁵⁸ F. Ryszka: *Spoleczeństwo — naród — państwo. Kilka refleksji na temat II Rzeczypospolitej*. W: *Z perspektywy sześćdziesięciu lat...*, s. 178.

nanie, iż być człowiekiem to *esse*, a nie *habere*. Wobec tego nie ma w niej miejsca na elity, w takim ich rozumieniu, w jakim funkcjonują one w Europie nowożytnej. Działalność jednostek w społeczeństwie i państwie realizuje się tu poprzez aktywne uczestnictwo każdej jednostki we wszystkich, co związane jest z życiem zbiorowości. W Polsce, w przeciwieństwie do krajów Europy nowożytnej, funkcjonowanie społeczeństwa i państwa oparte jest na „wolności starożytnych”, wedle terminologii Constanta, chociaż nie tak pojmowane jak w doktrynie Rousseau. W przekonaniu Polaków, państwo, jak to ujmuje Lelewel, „stoi bez przewodnika, działa tłumnie przez pojętą zasadę”⁵⁹. Takie jest polskie rozumienie demokracji. Wobec takiego stanu rzeczy pytanie o elity władzy w sensie europejskim, elity nowoczesnego państwa, pytanie o stosunek elit wobec państwa, a szczególnie o stosunek państwa wobec elit nie ma w Polsce sensu. Nie ma tu zasadniczo podstaw do odróżniania płaszczyzny życia politycznego i płaszczyzny życia publicznego. Lelewel — oddając sugestywnie i alegorycznie ten model życia społeczeństwa polskiego — pisze: „Taniec polski (...). Taniec rozmowy i wrzawy, uprzejmej towarzyskiej rozmowy, zakręca się i rozwija; zwalnia lub przyspiesza kroku z małym w takt podrygiem. W długiej par kolei, pierwsza para rej wodzi, przewodzi. Kłasnienie zmieni w niej przewodnika, a gdy z oddechu ona wyprzedkuje wszystko za nią kołuje w porządku”⁶⁰. Wolność w Polsce, która tylko tu — w przeciwieństwie do Europy nowożytnej — jest autentyczną wolnością, nie oznacza, iż nie ma w Polsce jakiegokolwiek zróżnicowania; nie jest to *gleichschaltimg*. W archetypie kultury polskiej nie kwestionuje się potrzeby rozwarstwienia pod względem posiadanego majątku, a tym samym prestiżu. I nie kwestionuje się tego, iż nierealny jest stan równości co do zakresu władzy, jaką się dysponuje. Wszelkie zróżnicowanie ma jednak w Polsce sens drugorzędny. Stanowi jedynie wymóg techniki organizacji życia zbiorowości. Jeżeli w archetypie kultury polskiej jest miejsce na elitę, to jest to elita ducha, myśli, intelektu, rozumiana jako ta grupa, która

J. Lelewel: *Uwagi...*, s. 254.

Ibidem, s. 284, przyp. 7.

— reprezentując naród w niesprzyjającym otoczeniu kultury Europy nowożytnej — utrzymuje przy życiu ideę tego narodu. Zarysowany powyżej stan rzeczy wywoływał i wywołuje ożywione polemiki. W ujęciu „optymizmu”, dla którego archetyp kultury polskiej jest w swej istocie zdrowy i godny akceptacji, rozumienie elit charakterystyczne dla tego archetypu, a wynikające z jego istoty, jest właściwe. Jeżeli jest coś złego — a jest — to fakt, iż mechanizm różnicujący role różnych grup ludzi działa od początku czasów nowożytnych wadliwie. Lelewel określa to jako „zawichrzenie”⁶¹ fundamentów kultury polskiej, w tym mechanizmu kreowania elit — wymiennych „par” przewodzących w „tańcu”. Przyczyn tego stanu rzeczy upatruje w niewłaściwym postępowaniu szlachty w Polsce już u progu XVII wieku oraz w likwidacji państwa na skutek robiorów. Stąd Lelewel, pomijając oczywistą kwestię potrzeby odzyskania niepodległości, postuluje: „obiecujmy poprawę i poprawmy się wszyscy”⁶². W ujęciu „optymizmu” — w przeszłości i współcześnie — aktywizacja ducha narodu da w efekcie usprawnienie mechanizmu kreacji elit. Dokładnie przeciwnie jest w ujęciu „pesymizmu”. Wedle przedstawicieli tej grupy poglądów, archetyp kultury polskiej — jeżeli usytuuje się go w kontekście kultury Europy nowożytnej — ma zasadnicze braki. Rozumienie elit, właściwe dla tego archetypu, jest błędne. I to jest główna przyczyna złego stanu rzeczy. Michał Bobrzyński, konserwatysta, najbardziej radykalny w kulturze polskiej krytyk stanowiska Lelewela, charakteryzuje wolność w Polsce jako „swawolę polską” i określa ten stan jako „katastrofę”⁶³. Wobec tego postuluje: „Musimy przyznać się do błędu, ażeby z nim zerwać. (...) Musimy poznać we wszystkich szczegółach objawy i następstwa zabijającej równości, ażeby w dzisiejszej pracy społecznej uszanować jednostki, przodujące siłą swojej tradycji, talentu, wykształcenia, zasług, ażeby

⁶¹ *Ibidem*, s. 275.

⁶² *Idem*, (*Lud a przyszłość Polski*). *Z Głosu znad Niemna, 1844*. W: *Dziela*, t. II (2), *Pisma metodologiczne*, Warszawa 1964, s. 888.

⁶³ M. Bobrzyński: *Uwagi*. W: *Dzieje Polski w zarysie*, Warszawa 1974, s. 397 (przedruk wydania pierwszego z 1879 r.).

zdrową hierarchię wyrobić i utrzymać, ażeby jedni umieli prowadzić, a drudzy ich popierać i słuchać"⁶⁴. W ujęciu „pesymizmu” — w przeszłości i współcześnie — kultura polska nie daje społeczeństwu „siły”, jaką posiadają społeczeństwa Europy. Wedle tej grupy poglądów uzyskać ją można przede wszystkim poprzez przekształcenie „wolności starożytnych” w „wolność nowożytnych”. Jest to postulat stworzenia w Polsce podstaw demokracji nowożytnej, rozumiany jako program budowy demokracji liberalnej. Idzie — ostatecznie — o to, aby powstały w Polsce warunki dla ukształtowania się k l a s y ś r e d n i e j. Dopiero ta klasa stworzy — w myśl tej orientacji — elity na wzór elit w Europie. Koncepcja Rousseau pozostaje w tym ujęciu na drugim planie. W kulturze polskiej w dyskusjach nad elitami można się było opowiedzieć — i tak jest także współcześnie — albo za jednym, albo za drugim stanowiskiem. *Tertium non datur*.

Jest rzeczą charakterystyczną, iż zadanie rozstrzygnięcia powyższego dylematu przypisuje się najczęściej inteligencji. Jednocześnie twierdzi się, iż inteligencja nie staje na wysokości tego zadania. Jak zauważono, „cokolwiek działałoby się w Polsce i na świecie, można zachować pewność, że wcześniej lub później ktoś wznowi stary spór o «naszych inteligentów* (...). Sprawy najważniejsze pozostają ciągle te same: nie są polscy inteligenci takimi, jakimi być powinni”⁶⁵. Były to i są „krytyki i samokrytyki, ześrodkowane na takich tematach, jak «inteligencja a naród», «inteligencja a lud», «inteligencja a klasa robotnicza»; ostatnio szczególnego znaczenia zdaje się nabierać temat «inteligencja a państwo»⁶⁶. Przyjmuje się zatem, iż kultura jest tym terenem, na którym dokona się naprawa bądź przełom.

⁶⁴ *Idem, Dzieje Polski w zarysie*, wyd. IV, Warszawa-Kraków-Lublin-Łódź-Parыз-Poznań-Wilno-Zakopane 1927, s. 312.

⁶⁵ J. Szacki: *Gdzież są ci nasi inteligenci? W: Dylematy historiografii idei oraz inne szkice i studia*, Warszawa 1991, s. 364.

⁶⁶ *Idem, Tezy o inteligencji polskiej. W: Dylematy historiografii idei...*, s. 373.